

vol. 14

anno 2000

fasc. 1

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, 16.6.2000

LA TAREA DE PENSAR LA RELIGIÓN

Luis ROMERA

Sumario: *I. Pensar la religión como tarea irrenunciable - II. El secularismo - III. La antropologización reductiva de la religión:* 1. La antropologización de la cuestión de Dios. 2. La crítica kantiana a la teología natural. 3. La antropologización reductiva de Kant. 4. El desarrollo de la antropologización reductiva de la religión. 5. Hacia una superación de la antropologización reductiva - *IV. Religión, antropología y metafísica:* 1. La fundamentación antropológico-metafísica de la religión. 2. La finitud y la exigencia de sentido. 3. La vía de la libertad. 4. La ontología de la libertad: de la libertad finita a la Libertad infinita - *V. De la filosofía de la religión a la teología de la religión.*

I. Pensar la religión como tarea irrenunciable

La convicción que se pretende justificar en estas páginas podría resumirse en pocas palabras: la tarea de pensar la religión responde a una exigencia teórica, existencial e histórica que la misma religión lleva consigo, y su naturaleza requiere que su consideración tenga una dimensión antropológico-metafísica y una teológica. Se podría incluso decir que la religión en cuanto tal nos impele a reflexionar sobre ella y que tal reflexión exige una modalidad de pensamiento que esté a la altura de su tarea. La religión (o en su caso, su ausencia) corresponde a la comprensión más profunda que todo hombre tiene en lo más hondo de su conciencia acerca del hombre, de la realidad que le circunda y de la instancia a la que remite todo lo que constituye el ámbito de su inmediatez: el propio yo, los demás y el mundo. Dicha instancia es, en último término, o el mismo ámbito de lo in-

mediato, en una visión en la que lo inmediato está cerrado en sí mismo y no remite más que a sí mismo, o bien una trascendencia. Pero además, a la comprensión última que la conciencia posee le corresponde una actitud existencial de fondo, que constituye la fuente última de la que surgen los actos del hombre en todos los ámbitos de la existencia.

La religión (o su falta) afecta al núcleo más profundo de la persona, al horizonte último de comprensión de la realidad y a la instancia definitiva de interpretación de los acontecimientos de la existencia. Con otras palabras, la religión (o lo que la substituya) constituye el marco de referencia último del significado de la realidad y del sentido de la existencia. A una conciencia que no se esconde detrás de las máscaras que ella misma se puede crear o que la cultura le ofrece, se le muestra con toda su crudeza que, en último término, las dos alternativas que deja un interrogar radical acerca de la realidad son o la referencia a una trascendencia o el cerrarse en lo inmediato (en lo finito, en lo temporal, etc.). Esta alternativa condicionará necesariamente la actitud existencial radical que todo hombre tiene en su vida, en el ejercicio de la libertad, ante los acontecimientos que le van acaeciendo y las bifurcaciones que se le van presentando¹.

Ahora bien, si quisiéramos ser más precisos, deberíamos decir que lo que constituye el horizonte de referencia último de comprensión y la correspondiente actitud existencial radical no es sólo el resultado de la alternativa entre apertura a la trascendencia (la religión en general) o la clausura en la inmediatez (la irreligiosidad en general), sino también el tipo de trascendencia a la que se llega, con la consiguiente comprensión del hombre y del mundo y la determinada actitud existencial que *una* religión concreta lleva consigo.

Todo lo visto pone de manifiesto que una religión, con su comprensión o contenido doctrinal, con los actos religiosos en los que ella se expresa y la actitud existencial que genera (gracias también a sus elementos éticos) es algo que afecta al hombre en lo más profundo de su conciencia y de su libertad. Si hay algo que importa al hombre en su dimensión más radical, insustituible y definitiva, eso es la cuestión de la religión. La subjetividad se ve implicada en ella

¹ Cfr. a este respecto, por ejemplo, J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Dtv, München 1977.

de un modo total. En definitiva, la verdad que afecta hasta el fondo al sujeto y le lleva a tomar las grandes decisiones en su existencia es de carácter religioso; cosa que se pone de manifiesto también en el caso contrario: el rechazo de la religión condiciona la visión radical del hombre y del mundo que el ateo tiene, así como su actitud básica ante la existencia, con todo lo positivo y negativo que ésta lleva consigo.

La radicalidad para la existencia del hombre de la dicotomía religión — no religión, así como la importancia de la concreción de la religión, impelen al pensamiento a detenerse a reflexionar sobre una cuestión tan relevante, para no errar el camino por superficialidad o precipitación, por sentimentalismo, inmoralidad o inercia, etc.

La tarea de pensar la religión se presenta como algo que no podemos dejar de lado si consideramos el alcance que tiene y los riesgos a los que se halla expuesta. La religión se asienta en lo profundo de la conciencia del hombre y está dotada de una indudable significatividad, en la medida en que constituye la comprensión última del hombre y el horizonte hermenéutico definitivo. La religión se da en la conciencia como su dimensión radical y es en sí misma significativa y fuente de sentido. Pero precisamente por esto, la religión —en cuanto acto de conciencia— está expuesta al peligro de ser enfocada reductivamente como si fuese un *mero* acto de conciencia subjetiva, sin otra justificación que el dinamismo psicológico o cultural de la conciencia. En esta perspectiva, la religión se subjetiviza y su significatividad para el hombre se ve reducida a lo que podemos llamar *funcionalidad* de la religión; es decir, el sentido de la religión se equipara sin más con la función subjetiva, social o cultural que la religión puede desempeñar. En este enfoque es difícil que quepa una religión que se presente con pretensiones de verdad en el sentido estricto del término².

En cuanto mero acto de conciencia inmanente y desempeño de una función, la religión sería sustituible; o se podría mostrar que ella no es más que una modalidad alienante del acto de conciencia y de la función a los que ella dice corresponder (Feuerbach, Nietzsche). En este último caso, a la conciencia post-religiosa le competería en-

² Cfr. R. SPAEMANN, *Einsprüche. Christliche Reden*, Johannes, Einsiedeln 1977, en particular el capítulo *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes "Gott"*, pp. 13-35.

contrar la presunta modalidad auténtica del acto de conciencia que realizar y la correspondiente instancia llamada a desempeñar la función que antes realizaba la religión. Pero además, en una perspectiva reductiva como la aludida, aun en el caso en que se mantuviese la religión, ¿cómo se podría juzgar entre las religiones? ¿qué criterio objetivo se podría utilizar en una visión subjetivista y funcionalista de la religión para dilucidar el valor de una religión? ¿estaría todavía justificado hablar de la verdad de una religión en esta óptica?

Junto con los motivos teóricos y existenciales aludidos, también el contexto histórico en el que nos encontramos nos conduce a considerar la tarea de pensar la religión como algo que no puede ser desatendido. Como ya señaló la *Gaudium et spes*, las profundas transformaciones que la sociedad está viviendo no dejan de incidir en una dimensión del hombre tan radical y con tanto influjo en las demás como la religión. Sobre este punto volveremos en el próximo apartado, pero ya se puede anunciar que desde una óptica histórica se comprende la necesidad de pensar la religión por dos motivos. En primer lugar, porque un peligro que acecha al hombre histórico, concreto, es la superficialidad en éste ámbito; el peligro de considerar que lo más radical es algo superfluo o no determinante y, por tanto, susceptible de no ser tomado en serio de momento. En segundo lugar, porque la situación cultural de amplios sectores de la sociedad contemporánea ha favorecido una actitud de emotivismo y subjetivismo en general. Ahora bien, ¿habría un campo en el que el relativismo fuese más preocupante que el de la dimensión última de la verdad y de la existencia?

La tarea de pensar la religión corresponde a ciencias tan significativas e insustituibles como la psicología de la religión, la sociología de la religión, la historia de las religiones, etc. Todas ellas ponen de manifiesto la riqueza y relevancia de muchas dimensiones de la religión. Sin embargo, no es suficiente con lo obtenido en las ciencias de la religión, y ello por tres motivos. En primer lugar, porque los autores o escuelas que desarrollan las investigaciones psicológicas, sociológicas, de historia comparada, etc. de la religión tienen una visión antropológica de carácter filosófico sobre la que apoyan en parte sus metodologías y la interpretación de los resultados que obtienen. En segundo lugar, porque es en el ámbito filosófico donde se debate estrictamente sobre si la religión se fundamenta sólo en un

acto de conciencia o si tiene una base ontológica; si la religión es únicamente una posibilidad de desempeñar una función (la de ser fuente de sentido último, consolar, dar seguridad, etc.) o su significatividad tiene una raíz antropológico-metafísica; si las pretensiones de verdad de una religión son o no, en parte o en todo, acertadas. En tercer lugar, porque la religión, al ser una cuestión antropológica radical cuyo influjo se extiende a todas las dimensiones de la existencia, es una cuestión que hace referencia a la esencia del hombre con carácter definitivo y de totalidad, y una pregunta de carácter esencial, radical y de totalidad es una pregunta estrictamente filosófica. De ahí la necesidad de una reflexión filosófica a la hora de llevar a cabo la tarea de pensar la religión.

La filosofía, por su propia naturaleza, se encaminará a mostrar la esencia de la religión, su fundamento, su relevancia ontológica y existencial para el hombre. Con ella se podrán obtener también criterios de autenticidad para la religión. Sin embargo, tampoco es suficiente quedarse en una reflexión filosófica sobre la religión si queremos pensarla hasta el fondo... Y la religión merece serlo.

La encíclica *Fides et ratio* pone ante nuestra consideración la necesidad recíproca de la fe y de la razón: la fe requiere una razón en la que asentarse y a la que eleva hasta el misterio de un Dios que se revela, y la razón se abre a la fe, en cuanto aceptación confiada y obediente de la palabra de Dios, para poder realizar su impulso esencial de comprensión de la realidad. La armonía de la fe y la razón se lleva a cabo de un modo fundamental en las relaciones entre filosofía y teología. La encíclica encarece a la filosofía a que sea consecuente con su propia vocación de buscar la verdad última de la realidad y no decaiga en sucedáneos que se quedan en lo fenoménico sin tender hacia el fundamento. En este sentido, la encíclica subraya la necesidad de una filosofía metafísica. Una filosofía así se encamina hacia la fe en la medida en que se torna consciente de la imposibilidad de la razón de desentrañar el misterio *último* de la realidad, sin que por eso ceje de buscarlo o considere que no existe. Pero la encíclica también recuerda a la teología la necesidad de abrirse a la filosofía para poder desarrollarse en cuanto tal, como profundización en la riqueza iluminante de una revelación que no podrá agotar nunca.

Si la encíclica subraya la necesidad en general de una auténtica

filosofía y de una auténtica teología, esta exigencia se percibirá también en la consideración del ámbito más profundo y radical de la persona humana, en la esfera de la religión.

II. El secularismo

Anteriormente se hacía mención a la exigencia de carácter teórico, existencial e histórico de pensar la religión. Esto significa que la tarea de pensar la religión requiere un desarrollo fenomenológico que luego adquiriera altura especulativa, sin dejar por eso de lado la relevancia existencial de lo que considera, ni olvidar el contexto histórico.

Toda reflexión filosófica pretende encaminarse a desentrañar el núcleo que todavía permanece oculto detrás de lo que se muestra de un modo más o menos inmediato. Lo que aparece —el fenómeno— no agota la realidad de lo que en él se manifiesta. Caer en la cuenta de que lo fenoménico no agota el contenido real de algo conlleva tomar conciencia de que lo que aparece, dejado a sí mismo, es problemático, porque el fenómeno remite a otra instancia, de la que deriva y que, de momento, permanece oculta.

Como también recuerda la encíclica *Fides et ratio*, para el pensamiento clásico³ el inicio de la filosofía se enraíza en la admiración, es decir, en el asombro de quien se da cuenta de que lo que capta de un modo inmediato —el fenómeno— deja en la sombra aspectos, dimensiones o entidades de las que el fenómeno deriva y que son para él como sus causas. El asombro de quien cae en la cuenta de las sombras todavía presentes, mueve al pensamiento a plantear preguntas que son, a su vez, el impulso para seguir pensando.

La reflexión, entendida en el modo más general, se pone en marcha para desvelar la esencia de aquella realidad que se muestra en el fenómeno sin agotarse en él. Este movimiento pretende alcanzar el núcleo intrínseco de esa realidad, las llamadas causas intrínsecas (material y formal), para seguir en un enfoque clásico. Pero la reflexión se dirige también a dilucidar las instancias externas a la realidad en cuestión de las que ésta depende: las causas extrínsecas (eficiente y final). En una perspectiva clásica, por tanto, la reflexión

³ Cfr. para Platón *Theaet.*, 155 D; y para Aristóteles *Met.*, A, 2, 982 b, 12-21.

filosófica debería ser *usiológica*, en cuanto va en busca de la esencia, y *aitiológica*, en cuanto va a la zaga del origen y del fin de dicha esencia. Si nos centrásemos en la metafísica, habría que completar el esquema diciendo que ella, en cuanto preguntar radical, cuestiona la dimensión última de la realidad; es decir, se interroga acerca del ente en cuanto ente: es *ontología*. La pregunta por la causa última (aitiología) del ente en cuanto tal (ontología) conduce hacia Dios (teología)⁴.

Lo anterior pone de manifiesto el carácter teórico y no meramente pragmático de la reflexión filosófica en sí misma. Dejando de lado el juicio prudencial —práctico-práctico—, incluso la reflexión filosófica sobre la praxis tiene una dimensión especulativa como la indicada, a la que no puede renunciar sin exponerse a perder su propia identidad filosófica.

Sin embargo, no se puede olvidar el carácter histórico del pensamiento cuando se abordan cuestiones filosóficas. La teorividad o especulatividad del pensamiento y su historicidad no tienen por qué ser incompatibles. Lo serían para una concepción racionalista que no dejara espacio en su consideración del pensamiento a la historia, a la cultura o, en general, al lenguaje. Lo sería así mismo una visión relativista del pensamiento en la que no cupiese una reflexión que, siendo histórica, no se limitase a ser una pura interpretación de la cultura propia, sino que alcanzase aspectos de la verdad en el sentido más profundo del término⁵. Si, por el contrario, no se cae en ninguno de estos extremos, la conciencia de la historicidad del pensamiento es un estímulo para la especulación, al mismo tiempo que permite evitar el peligro de abstracciones ideológicas o formalistas que pierden la referencia a la realidad.

Uno de los motivos de las presentes páginas se encuentra precisamente en este último punto: la filosofía de la religión no puede ha-

⁴ Sobre el alcance de la crítica heideggeriana a la ontoteología nos hemos detenido en otras ocasiones, como, por ejemplo, L. ROMERA, *Dalla differenza alla Trascendenza. La differenza ontologica e Dio in Heidegger e Tommaso d'Aquino*, G. Barghigiani, Bologna 1996.

⁵ Cfr. el análisis que Pareyson hace de la relación entre verdad, hermenéutica e ideología en L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1982 y el volumen F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993. Para una visión completa del problema hermenéutico, cfr. G. MURA, *Ermeneutica e verità*, Città Nuova, Roma 1990.

cer caso omiso del contexto histórico en el que una parte importante de la humanidad se encuentra hoy en día. Las sociedades occidentales se caracterizan, en otras cosas, por dos notas que tienen una repercusión inmediata en el modo de enfocar y vivir la religión: el secularismo y la pluralidad cultural.

En un estudio de carácter sociológico dedicado a la religión en la sociedad postmoderna, Martelli destaca el cambio de enfoque que ha tenido la cuestión de la religión, y más en concreto el tema del secularismo, en el ámbito de la sociología, si se comparan los estudios de los años 80 con los de los años 60 y 70⁶. En estos últimos se consideraba la crisis de la religión como un fenómeno unidireccional e irreversible. El secularismo era considerado un fenómeno específico de la sociedad contemporánea, fruto del triunfo de la racionalidad instrumental en un proceso de racionalización de la sociedad que llevaba a la progresiva —y probablemente definitiva— desaparición de la conciencia de lo sagrado. Si para algunos dicho fenómeno debería ser enjuiciado positivamente, en la medida en que podría conducir a una purificación de los elementos míticos o mágicos todavía presentes en la conciencia religiosa; para la mayoría, el fenómeno del secularismo anunciaba la sentencia de muerte de la religión y era visto como resultado del movimiento de emancipación y progreso característico de la modernidad. En la década de los 80, por el contrario, los estudios de sociología de la religión pusieron de manifiesto que el secularismo es un fenómeno mucho más complejo y diversificado, para nada comprensible con las categorías excesivamente simplificadoras que imperaban en las décadas anteriores. Por lo demás, el proceso, en cuanto histórico, no podía ser concebido *a priori* como irreversible. La sociología empezó a reconsiderar críticamente y de un modo más científico los elementos de un fenómeno que había empezado a adquirir los elementos de un “mito moderno”. No han faltado autores que han señalado el hecho, comprobable empíricamente, de que una sociedad, en la medida en que más se racionaliza, más siente el vacío, la nostalgia y, en definitiva, la necesidad de una referencia a lo transmundano⁷. Martelli analiza algunas de las posi-

⁶ S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Dehoniane, Bologna 1990, pp. 241-298.

⁷ Cfr. F. FERRAROTTI, *Una fede senza dogmi*, Laterza, Roma 1990, p. 175.

ciones actuales de la sociología de la religión, que valdría la pena que fuesen aquí sumariamente aludidas.

Acquaviva ha visto un nexo entre transformación social (en una sociedad encaminada hacia una época post-industrial), secularismo (como pérdida del carácter sagrado de muchas instancias sociales) y desacralización (entendida como progresiva debilitación de la capacidad de experiencia de lo sagrado). La percepción del *fascinans*, del *mirum*, del *misterium* no puede permanecer indiferente a los cambios sociales. Sin embargo, considera Acquaviva, la humanidad sigue conservando el arquetipo de lo sagrado, que puede emerger en la conciencia del hombre gracias precisamente al sentimiento de vacío ético y de sentido para la existencia que la secularización habría dejado⁸.

Por su parte, Berger, que ve al hombre como un ser incompleto y versátil que necesita la creación de la cultura y, en ella, de la sociedad para su pervivencia, atribuye a la religión la función de constituir un “cosmos sagrado” que permita introducir orden y dar sentido a la realidad que le circunda. El secularismo es visto como el proceso de pérdida de valor de la religión institucional o de iglesia. El proceso de secularismo se ha desarrollado, según este autor, en dos vertientes. Por una parte, se ha producido un secularismo subjetivo, en la medida en que la religión se ha ido privatizando e individualizando. Por otra parte, se ha extendido un secularismo objetivo, en tanto en cuanto el secularismo ha llevado a un pluralismo religioso, es decir, a la pérdida de hegemonía de una religión, que se ve suplantada por una pluralidad de ofertas religiosas entre las que la conciencia individual puede elegir, en un auténtico libre mercado de lo sagrado. En este contexto, ambas vertientes del secularismo —que ya no es visto simplemente como desaparición de la religión— se apoyan mutuamente. La pluralidad religiosa fomenta una religiosidad individual, y por eso más inmediata y subjetiva, en la que la conciencia singular cifra la instancia que es fuente de sentido para la existencia; y a su vez, el individualismo favorece la imposición del pluralismo. Sin embargo, reconoce Berger, también en este contexto secularizado tienen las religiones institucionales una posibilidad de mante-

⁸ Cfr. por ejemplo, S.S. ACQUAVIVA, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale. Dissacrazione e secolarizzazione nella società industriale e postindustriale*, Comunità, Milano 1981; S.S. ACQUAVIVA - R. STELLA, *Fine di una ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989.

nerse y, sobre todo, no descarta la posibilidad de un auténtico ecumenismo incluso entre las religiones monoteístas⁹.

Wilson se mueve en una línea funcional; enfoca la cuestión de la religión en una perspectiva funcionalista. Para él, la religión consiste esencialmente en ofrecer a los hombres una salvación y, por eso, ayuda a dar seguridad a los hombres también en el presente. En una sociedad pluralista, su función principal ya no es la función integradora del individuo en el contexto social, sino la soteriológica. Por eso, la religión sigue teniendo valor en la sociedad contemporánea. En efecto, la sociedad racionalizada no es capaz por sí misma de conferir la salvación a la que aspira el hombre, de ahí que éste la busque en la religión. Pero en esta situación, si bien la religión no es indiferente para la sociedad ya que ayuda a que los ciudadanos "sean buenos" (cosa que excede a las capacidades de la razón instrumental), la religión se centrará sobre todo en la esfera individual, como fuente de significado y consuelo para la vida¹⁰.

La sociedad moderna, en la concepción de Luckmann, es fruto de una segmentación de las distintas esferas institucionales. La secularización no es en el fondo sino un elemento de la fragmentación en la sociedad, que ha llevado a una pluralidad de ámbitos, con sus respectivos dinamismos. En este contexto, opina Luckmann, la religión se ha convertido en una cuestión exclusivamente privada que no toca las instituciones sociales, las cuales se rigen según las pautas de una razón instrumental autónoma. En esta separación de conciencia religiosa y sociedad global consiste el núcleo del secularismo. La privatización de la religión, por lo demás, está en sintonía con una cultura en la que la identidad del individuo se ha convertido en una cuestión privada y autónoma. Todo esto facilita, por una parte, la consolidación de un "mercado de la religión" y, por otra, una concepción de la religión y una actitud ante lo religioso según las cuales

⁹ Cfr. por ejemplo, P.L. BERGER, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City - New York 1969; *Facing Up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religion*, Basic Books, New York 1977; *The Heretical Imperative*, Anchor Press, Garden City - New York 1979.

¹⁰ Cfr. por ejemplo, B.R. WILSON, *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, Penguin Books, Baltimore 1969; *Magic and Millennium*, Heinemann, London 1973; *The Noble Savage. The Primitive Origins of Charisma*, California U.P., Berkeley 1975; *The Social Dimensions of Sectarianism. Sects and New Religious Movements in Contemporary Society*, Oxford U.P., Oxford 1990.

es el individuo —en la intimidad de su conciencia, con sus sentimientos, experiencias, con su particular sensibilidad— quien se confecciona una religión¹¹.

Como es sabido, para Luhmann la sociedad está constituida por un conjunto de subsistemas diferenciados funcionalmente, de carácter autónomo y autoreferencial. La secularización consiste, para este autor, en la independencia del subsistema de la religión. En esta visión, Luhmann detecta el fenómeno de la ausencia de símbolos que representan la sociedad como totalidad, ya que los diferentes subsistemas son autolegítimos. Sin embargo, es precisamente en este punto donde este autor ve la función de la religión: el peligro para un conjunto de subsistemas autónomos estriba en que, en la búsqueda de un significado último para todos y cada uno de los dinamismos sociales, la razón humana se extravía en círculos cada vez más complejos que se pierden en el infinito. Es necesaria, por tanto, una reducción de la complejidad que permita la comunicación, es decir, una función interpretativa. A la religión le compete esta función interpretativa y descomplicante (ya no la función integrante) y lo hace presentando concepciones (como la de Dios o la del karma) que dan un sentido a lo que acontece y al mismo tiempo dejan la puerta abierta para que las cosas puedan ser de otro modo. La religión cumpliría la “función de una representación simbólica de la totalidad” con la consiguiente reducción de la complejidad¹²; función que, a diferencia de Luckmann, la religión desempeña como religión-institucionalizada, religión-iglesia. La religión-iglesia llevará a cabo entonces una función interpretativa en orden a adquirir un sentido para la totalidad, pero también se ocupará de salir al paso de lo que otros subsistemas dejan desatendido en su propio orden (con obras de caridad, por ejemplo) y de fomentar una autoreflexión (dogmática) para mantener su capacidad de dar sentido y así ayudar al individuo en su exigencia de sentido ante los avatares negativos de la vida¹³.

¹¹ Cfr. por ejemplo, T. LUCKMANN, *The Invisible Religion*, 1966; *La religione e le condizioni sociali della coscienza moderna*, «Studi di sociologia» XXVI (1988) 3-4, pp. 312-326; A. SCHÜTZ - T. LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt*, 2 Bd., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984.

¹² S. MARTELLI, *o.c.*, p. 276.

¹³ Cfr. por ejemplo, N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982; *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Wetsdeuscher, Opladen 1985; *Soziologische Aufklärung. 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Wetsdeuscher, Opladen 1987.

Evidentemente, no podemos ahora detenernos a valorar las diferentes visiones del secularismo y de la naturaleza y papel de la religión aquí mencionadas. Lo que de todos modos aparece como claro es que hablar de una progresiva desaparición de la religión en la sociedad contemporánea hasta su extinción total es excesivamente precipitado y no responde a los resultados de la sociología. Esta ciencia pone de manifiesto, por el contrario, que la religión pervive, pero en un contexto distinto y con una comprensión de la misma diferente. Tres han sido los elementos que más han sido subrayados: el pluralismo religioso, la individualización de la religión y su funcionalización, tanto en el nivel de la conciencia individual como en el de la sociedad.

En este contexto se requiere una reflexión sobre la religión que tenga en cuenta la tendencia en que nos encontramos.

III. La antropologización reductiva de la religión

1. La antropologización de la cuestión de Dios

La religión es, sin duda alguna, una cuestión antropológica en la medida en que es el hombre quien se dirige conscientemente a Dios y establece una relación con Él conocida (explícita en el nivel noético) e intencional (de tender-a, de dirigirse-hacia, explícita en el nivel volitivo). Es el hombre quien se re-liga con Dios de un modo consciente. En efecto, sobre la base de una ligazón ontológica (de dependencia creatural) reconocida, el hombre corresponde a su saber acerca de ella con una nueva ligazón, ahora existencial, en la que se halla implicada su libertad en su dimensión más profunda. La religión afecta a toda la persona, supone establecer una relación que atañe a lo más profundo del ser del hombre y llega a implicar a todas las esferas de su existencia con modalidades propias.

Sin embargo, el carácter antropológico de la religión es susceptible de ser entendido de modos diversos. En la actualidad no es infrecuente lo que llamaremos una antropologización reductiva de la religión, para distinguirla de un enfoque antropológico completo de la misma. Este último, a diferencia del primero, tendrá como peculiar el no olvidar la dimensión ontológica y la apertura al análisis y profundización teológicos.

La antropologización reductiva de la religión podríamos carac-

terizarla como el intento por reducir la religión de un modo *total* a un fenómeno de conciencia, donde con el sustantivo “fenómeno” se quiere indicar que, en esta visión reductiva, el análisis de la religión se limita exclusivamente a los aspectos fenoménicos de ella, y con la expresión “de conciencia” se pretende señalar que, en dicho análisis, se presupone que la religión es en su esencia —y, por tanto, toda religión— una pura creación de la conciencia en su dinamismo inmanente. En esta perspectiva, la justificación de la religión se llevaría a cabo mostrando la derivación de la religión a partir de unos procesos de conciencia individual (psicológica) o colectiva y el análisis crítico de sus formas concretas se realizaría comprobando si las modalidades de una religión se conforman con el significado que los actos de conciencia religiosa pretenden alcanzar. Sin duda, estos dos aspectos deben ser considerados al pensar la religión; sin embargo, cuando la reflexión los *absolutiza*, acontece el reductivismo al que nos referimos, no exento de consecuencias. En la medida en que la religión es vista exclusivamente desde la perspectiva de un acto de conciencia inmanente, la religión queda relegada al ámbito de la subjetividad. En un contexto de pluralidad cultural y de secularismo, confinar la religión a la subjetividad individual o de grupo significa renunciar a elementos de juicio que superen la esfera intimista, tanto en la justificación de una religión, como en el diálogo interreligioso y ante el problema de las sectas. También en las sectas o en una religión fundamentalista la religión es vivida como (si fuese) religión.

Un enfoque más completo, como el que aquí se propone, conducirá la antropología hacia el fundamento ontológico de la religión, del que se obtendrá, en primer lugar, una justificación de la religión no meramente subjetiva; en segundo lugar, se mostrará que sin ella es irrealizable la existencia humana en su plenitud; y, en tercer lugar, se alcanzarán criterios objetivos de autenticidad para enjuiciar a las religiones realmente existentes¹⁴. La dimensión metafísica es especialmente importante si tenemos en cuenta el contexto de secularismo y pluralismo cultural al que hacíamos mención anteriormente, ya que ella nos ofrece el fundamento y el alcance existencial de la reli-

¹⁴ Cfr. F. CONESA, *Sobre la “religión verdadera”. Aproximación al significado de la expresión*, «Scripta theologica» 30 (1998/1), pp. 39-85.

gión (insustituibles para el diálogo con el ateísmo teórico o práctico) y criterios de autenticidad (necesarios para el diálogo interreligioso y el problema de las sectas). Pero además, el enfoque que proponemos nos llevará a abrirnos necesariamente a la teología.

Vamos, por tanto, a ver en primer lugar la antropologización reductiva de la consideración de la religión en este apartado, para considerar en los siguientes cómo enfocar la religión con una visión en la que se enraíce ontológica y teológicamente, sin dejar por ello su dimensión antropológica.

Uno de los orígenes de la antropologización reductiva de la religión se encuentra en el proceso de antropologización de la cuestión de Dios que acontece en la modernidad. Con el término antropologización de la cuestión de Dios se pretende indicar que el problema de Dios, es decir, la discusión en torno a su existencia y la elucubración acerca de cómo o quién es Dios (atributos), se va a enfocar y desarrollar en el ámbito de una conciencia vuelta sobre sí misma. En este sentido, es emblemática la preferencia de la modernidad por el argumento ontológico, tanto para dirimir la cuestión de la existencia de Dios, como para “determinar” su “modo” de ser: *ens necessarium* (en el significado lógico que tal expresión tiene para una razón bajo el dominio del *principium reddende rationis*) y *causa sui*¹⁵.

Que el acceso a Dios por parte del hombre requiera la intervención de la antropología está fuera de dudas. Un acceso meramente cosmológico-metafísico nos permitiría alcanzar un conocimiento de Dios muy precario. La *via hominis*, por el contrario, nos abre a un Dios personal y libre con el que es posible relacionarse. En la tradición occidental no han faltado pensadores que han mostrado cómo el hombre se eleva a Dios considerándose a sí mismo, descubriéndose como criatura referida a Dios, y cómo se puede desarrollar un conocimiento de Dios que toma como punto de arranque al hombre (piensese en el S. Agustín de las *Confesiones* o del *De Trinitate*, o en el *Itinerarium mentis in Deum* de S. Buenaventura). Sin embargo, lo propio de la modernidad reside en que ésta parte de la idea de Dios tal y como presuntamente se da o se encuentra en una conciencia vuelta sobre sí misma. Se podría decir que la antropologi-

¹⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona 1988.

zación de la cuestión de Dios consiste en una concientialización o, con otras palabras, en una inmanentización de Dios en la conciencia, en la medida en que ésta parte de sí misma y se desarrolla en una reflexión sobre sí misma, sobre los contenidos que ella misma concibe en su dinamismo inmanente y cerrado. De ahí el predominio del argumento ontológico.

Estaría fuera de lugar todo intento, ingenuo y reductivo, de descalificación global de la modernidad. Esto no obsta para que sea relevante, a la hora de querer entender la situación en la que nos encontramos, analizar cómo se ha desarrollado la antropologización de la cuestión de Dios y qué consecuencias ha tenido en el enfoque reductivo de la religión.

Analizando los elementos característicos del ateísmo moderno, Pannenberg sostiene que los presupuestos del fenómeno moderno del ateísmo —en sí complejo— se encuentran, en primer lugar, en la nueva imagen del mundo que surge con las modernas ciencias de la naturaleza. La imagen mecanicista del mundo, que se va imponiendo a partir del siglo XVIII, llevaba a aplicar una mecánica de causas finitas también al ámbito de la cosmogonía y a explicar la totalidad del universo como un conjunto de procesos comprensibles y justificables mecánicamente. Esto implicaba de por sí considerar que el cosmos es explicable desde sí mismo, como una realidad autónoma e independiente. De este modo se interrumpe la conexión secular que había ligado la física con la teología filosófica¹⁶.

Sin embargo, el convencimiento de no tener que recurrir a la “hipótesis Dios” para dar razón del cosmos no es suficiente para declarar la no verdad de las afirmaciones sobre Dios. Una cosa es, en efecto, considerar que en la comprensión científica de la naturaleza no hay necesidad de remitirse a Dios y otra considerar que la idea de Dios no tiene ya ninguna base sobre la que apoyarse o, más radicalmente, que la idea de Dios no es a la postre más que una in-

¹⁶ «Die Annahme einer ersten erhaltenden Ursache wurde überflüssig durch die Formulierung des Trägheitsprinzips (...). Wenn die Beharrung im Sein und Bewegung zu etwas Selbstverständlichem wurde, dann war im Naturbild kein Platz mehr für Gott» (W. PANNENBERG, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972, p. 12). Cfr. también W. PANNENBERG, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Freiburg i. B. 1988. Como elemento complementario se puede consultar R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Grünewald - Schöningh, Mainz - Paderborn 1989.

vención humana superflua, si no incluso alienante, para el mismo hombre¹⁷.

En el clima cultural que se fue creando con el desarrollo de una imagen mecanicista del mundo, el tema de Dios fue relegado al ámbito de la conciencia, tanto por aquellos que sostenían una ontología racionalista en la que el *ordo et connexio idearum est ordo et connexio rerum*¹⁸; como por los detractores de la metafísica que seguían manteniendo una referencia de la conciencia a Dios (Kant); como, en último término, por aquellos que consideraban la idea de Dios como una creación alienante de la conciencia del hombre (Feuerbach, Marx).

2. La crítica kantiana a la teología natural

Particularmente relevante para la historia cultural del enfoque de la cuestión de Dios, es decir, para su antropologización reductiva, es la posición de Kant. El filósofo de Königsberg declara que el tema de Dios, su existencia y su esencia, no son temas propios para una razón teórica con pretensiones científicas. Sin embargo, la justificación y las conclusiones que obtiene de dicha afirmación no se mueven en el plano del rechazo ingenuo de Dios, característico de una mera extrapolación cientista, sino que se mueven en un plano estrictamente filosófico. Recordémoslo brevemente¹⁹.

La existencia de Dios, y por tanto también la posibilidad especulativa de considerar su esencia, se puede probar según los tres argumentos que, en opinión de Kant, se han desarrollado en la tradición: el argumento ontológico, que concluye *a priori* la existencia de Dios a partir de conceptos puros; el argumento cosmológico, que se remonta a una causa superior a partir de la experiencia indeterminada de la existencia fenoménica; y el argumento físico-teológico, que

¹⁷ Cfr. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976; en concreto: *Tipos de ateísmo y su justificación teológica*, pp. 151-166.

¹⁸ Cfr. B. SPINOZA, *Ethica*, II, prop. 7, en *Spinoza Opera*, 4 vol., herausgegeben von C. Gebhardt, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1972.

¹⁹ Kant trata el tema en la II División (*La dialéctica trascendental*), Libro II, Capítulo III: *El ideal de la razón pura*, de la *Crítica de la razón pura*: cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, en *Werke* Bd. II, Insel, Weisbaden 1956 (traducción española: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1985). En este caso cfr. las páginas ed. alemana: 512-605, española: 485-567 (A 567/B 595 - A 704/B 732).

parte de una experiencia determinada, es decir, de una propiedad determinada del mundo accesible a la experiencia, para remontarse —según el principio de causalidad— hasta la causa superior y trascendente²⁰.

Es conocido cómo Kant critica los tres argumentos señalados. El argumento ontológico parte de la idea del *ens realissimum* como idea de lo más alto o más real, cuyo contenido lo compondrían todas las perfecciones reales. Desde ahí pasa a concluir que la existencia está implicada en el contenido conceptual de dicha idea y que, por tanto, Dios existe. A esta argumentación Kant objeta que el ser no es estrictamente un predicado real (en el sentido que él confiere a esta expresión), es decir, “algo” que pueda convenir al concepto de una cosa. De ahí que sea ilegítimo concluir la existencia partiendo del concepto de la realidad más alta²¹.

El argumento cosmológico parte de la experiencia en general del mundo, en cuanto experiencia indeterminada de la existencia empírica. En este caso, el proceso lógico de la argumentación se estructura en dos momentos: en primer lugar se concluye con el concepto de un “ser absolutamente necesario”; en el segundo, el pensamiento reconduce dicho concepto a la idea del “ser realísimo” para concluir, remitiéndose en último término al argumento ontológico, con su existencia. El primer momento del argumento se reduce a la afirmación de que si algo existe (sea contingente o necesario), debe darse un ser necesario. El segundo muestra que el concepto de “ser necesario” está contenido en el de “realidad suprema” y que ésta, en función del argumento ontológico, existe en efecto²².

La crítica kantiana a este argumento es sencilla por lo que respecta al segundo momento, ya que anteriormente ha mostrado la inconsistencia del argumento ontológico. Por lo que respecta al primer

²⁰ Cfr. *Ibid.*, Cap. III, Secc. III: *Los argumentos de la razón especulativa en orden a probar la existencia de Dios*, ed. alemana: 523-528, española: 495-500 (A 583/B 611 - A 591/B 620), que incluye el apartado *No hay más que tres modos posibles de demostrar la existencia de Dios a partir de la razón especulativa*.

²¹ Cfr. *Ibid.*, Cap. III, Secc. IV: *Imposibilidad de una prueba ontológica de la existencia de Dios*, ed. alemana: 529-536, española: 500-506 (A 592/B 620 - A 602/B 630).

²² Cfr. *Ibid.*, Cap. III, Secc. V: *Imposibilidad de una prueba cosmológica de la existencia de Dios*, ed. alemana: 536-548, española: 506-517 (A 603/B 631 - A 620/B 648), que incluye el apartado *Descubrimiento y explicación de la ilusión dialéctica en todas las pruebas trascendentales de la existencia de un ser necesario*.

momento de la prueba, Kant afirma que concluir que debe haber algo incondicionado o necesario a partir de la experiencia de lo condicionado o contingente supone aplicar la categoría de la causalidad en un ámbito que ya no cae dentro del campo en el que el principio de causalidad está dotado de validez, es decir, el ámbito de lo fenoménico.

Si el principio de causalidad sólo es legítimo en el campo de lo empíricamente accesible, su aplicación al ámbito de lo especulativo (en el que se mueve la reflexión sobre lo contingente en cuanto tal o en su ser) no es aceptable. No se olvide, por lo demás, que la aplicación de las categorías a lo fenoménico no conduce al conocimiento de la "cosa en sí", sino únicamente a la elaboración de una formulación racional de validez universal (científica). De ahí que la metafísica, en cuanto reflexión acerca de la cosa en sí, de sus principios y de su origen, carezca de base para ser posible científicamente.

En definitiva, en la epistemología kantiana es injustificada la conclusión de que la imposibilidad de una cadena infinita de seres contingentes conduce a la afirmación de un ser-*causa* necesario, ya que este proceso deja el ámbito de lo fenoménico y aplica el principio de causalidad de un modo ilegítimo.

Si el argumento cosmológico partía de la experiencia indeterminada o general de la existencia de una realidad cósmica, o incluso del yo, el argumento físico-teológico parte de una experiencia concreta, es decir, de una propiedad determinada de la naturaleza. Esta prueba pretende, tomando pié en el finalismo de los procesos naturales, remontarse hasta una razón que justifique la teleología en la naturaleza. La experiencia nos dice que la ordenación que se da en la naturaleza para la obtención de fines es algo que afecta a las realidades naturales, pero que les afecta desde fuera, es decir, aparentemente de un modo casual. La regularidad de los procesos teleológicos llevará a concluir que existe una razón ordenadora de dicha procesualidad²³.

Esta prueba de la existencia de Dios tiene un rendimiento adjunto superior a la anterior, en cuanto no solamente concluye con la

²³ Cfr. *Ibid.*, Cap. III, Secc. VI: *Imposibilidad de la demostración fisicoteológica*, ed. alemana: 548-556, española: 517-524 (A 620/B 648 - A 630/B 658).

existencia de un ser necesario, sino que permite adentrarse especulativamente en su esencia: Dios es sabiduría, fuerza ordenadora, en definitiva, perfección.

También la argumentación físico-teológica cae bajo la crítica kantiana del uso indebido de la categoría causalidad, en la medida en que lo que sostiene el nexo conclusivo entre la premisa de la contingencia de unos procesos teleológicos que se dan constantemente y la conclusión de una mente ordenadora es el principio de causalidad. Pero también en este caso la argumentación, al hablar de contingencia, supera el ámbito de lo fenoménico, ya que pensarla especulativamente supone trascender la esfera de lo experimentable. En último término, por lo demás, la prueba físico-teológica remite a la prueba cosmológica, ya que considera la razón ordenadora como un ser necesario que garantiza el darse de lo que es en sí meramente contingente. Lo cual significa que, a su vez, también la tercera prueba acaba remitiéndose al argumento ontológico, porque la razón ordenadora, en cuanto “ser necesario”, implica el concepto de “ser realísimo supremo”. De este modo, la crítica a las modalidades ontológica y cosmológica de las demostraciones de la existencia de Dios también se aplica retroactivamente a la prueba físico-teológica. La conclusión del análisis de Kant se presenta de un modo claro: según los principios del uso teórico de la razón no se puede obtener un conocimiento de la divinidad²⁴.

Sin embargo, la exclusión de la cuestión de Dios del ámbito de la razón teórica no significa para Kant la eliminación de cualquier tratamiento intelectual del tema de Dios, entre otras cosas, porque al excluir a Dios del ámbito del conocimiento teórico de la razón también se niega la posibilidad de negar a Dios desde los presupuestos de la razón pura. Ahora bien, Kant no se detiene en este resultado. Para empezar, reconoce que el concepto de Dios es una idea que está en nosotros y que se da en nuestro espíritu gracias a la naturaleza y al dinamismo de la misma razón. Luego considera que esta idea, en cuanto idea natural de la razón, desempeña un papel operativo relevante en el dinamismo de la inteligencia.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, Cap. III, Secc. VII: *Crítica de toda teología fundada en principios especulativos de la razón*, ed. alemana: 556-563, española: 524-530 (A 631/B 659 - A 642/B 670).

3. La antropologización reductiva de Kant

La idea de Dios corresponde en Kant a un ideal de la razón pura, es decir, a un principio regulativo del uso de la razón, que nos lleva a ver el mundo como si procediese de una causa necesaria. Este principio regulativo e ideal de la razón, junto con los restantes, sostiene todo el uso teórico de ella, porque sin él la razón estaría como desorientada; le faltaría el marco de referencia y de sentido en el que moverse. De este modo, el concepto de Dios pierde su significado metafísico y teológico para limitarse a consistir en un concepto-guía de nuestra investigación del mundo²⁵.

Al excluir el desarrollo de la temática de Dios del ámbito de la razón teórica para considerar la idea de Dios como una idea regulativa de la razón pura, es decir, como un concepto cuyo objeto es determinado totalmente por la idea y cuyo sentido se limita al rendimiento que tiene en el uso teórico de la razón, la temática de Dios sufre una antropologización en un doble sentido. Por una parte, en cuanto el tema de Dios se fundamenta en la espontaneidad inmanente de la razón, en su dinamismo interno, ya que la idea de Dios surge de un modo natural en nuestra conciencia sin que su justificación y la determinación de su contenido tengan otra base que la subjetividad *a priori*. Por otra parte, en la medida en que la idea de Dios tiene sentido por su rendimiento en el desarrollo efectivo del sujeto: en el dinamismo de la razón teórica y como postulado para la razón práctica.

La antropologización de la temática de Dios se lleva a cabo, lo quiera o no Kant, según una línea encaminada hacia la subjetivización y funcionalización de la cuestión de Dios. En la medida en que el tema de Dios surge en la subjetividad en un ámbito extracientífico, la justificación y la determinación de la idea de Dios corren a cargo de la pura subjetividad en su desarrollo inmanente. De ahí que la

²⁵ Cfr. *Ibid.*, Cap. III, Secc. I: *El ideal en general*, ed. alemana: 512-514, española: 485-487 (A 567/B 595 - A 571/B 599); *Ibid.*, Cap. III, Secc. II: *El ideal trascendental*, ed. alemana: 515-523, española: 487-494 (A 571/B 599 - A 583/B 611); *Ibid.*, Cap. III, *Apéndice a la dialéctica trascendental: El uso regulador de las ideas de la razón pura*, ed. alemana: 563-582, española: 530-546 (A 642/B 670 - A 668/B 696); *Ibid.*, Cap. III, *El objetivo final de la dialéctica natural de la razón humana*, ed. alemana: 582-605, española: 546-567 (A 669/B 697 - A 704/B 732). Cfr. al respecto W. WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, p. 201.

subjetividad pueda tener la pretensión de controlar de algún modo dicha idea. Por otra parte, el rendimiento pragmático de una idea, que surge, se justifica y se determina de un modo subjetivo, conduce hacia la funcionalización de la misma, es decir, a considerarla a partir de la función que desempeña o que le ha sido asignada. Si bien, al principio, la subjetivización de la idea de Dios no significa todavía caer en el individualismo o en el relativismo, la crisis de la comprensión trascendental de la conciencia según las pautas de Kant llevará a ello, antes o después.

Ahora bien, si en Kant el camino hacia lo incondicionado está vedado para la razón teórica, todavía puede abrirse una puerta para la razón práctica. En efecto, en el ámbito de la práctica aflora una instancia incondicionada, la de la ley ética, que se presenta de un modo tan incontrovertible con su carácter de incondicionado que Kant la denomina *Faktum*. En el ámbito de la razón práctica encuentra Kant la vía de acceso a la cuestión de Dios del siguiente modo: afirmando que Dios es el garante de la conexión entre el seguimiento de la ley ética incondicionada y la consecución de la felicidad del hombre²⁶.

Por una parte, la felicidad es una exigencia de todo ser racional finito; por otra, el que actúa éticamente se hace merecedor de la felicidad. Sin embargo, la experiencia demuestra que, en la existencia fáctica, la conexión entre eticidad y felicidad no pocas veces está ausente, y ello porque la felicidad no depende exclusivamente del comportamiento ético del sujeto sino también de otras muchas circunstancias exteriores a la ética. Ahora bien, si no hubiese ninguna conexión entre felicidad y eticidad se perdería el concepto de bien supremo, único objeto congruente para nuestra voluntad libre. La exigencia de esta conexión lleva a Kant a postular un Dios todopoderoso como único garante posible de dicha conexión.

Desde el concepto de Dios como garante, no sólo es posible postular su existencia, sino también determinar algunos de sus atributos, en concreto los que son necesarios para la conexión efectiva

²⁶ Cfr. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Werke* Bd. IV, Insel, Weisbaden 1960, en concreto: § 3, *Lehrsatz* II y § 4 *Lehrsatz* III con sus respectivas advertencias y tareas (pp. 128-140) y *Zweites Buch: Dialektik der reinen praktischen Vernunft; 2. Hauptstück: Von einer Dialektik der reinen praktischen Vernunft überhaupt; IV: Das Dasein Gottes, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft*, pp. 254-264.

entre eticidad y felicidad: ser causa suprema, creador y regente de la naturaleza, etc. La vía cerrada para la razón teórica se abre para la práctica; pero el carácter postulatorio de la existencia de Dios y la propiedad de garante de su contenido continúan moviéndose en la línea de la antropologización de la temática de Dios en la doble dirección de la subjetivización (conciencialización o inmanentización) y de la funcionalización, antes mencionada.

En este momento es quizás conveniente aludir a una reflexión que se apuntaba anteriormente. Que la temática de Dios tenga un desarrollo en ámbito antropológico no sólo es legítimo, sino necesario. Como también está fuera de dudas que la religión es un acto de la conciencia y desempeña una función esencial en la existencia del individuo y de la sociedad. Por lo demás, se recordaba también que en la tradición occidental no han faltado descripciones de itinerarios hacia Dios que se desarrollan desde la interioridad del hombre. Lo que se pretende subrayar críticamente aquí no es el desarrollo de la temática de Dios desde la antropología, sino su antropologización según las líneas que conducen a su subjetivización y funcionalización. La tesis que se sostiene es que la orientación que toma la antropologización de la cuestión de Dios (y de la religión) está causada por la desconexión del desarrollo antropológico de un planteamiento metafísico del hombre; disociación que tiene como consecuencia impedir en muchos casos la conexión de la cuestión de Dios (y de la religión) con la teología (dogmática).

4. El desarrollo de la antropologización reductiva de la religión

Un desarrollo de la cuestión de Dios desde la antropología que no decaiga en una antropologización reductiva supone una consideración metafísica del ser del hombre en la que se alcance a ver cómo el hombre remite a Dios tanto constitutivamente (referencialidad ontológica, creatural, del hombre a Dios) como existencialmente (religación con Dios como modo esencial del hombre de llevarse a cabo en cuanto ser libre). Pero además, la antropología metafísica permitirá al hombre alzarse para alcanzar algunos conocimientos de Dios (su carácter personal, libre, etc.) que, sin embargo, son tan limitados y pobres que despiertan en nuestra conciencia el anhelo de una manifestación más explícita del mismo Dios y conducen, por tanto, hacia la teología.

Si nos detenemos en el primer punto señalado, desarrollar la cuestión de Dios a partir del hombre consistirá en mostrar cómo el hombre remite a Dios, es decir, cómo la autocomprensión del hombre y su realización existencial sólo son posibles en conexión con Dios. De ahí que la vía antropológica sea una vía imprescindible para el hombre. El problema estriba en la modalidad y alcance de la autocomprensión del hombre con referencia a Dios: en si la autocomprensión tiene un alcance metafísico o simplemente concienialista o subjetivista.

La antropologización de la cuestión de Dios no afecta solamente a la dimensión teórica de la pregunta sobre Dios. Si existe un interrogar que nunca se limita a ser una pura cuestión teórica o abstracta, ese es la cuestión de Dios. En efecto, el tema de Dios tiene un reflejo existencial inmediato de carácter radical, en cuanto la cuestión de Dios afecta al núcleo más íntimo y profundo del hombre, a su autocomprensión y orientación en la existencia. La dimensión existencial de la cuestión de Dios repercute evidentemente en la dimensión religiosa del hombre y por esto en la religión en cuanto tal: en el modo de considerarla y de justificar y determinar su contenido. Existe una estrecha ligazón entre el modo de considerar la religión, por una parte, y la justificación y determinación de su contenido, por otra, como ponen de manifiesto el deísmo, la teología liberal protestante del siglo XIX o cualquier modalidad de consideración racionalista de la religión. Pero también en el extremo opuesto, en el fideísmo o en el fundamentalismo, se comprueba el nexo entre consideración, justificación y determinación de la religión.

El proceso de antropologización, en el sentido subjetivista, ha seguido su curso en el siglo XIX, porque, si bien Hegel quiso escapar al peligro del subjetivismo mostrando el objetivismo de la conciencia, en la medida en que la conciencia-de-objeto se resuelve en auto-conciencia, también el aparecer objetivo de la idea de Dios en el espíritu finito se resuelve, en el fondo, en un aparecer de la conciencia a sí. Tampoco en el ámbito de la teología, sobre todo protestante, faltan ejemplos de esta tendencia. Uno ellos lo encontramos en la *Erweckungstheologie*. En su afán por fundamentar el cristianismo en la fe bíblica frente a las pretensiones de fundamentación crítico-racionalista, que acababan por perder lo genuino de la fe y de la Biblia al someterlos a un dinamismo crítico de matriz racionalista,

esta corriente aboga por una fundamentación que se remita a la interioridad pietista. La experiencia intimista de la conciencia atestigua a la conciencia misma que el hombre es un ser escindido, en el que la naturaleza egoísta y sensual y la experiencia moral se encuentran en una tensión que es índice de la necesidad de redención. La vivencia de la conciencia cristiana de haber alcanzado la redención es la garantía (subjetiva) de su verdad y permite poner las bases de un cristianismo fundado en la fe y no en la crítica racionalista que pierde lo más propio del cristianismo²⁷.

La conciencialización de la cuestión de Dios —es decir, la justificación de Dios a partir del aparecer de su idea en la conciencia de un modo inmanentista— ha conducido, por una parte, hacia la crítica atea a la conciencia teísta, como se ve en Feuerbach, Marx o Nietzsche. En Feuerbach, se critica la idea de Dios considerándola una proyección ilegítima del ideal de realización de la humanidad hacia un presunto ser exterior, independiente y trascendente al hombre. En Marx la idea de Dios se considera una creación alienante, encaminada a mantener el estado de opresión precisamente por su carácter enajenante. En Nietzsche se pretende desenmascarar la conciencia creyente, mostrando que detrás de ella se esconde sólo el rostro del hombre que, movido por la autocompasión, se escabulle tras una idea creada por él, pero en la cual no hay más que una hipostatación ilusoria de aquellos valores que, en sí, están al servicio de la voluntad de poder y son creación suya. En último término acontece lo siguiente: si la justificación de Dios y de la religión se remite al dinamismo intimista de la conciencia, al aparecer de la idea de Dios en la conciencia de un modo inmanentista y a la vivencia subjetiva de la salvación, entonces la crítica atea se dirigirá a mostrar el carácter injustificado del dinamismo de la conciencia que conduce al aparecer de la idea de Dios y a poner de manifiesto la naturaleza alienante de la conciencia religiosa²⁸. Por otra parte, la subjetivización ha conducido al secularismo, con su individualización, funcionalización y pluralización de la religión.

²⁷ Cfr. W. PANNENBERG, *Problemggeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, en concreto pp. 77-120.

²⁸ Cfr. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática, o.c.*; C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969.

5. *Hacia una superación de la antropologización reductiva*

La pregunta que surge ante esta breve descripción del panorama de la antropologización reductiva de la cuestión de Dios y de la religión es clara: ¿lleva necesariamente un enfoque de la pregunta acerca de Dios y de la religión desde la antropología a la inmanentización de ambas en el sentido ahora indicado? ¿poner de manifiesto la significatividad de la religión implica de modo necesario su reducción a un planteamiento funcionalista? Como se señalaba, está fuera de toda duda que la religión es un acto de la conciencia y que, por eso, su dimensión inmanente (en el sentido más estricto de la expresión, no equivalente a inmanentista) le es constitutiva. Así mismo, no cabe duda de que la religión desempeña una función insustituible tanto para el individuo como para la sociedad. Pero ello no obsta para que quepa un enfoque que remita a una antropología de alcance ontológico en el que se justifique la religión y se muestre su significatividad desde una base no subjetivista. En el ámbito de la religión es fundamental el acto de conciencia, su vivencia, su comunicación, su exteriorización o expresión, el valor que el acto tiene para la conciencia, etc.; pero esto no implica que la cuestión de la religión no pueda enfocarse según una perspectiva objetiva (cosa distinta a objetual u objetivista) en la que la conciencia se abre más allá de sí misma hasta alcanzar una cierta comprensión de cómo están las cosas en realidad. Aquí radica la tarea de pensar la religión desde una antropología no reductiva. Ello implica superar el planteamiento kantiano y un enfoque de carácter puramente inmanentista.

La experiencia de la conciencia individual e histórica ha mostrado a la conciencia que el peligro de caer en una comprensión del mundo y de sí misma falaz, en parte o en todo, no es una posibilidad fantástica. La humanidad y el individuo han aprendido que siempre cabe la posibilidad de moverse en un mundo de máscaras. De ahí el esfuerzo constante del hombre por interrogar, por reflexionar, por buscar anhelantemente la verdad sobre sí y el mundo. La conexión entre libertad y verdad es tan estrecha que ¿quién consideraría auténticamente libre a un hombre que se creyese libre porque toma decisiones en un mundo que considera ser real cuando se trata únicamente de un juego o de una construcción de su fantasía enfermiza? El peligro de vivir en un sueño creado por la misma conciencia o he-

redado de la cultura ha empujado desde siempre a la conciencia a buscar estar en la *vela* de la verdad.

Cuando un hombre juega y, porque conoce las reglas del juego, sabe tomar decisiones, pero cree que en lugar de estar en el juego en el que está, está en otro ¿se podría decir que es libre verdaderamente? Evidentemente, a la conciencia siempre le cabe la posibilidad de desentenderse de la cuestión de la verdad y resignarse a la posibilidad de encontrarse en un sueño, en un mundo interpretado de modo falaz. Pero entonces renuncia también a la pretensión de auténtica libertad. ¿Quién estaría dispuesto a permanecer en un engaño por el hecho de que en el engaño se tiene la vivencia de ser libre? En el ensueño hay apariencia de libertad, pero no auténtica libertad aunque uno tenga la vivencia de la decisión autónoma. ¿Quién aceptaría vivir en un mundo alucinado sólo porque en él se vive a sí mismo como libre? ¿sería eso libertad?

Es claro que la cuestión de la libertad, de la verdad y de la identidad del hombre están estrechamente relacionadas. Y junto con ellas, la cuestión de la religión. Como también se puede afirmar que en un enfoque concienialista o inmanentista la conciencia se cierra de antemano a cualquier intento de examinar a fondo si se mueve en un mundo falaz o no. En el campo de la religión, eso significa, por ejemplo, que la salvación tiene un reflejo en el ámbito de la vivencia, pero no se reduce a ella; es más, en el camino interior puede darse la ausencia del *sentimiento* de ser salvado como momento de purificación dirigido a fomentar un abandono de fe, sin que por ello se deje de estarlo.

IV. Religión, antropología y metafísica

1. La fundamentación antropológico-metafísica de la religión

Un enfoque antropológico de la cuestión de Dios desemboca necesariamente en el tema de la religión. Esta consiste en la respuesta existencial a la conciencia de la existencia de Dios y de la relación ontológica del hombre con Él. La reflexión filosófica deberá mostrar y justificar cómo accede el hombre a Dios, así como la base sobre la que se desarrolla la religión y las características de esta última. Corresponderá también a la reflexión explicitar y fundamentar con precisión la significación existencial y ontológica de la religión, mos-

trando que tanto desde un punto de vista existencial como metafísico no es posible la plena realización del hombre al margen de su referencia a Dios.

En el contexto de una sociedad en la que un elemento esencial de su caracterización es el secularismo, en el sentido anteriormente visto, es fundamental que la reflexión subraye el momento ontológico de la religión. En un momento en el que la religión es vista como un fenómeno subjetivo que depende de la conciencia singular, que se justifica por la función que desempeña y que se concreta gracias a elecciones individuales, el peligro que acecha es el de considerar la religión al margen de una pretensión de verdad en el sentido más radical de la palabra. Tampoco es suficiente apelarse a una comunidad para escapar al peligro del relativismo, porque si la comunidad religiosa fundamenta la propia religión de un modo subjetivo, como vivencia de la conciencia en la que coinciden todos los miembros de la comunidad, entonces no se sale del círculo cerrado de la conciencia subjetiva, aunque ahora la conciencia no sea la del individuo aislado sino la del grupo²⁹.

Mientras se mantenga el enfoque de la religión dentro de un horizonte concienialista, propio de una antropologización reductiva de la cuestión de Dios y de la religión, no es posible presentar ni la pretensión de verdad de una religión, ni la pretensión de validez universal de la misma. Para justificar la verdad y la validez universal de una religión habrá que desarrollar un enfoque de alcance ontológico.

Ahora bien, un enfoque ontológico o metafísico no significa dejar de lado la antropología. Lo que se busca es llevar a cabo una reflexión antropológica de alcance metafísico. Un punto de partida para una antropología no reductiva desde la que acceder al tema de Dios y de la religión es, por ejemplo, la experiencia de la finitud que todo hombre posee.

²⁹ Cfr. para una discusión del tema en un contexto histórico: W. PANNENBERG, *Problemggeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, o.c.; para una visión del problema en una perspectiva especulativa: W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, o.c.; y *Teología sistemática*, Vol. I, Upco, Madrid 1992, pp. 1-201; *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1988.

2. *La finitud y la exigencia de sentido*

La experiencia de la finitud del propio ser y del ser de las realidades que nos circundan es una experiencia constantemente presente en nuestra conciencia. Podríamos decir que la experiencia de la finitud acompaña a toda experiencia humana y crece junto con el incremento de todas ellas. Sin embargo, la experiencia de la finitud es una experiencia inquietante, que pone al hombre, antes o después, ante una disyuntiva de carácter teórico y existencial: ¿existe solamente lo finito de tal modo que más allá de los confines de todo lo finito sólo podamos hablar de la nada?

La experiencia de la finitud y de la nulidad sitúa al hombre ante el peligro del nihilismo, según el cual no hay una instancia trascendente que funde originariamente el ser del hombre y en la que consista el fin último de la existencia; fin en el que radicaría el sentido de la existencia y que, por tanto, definiría el horizonte en el cual todo acontecimiento o decisión de la existencia recibiría su sentido y sería, por ello, comprensible. El nihilismo se cierra a la trascendencia y postula una comprensión inmanente y cerrada de la finitud. En este sentido, nihilismo significa que la temporalidad —característica típica de la finitud— no se haya referida a una trascendencia eterna que recoge y confiere sentido a lo temporal. Desde esta perspectiva, lo que acontece en el tiempo está destinado a caer en la nada en cuanto pasa; de ahí que, o bien se considere que no tiene sentido (que no se puede enfocar su conocimiento desde la perspectiva del sentido), o bien que su sentido se agota en la vivencia que produce o en la repercusión que lo acontecido tiene en la biografía del individuo y en la historia.

En efecto, desde un enfoque que niega una instancia trascendente, el sentido de un acontecimiento o decisión en la existencia puede radicar en la vivencia o experiencia hermenéutica del mismo, pero en este caso el sentido cae en la nada una vez la vivencia pasa. De ello solamente quedaría el recuerdo; triste recuerdo si lo vivido como tal ha desaparecido en la nada. En una óptica nihilista el sentido de lo temporal podría también ser entendido como la repercusión que cada acontecimiento de la existencia tiene en la biografía. Sin embargo, con esta solución sólo retrasamos el problema, porque con la muerte que sobreviene al hombre todo cae irremediabilmente en la nada. La temporalidad cerrada a la trascendencia no escapa al

nihilismo: la muerte —destino insuperable de todo lo temporal— anularía el sentido de todo lo acontecido, al menos para el sujeto que lo vivió y ahora yace muerto.

A lo dicho podría objetarse que el sentido del instante lo confiere la historia. Lo que acontece trasciende al sujeto, repercutiendo en los demás y en la historia, y sería esta trascendencia temporal o relativa la que asegurase el sentido. Sin embargo, esta solución contiene dos problemas. En primer lugar, hay acontecimientos que, o bien no contribuyen en casi nada a la humanidad (como el sufrimiento del individuo que se padece en intimidad) o bien contribuyen negativamente (la muerte del inocente, etc.). En segundo lugar, remitiendo el sentido del instante a la historia sólo desplazamos el problema, porque ¿en dónde radica el sentido de la historia?, ¿tiene la historia, en cuanto tal, sentido? Es, en último término, lo que veíamos al considerar la biografía del sujeto como fuente de sentido: para que la biografía tenga sentido debe remitir a otra instancia que esté por encima del puro acontecer temporal, y de la cual éste reciba su sentido. En el caso del individuo sería, por una parte, la verdad del hombre, su fin o la determinación de su plenitud; desde ella sería posible interpretar y juzgar el sentido que tienen los acontecimientos de la existencia, al mismo tiempo que se podría orientar (o reorientar) la existencia, ya que dicha instancia sería fuente de criterios existenciales. Pero, por otra parte, se necesitaría otra instancia, en este caso trascendente, que “recogiese” la existencia del individuo y consolidase el sentido de la misma.

En el caso de la historia ocurre otro tanto. Para que la historia tenga sentido es necesario que ésta se remita a una consideración metafísica y moral del hombre (la historia vista desde la perspectiva de la realización de la humanidad), la cual, a su vez, tiene consistencia si se remite a una instancia trascendente, divina. El nihilismo, por el contrario, niega tanto una instancia metafísica y moral, como una trascendente.

El nihilismo, en efecto, en cuanto afirmación de la finitud cerrada en sí misma, es la negación de cualquier instancia absoluta, también de aquella que permitiría determinar criterios de valoración y pautas para la conducta con valor transcultural y transhistórico. La totalización inmanente de lo temporal que excluye cualquier referencia a lo transhistórico no deja espacio a posibles valores esencia-

les del hombre, que siempre habría que respetar y en función de los cuales se podría hablar de progreso del hombre o de crímenes contra la humanidad.

Ahora bien, el nihilismo condena al hombre también a limitarse a sus relaciones con los entes transeúntes; lo condena a la dispersión de lo meramente óntico.

No obstante la gravedad de todo lo anterior, quizás lo más incisivo del nihilismo consista en que, como consecuencia de lo visto, no sólo pone al hombre ante la nulidad de esforzarse en la existencia ante las decisiones que ha de tomar, sino que le substrahe la capacidad de percibir la amenaza del mal como aquello que destruye al propio yo y su libertad, en cuanto encamina hacia lo que enajena al hombre. El mal no es en definitiva más que lo que corrompe, inautentiza, aliena la existencia; lo que mina la existencia en su raíz; lo que anula la existencia. Por esto es sólo ausencia de bien (nihilismo, ausencia de ser).

El nihilismo nos hace ciegos ante la amenaza de la nulidad que lleva consigo lo temporal, lo óntico y la libertad (en este último caso en la medida en que la libertad finita, cuya tarea consiste en configurar la existencia, implica un riesgo real ante el mal). ¿Qué sucede cuando la libertad se vuelca completamente hacia lo finito sin ninguna referencia a lo trascendente? En primer lugar, entre otras cosas, que queda encadenada a lo que transcurre, a lo óntico, y, por esto, queda abocada a la nulidad. En segundo lugar, faltando un punto de referencia que ofrezca indicaciones para orientarse y agarraderas para no resbalar, la libertad queda expuesta a precipitar en el abismo de la negación de sí misma, como se decía hace un momento. Y de esto el hombre del siglo XX ha tenido sobrada experiencia.

Todo lo visto hasta ahora hace referencia a lo que se podría denominar dimensión existencial del nihilismo y de la nulidad. Ante ella se halla la persona humana como posibilidad para su conciencia y su libertad. Pero hay además una dimensión teórica del nihilismo en la medida en que el hombre, al limitar su visión a una comprensión inmanente de lo transeúnte y disperso, se cierra a una consideración radical de la verdad del ente.

Es evidente que la condición de posibilidad del nihilismo, en sus dimensiones existencial y teórica, reside en la finitud tanto de la realidad del mundo y del yo, como de la conciencia y libertad del yo.

Precisamente porque la finitud dice que el ser (finito) se haya como traspasado por la negatividad, por el no-ser, a la conciencia y a la libertad del hombre se les presenta la posibilidad de limitarse a lo finito, de insistir en la nulidad y de caer en el nihilismo. Sin embargo, toda la historia de la humanidad, de su cultura (con la ciencia y la filosofía, con el arte y el derecho, etc.) y, sobre todo, de su religión es el intento por superar la nulidad. La vida del espíritu finito del hombre es, en definitiva, una lucha contra la nulidad, como dirá Fabro³⁰.

Para superar la nulidad a la que conduce la insistencia exclusiva en la negatividad constitutiva de lo finito que lleva a cabo una comprensión y existencia nihilistas, al hombre sólo le queda la posibilidad de dirigirse a la trascendencia y de radicarse en ella, tanto con su entendimiento como con su libertad. El ascenso teórico y el ascenso existencial llevan a dirigirse a la sede de la verdad y a la fuente de la auténtica libertad, la única que permite escapar a la libertad humana finita del abismo de la negación de sí misma, encontrando señales de orientación y —lo que es quizás más importante todavía— presas por las que subir y resistir al vértigo de la nulidad (del mal). Los ascensos teórico y existencial no pueden darse al margen de la religión, el primero como apertura a la palabra de Dios tras el esfuerzo de elevar la mirada a Dios; el segundo como oración, como relación personal con Dios. Para una libertad finita sólo es posible ser auténticamente libre y crecer en libertad si se radica en la libertad absoluta, en Dios.

Ahora bien, ¿cómo enfrentarnos con seriedad con la cuestión de la posibilidad del nihilismo? ¿cabe únicamente *optar* por una de las dos alternativas o el análisis de la cuestión de la alternativa entre nihilismo (en una visión en la que lo finito es considerado como cerrado en sí mismo) y la apertura a la trascendencia (en una comprensión en la que lo finito remite a lo infinito) se puede enfocar con altura metafísica? Por motivos de espacio, limitémonos a plantear la cuestión someramente en el plano de la libertad. ¿Se puede alcanzar una comprensión en la que la libertad finita sea vista como referida *ontológicamente* a una libertad infinita y trascendente, tanto por lo que respecta a su origen, como a su fin, como a la posibilidad de llevarse a cabo?

³⁰ Cfr. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1979, sobre todo *Introduzione: Senso e struttura esistenziale della preghiera*, pp. 1-53.

3. *La vía de la libertad*

¿Qué es la libertad? Después del lugar de preeminencia que la libertad ha ocupado en las reflexiones de la modernidad y tras el declino de esta última, es claro que una de las principales tareas que tenemos por delante en la época postmoderna es la de afrontar de nuevo el tema de la libertad sin que pierda la centralidad que ha tenido en la modernidad, pero sin caer en los descaminos que el pensamiento contemporáneo le ha criticado.

Si bien la capacidad de elegir entre alternativas y la realización (al menos interna) de esta capacidad son signos de la libertad, la esencia de la libertad es más profunda. Para considerarla en su plenitud, hay que enfocarla desde lo más peculiar del ser del hombre. Dirigir la mirada hacia la actuosidad del acto de ser del hombre impide caer en una consideración reductiva del ser del hombre, como la propia de una visión cosista, objetualista o esencialista del hombre, contra las que se han alzado tanto Heidegger como una línea del tomismo de este siglo (Gilson, Fabro, etc.), a pesar de la distancia que los separa.

El dinamismo del ser del hombre es del todo peculiar y se distingue del dinamismo de lo meramente natural. En este último caso, el dinamismo es fruto de principios (físicos, químicos, biológicos, etc.), ya presentes en la entidad correspondiente, que se desarrollan en interacción con el medio. Si bien parece problemático hoy en día hablar de un determinismo total en el ámbito de lo natural, ya que la contingencia parece ocupar un lugar importante en la naturaleza, es por lo demás cierto que el desarrollo del dinamismo de lo natural se hace según leyes que no están a merced del ente natural. Lo meramente natural 1) no tiene en sus manos la configuración de su propia existencia ya que ésta se va realizando en función de principios ya predeterminados (físicos, químicos, biológicos, instintivos, etc.), 2) su interés se haya circunscrito a las entidades de su medio en la medida en que le afectan (para decirlo con Zubiri, percibe la realidad bajo la formalidad de la estimulidad)³¹ y 3) no es capaz de elevarse sobre el medio dado en que se encuentra con realizaciones propias. Incluso en el caso en que se hablase de una cierta "creatividad" en la naturaleza, en la medida en que en el proceso evolutivo surgen novedades, habría que añá-

³¹ Cfr. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid 1988, p. 32 ss.

dir que dichas novedades no son fruto de una intencionalidad consciente del ente natural, para quien la evolución no implica ni tener en sus manos la propia configuración, ni ser capaz de hacer cultura.

El ser del hombre, por el contrario, dice libertad, y lo dice por diferentes motivos. En primer lugar, el hombre es un ser que decide en su existencia sobre sí mismo, configurando mediante tales decisiones su propia existencia. En este sentido, la tarea de la existencia del hombre es su misma existencia. El hombre se tiene en sus manos como un ser que debe llevarse a cabo y en donde el protagonista de dicha misión es uno mismo.

En segundo lugar, el hombre se eleva por encima de su medio, no está determinado totalmente por él, es decir, ni por el dinamismo natural de su dimensión biológica ni por el dinamismo de su medio. Eso es posible porque el hombre, percibiendo la realidad bajo la formalidad de realidad va más allá del dinamismo de la estimulidad, porque el hombre no se siente nunca satisfecho con las realidades finitas ya alcanzadas y porque el hombre es capaz de iniciativa creativa. Por todo ello, el hombre es capaz de realizaciones culturales y es hacedor de historia. La cultura y la historia son fruto y ámbito de la libertad del hombre y abren puertas inéditas que van concretando el camino que recorre la humanidad de un modo que no estaba predeterminado.

En tercer lugar, el hombre se lleva a cabo en su libertad, como configurador de su existencia y hacedor de cultura e historia, en apertura a lo demás y a los demás³². Su apertura a lo demás se realiza en el trabajo, en el sentido amplio de la palabra. Su apertura a los demás (al otro personal) se da desde su intimidad, es decir, desde su libertad más profunda. En esto radica la relación personal (con sus distintas modalidades) y la apertura de la intimidad, la entrega y la recepción que acontecen en la relación interpersonal. Evidentemente, las distintas modalidades de relación interpersonal concretan la intensidad y el grado de la apertura-entrega-aceptación, pero en todo caso, sólo existe auténtica relación interpersonal si se dan estas características³³. La libertad del hombre se realiza en este ámbito,

³² Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, Vol. I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999; W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Licht der Theologie*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen 1995.

³³ Cfr. a este respecto el análisis de la apertura al otro y de la exigencia ética que conlleva en E. LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme, Salamanca 1997.

porque sólo cabe apertura de la intimidad, entrega y aceptación donde hay libertad.

Las tres dimensiones ahora vistas se pueden alcanzar también en una visión de la libertad en la que ésta no es entendida —de momento— como referencia a lo infinito. En el caso de una visión religiosa hay todavía una cuarta dimensión de la libertad.

En efecto, en cuarto lugar, el hombre, a diferencia de lo meramente natural, no se limita a su medio, sino que se abre a la totalidad, a lo infinito. Tomás de Aquino muestra que las criaturas meramente naturales se refieren únicamente a lo particular, mientras que el hombre está abierto constitutivamente a lo universal del ser y del bien. El hombre es capaz de elevarse por encima de lo que le circunscribe hacia la verdad y el bien en sí, en su totalidad, hacia todo el ser, porque considera la realidad inmediata bajo la *ratio entis* y la ve siempre como finita, es decir, como limitadamente verdadera y buena, como limitadamente siendo, y por tanto sabe que tiene que haber más. Por esto, concluye Tomás de Aquino, solamente el hombre dice un *immediatum ordinem ad Deum*³⁴. Sólo el hombre es en sí, *capax Dei*.

La capacidad y la realidad de configurarse en la existencia (autodeterminación), de construir cultura y hacer historia, de relaciones interpersonales y de abrirse a Dios son indicadores de la libertad del hombre.

Ante lo alcanzado se plantean dos preguntas: ¿existe entre estas dimensiones de la libertad una relación y un orden? ¿se pueden llevar a cabo sin más por una libertad finita, en sí abierta a la ambigüedad o a la ambivalencia en cuanto se haya expuesta al nihilismo, a la autonegación y a la anulación? Si en lo visto hasta ahora al considerar la cuestión del sentido no se ha errado el camino, se debe responder que las tres primeras dimensiones de la libertad (configuración de la existencia, construcción de cultura e historia y relación interpersonal) alcanzan su auténtico y definitivo sentido y son posibles en plenitud sólo en la medida en que hacen referencia a la cuarta (libertad como apertura y tensión hacia Dios).

Pero es precisamente en este punto donde la reflexión antropológica tiene que adentrarse en el tema de la ontología del hombre si lo que se pretende es dar con una fundamentación metafísica y esca-

³⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Tb.*, I-II, q. 2, a. 3.

par a los riesgos de una justificación solamente concienialista de la libertad y de su referencia a lo infinito. Únicamente en un enfoque de alcance ontológico se supera el peligro del círculo de una conciencia inmanentista vuelta sobre sí misma y expuesta al riesgo de caer en el sueño falaz. Esto quiere decir, en definitiva, lo siguiente: las tres primeras dimensiones de la libertad se pueden alcanzar cognoscitivamente a través de una reflexión sobre la experiencia de la libertad que el hombre tiene de un modo directo. La cuarta dimensión, en cuanto hace referencia a Dios, tiene que ser justificada por medio de una reflexión metafísica que se eleve de lo inmediato a su fundamento último, porque, aunque el modo en el que la cuarta dimensión haya sido alcanzada existencialmente haya sido espontaneo, experiencial o recibido por la tradición, en todo caso se accede a ella por una mediación. Si Dios no forma parte de nuestro ámbito de evidencias inmediatas, la reflexión deberá partir de las tres primeras dimensiones de la libertad para abrirse a la cuarta³⁵.

4. *La ontología de la libertad: de la libertad finita a la Libertad infinita*

Para realizar un enfoque de alcance metafísico se puede ver, en primer lugar, que la libertad, en cuanto forjadora de la propia existencia y de la historia, en cuanto origen y ámbito de las relaciones interpersonales, es fuente de los actos en los que estas dimensiones se llevan a cabo. El carácter de lo que acontece en estas dimensiones es tal que se puede decir que la libertad es fuente de novedades y no mero despliegue de potencialidades ya dadas y determinadas de antemano. Ahora bien, la libertad tampoco puede ser el resultado de una combinatoria más o menos contingente, cuyo resultado, en todo caso, responde a lo ya dado en función de leyes determinadas. En este sentido, se puede decir que la libertad es creativa ya que, tanto por lo que respecta al yo, como por lo que se refiere al mundo, a la cultura, a la historia y al otro personal, la libertad es fuente de novedades.

Si nos detenemos en las tres primeras dimensiones —aquellas de las que somos conscientes y que establecemos de un modo inmediato— su interconexión es irrenunciable, bajo pena de caer, en caso

³⁵ Guardini se detiene a considerar de qué modo el acceso a Dios en la experiencia religiosa es mediado: cfr. R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1990.

contrario, en visiones ilusorias y fantásticas de la libertad que conducen a la alienación ideológica o moral de uno mismo y de la misma libertad. En efecto, la configuración de la propia persona se lleva a cabo estableciendo relaciones interpersonales y con el mundo en un contexto histórico que recibimos y al que contribuimos. Esto significa que, aunque la libertad del hombre sea origen de sus actos, estos no son posibles en plenitud si el otro no se abre para la relación (como ha puesto de manifiesto el pensamiento dialógico)³⁶.

Ahora bien, la experiencia nos muestra cotidianamente que la libertad del hombre es una libertad finita, que tiene que hacer las cuentas con el riesgo de fracasar en la tarea de la configuración de la propia existencia y, por tanto, con el riesgo de perderse en la inautenticidad en la propia existencia. Pero la finitud en el ámbito de la libertad significa también que la libertad está situada (contextualizada) y que se da en la temporalidad, tanto por lo que respecta a uno mismo, como a lo demás y a los demás. Temporalidad significa que las relaciones que el hombre establece con lo real-mundano son relaciones con lo fugaz y ellas mismas transitorias; pero también que las relaciones interpersonales se dan según la temporalidad y, por tanto, en la perspectiva de la muerte. Toda relación temporal se concreta o modaliza en el día a día según formas que no agotan la esencia de la relación y por tanto son provisionales (¿hay en la existencia de una persona un momento, una situación, una concreción particular en la que se colma toda su existencia, de tal modo que estaría dispuesta a prescindir del resto de situaciones, momentos, etc. vividos y por vivir en su diversidad, eternizando exclusivamente lo dado en dicha situación, estado, etc.?).

La finitud de la libertad se percibe también ante el sufrimiento y el dolor, ante la injusticia (padecida y cometida), ante la ingratitud, ante el fracaso, ante los errores... ante la muerte. De ahí el anhelo que se despierta en el hombre de una instancia que dé consistencia a sus relaciones interpersonales, que dé sentido a lo que acontece en la existencia, que dé valor al esfuerzo de las decisiones que va tomando, que ofrezca un punto de apoyo para no perderse en el torbellino de lo fugaz. Se requiere, en definitiva, una instancia que guarde los

³⁶ Cfr. B. CASPER, *Das dialogische Denken: F. Rosenzweig, F. Ebner, M. Buber, Herder*, Freiburg 1967.

resultados del esfuerzo de la libertad en una existencia amenazada por el abismo de la nulidad y que otorgue criterios de orientación y agarraderas para evitar el peligro de la nulidad de la autodestrucción; peligro al que se halla expuesta una libertad que tiene que configurar la existencia y está abierta a la ambivalencia del bien y del mal (signo claro de finitud). Ahora bien, ¿tiene fundamentación ontológica tal requerimiento?

Una libertad finita, aunque sea creativa, no se ha puesto a sí misma, no se autofunda. No puede hacerlo porque es temporal, tiene un origen que está más allá de ella. Sin embargo, la libertad, aunque finita, no es reductible a lo meramente natural ya que implica un salto de calidad ontológico con respecto a lo puramente natural. La libertad no proviene de lo biológico o de lo físico-químico, por contingente o determinado que sea. Si, por lo demás, la libertad es fuente de novedades, ella misma, cada libertad finita, es una auténtica novedad, más radical todavía que las novedades que provienen de ella. La novedad que supone una libertad que, a su vez, es fuente de novedades, y que además escapa a las posibilidades de la misma libertad —en la medida en que la libertad finita no es capaz de dar lugar a otra libertad— significa que la novedad de la libertad es una novedad en el sentido más radical de la palabra, una novedad en el ámbito del ser³⁷.

Como Tomás de Aquino muestra, el ámbito del ser es aquel que queda más allá del campo de acción del dinamismo operativo de lo finito. Lo finito natural es capaz de actuar a nivel causal transformando (nivel de la forma), pero presupone el nivel del acto de ser, al que no tiene acceso precisamente por su finitud. Otro tanto ocurre con la libertad: ésta es fuente de novedades relativas que presuponen el ser. La novedad del ser, por el contrario, sólo está a disposición del Ser infinito, que es capaz de la novedad más radical, la *novitas essendi*, en la que consiste la creación³⁸.

Este es el caso de la novedad radical de la libertad, es decir, de la persona. Si la libertad finita no tiene a disposición el ser (porque no puede ser fuente de otra libertad, sino que la presupone siempre) y la libertad (la persona) no es reductible a lo biológico, entonces la fuente de la libertad finita debe ser una libertad que sea creativa de

³⁷ Cardona habla en este sentido de un acto de ser tenido en propiedad privada, cfr. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona 1987.

³⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Q. D. De potentia Dei*, q. 3, a. 1.

lo creativo (de la libertad finita), una libertad que llegue más allá de la libertad finita. El límite de la libertad finita es claro: el ser. La libertad finita no se autopone y toda su creatividad es siempre relativa en la medida en que presupone el ser de lo otro. De ahí que la libertad que andamos buscando sea una libertad que llega más allá del límite de la libertad finita, una libertad creativa de lo creativo: una libertad creadora que otorga la novedad absoluta del ser. Es decir, una Libertad infinita.

La metafísica no es inductiva ni demostrativa —afirmaba Fabro— sino resolutive; procede pasando de lo derivado a lo fontal, desvelando —con un interrogar y buscar lo que se cela detrás de lo que aparece— de un modo cada vez más radical³⁹. En el caso del hombre, la experiencia de la finitud conduce a tomar conciencia de la negatividad inmanente, constitutiva podríamos decir, de lo finito (momento del no-ser siempre presente en el ser finito) y de este convencimiento surge el interrogante fundamental: si mi libertad es finita, ¿por quién ha sido otorgada? Una pregunta que atañe a la verdad y al bien tanto en sus dimensiones teóricas como existenciales (estamos hablando de la libertad) y que nos conduce a lo que Unamuno expresó con frase de profundo alcance existencial y contenido ontológico, en la medida en que refleja todo el alcance de la conciencia de la finitud: «¡Decir “yo soy”! ¿Quién puede a boca llena / sino Tú solo?».

Cuando el hombre se descubre a sí mismo como don de Dios, se ve —en cuanto persona— llamado por Dios. La conciencia de ser *capax Dei* es una conciencia en la que el hombre sabe: 1) que las otras dimensiones de la libertad alcanzan consistencia y llegan a su plenitud sólo en conexión con esta última y definitiva dimensión; 2) que si bien es *capax Dei*, la realización de dicha capacidad corre a cargo de Dios, su libertad se limita a abrirse a ese Dios y a alzar su súplica a Él. Si retomamos las reflexiones con las que se abrían estas páginas, se observa que para el hombre, para su libertad, Dios es el origen y el fin (momento aitiológico), pero también la instancia desde la que la libertad se comprende en su esencia (momento usiológico) y es posible en su realización (momento religioso).

Todo lo anterior nos permite afirmar que la libertad humana, en una persona consciente de la finitud, es también una lucha contra

³⁹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Società editrice internazionale, Torino 1960, p. 63.

la nulidad, es decir, contra el peligro de la autonegación en la configuración de la existencia, contra el peligro del abismo de la nada en lo temporal. Y, por esto mismo, podemos decir que la libertad sólo es posible en su referencia a Dios. La libertad del hombre únicamente alcanza su plenitud si se enraíza en Dios; si, sobre la conciencia de la ligazón ontológica de una libertad creada con su creador, la libertad se religa existencialmente con Dios.

Pero la religación efectiva depende de la condescendencia de Dios. De ahí que el acto culmen de la libertad humana lo vea Fabro en la elevación de la libertad a Dios que acontece en la oración, en la cual la libertad finita pide a la Libertad infinita que le libre del mal (en el sentido más amplio de la expresión, que le libre de la nulidad), que se le abra y la relacione con Él. En último término, la libertad conduce a la religión⁴⁰.

V. De la filosofía de la religión a la teología de la religión

Pannenberg ha llamado la atención sobre la observación de Schleiermacher de que la religión natural o de la razón teorizada por el deísmo ilustrado no deja de ser una pura abstracción, ya que lo que realmente ha existido y existe son las religiones históricas⁴¹. La pretensión de verdad que reivindica una religión histórica tiene que justificarse teniendo en cuenta sus elementos constitutivos. Dicha justificación debe hacerse tanto ante la instancia de la razón humana (filosófica, antropológica, etc.) como ante las demás religiones. Esto no significa que una religión que eleve pretensiones veritativas deba limitarse a lo que cae dentro de los confines de la razón. Justificar no es sinónimo de mostrar cómo los contenidos de una religión son deducibles desde una presunta razón pura, ni poner de manifiesto cómo tales contenidos se pueden reconducir a conceptos racionales. Justificar significa en este ámbito mostrar que la razón debe considerarse como razón abierta a una luz que le viene de por encima de ella y que los contenidos de la religión en cuestión tienen valor veritativo, es decir, permiten comprender eso que la experiencia de la conciencia humana ha percibido y se escapa a las posibilidades de la ra-

⁴⁰ Cfr. C. FABRO, *Senso e struttura esistenziale della preghiera*, o.c., pp. 1-53.

⁴¹ W. PANNENBERG, *Problemggeschichte der neuen evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*, o.c., pp. 46-76.

zón filosófica, científica, etc. No es este el momento para detenerse a analizar este punto central de la teología fundamental, pero lo dicho es ya una indicación de la necesidad que tiene la religión de no limitarse a ser considerada desde una perspectiva meramente filosófica, sino que requiere la intervención de la teología.

También cuando consideramos el segundo aspecto mencionado, la necesidad de la justificación ante las demás religiones en un diálogo sincero, nos vemos conducidos a la exigencia de una teología de la religión. En último término, la justificación de una religión en el diálogo interreligioso engloba la justificación de dicha religión ante la razón en general y es fundamental en un contexto de pluralismo cultural y religioso si la cuestión de la verdad de la religión (en las religiones históricas) no ha perdido todavía su valor.

Los elementos constitutivos de una religión, en la medida en que ésta se entiende a sí misma como una re-ligación con Dios que se expresa en actos, se apoyan en las concepciones sobre Dios, el hombre y el mundo que los creyentes de dicha religión tienen, y por tanto la religión engloba tales concepciones. Analizar una religión no puede limitarse a la descripción fenomenológica de los actos humanos religiosos en la modalidad de tal religión⁴², sino que debe adentrarse en la consideración de la dogmática de dicha religión. La pretensión de verdad de una religión es, en primer lugar y ante todo, la pretensión de verdad de su comprensión de Dios, del hombre y del mundo. Por otra parte, los contenidos de su comprensión dogmática condicionan la modalidad de la religión de un modo necesario. De ahí que Pannenberg considere que la justificación de las religiones ante la razón y ante las demás religiones acontezca históricamente mediante la comprobación de la capacidad hermenéutica de una religión ante las experiencias del hombre. Una religión mantiene su validez o entra en crisis según su potencial explicativo, teórico y existencial, ante las experiencias históricas (teóricas, científicas, existenciales, sociales, etc.) del hombre⁴³.

Dejando de lado hasta que punto la visión de Pannenberg es exhaustiva o no, es claro que aquí se subraya la importancia de la

⁴² Cfr. por ejemplo, M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 45-78.

⁴³ W. PANNENBERG, *Teología sistemática, o.c.*, pp. 1-201 y *Metaphysik und Gottesgedanke, o.c.*

dogmática en la reflexión sobre una religión: tanto en la reflexión sobre la propia religión, para comprender la propia visión de Dios, del hombre y del mundo y su relevancia para la interpretación de lo captado por la experiencia y no comprendido todavía; como en la reflexión sobre otras religiones, para estar en condiciones se establecer un diálogo constructivo, abierto y con valor veritativo.

Esto significa, en definitiva, que la justificación de una religión tiene que remitirse a la dogmática y exige de ésta que muestre a la razón y al resto de religiones el fundamento y el valor significativo para el hombre que tienen sus contenidos dogmáticos y, a la luz de estos, sus actos religiosos. Mostrar la significatividad de los contenidos dogmáticos, porque permiten interpretar (con alcance ontológico) la realidad existencial e histórica, y de los actos religiosos, es un momento fundamental de la justificación de una religión, de especial importancia en el contexto secularista al que hacíamos mención en el segundo apartado (subjetivismo y pluralismo religioso).

La importancia de la dogmática de una religión a la hora de considerarla es fundamental hoy en el contexto de un pluralismo cultural y religioso. Evidentemente, sólo se puede hablar de pretensión veritativa de los contenidos dogmáticos o doctrinales de una religión en la medida en que estos son considerados desde una perspectiva metafísica, es decir, se mantenga que los contenidos no son simples expresiones de una idea, estado de conciencia, necesidad subjetiva o actitud humana, sino que quieren ser expresión —al menos parcial— de cómo están de verdad las cosas.

De este modo volvemos al problema inicial, al convencimiento de que una consideración de la religión hoy en día no puede limitarse a ser una descripción fenomenológica de una determinada modalidad religiosa, o de una particular conciencia religiosa, o de unas concreciones de los actos religiosos, o del denominador común de todos ellos, aunque todo esto forme parte de la reflexión sobre la religión; sino que debe tener pretensiones veritativas y, por esto, tiene que ser auténtica filosofía de la religión —profundización metafísico-antropológica de ella— y auténtica teología de la religión —profundización dogmática de sus contenidos, de su justificación ontológica y de su capacidad de significación para la inteligencia y la existencia humana—.

Tanto la filosofía de la religión como la teología tendrán que

hacer referencia al hombre para justificar sus pretensiones. La dimensión antropológica es fundamental pero no es la única dimensión. Si el análisis filosófico de la libertad nos conducía a la elevación del alma a Dios, con la conciencia de que lo decisivo es que Dios, gratuitamente, se nos abra; es decir, si es central la conciencia de la necesidad para nosotros de la condescendencia de Dios; entonces, en la consideración de la religión en la *realidad histórica* del hombre, no es suficiente prestar atención a la dimensión antropológica (aunque sea metafísica), sino también a la dimensión estrictamente teológica, de Logos divino que revela su intimidad en el misterio impenetrable —para el hombre finito dejado a sí— de su trascendencia y al que corresponde la obediencia de la fe por parte del hombre.

En la consideración de la religión habrá que distinguir entre dimensión antropológica de la filosofía y de la teología de la religión, por una parte, y concienzialización subjetiva o reduccionismo a un trascendental humano inmanentista, por otra; entre significatividad de la religión para el hombre (como capacidad iluminante para la experiencia y razón humanas) y funcionalización de la religión (que la reduce a una función de la conciencia y de las tendencias meramente subjetivas); entre una referencia del hombre a Dios y la pretensión de una deductividad de lo divino a partir de lo humano (con la que pierde su carácter divino).

Filosofía y teología de la religión se reclaman recíprocamente como fundamento metafísico-antropológico de la religión y exigencia de una apertura a Dios que pide su condescendencia y requiere la profundización teológica, también de cara a las pretensiones veritativas y de autenticidad de los contenidos dogmáticos y de las modalidades concretas de los actos religiosos. Y ello especialmente en una sociedad pluralista en la que el secularismo agrava un enfoque subjetivista y funcionalista de la religión.

Luis Romera
Pontificia Università della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 Roma
e-mail: romera@usc.urbe.it

I PRELUDI IN EPOCA PATRISTICA DEI MODERNI TRATTATI SULLA NATURA E L'INTERPRETAZIONE DELLA BIBBIA

Michelangelo TÁBET

Sommario: I. *Introduzione* - II. *Il De Principiis IV,1-3 di Origene. Un manuale sull'ermeneutica biblica* - III. *Il Prologo del Commentario al Cantico dei Cantici di san Gregorio di Nissa. Un manuale sul senso allegorico della Scrittura* - IV. *Il Prologo al Commento al Salmo 119 (118) di Diodoro di Tarso e il Prologo al Commento a Giona di Teodoro di Mopsuestia. Due manuali di tipologia* - V. *L'Epistola 57 di san Girolamo. Un manuale sul modo di tradurre* - VI. *Il Liber regularum o Liber de septem regulis di Ticonio. Un manuale pratico di ermeneutica biblica* - VII. *Il De doctrina christiana di sant'Agostino. Un manuale onnicomprensivo* - VIII. *Le Formulae spiritalis intelligentiae di sant'Eucherio di Lione. Un manuale sul senso letterale e spirituale della Scrittura* - IX. *L'Isagoge ad Sacras Scripturas del monaco Adriano. Un manuale sulle espressioni ebraiche della Bibbia* - X. *Il De partibus divinae legis di Giunilio l'Africano. Un piccolo manuale complessivo d'introduzione allo studio della Bibbia* - XI. *Le Institutiones divinarum litterarum di Cassiodoro. Un manuale di critica testuale* - XII. *Il Libro delle Etimologie VI,1-4 di sant'Isidoro di Siviglia. Un'introduzione alla Scrittura all'interno di un'enciclopedia* - XIII. *Riflessioni conclusive.*

I. Introduzione

Il tentativo del presente studio è quello di offrire una visione panoramica di quelle opere di epoca patristica che si potrebbero considerare pietre miliari del lungo cammino verso la costituzione della moderna scienza d'“Introduzione generale alla Bibbia”. Desideriamo così contribuire a colmare una lacuna che si osserva nel campo della storia dell'esegesi, benché su questo argomento si possano trovare molti lavori monografici non complessivi.

È vero che con l'umanesimo incominciò una riflessione di ampio respiro che diede luogo alla nascita di nuove e varie scienze, fra

queste, la moderna critica testuale, la critica letteraria e la critica storica; ed è anche vero che ai nostri giorni si assiste a un modo peculiare di affrontare il testo biblico, grazie all'applicazione delle sempre più diversificate discipline storiche e scientifiche, e alla più ampia prospettiva aperta dall'ermeneutica filosofica. In questo contesto, è opinione generalizzata che la nascita dell'"Introduzione generale alla Scrittura" come scienza teologico-biblica è di epoca relativamente recente¹, e si ritiene un primo tentativo valido l'*Introductio Generalis del Cursus Scripturae Sacrae* di R. Cornely (1885)². Tutto ciò, ad ogni modo, non può far dimenticare che nel nostro tema, come nello studio della formazione di qualsiasi fenomeno storico, esiste una preistoria d'importanza innegabile, e che l'elaborazione di una moderna scienza introduttiva alla Scrittura affonda in qualche modo le sue radici negli sforzi prodotti nelle epoche precedenti, soprattutto nell'età patristica, motivati da preoccupazioni ecclesiali di vario tipo e a diversi livelli. Questo impegno creativo diede luogo nell'antichità cristiana al sorgere di trattati volutamente programmatici al servizio di un pubblico più o meno ampio e specializzato. La produzione di strumenti validi che servissero da guida allo studio della Bibbia fu, quindi, un'esigenza profondamente sentita nella Chiesa fin dagli inizi della riflessione biblico-teologica.

Questa è dunque la finalità del presente articolo: esporre in forma sintetica una rassegna di opere che si possono ritenere i prelude della costituzione di una scienza biblico-istituzionale. Con l'intento di produrre un catalogo abbastanza completo, seppure non esaustivo, sono stati seguiti principalmente tre criteri: 1. Il contenuto delle opere (o quelle sezioni rappresentative di uno scritto più ampio) doveva corrispondere totalmente o parzialmente a ciò che oggi viene studiato all'interno della suddetta nozione d'"Introduzione generale alla Bibbia", anche se non venissero affrontati tutti i temi che di soli-

¹ Generalmente si considera «fondatore» di questa trattazione il domenicano Sisto da Siena con la sua *Bibliotheca Sancta* (Venezia 1566). Sisto tentò di rigorizzare scientificamente il trattato di "Introduzione generale alla Bibbia" determinando l'oggetto materiale (il canone biblico) e l'oggetto formale (finalità teologica dello studio biblico).

² Questo volume, in un certo senso programmatico, era strutturato secondo le modalità sostanzialmente rimaste immutate fino ai manuali dei nostri giorni. Le questioni trattate erano infatti il canone, il testo e le versioni, l'ermeneutica e la storia dell'esegesi.

to ineriscono al contenuto di un simile manuale inteso in senso moderno; 2. l'interesse, più o meno consapevole da parte degli autori, doveva essere stato quello di voler produrre un corso introduttivo alla Bibbia oppure di voler chiarire un tema biblico istituzionale particolare; 3. le opere dovevano essere state tramandate come scritti d'introduzione alla Bibbia.

L'elaborazione dell'elenco delle opere non è risultata particolarmente difficile, anche perché sono abbastanza noti quegli scritti di epoca patristica che godettero fama di testi propedeutici nel Medioevo, essendo stati utilizzati come tali nei monasteri, nelle scuole cattedralizie o nelle università, ovviamente secondo la loro natura. Alcune opere fondamentali d'introduzione alla conoscenza della realtà biblica erano state segnalate dal noto fondatore del monastero di Vivarium, Cassiodoro, il quale, nelle *Institutiones divinarum litterarum*, I,X,1, fa menzione dell'opera di Ticonio, del *De doctrina christiana* di sant'Agostino, e degli scritti del monaco Adriano, di sant'Eucherio e di Giunilio³, scritti, certamente, che ebbero un grande influsso nei secoli successivi. A questo elenco abbiamo ritenuto opportuno aggiungere il *De Principiis* di Origene e le stesse *Institutiones divinarum litterarum* di Cassiodoro: il *De Principiis*, perché chiaramente riconosciuto fin dall'antichità come il primo sistema cristiano di teologia e la *summa* dei principi che dovevano regolare l'interpretazione scritturistica, almeno nell'ambito dell'esegesi alessandrina (si pensi al riconoscimento datogli da san Basilio e da san Gregorio con la loro *Philocalia*, antologia di passi scelti dalle opere di Origene, in cui entrano brani importanti del *De Principiis*)⁴; le *Institutiones divinarum litterarum*, sia per l'intenzionalità del suo autore, quella cioè di scrivere un manuale scritturistico che servisse al lavoro di copiatura e di correzione dei manoscritti biblici (un inizio della critica testuale) che realizzavano i monaci di Vivarium, sia per il suo influsso culturale nel Medioevo.

A questo elenco di sette opere sarebbe stato d'obbligo aggiungere alcuni scritti che sfortunatamente non sono arrivati fino a noi, tra i quali il trattato *Sulla differenza fra allegoria e teoria* di Diodoro di Tarso e quello *Contro gli allegoristi* di Teodoro di Mopsuestia,

³ Cf. *Institutiones divinarum litterarum*, I,X,1.

⁴ Cf. G. BARDY, *Interprétation (Histoire de l')*. II: *Exégèse patristique*, DBS IV 573.

ambidue dedicati all'esposizione dei principi del movimento ermeneutico antiocheno. Mancando queste opere, al fine di completare il nostro elenco, abbiamo scelto una strada che ci veniva suggerita dagli studiosi moderni di storia del cristianesimo antico: prediligere fra le diverse opere riguardanti la Sacra Scrittura quelle che avessero avuto la pretesa di presentare dei principi programmatici su qualche aspetto introduttivo alla Bibbia, benché fossero brevi, e tramandate come tali nel tempo. Nell'ambito dell'indirizzo antiocheno, interessato soprattutto al senso letterale della Scrittura, abbiamo ritenuto doveroso presentare due scritti: uno dedicato a stabilire la differenza fra allegoria e *theoria*, l'altro interessato al significato proprio della tipologia; si tratta del *Prologo al Commento al Salmo 119 (118)* di Diodoro di Tarso, considerato da Simonetti «il documento programmatico del nuovo indirizzo esegetico»⁵, e del *Prologo al Commento a Giona* di Teodoro di Mopsuestia. Di san Giovanni Crisostomo non esiste nessuna opera del genere che riguardi il nostro tema. Nell'ambito dell'esegesi dei Padri cappadoci, la scelta è caduta sul *Prologo al Commento al Cantico dei Cantici* di san Gregorio di Nissa, dove l'autore avanza un'energica difesa dell'esegesi allegorica. Tale *Prologo*, al dire di Moreschini «si distingue anche dal resto dell'opera per il suo impianto dottrinale, in contrapposizione allo "stile parlato" delle *Omellerie*. In esso Gregorio giustifica per la prima volta con inusitata ampiezza [...] il metodo di interpretazione spirituale»⁶. Abbiamo anche incorporato la *Lettera 57* di san Girolamo a Pammachio, definita da Bartelink il *Liber de optimo genere interpretandi*⁷. Infine, ci è sembrato giusto integrare l'elenco con la sezione dedicata alla Bibbia della monumentale opera enciclopedica di colui che cronologicamente chiude il periodo patristico, sant'Isidoro di Siviglia, il cui influsso sul pensiero del Medioevo è a tutti noto. Si tratta delle *Etimologie* VI,1-4. Nell'esposizione seguiremo per quanto possibile un ordine cronologico.

⁵ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Institutum Patristicum Augustinianum (Studia ephemeridis Augustinianum 23), Roma 1985, 159.

⁶ C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa. Omellerie sul Cantico dei cantici*, Città Nuova, Roma 1988, 11.

⁷ È il titolo dell'opera di G.J.M. BARTELINK, *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi. Epistola 57*, Brill, Leiden 1980;

II. Il *De Principiis* IV,1-3 di Origene. Un manuale sull'ermeneutica biblica

Il *De Principiis*⁸, scritto verso il 220, costituisce non solo la prima sintesi di teologia cristiana ma anche la più antica trattazione di carattere teoretico che conosciamo sull'ermeneutica biblica⁹. Esso rappresentò inoltre, per molto tempo, la *summa* dei principi che regolavano l'interpretazione scritturistica¹⁰, particolarmente quella di tipo allegorico, caratteristica della tradizione alessandrina e delle altre che ad essa si collegano. Mentre altri scritti dell'Alessandrino sono andati persi, il *De Principiis* si tramandò sia nell'ambito greco che latino grazie, nel primo caso, soprattutto alla *Philocalia*, dove l'*excerptor* incluse due lunghi passi del testo originale, III,1 e IV,1-3¹¹. Il titolo dell'opera *Peri Archôn*, secondo gli interpreti, dovrebbe essere inteso sia nel senso di insegnamenti fondamentali della fede cristiana, sia nel senso di principi costitutivi della fede.

Nel suo insieme, l'opera di Origene, divisa secondo antiche testimonianze in quattro libri, realizza un'esposizione teologica di ca-

⁸ Sugli studi ed i riferimenti bibliografici, oltre quelli riportati in J. QUASTEN, *Patrologia*, I 317-320.335), cf. H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Supplément I-II, Brepols, Turnhout 1982-1996 («Instrumenta Patristica» 8 e 8B). Esiste un aggiornamento periodico nei bollettini bibliografici pubblicati dallo stesso autore in «Bulletin de Littérature ecclésiastique». Si vedano infine gli Atti dei periodici convegni origeniani, in particolare quello su *Origene e la Bibbia* svolto a Chantilly (30-3 settembre 1993). Una bibliografia più riassuntiva in M. SIMONETTI (a cura di), *I Principi di Origene*, UTET, Torino 1968, 93-106, e S. LEANZA, *Origene*, in E. NORELLI (a cura di), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, EDB (collana «La Bibbia nella storia» 15, I), Bologna 1993, I 377-407 (bibliografia, pp. 405-407). Per una raccolta di testi ermeneutici di Origene, cf. U. NERI, *Origene. Testi ermeneutici*, EDB, Bologna 1996. I testi da noi citati del *Peri Archôn* sono stati presi dalla traduzione italiana di M. Simonetti; essi sono stati confrontati con l'edizione critica greco-francese curata da H. CROUZEL e M. SIMONETTI, *Traité des principes*, 2 voll., Cerf («Sources chrétiennes» 252-253), Paris 1978-1984.

⁹ Se è vero che il primo fra gli scrittori cristiani a intraprendere la giustificazione del metodo allegorico e a spiegare il suo significato è stato Clemente Alessandrino, nel V libro degli *Stromata*, tuttavia Origene diede a questa teoria una sistematizzazione, nel più ampio contesto della dottrina dei sensi biblici, per molti aspetti definitiva (cf. G. BARDY, *Interprétation (Histoire de l')*. II: *Exégèse patristique*, DBS IV 573).

¹⁰ Sull'influsso dell'esegesi origeniana in epoca posteriore, cf. H. de LUBAC, *Esegesi medievale*, Jaca Book, Milano 1986, I 219-253.

¹¹ Cf. G. BARDY, *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De Principiis d'Origene*, Champion, Paris 1923; M. SIMONETTI (a cura di), *I Principi di Origene*, UTET, Torino 1968, 10-24.

rattere complessivo. I due primi libri trattano di Dio, delle creature razionali e dell'escatologia; gli altri due vengono dedicati a problemi di carattere più specifico. In *Peri Archôn* IV,1-3 troviamo l'importante trattato sulla Sacra Scrittura. Esso si articola in tre capitoli, intitolati rispettivamente, secondo i titoli che si ricavano dalla *Philocalia* e appaiono in alcuni manoscritti: "L'ispirazione della Sacra Scrittura", "Come bisogna leggere e interpretare la Sacra Scrittura", "Qual è nella Sacra Scrittura il significato dei passi oscuri e di ciò che in alcuni punti, secondo il senso letterale, è impossibile o irrazionale". Nel primo capitolo, l'Alessandrino s'interessa soprattutto alla questione riguardante l'origine divina dei libri sacri, all'importanza della Scrittura come valido documento della fede e alla sua natura in quanto «grazia celeste» (IV,1,6) nonché come azione trinitaria in cui la volontà del Padre, resa operante dal Figlio, si concretizza nell'azione ispiratrice dello Spirito Santo sugli agiografi: «[I libri sacri] sono stati composti e sono giunti a noi per ispirazione dello Spirito Santo per volere del Padre di tutti e per opera di Gesù Cristo» (IV,2,2)¹².

Il secondo capitolo, ritenuto da Simonetti «il fulcro della trattazione sulla Sacra Scrittura»¹³ di Origene, viene dedicato dall'Alessandrino, in primo luogo, a giustificare l'esigenza di un'interpretazione non strettamente letterale dei testi sacri e a fissare i criteri ai quali una tale interpretazione si deve uniformare. In seguito, Origene passa a spiegare il criterio fondamentale della comprensione delle Scritture: il convincimento cioè dell'esistenza di un triplice senso biblico, la cui terminologia è variabile e non sempre rigorosa: storico (letterale o corporeo), morale (psichico) e mistico (spirituale, allegorico). Questa distinzione è una vera novità introdotta da Origene, non riscontrabile nell'esegesi precedente, che si limitava a distinguere il senso letterale da quello spirituale. Secondo Origene, la triplicità di sensi scritturistici è in rapporto con la tricotomia antropologica carne/corpo-anima-spirito (*sarx/sôma-psychê-pneuma*) e a essa si collega la triplice catalogazione dei cristiani in *incipientes*, *progredientes* e *perfecti*, divisione quest'ultima basata nella capacità d'interpretare la Scrittura secondo i diversi livelli di significato (IV,2,4). Più avanti, in IV,3,13, Origene si soffermerà su un altro tipo di lettura bi-

¹² Altri testi di cooperazione intratrinitaria in I,3,7; IV,2,7; IV,4,5. Sull'azione dello Spirito Santo nella Sacra Scrittura, cf. anche Praef. 8; I,3,1; *Hom. Nm* 26,3.

¹³ M. SIMONETTI (a cura di), *I Principi di Origene*, 495.

blica a tre livelli, fondata sulla distinzione di tre gradi successivi, ombra (*skia*), immagine (*eikôn*), verità (*alêtheia*)», dove l'ombra è costituita dall'AT, l'immagine dal NT e dalla Chiesa, la verità dalla realtà escatologica¹⁴.

Infine, nel terzo capitolo, Origene, per confermare i criteri stabiliti nel capitolo precedente, presenta alcuni testi illustrativi tratti dai racconti storici — dai cinque primi capitoli della Genesi e dai Vangeli (IV,3,1) — e dalla parte legislativa sia dell'AT che del NT (IV,3,2-3). Si tratta di passi biblici che presi rigidamente alla lettera suscitavano (anche negli ebrei per quanto riguarda l'AT) qualche perplessità, come il fatto che il diavolo conducesse Gesù su un alto monte per mostrargli da lì i regni di tutto il mondo (*Mt* 4,8). A questo punto, e non senza precisare l'importanza che ha il "senso corporeo" del testo biblico, Origene rileva il modo in cui si deve procedere nel passaggio dalla lettera allo spirito. Egli formula perciò il principio dell'interpretazione della Bibbia con la Bibbia, per cui, per comprendere il significato di certe espressioni bibliche poco chiare bisogna rifarsi alle stesse espressioni adoperate in altri contesti, e rileva l'opportunità di cercare di cogliere il significato spirituale di un testo esaminandolo nella sua interezza, senza isolare arbitrariamente questa o quella espressione (IV,3,5).

III. Il Prologo del *Commentario al Cantico dei Cantici* di san Gregorio di Nissa. Un manuale sul senso allegorico della Scrittura

A dire del Quasten, san Gregorio di Nissa (335-394) è di gran lunga, fra i Padri cappadoci, «l'autore più versatile e che ebbe maggiore successo»¹⁵. Nel Prologo al *Commentario accurato del Cantico dei Cantici*¹⁶, insieme di quindici omelie su *Ct* 1,1-6,8, una delle ulti-

¹⁴ Cf. B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, Borla (Cultura cristiana antica. Studi), Roma 1983, I 113-116.

¹⁵ *Patrologia* II 258.

¹⁶ Edizioni: PG 44,755-1120; H. LANGERBECK, *Gregorii Nysseni in Canticum Commentarius*, Brill, Leyden 1960 (costituisce il sesto volume dell'opera curata da W. JAEGER, *Gregorii Nysseni Opera*, Brill, Leiden 1958ss). Fra gli studi più importanti sull'interpretazione biblica del Nisseno, cf. M. SIMONETTI, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum (Sussidi patristici 1), Roma 1981, 63-65; ID., *Lettera e/o allegoria*,

me opere di Gregorio, si contengono massimamente i suoi principi programmatici. Il *Commentario* è stato considerato «il vertice della esegesi del Nisseno»¹⁷ e occupa, nella produzione letteraria e teologica di Gregorio, «un posto molto più importante di quanto non ne possa suggerire il titolo». In esso si trova, infatti, per così dire, «tutto il nucleo della speculazione teologica e mistica di Gregorio, il quale ha affidato alla predicazione, con questo testo, le dottrine che trovano posto e diffusione in opere vorremmo dire più «tecniche»¹⁸.

Il Prologo in questione fu probabilmente aggiunto dopo la stesura definitiva delle Omelie, rielaborate da Gregorio a partire dalle note prese dagli amici in vista della pubblicazione. Secondo quanto afferma lo stesso Nisseno, esso intendeva rispondere alle critiche avanzate da alcuni, all'interno della Chiesa, contro il suo metodo interpretativo. Il *Commento al Cantico dei Cantici*, come pure l'altra grande opera della piena maturità di Gregorio, la *Vita di Mosè*, vede infatti la luce nel contesto fortemente polemico fra allegoristi e letteralisti creatosi nel corso del quarto secolo con un netto atteggiamento antiallegorista da parte degli scrittori sirio-antiocheni. Il clima polemico aveva influenzato profondamente anche l'ambito dei Padri cappadoci, e sebbene Gregorio di Nissa si fosse allineato inizialmente sulla posizione adottata dal fratello, tendenzialmente orientato ad un'esegesi prevalentemente letterale, successivamente se ne distaccò per aderire a un'esegesi più spirituale-allegorica¹⁹. A ciò fu spinto sia dal suo profondo attaccamento al pensiero di Origene, sia dalla sua vocazione all'approfondimento speculativo del testo sacro, difficilmente accondiscendente con un'esegesi attenta solo all'immediatezza del testo, sia dalle possibilità che presentava l'esegesi spirituale per esprimere la sua teologia ascetica, incentrata dinamicamente nel progresso dell'anima verso Dio. Nella sua opera, quindi, il Nisseno

143-156; B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*. III. *I Padri greci e orientali*, Borla, Roma 1983; G.-I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa sul Cantico dei Cantici*, Pont. Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1981.

¹⁷ C. MORESCHINI-E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II* 186.

¹⁸ C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa. Omelie sul Cantico dei cantici*, Città Nuova, Roma 1988, 5. Seguiremo questo testo per le citazioni in italiano dell'opera del Nisseno.

¹⁹ Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 145.

non entrava in polemica contro opinioni dottrinalmente erranee; egli cercava la difesa di un metodo che considerava non soltanto legittimo ma «utile», convinto della sua efficacia per l'edificazione della vita cristiana, al fin di condurre ciò che era «più carnale [...] verso la condizione spirituale e immateriale dell'anima» e per «scovare il nostro utile nella Scrittura divinamente ispirata». L'«utilità (*ôphelèia*)», cioè, il beneficio che l'interpretazione biblica deve recare per il progresso morale degli uditori o dei lettori, è certamente un concetto centrale dell'esegesi di Gregorio, così come in modo più originale i concetti di *epektasis* (protendersi in avanti, progredire), con cui egli fa riferimento all'ascesa dell'anima a Dio, all'esperienza mistica, di *skopos* (finalità), cioè il tema preciso che deve orientare tutto il commento di un testo o libro biblico perché divenga unitario, e di *akolouthia*, il modo organico e coerente dell'interpretazione²⁰.

Il Prologo alle *Omèlie sul Cantico*, riecheggia questa posizione ermeneutica del Nisseno. Rifiutando un'esegesi soltanto attenta al senso letterale, senza però mai sconfessarla, si pronuncia schiettamente a favore del metodo spirituale o allegorico della Scrittura. La sua tesi principale è così descritta: «Noi non dobbiamo assolutamente tenerci fermi alla lettera, perché in molti casi la spiegazione del significato letterale ci danneggia, se vogliamo vivere secondo la virtù; bisogna, invece, passare all'interpretazione spirituale, che rifugge dalla materia ed è secondo l'intelletto, nel senso che i concetti più corporei devono essere adattati all'intelletto e all'intelligenza»²¹. A sostegno di questo suo criterio esegetico, Gregorio cita non soltanto l'atteggiamento di Origene, ma si rifà allo stesso insegnamento di Gesù — il quale, afferma, parlava per parabole e per simboli a partire dai quali spiegava poi agli apostoli l'interpretazione (esemplifica citando *Mt* 16,6-12; *Gv* 3,14; *Mc* 4,10-12) —, a quello di Paolo, che per primo teorizzò in ambito cristiano l'opportunità dell'interpretazione tipologica, e alla necessità d'interpretare allegoricamente certe espressioni scritturistiche, dell'AT o del NT, che non possono evidentemente essere prese alla lettera. Gregorio, tuttavia, non rifiutò mai l'interpretazione letterale della Scrittura, e se nel *Commento al*

²⁰ Cf. M. SIMONETTI (a cura di), *Gregorio di Nissa. La vita di Mosè*, Mondadori, Roma 1984, XX-XXII. ID., *Lettera e/o allegoria*, 147-148.

²¹ Traduzione italiana da C. MORESCHINI (a cura di), *Gregorio di Nissa*, 33.

Cantico dei Cantici l'approccio ermeneutico si potrebbe definire esclusivamente spirituale, in altre opere, come la *Vita di Mosè*, coesistono ambedue le interpretazioni. In questo scritto, infatti, gli avvenimenti della storia sono narrati tutti di seguito e presi come base per passare, nella seconda parte, all'interpretazione spirituale, aspetto che più interessava al Nisseno. Secondo Simonetti, proprio per la sovrapposizione del livello di lettura allegorico a quello letterale, tale opera rappresenta il massimo adeguamento di Gregorio ai moduli dell'esegesi alessandrina, benché, tuttavia, egli ritenne che l'adozione del metodo ermeneutico alessandrino non aveva significato per lui il sacrificio della lettera del testo sacro²².

IV. Il *Prologo al Commento al Salmo 119 (118)* di Diodoro di Tarso e il *Prologo al Commento a Giona* di Teodoro di Mopsuestia. Due manuali di tipologia

Diodoro di Tarso è stato il primo, a quanto sappiamo, a formulare teoreticamente e ad applicare coerentemente i principi ermeneutici di quell'indirizzo esegetico comunemente denominato scuola antiochena, che si sviluppò a cavallo fra i secoli IV e V. Tale indirizzo si oppose alle tendenze allegorizzanti che si ravvisavano nell'ambito degli autori della scuola alessandrina o che a essa si ispiravano e il cui influsso si fece sentire lungo il periodo della patristica. L'opera di Diodoro, sfortunatamente, è andata quasi interamente perduta. La sua condanna per le sue tesi considerate nestoriane, un secolo dopo la sua morte, fu una delle cause per cui la sua ampia e rilevante produzione esegetica, dogmatica e apologetica, che raggiungeva all'incirca sessanta trattati, scomparve, ridotta oggi a pochi frammenti che gli studiosi hanno tentato di riunire. L'unica opera completa di Diodoro arrivata a noi è il *Commento ai Salmi*²³.

²² Cf. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 154-155.

²³ È un'opera la cui paternità diodorea, dopo un lungo periodo di discussione, sembra ormai essere confermata dopo gli studi di M.J. Rondeau e J.M. Olivier. Quest'ultimo ha curato l'edizione critica della prima parte dell'opera. Cf. M.J. RONDEAU, *Le «Commentaire des Psaumes» de Diodore de Tarse et l'exégèse antique du Psaume 109-110*, «Revue de l'Histoire des Religions» 177 (1970) 153-188; J.M. OLIVIER (a cura di), *Diodori Tarsensis. Commentarii in Psalmos I. Comentarii in Psalmos I-L*, CCSG 6, Turnhout, Leuven 1980. Precedentemente L. Mariès aveva pubblicato ambedue i prologhi con la versione francese: L. MARIÈS, *Extrait du Commentaire de Diodore de Tarse sur le Psaumes*, «Recherches de Scien-

Nella lista degli scritti esegetici di Diodoro si ricorda un trattato *Sulla differenza fra teoria e allegoria* che, stando al titolo, doveva contenere i suoi principi ermeneutici. Si ritiene comunque certo che questi criteri corrispondono in sostanza a quelli riportati nelle prefazioni preposte da Diodoro al *Commento ai Salmi* in generale e al commento al Salmo 118 in particolare (numerazione della Volgata), prefazioni che, al dire di Simonetti, «rappresentano per noi il documento programmatico del nuovo indirizzo esegetico, e questo *Commento ai Salmi* nel suo complesso si presenta come un vero e proprio momento di rottura rispetto agli indirizzi e agli esiti della precedente esegesi»²⁴. Le prefazioni, infatti, da una parte combattono con forza l'esegesi allegorica, dall'altra presentano i presupposti adottati da Diodoro e, con lui, dall'orientamento esegetico antiocheno.

Il nostro interesse si rivolge al Prologo del Salmo 118 dove si sviluppa la questione ermeneutica in modo più ampio che non nella Prefazione generale. In questa, tuttavia, seguendo il filo del pensiero di Paolo in 2 *Tm* 3,16, si fa menzione dell'esistenza dell'ispirazione biblica, dell'utilità della Scrittura (in particolare dei salmi), e del metodo da seguire nell'analisi dei salmi, cioè l'interpretazione letterale: «La nostra esposizione sarà storica e strettamente letterale», afferma Diodoro. Tuttavia, il vescovo di Tarso asserisce di non rifiutare di prendere in considerazione la *theoria*, perché «la storia non si oppone alla *theoria*; al contrario, si trova alla base e serve di supporto alle conoscenze superiori» (M 89). Questa affermazione viene sviluppata soprattutto nel Prologo al Salmo 118, dove Diodoro chiarisce una serie di concetti e puntualizza alcune questioni: le differenze fra storia e *theoria*, fra allegoria, senso figurato (tropologia, lo chiama Diodoro) e comparazione (parabola), i diversi tipi di allegoria, ed infine quello di profezia. Appare molto significativo il concetto di *theoria* a cui si rifà Diodoro, che differisce di gran lunga dal modello interpretativo utilizzato nella mitologia greca. Infatti, gli interpreti greci adoperavano la categoria di allegoria per spiegare i loro miti, attraverso un processo di simbolizzazione dei testi, che aveva come risultato

ce Religieuse» 9 (1919) 79-101. Sull'esegesi di Teodoro, cf. E. SCHWEIZER, *Diodor von Tarsus als Exeget*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 40 (1941-1943) 33ss. Non esistendo alcuna edizione critica Prologo al Salmo 119 (118), noi seguiremo il testo e la traduzione di L. Mariès, citando con l'iniziale del nome e la pagina.

²⁴ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 159.

quello di snaturare i racconti della loro storicità. Secondo Diodoro, la *theoria* «non distrugge in nessun modo i fondamenti della storia» (M 91). In sostanza, con il termine *theoria* Diodoro intende ciò che verrà chiamato dopo di lui «tipologia», cioè la sovrapposizione di un secondo livello di lettura al di sopra di quello letterale.

Anche Teodoro di Mopsuestia (350-428), il rappresentante più noto della tendenza esegetica antiochena insieme a san Giovanni Crisostomo, scrisse un importante Prologo al Salmo 118 (numerazione della Volgata) nei suoi *Commenti ai Salmi*, opera pure essa sfortunatamente perduta. Questo Prologo, in virtù dell'importanza del suo contenuto, circolò da solo in una versione siriana dal titolo di *Trattato contro gli allegoristi*, scritto che mirava a difendere i principi dell'indirizzo ermeneutico antiocheno in contrapposizione ai noti rappresentanti dell'esegesi alessandrina ebraica e cristiana, Filone e Origene. A quanto sembra, il Mopsuestiano rimase sempre fedele ai criteri indicati nell'opera menzionata e riproposti nel Prologo del *Commento a Giona*, il più importante dei Prologhi del *Commento ai dodici profeti minori*²⁵. Tale prologo è l'unico fra i numerosi scritti del Mopsuestiano di cui ci è pervenuto il testo greco completo, probabilmente perché non presenta quei problemi di ordine cristologico per cui andò persa gran parte della produzione letteraria di Teodoro. Data la perdita del *Contro gli allegoristi* e dei commenti dedicati all'AT, il *Commento ai dodici profeti minori* rimane fondamentale per la conoscenza dell'esegesi di Teodoro. Esso è caratterizzato da uno stile agile, con rapide ed essenziali osservazioni, puntuale nell'interpretazione, ricco di riferimenti storici e sempre preoccupato di cogliere il pensiero dell'autore sacro.

Il Prologo al *Commento a Giona* ha la singolare peculiarità, all'interno degli scritti di Teodoro, di costituire ciò che si potrebbe chiamare un piccolo trattato di tipologia²⁶. Esso infatti accenna, qua

²⁵ Edizioni: PG 66,124-632 e H.N. SPRENGER, Wiesbaden 1977. Fra gli studi a questo commento cf. L. PIROT, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, PIB, Roma 78-79.192-198.282-286; R. DEVREESE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 78-93; H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Herder, Freiburg 1880 93-171. Nel nostro lavoro abbiamo utilizzato l'edizione del Migne e, in mancanza di traduzioni italiane.

²⁶ Sulla teoria dei sensi biblici in Teodoro di Mopsuestia, cf. L. PIROT, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste*, 177-233. Teodoro abbandonò certi termini tecnici quali *theoria* e *anagôgê*, forse perché di provenienza alessandrina, ed adottò il termine *typos*, altrove trascurato nell'accezione specificamente esegetica.

e là, a questioni riguardanti il significato e l'utilità di suddetto metodo esegetico nonché il rapporto fra senso tipologico e senso letterale e fra tipologia e profezia. Con questo scritto il Mopsuestiano lasciò alla storia un valido strumento per comprendere i principi su cui si reggeva la pratica della tipologia biblica nell'antica esegesi cristiana. L'importanza del Prologo al *Commento a Giona* è inoltre tanto più grande quanto non lo era l'interesse del vescovo di Mopsuestia per la tipologia. Teodoro, infatti, non costituì mai la tipologia obiettivo primario della sua ricerca esegetica, indirizzata soprattutto alla ricerca del senso letterale, ma nell'assumerla teoreticamente, riconobbe il suo valore inderogabile.

Si può osservare nel commento del Mopsuestiano che il senso tipologico postula un doppio rapporto, sia con il senso letterale che con la profezia. Teodoro non elabora una riflessione sul primo rapporto, ma dal momento che sviluppa il senso tipico sui fatti o persone significate dalle parole del testo biblico, viene indirettamente postulato che il senso tipico non può esistere che sul fondamento del senso letterale. Riguardo alla profezia, esiste questa distinzione: la fisionomia precisa della tipologia consiste nel fatto che la realtà futura è annunciata per mezzo dei fatti o delle persone di cui parla il testo biblico; nella profezia propriamente detta, invece, l'evento futuro è annunciato mediante parole prese in senso letterale. Nel Prologo in questione il vescovo di Mopsuestia presenta diversi esempi di tipologia, che ruotano soprattutto attorno alla liberazione degli Israeliti dall'Egitto (liberazione dal peccato), ai sacrifici cruenti dell'antica alleanza (sacrificio di Cristo), al serpente di bronzo (potere redentore di Cristo crocifisso) e alla storia di Giona (considerata massimamente prefigurante gli eventi della morte e risurrezione di Cristo).

V. *L'Epistola 57 di san Girolamo. Un manuale sul modo di tradurre*

Non c'è dubbio che la fama eccezionale di Girolamo (347-419) sia dovuta ai suoi lavori sulla Bibbia²⁷, e fra questi, alla traduzione latina denominata *Vulgata*, il suo lavoro più impegnativo in campo

²⁷ Sulle opere di Girolamo e la bibliografia corrispondente, cf. A. DI BERARDINO (a cura di), *Patrologia* III 187-234. Sulle lettere, cf. l'edizione di I. HILBERG, CSEL 54 (1910-1918) e PL 22 (Paris 1845). Traduzioni: latino-spagnola in 2 voll. a cura di J.B. VALERO, BAC, Madrid 1993-1995 (con una bibliografia aggiornata sulle lettere di Girolamo in pp.

biblico e opera d'importanza inestimabile per la cultura latina, per l'esegesi e per la vita ecclesiale di secoli successivi, che guadagnò allo Stridonense il titolo di «principe dei traduttori»²⁸. Oltre alla versione latina della Bibbia, Girolamo redasse, come è noto, molti altri scritti d'indole esegetica, tra cui diversi commenti e omelie sui testi sacri. Troviamo anche riferimenti, accostamenti e spiegazioni di passi biblici nelle sue diverse opere dogmatiche e polemiche nonché nelle sue numerose lettere (se ne conoscono 154). Tra le opere di taglio biblico-metodologico spiccano il *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, costituito da una serie di etimologie di nomi ebraici, il *Liber locorum*, sui luoghi della Palestina e l'*Hebraicae Quaestiones in Genesim*, una sorta di esame puntuale di questioni di ordine linguistico, geografico e storico del libro della Genesi. Girolamo però non compose scritti di carattere propriamente teoretico sul modo d'interpretare la Scrittura o sul fenomeno della traduzione biblica. A differenza di Agostino, che univa al discorso esegetico trattati di più ampio respiro teoretico, lo Stridonense, fornito di un'erudizione vastissima e specializzata, fu incline a realizzare un lavoro particolareggiato di analisi sul testo, versetto per versetto, parola per parola. Tuttavia, nell'epistolario geronimiano, «l'opera più grande di Gerolamo sul piano letterario, quella che rivela la sua arte di grandissimo scrittore, che pure lampeggia qua e là nelle opere erudite, e già si coglie nelle biografie»²⁹, si rinviene un'importante lettera, l'*Epistola 57*, inviata a Pammachio, del 395-396, in cui teorizza i criteri basilari del

XVII-XXIII); italiana in 4 voll. a cura di S. COLA, Città Nuova, Roma 1962-1983; francese-latino in 8 voll. a cura di J. LABOURT, «Collection des université de France», Paris 1949-1966; inglese, a cura di C.C. MIEROW-T.C. LAWLER, Westminster 1963ss. Per un commento all'*Epistola 57*, cf. G.J.M. BARTÉLINK, *Hieronymus, Liber de optimo genere interpretandi. Epistola 57*, Brill, Leiden 1980; *Quelques observations sur la lettre 57 de S. Jérôme*, «Revue Bénédictine» 86 (1976) 296-306. Una bibliografia più ampia in P. ANTIN, *S. Hieronymi Opera*, CCSL 72, 5-59. Alcune opere fondamentali sono A. PENNA, *San Girolamo*, PIB, Roma 1949; ID., *Principi e caratteri dell'esegesi di S. Girolamo*; PIB, Roma 1950; J.N.D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, Duckworth, London 1975; A. GARCIA MORENO, *La Neovulgata. Precedentes y actualidad*, EUNSA, Pamplona 1986, 37-107; A. KAMESAR, *Jerome. Greek scholarship and the Hebrew Bible*, Clarendon Press, Oxford, 1993; G. GRYSOON et al., *Commentaires de Jérôme sur le Prophète Isaïe*, 4 voll., Herder, Freiburg 1998.

²⁸ Cf. J. GRIBOMONT, *Le traduzioni, Girolamo e Rufino*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Patrologia III* 203.

²⁹ C. MORESCHINI-E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II** 445.

suo lavoro di traduttore. A ragione Bartelink l'ha qualificata il *Liber de optimo genere interpretandi*.

I motivi che spinsero Girolamo a scrivere quest'epistola furono di natura polemica. Nel corso dello scontro con il vescovo Giovanni di Gerusalemme, protettore degli origenisti, egli era stato accusato di aver tradotto male in latino la lettera che Epifanio di Salamina (o di Cipro) aveva inviato a Giovanni elencando gli errori dell'origenismo. Per difendersi, Girolamo scrive all'amico Pammachio per metterlo al corrente di quanto era accaduto e, attraverso di lui, arrivare a quanti gli manifestavano il loro affetto. Grazie a questo episodio, Girolamo ci ha lasciato un documento di perenne valore sul significato e sul metodo che deve accompagnare la traduzione di un testo e, concretamente, sulle peculiarità richieste nel caso di un testo biblico³⁰.

Il piccolo trattato dell'*Epistola 57* presenta soprattutto un principio generale, secondo cui nel tradurre è necessario capire il significato complessivo del passo, coglierne il senso: «questo confermo a viva voce», sostiene Girolamo, «che, a parte la Sacra Scrittura dove anche l'ordine delle parole è un mistero, nel tradurre testi greci cerco di rendere non parola per parola, ma senso per senso»³¹. Come fondamento di questo principio lo Stridonense si rifà dapprima ai più famosi traduttori pagani della letteratura latina, soprattutto a Cicerone nel suo *De optimo genere oratorum*; inoltre riporta numerosi esempi degli antichi scrittori cristiani, della versione dei LXX, degli evangelisti e di Paolo (cf. *Ep. 57,7-10*)

L'unica eccezione menzionata da Girolamo nel brano sopra riportato era costituita dalla Sacra Scrittura, e ciò perché, a causa del particolare valore del suo contenuto, la stessa struttura del periodo dei testi sacri costituiva un *mysterium*, e quindi, era necessaria una traduzione fedele alla lettera del testo biblico (*Ep. 57,5*). Anche in questo caso però Girolamo fissa dei limiti, poiché talvolta una traduzione eccessivamente letterale, come quella di Aquila, era da conside-

³⁰ Sulla tecnica di traduzione di Girolamo, cf. in particolare H.F.D. SPARKS, *Jerome as biblical Scholar*, in P.R. ACKROYD- C.F. EVANS, *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge University Press, 1987, I 517-526.

³¹ «Ego enim non solum fateor, sed libera voce profiteor me in interpretatione Graecorum absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est, non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu». (*Ep. 57,5*).

rarsi inaccettabile. Per Girolamo, se da una parte il traduttore biblico si sente costretto dal testo sacro ad una maggiore aderenza all'originale, nel complesso una traduzione del tutto letterale (*verbum ex verbo exprimere*) risulterebbe difettosa, perché non attenta al senso del testo. Nell'*Epistola* 112,19 formulerà questo principio con maggiore precisione: «Sensuum potius veritatem quam verborum ordinem interdum conservantes». Sembra appunto che sia stato questo il suo metodo nella realizzazione della *Volgata*³². Girolamo si vantò di essere stato fedele al testo originale, motivo per cui volle consultare nella sua traduzione gli ebrei del luogo, per essere del tutto sicuro delle proprie conoscenze; una fedeltà che seppe armonizzare con le proprietà della grammatica e della sintassi della lingua latina, utilizzando uno stile elegante, come è stato riconosciuto dagli studiosi³³.

VI. Il *Liber regularum* o *Liber de septem regulis* di Ticonio. Un manuale pratico di ermeneutica biblica

Il *Liber regularum* o *Liber de septem regulis*³⁴, composto intorno al 392, è, a quanto sappiamo, il più antico manuale di ermeneutica biblica dell'occidente cristiano. Il suo autore, Ticonio³⁵, definito da Agostino esegeta acuto e insigne³⁶ e da Beda «una rosa fiorita tra le spine dell'eresia»³⁷, occupa un posto del tutto singolare dentro il

³² Cf. H.F.D. SPARKS, *Jerome as biblical Scholar*, I 518-520.

³³ Cf. C. MORESCHINI-E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II** 429-430.

³⁴ Fra le diverse edizioni esistenti, cf. PL 18,15-66; PLS 1,621-652; F.C. BURKITT (ed.) *The Book of Rules of Tyconius*, Cambridge University Press, Cambridge 1894 (ristp. Kraus 1967). Su quest'ultima edizione è stata realizzata la traduzione italiana curata da L. e D. LEONI, *Sette Regole per la Scrittura*, EDB, Bologna 1997. Fra gli studi recenti cf. P. BRIGHT, *The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1988; P. CAMASTRA, *Il Liber regularum di Ticonio. Contributo alla lettura*, Vivere in, Roma 1998.

³⁵ Mancano notizie certe relative alla vita di Ticonio. Sappiamo però che visse nelle regioni dell'Africa romana e che fu attivo attorno al 370-390. Oltre il *Liber regularum*, Ticonio scrisse altre opere non arrivate fino a noi, fra le quali il *De bello intestino* e le *Expositiones diversarum causarum*, composte fra il 370 ed il 375, due opere in cui Ticonio critica diverse tesi donatiste.

³⁶ Cf. *De doctr. christ.* III,30,42; III,33,46; *Contra epistolam Parmeniani* 1,1,1; 1,2,2; 2,21,40, ecc.

³⁷ Cf. *Explanatio in Apocalypsis*, PL 93,133.

movimento donatista del IV/V secolo per l'ampiezza della sua conoscenza delle Scritture e della profondità della sua ricerca teologico-esegetica. Tale competenza biblica suscitò, nonostante le riserve d'indole dottrinale, la stima e l'ammirazione di una schiera numerosa di esegeti della grande tradizione cristiana (Agostino, Gennadio di Marsiglia, Beato di Lièbana, l'autore dell'*Epitome*, Isidoro di Siviglia, Beda il Venerabile, Ugo di San Vittore, Nicola di Lira, Erasmo da Rotterdam e altri)³⁸. Inoltre, a Ticonio viene riconosciuta una notevole moderazione di giudizio, del tutto estranea al fanatismo degli scismatici donatisti e ad esso contrario. Egli, infatti, rimanendo sempre nel donatismo, seppe opporsi con acutezza nei suoi scritti alla dottrina ecclesiologica e battesimale di quella setta fanatica, fino al punto di essere condannato per le sue idee da un concilio donatista verso il 380, capeggiato da Parmeniano, il successore di Donato³⁹.

L'opera in questione è giunta a noi pressoché integra grazie soprattutto all'interesse che verso di essa mostrò sant'Agostino. La struttura esterna è molto semplice: si articola in una breve premessa e sette capitoli corrispondenti alle sette regole, definite come essenziali per interpretare la Scrittura, che vengono presentate con l'applicazione ad alcuni passi biblici di difficile interpretazione. Ad un primo sguardo, dal punto di vista ermeneutico, lo scritto appare come un manuale di carattere pratico, «di non piccolo aiuto nel penetrare ciò che è tenuto nascosto nelle parole della Scrittura», come segnala lo stesso sant'Agostino⁴⁰; una finalità, quindi, eminentemente pratica. Tuttavia, secondo Gaeta e altri, il *Liber regularum* si dovrebbe considerare «una vera opera di esegesi, che analizza la Scrittura alla luce di una teoria globale dell'interpretazione ben definita e organica. Anche l'uso di tropi e di tipologie dei testi biblici viene ricondotto a una chiave di lettura unitaria, capace di svelare il vero significato del testo, nella consapevolezza di fede che tutta la Scrittura

³⁸ Cf. P.C. BORI, *La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo*, «Annali di storia dell'esegesi» 5 (1988) 125-142; P. CAZIER, *Le Livre des règles de Tyconius. Sa transmission du Doctrina christiana aux Sentences d'Isidore de Séville*, «Revue des Études Augustiniennes» 19 (1973) 241-261; A. PINCHERLE, *Sulla composizione del «De doctrina christiana» di S. Agostino*, in *Storiografia e Storia. Studi in onore di Eugenio Duprè Theseider*, Bulzoni, Roma 1974, 541-559; G. GAETA, *Le «Regole» per l'interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino*, «Annali di storia dell'esegesi» 4 (1987) 107-116.

³⁹ Sulla condanna di Ticonio, cf. SANT'AGOSTINO, *Contra epistulam Parmeniani* 1,1,1.

⁴⁰ *De doctr. christ.* III,30,42.

parla del Cristo o della Chiesa, del capo o del corpo»⁴¹. Le sette regole del *Liber regularum*, infatti, da una certo punto di vista, «formano un edificio concettuale»⁴², costituendo un manuale orientato ad insegnare il modo di distinguere e armonizzare i diversi livelli di lettura del testo (storico, tipologico e allegorico), affinché si possa cogliere la profondità teologica dei passi biblici e trovare in essi un arricchimento etico-spirituale.

Ciò che fin qui abbiamo asserito costituisce sostanzialmente il significato della breve premessa con cui Ticonio dà inizio alla sua opera. In essa il noto donatista spiega il motivo e la finalità della sua opera: «creare, per così dire, come delle chiavi e delle lucerne che potessero rendere accessibili i segreti della Legge. Si tratta infatti di regole mistiche che conservano i segreti di tutta la Legge, rendendo ad alcuni gli invisibili tesori della verità». Alla luce di queste considerazioni si presentano le sette regole⁴³. Come sostiene Gaeta, queste regole mostrano in definitiva l'aspetto più originale e caratteristico dell'ermeneutica di Ticonio: «L'operazione di discernimento a cui la *ratio* è chiamata, consiste essenzialmente in un procedimento di distinzione: distinguere se la Scrittura parla del capo o del corpo, della parte buona o della parte cattiva del corpo, della specie o del

⁴¹ L. e D. LEONI, *Sette Regole per la Scrittura*, 14. Cf. soprattutto lo studio di G. GAETA, *Il Liber Regularum di Ticonio*, «Annali di storia dell'esegesi» 5 (1988) 103-124, il quale ha il merito di offrire una connotazione accentuatamente ermeneutica dell'opera di Ticonio.

⁴² L. e D. LEONI, *Sette Regole per la Scrittura*, 14.

⁴³ La prima regola, *De Domino et corpore eius*, sostiene che la Scrittura, in un medesimo brano, può riferirsi sia a Cristo che al suo corpo, la Chiesa, passando quasi inavvertitamente dall'uno all'altro. La seconda regola, *De Domini corpore bipartito*, stabilisce che la Scrittura si riferisce alla Chiesa di Cristo come ad un corpo formato da due parti, cioè costituito da buoni e da cattivi. La terza regola, *De promissis et lege*, afferma la compresenza nel tempo di due diverse economie, quella della legge e quella delle promesse (della fede), con una preminenza dell'economia della fede, sia temporale che in ordine alla giustificazione: è la fede a giustificare, non le opere della Legge. Nella quarta regola, *De specie et genere*, Ticonio stabilisce che la Scrittura passa spesso, soprattutto nei libri profetici, dalla parte al tutto, dal particolare al generale, e viceversa. La quinta regola, *De temporibus*, propone di risolvere in base alla sineddoche certe apparenti contraddizioni che la Scrittura presenta nei computi cronologici. Nella sesta regola, *De recapitulazione*, Ticonio spiega che a volte la Scrittura puntualizza in un momento storico futuro una realtà cronologicamente molto più estesa. La settima regola, infine, *De diabolo et corpore eius*, corrisponde alla prima, in quanto segnala che la Scrittura parlando del corpo avverso a Dio si riferisce sia al diavolo che al suo corpo, cioè a tutti quelli che gli appartengono.

genere. E per ciascuna di queste operazioni occorre un certo grado di grazia, corrispondente alla difficoltà in questione»⁴⁴. *Ratio* e grazia convergono, quindi, in un'unità interpretativa⁴⁵.

VII. Il *De doctrina christiana* di sant'Agostino. Un manuale onnicomprensivo

Fra i molti scritti di sant'Agostino (354-430) di carattere esegetico⁴⁶, che si susseguono lungo tutto l'arco della sua attività intellettuale da quando nel 389, prima ancora di essere consacrato presbitero (391), compose il *De Genesi contra Manichaeos*, spicca significativamente il *De doctrina christiana*. Questa singolarità è dovuta sia alla peculiarità di costituire l'unica vera e propria riflessione teoretica di carattere biblico generale uscita dalle sue mani, sia perché è una delle pochissime opere che, a quanto sembra, Agostino scrisse di sua spontanea volontà e non perché richiesto da altri, sia perché l'Ipponense vi lavorò un lasso di tempo molto ampio, portandolo a termine a solo poco tempo prima della morte. Difatti, la prima parte (che si ferma al libro III,25,36 dei quattro libri che la compongono), scritta intorno al 396 e entrata forse in seguito in circolazione, fu rivista e completata circa trenta anni dopo (attorno al 426-427) da Agostino, che interrompe temporaneamente le *Retractationes*, il lavoro di revisione di tutte le sue opere che realizzò verso la fine della sua vita.

Secondo Simonetti, il libro va considerato non soltanto come uno degli scritti maggiori di Agostino «ma anche il trattato più importante di ermeneutica scritturistica in lingua latina che l'antichità cristiana ci abbia lasciato e che, come tale, ha esercitato un forte influsso sulla formazione culturale della cristianità medievale»⁴⁷. Per H.I. Marrou, ci troviamo per la prima volta davanti ad uno dei «programmi di studi superiori che costituiranno una formazione completa della mente e che sono concepiti solo in funzione dello scopo religioso che il cristianesimo assegna alla vita intellettuale»⁴⁸. È stato anche sottolineato

⁴⁴ *Il Liber Regularum di Ticonio*, 113.

⁴⁵ Su questo aspetto cf. G. SEGALLA, *Ermeneutica biblica. Alla ricerca di chiavi per l'interpretazione della Sacra Scrittura*, «Studia Patavina» 45 (1988) 632-638.

⁴⁶ Cf. A. DI BERARDINO (a cura di), *Patrologia* III 356-360.

⁴⁷ M. SIMONETTI, *S. Agostino. L'Istruzione cristiana*, Mondadori, Verona 1994, IX.

⁴⁸ *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1987, 331.

che l'opera è importante per tre ragioni, per la sintesi dommatica in base all'*uti* e al *frui* (libro I) che servirà di modello alle *Sententiae* medievali; per la dottrina del segno e dell'interpretazione scritturistica (libri II e III), e per i principi e gli esempi dell'oratoria sacra (libro IV)⁴⁹.

Il *De doctrina christiana* si apre con un prologo di doppia valenza. Da una parte, Agostino dichiara la sua intenzione di scrivere un'opera che offrendo alcune norme per il lavoro esegetico possa essere di profitto a tutti coloro che vogliono approfondire da se stessi l'interpretazione del testo sacro, non accontentandosi dalla lettura degli scritti altrui; dall'altra, respinge alcune critiche che sapeva potevano essergli mosse. Sulla precisa fisionomia dei destinatari di questa polemica sono state avanzate diverse ipotesi⁵⁰. L'Ipponense li divide in tre categorie, delle quali la terza è quella a cui intende più direttamente rivolgersi. I primi due gruppi sono formati da coloro che ritengono incomprensibili o inefficaci tali regole d'interpretazione perché non sono sorretti da adeguata capacità per comprenderle o per applicarle ai testi. La terza schiera di critici è composta, invece, da coloro «che effettivamente sanno interpretare bene le Sacre Scritture ovvero presumono di saperlo fare: poiché vedono o credono di aver ricevuto la capacità di spiegare i libri sacri senza aver mai letto osservazioni del tipo di quelle che io intendo ora pubblicare, protesteranno che queste norme non sono necessarie a nessuno, perché tutto ciò che delle oscurità di quei testi si riesce a interpretare in modo plausibile, lo si può ottenere per dono di Dio» (Prol. 2). Questo terzo gruppo è formato, quindi, da coloro che, considerandosi illuminati, ritenevano inutile lo studio propedeutico, poiché pensavano che l'ispirazione dello Spirito Santo fosse l'unica a garantire il lavoro ermeneutico, e chi ne era dotato poteva fare a meno dello studio delle tecniche esegetiche. Nella sua risposta, Agostino non contesta che ci possano essere esempi privilegiati di tale genere; sostiene tuttavia che ciò non esclude l'esigenza generale dello studio e della comunicazione tra i vari membri della comunità ecclesiale. Il vescovo d'Ip-pona rivalutava in questo modo l'importanza della ragione nella conoscenza della fede e della verità rivelata, e al contempo intendeva segnalare i pericoli dei falsi spiritualismi.

⁴⁹ Cf. A. TRAPÉ, *S. Agostino*, in A. DI BERARDINO, *Patrologia* III 356.

⁵⁰ Cf. M. SIMONETTI, *S. Agostino. L'Istruzione cristiana*, note a Prol. 20 e 26-27.

Giustificata l'utilità della sua iniziativa, l'Ipponense inizia la trattazione ripartendo la materia secondo lo schema teoretico, ricalcato dallo studio dell'eloquenza, dell'*invenire* e *proferre*, sistema che in ambito scritturistico significa ricercare il significato del testo biblico e comunicare ad altri i risultati della ricerca (I,1,1). Il lavoro di «comprendere» ed «esprimere» «è un'impresa grande e ardua», per cui sarebbe «temerario intraprenderla» se non ci fosse il necessario aiuto divino e la speranza «in colui dal quale abbiamo già ricevuto» (I,1,1). Quest'importanza dell'aiuto dello Spirito verrà sottolineata da Agostino in altri brani (cf. II,7,9-11). All'*invenire* sono dedicati i primi tre libri, al *proferre* il quarto. Un'ulteriore divisione, nell'ambito della prima parte, distingue *res* e *signa*, cioè i contenuti della Sacra Scrittura, e i segni (parole e altre realtà significanti) con le quali tali contenuti sono espressi: ai contenuti è assegnata la trattazione del libro I; ai segni quella dei libri II e III. A sua volta, il discorso sui contenuti (libro I) si articola sulla base unificante dello schema *frui-uti*: «Ci sono alcune cose» asserisce l'Ipponense «di cui dobbiamo godere (*frui*), altre che dobbiamo usare (*uti*); ce ne sono poi altre che ci permettono insieme di godere e usare. Quelle di cui dobbiamo godere ci rendono felici; quelle che dobbiamo usare ci sono di aiuto nel tendere alla felicità e, per così dire, ci sostengono perché possiamo giungere a quelle che ci rendono felici e unirli a loro» (I,3,3). Stando ferme queste definizioni, Agostino stabilisce un principio fondamentale: «Ciò di cui dobbiamo godere sono il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, la Trinità» (I,5,5), cioè Dio uno e trino, *res* unica e somma, fonte dei misteri della fede. Di tutte le altre cose si deve soltanto «usare» e ciò nella misura in cui ci aiutano a godere Dio.

Lo schema del *De doctrina christiana* appare caratterizzato da una grande logicità: esordisce con il problema contenutistico (cioè che la Scrittura vuol comunicare), affronta poi la questione linguistico-ermeneutica per arrivare infine al tema anch'esso ermeneutico della comunicazione, e tutto ciò in un quadro dove fede, pietà, teologia, interpretazione biblica e pastorale si fondono in un'unità indivisibile⁵¹.

⁵¹ Su questo punto cf. M. NALDINI, *Teologia e pastorale*, in M. NALDINI et al., *Santi Agostino, La dottrina cristiana*, Città Nuova, Roma 1992, IX-XIX.

VIII. Le *Formulae spiritualis intelligentiae* di sant'Eucherio di Leone. Un manuale sul senso letterale e spirituale della Scrittura

Vissuto ai tempi delle invasioni barbariche, a cavallo fra il IV e V secolo, Eucherio è ritenuto, secondo la testimonianza di Claudiano Mamerto⁵², che lo conobbe personalmente, «il più grande tra i grandi vescovi del suo tempo»⁵³. È stato anche considerato il rappresentante principale degli scrittori lerinesi e la loro figura emblematica. Affiancandolo ad Onorato di Arles, Cassiano gli dedicò la seconda parte delle *Conlationes* e lo loda come insigne maestro e modello di vita ascetica e di santità⁵⁴. Fra i suoi scritti, divisi in opere di carattere ascetico-spirituale, storico-agiografiche e bibliche, due hanno un tenore specificamente biblico-ermeneutico, le *Formulae spiritualis intelligentiae*, dedicate a Verano⁵⁵, e le *Instructionum libri 2 ad Salonium*⁵⁶; ambedue composti al tempo del suo episcopato.

Certamente, questi scritti avevano primariamente una finalità d'istruzione scritturistica pratica, come indica Eucherio sia nella Prefazione delle *Formulae* sia in quella più breve e occasionale delle *Instructiones*; tuttavia, la finalità di ambedue le opere è da collegarsi strettamente con i bisogni della Chiesa di allora. «Il Lionese con le sue interpretazioni», osserva Skibinski, «seppe dare alla Chiesa uno strumento di cui essa aveva bisogno nel suo lavoro: brevi e chiare risposte alle domande, la scelta di interpretazioni che permetteva di

⁵² Cf. *De statu animae* II,9,3.

⁵³ Sul contesto storico, vita, opere e pensiero esegetico di Eucherio di Leone, cf. in particolare T. SKIBINSKI, *L'interpretazione della Scrittura in Eucherio di Leone*, Istituto patristico Augustinianum, Roma 1995. Per quanto riguarda gli aspetti esegetici della produzione letteraria del Lionese e la sua opera esegetica, si può consultare la bibliografia citata da Skibinski in pp. 11-14, dove vengono messi in risalto i noti studi di G. Bardy, J.G. Hirte, H. de Lubac, I. Opelt, C. Curti, J.F. Kelly, C. Mandolfo, G.M. Pintus. Una biografia più generale in pp. 165-182. Si possono aggiungere A. HAMMAN, *Scrittori della Gallia*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Patrologia* III 479-482; S. PRICOCO, *Eucherius Lugdunensis. De contemptu mundi*, in latino e italiano, Nardini (Biblioteca patristica 16), Firenze 1990; M. SPINELLI, *Elogio della solitudine. Rinuncia al mondo*. Introduzione, traduzione e note, Città Nuova (Collana di testi patristici 139), Roma 1997.

⁵⁴ Cf. *Conlatio* XI, Praef.

⁵⁵ Edizioni: PL 50,727-772; CSEL 31 (1894) 3-62. Questa edizione curata da C. Wotke, nonostante certe limitazioni, è l'unica edizione critica degli scritti di Eucherio. Citeremo seguendo quest'ultima edizione.

⁵⁶ Edizioni: PL 50,773-822; CSEL 31 (1894) 63-161.

animare le spiegazioni che man mano diventavano piuttosto orali che scritte»⁵⁷. Benché Eucherio non fosse stato né un pensatore né uno scrittore originale, «non voleva esserlo»⁵⁸, queste sue due opere esegetiche furono molto apprezzate durante il Medioevo e fino al Rinascimento, essendo adoperate come manuali di ermeneutica biblica all'interno delle scuole monastiche⁵⁹, forse maggiormente per la loro efficace impostazione didattica.

Le *Formulae spiritalis intellegentiae* sono composte da una *Praefatio* programmatica che precede l'opera (ciò che non troviamo nelle *Instructiones*) e dieci capitoli. Il grande interesse suscitato dalle *Formulae* fu appunto motivato dalla *Praefatio*, la quale, oltre ad una breve presentazione del libro, mirava ad elaborare un'esposizione metodologica sull'esegesi scritturistica. In sostanza, le linee fondamentali del discorso metodologico di Eucherio si possono riassumere nei due seguenti principi: la necessità dell'interpretazione allegorica della Scrittura e l'esistenza di uno schema che può essere bipartito (*historica disputatio, spiritalis intellegentia*), tripartito (*historia o littera, moralis sensus qui tropicus dicitur, superior intellectus qui anagoge appellatur*) o quadripartito (con l'aggiunta dell'*allegoria*), opzioni conciliabili fra di loro. Questa metodologia ermeneutica non verrà però mai applicata coerentemente da Eucherio, né nel decorso delle *Formulae*, né nelle *Instructiones*. Il Lionese, infatti, non va al di là di un'esegesi puramente duplice, letterale e allegorica, con un vocabolario quanto mai diversificato e con sfumature diverse a seconda dei casi. Ad un livello più teologico, l'esegesi di Eucherio risulta fortemente cristocentrica. Questa dimensione è evidente nei commenti ai testi neotestamentari, ma si fa presente anche nelle spiegazioni di brani veterotestamentari, specialmente dei Salmi, i quali vengono riferiti alla persona stessa di Cristo, alla sua missione, passione e risurrezione. Altri commenti allargano la prospettiva al *Christus totus* e alla Chiesa in quanto *corpus Christi* (Ef 5,23), nonché alla redenzione, ai sacramenti, e alle conseguenze dell'opera di Cristo per la vita umana individuale, addentrandosi in un insegnamento morale e ascetico. In alcuni casi il Lionese applica le regole di Ticonio, senza

⁵⁷ T. SKIBINSKI, *L'interpretazione della Scrittura in Eucherio di Lione*, 156. In genere, 154-157.

⁵⁸ H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, I 208.

⁵⁹ Cf. M. SPINELLI, *Elogio della solitudine. Rinuncia al mondo*, 15.

menzionare l'autore, in particolare la prima, la seconda e la quinta. L'intera esegesi eucheriana si basava sui principi teologici classici dell'esegesi patristica, benché a volte non venissero esplicitamente menzionati: l'unità di tutta la Scrittura, il rapporto di continuità e di discontinuità esistente fra l'AT ed il NT, la *catholica ecclesiarum fides*. Il vescovo di Lione dimostrava in questo modo il suo attaccamento alla esegesi patristica, nella sua più pura dimensione teologica e pastorale.

IX. *L'Isagoge ad Sacras Scripturas* del monaco Adriano. Un manuale sulle espressioni ebraiche della Bibbia

Appartiene al monaco Adriano, vissuto nel sec. V e morto a quanto sembra fra il 440 e il 450, la prima opera sulla Sacra Scrittura che reca nel titolo il termine "introduzione", *Isagoge ad Sacras Scripturas*. Essa è presentata dall'autore come una sorta di ermeneutica biblica⁶⁰ e per la sua composizione Adriano fece ricorso circa 360 volte alla versione alessandrina dei LXX e 60 volte al Nuovo Testamento. Sono pochi i dati biografici di Adriano pervenuti a noi. Sappiamo che era siro di nascita, e che probabilmente è da identificare con l'omonimo monaco e prete destinatario di tre lettere di san Nilo. Nel cap. 10 delle sue *Institutiones divinarum litterarum*, Cassiodoro lo ricorda tra gli *introductores Scripturae divinae* dopo Ticonio e Agostino e prima di Eucherio e Giunilio. Anche Fozio fa menzione di Adriano nella sua *Bibliotheca* e definisce il suo lavoro «un libro utile per i principianti»⁶¹. Per il suo interessamento al senso letterale della Scrittura, l'esegesi di Adriano è stata inquadrata nell'ambito della corrente esegetica antiochena, e di fatto si nota l'influsso di Teodoro di Mopsuestia, Teodoreto di Ciro e forse del Crisostomo.

⁶⁰ Il testo greco edito da D. Höschel (Augsburg 1602) è quello che con qualche modifica appare nel Migne, il quale contiene una traduzione latina (PG 98,1271-1311). L'edizione critica di Fr. Goesling (Berlino 1887), benché superiore all'edizione del Migne, è tuttavia molto imperfetta, non avendo tenuto conto della tradizione indiretta delle Catene greche, le quali hanno conservato importanti brani in una redazione sovente migliore e più lunga. Cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 5 voll., Herder, Freiburg 1903-1932 (ristp. 1962), IV 254-255; G. MERCATI, *Pro Adriano*, «Revue Biblique» 17 (1914) 246-255.

⁶¹ PG 103,45C.

L'*Isagoge* è fondamentalmente un libello sulle espressioni ebraiche (*idiomata hebraica*) dei testi sacri, diviso in tre sezioni: figure del pensiero (*principium idiomatum a cogitationibus*), del linguaggio (*applicatio dictarum divisionum*) e della composizione (*Quae de stylo*), a cui si aggiunge una breve recensione dei più vari generi di tropi (*Initium dictionum in compositione*). Sotto la prima sezione sono raggruppati gli antropomorfismi divini, classificati in 15 gruppi, a seconda che le espressioni si riferiscano ai membri (palpebre, occhio, bocca, mano), ai sensi (guardare, vedere, ascoltare, odorare), ai movimenti spirituali (furore, ira), ai movimenti corporali (alzarsi, sedersi, camminare), alle passioni dell'anima (pentirsi, tentare, dimenticare), alle passioni corporee (dormire, muoversi), alle disposizioni interiori (amore preferenziale, avere zelo di qualcuno o qualcosa), al modo umano di agire (prendere per sposa, dare libello di ripudio, essere padre per qualcuno), alla dignità della persona divina (regnare, sedersi sopra gli angeli), al modo di agire (plasmare l'uomo, estendere le acque superiori), ai luoghi (elevarsi sopra i cieli, ascendere in alto, inclinarsi, allontanarsi dal peccatore), ai vestiti (vestirsi di forza, accingere di potenza), alle usanze (allontanare il suo volto dal peccatore), al volto (togliere la sua mano da qualcuno) o a tutta la persona significata dalla carne o dall'anima (l'anima odia il peccato). Nella seconda sezione, composta di 30 punti, Adriano spiega il significato degli antropomorfismi biblici più frequenti e importanti: tentare, scrutare, vendicarsi, pentirsi, avere mani, ecc. Riguardo alla terza parte, la più lunga, il monaco esegeta segnala in 44 punti alcuni usi linguistici, e concretamente, il significato che assumono alcune espressioni: *docere* per *ostendere*, *locutus est* per *manifestavit*, *semel* per *immutabile*, *calix* per *pena*, *dolore*, *septem* per *abundantiam*, ecc. Segue la lista dei tropi: elisione, ripetizione, pleonaso, metafora, comparazione, sineddoche, metonimia, perifrasi, prosopopea, allegoria, iperbole, ironia, enigma, e tanti altri. Adriano si mostra un buon conoscitore della retorica classica. Il suo lavoro grammaticale e linguistico applicato al testo biblico può essere ampiamente condiviso.

Quest'opera, che rivela un fine senso della lingua ed un'apprezzabile originalità nella distinzione delle figure retoriche, può essere considerata un discreto strumento introduttivo all'interpretazione della Scrittura.

X. Il *De partibus divinae legis* di Giunilio l'Africano. Un piccolo manuale complessivo d'introduzione allo studio della Bibbia

Dopo Ticonio e sant'Agostino, non troviamo nell'Africa Proconsolare grandi scrittori ed opere esegetiche di particolare rilievo. L'occupazione vandalica prima e la dominazione bizantina dopo, ostacolarono la creazione in Africa di condizioni favorevoli allo sviluppo della cultura latina, che già dai tempi di Tertulliano aveva conosciuto una notevole attività letteraria. Nel campo specifico dell'esegesi, solo poche opere si possono enumerare in questo periodo. Tra queste occupa un posto di rilievo il piccolo manuale d'introduzione allo studio della Bibbia di Giunilio⁶², *De partibus divinae legis*⁶³, che diventerà celebre e sarà «assai letto nel Medioevo latino»⁶⁴. Esso è caratterizzato da uno stile manualistico, secco e preciso, nuovo per questo genere letterario, nonché dal suo carattere enciclopedico e compilativo, «in sintonia con l'esigenza della cultura del tempo, che richiedeva appunto strumenti di aggiornamento insieme comprensivi e sintetici»⁶⁵. Il *De partibus divinae legis* appartiene, inoltre, al genere letterario delle *Quaestiones et responsiones*, genere in cui la materia veniva presentata in forma di dialogo fra un maestro ed il suo discepolo⁶⁶.

⁶² Di Giunilio conosciamo poche notizie che ci provengono dalla prefazione del suo libro e dai dati sparsi in altri scritti dell'epoca (sec. VI). Il motivo per cui scrisse il suo volume è rivelato dallo stesso autore nella prefazione alla sua opera. Trovandosi verso il 540 a Costantinopoli, insieme con Primasio e altri vescovi, fu dal primo invitato a mettere per iscritto, in latino, le regole di un manuale ermeneutico scritto in greco, non giunto a noi, di Paolo il Persiano (cf. G. MERCATI, *Per la vita e gli scritti di Paolo il Persiano*, ST 5, Città del Vaticano 1901, 180-206; A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibi* (CSCO 266), Louvain 1965, 170-172), un maestro in retorica esperto in esegesi che Giunilio aveva conosciuto a Nisibi. Giunilio scrisse allora, all'incirca nel 551, in forma quanto mai sintetica e riassuntiva ma precisa e chiara, il *De partibus divinae legis*, noto anche come gli *Instituta regularia divinae legis*, opera che dedicò a Primasio. L'aggiunta "*divinae legis*" è un modo di indicare la Sacra Scrittura.

⁶³ Testo in PL 68,15-42. Ed. critica di H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, Herder, Fribourg 1880. Cf. CPL 872.

⁶⁴ C. MORESCHINI-E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II** 667; cf. M.L.V. LAISTNER, *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Age*, «The Harvard Theological Review» 40 (1947) 19-32. Tra altri l'influsso di Giunilio si evidenzia in san Beda, Ugo di San Vittore e altri.

⁶⁵ A. DI BERNARDINO (a cura di), *Patrologia* IV 45.

⁶⁶ Giunilio contrassegna le domande del discepolo con la lettera D e le risposta del maestro con la M.

Quest'introduzione metodica alla Scrittura è divisa in due libri, che non corrispondono alle due *partes* in cui Giunilio struttura l'opera (I,1). La prima parte (libro I,1-10) riguarda l'aspetto formale (*superficies*) della Scrittura, cioè, quanto si riferisce al genere letterario (*species dictionis*), all'autorità, all'autore, al modo di parlare e all'ordine dei libri che costituiscono il testo sacro; la seconda (resto del libro I, fino al capitolo 20, e libro II), riguarda il contenuto, racchiuso sinteticamente in tre temi principali: la dottrina su Dio, sul mondo presente e sul mondo futuro. Quest'ultima parte include tuttavia, da II,14 in poi, diverse nozioni basilari sull'ermeneutica biblica, e i quattro ultimi capitoli (II,27-30) costituiscono inoltre un brevissimo trattato sulla rivelazione e sull'ispirazione biblica. In questi quattro capitoli, infatti, si evidenziano i seguenti punti: 1. L'esistenza di due vie per arrivare alla verità su Dio: la ragione che scruta il mondo visibile e l'istruzione che proviene dalla Sacra Scrittura; 2. La prospettiva con cui si deve affrontare lo studio della Bibbia: considerare chi è colui che parla, l'armonia di tutta la Scrittura e la presenza di un'intenzionalità nei testi sacri, che ha come fine muovere le menti verso l'amore di Dio e del prossimo secondo quanto insegna Dt 6,1ss; 3. Il fatto dell'ispirazione divina, la quale si può dimostrare *ex multis argumentis*, fra i quali la verità del contenuto, l'ordine dell'esposizione, l'armonia dei precetti, il linguaggio non altisonante, le qualità degli autori, l'efficacia nella sua diffusione, la sublimità della dottrina; 4. La realtà dell'armonia tra fede e ragione, in quanto la fede, pur essendo superiore alla ragione, non è irrazionale; infatti, la fede aiuta a comprendere quanto viene insegnato dalla ragione, completando ciò che la ragione non riesce ad attingere.

Giunilio ha ripreso quindi la tradizionale interpretazione cristiana dell'AT che ne ravvisava significato e funzione nell'indicare il NT con figure e preannunzi, ma tutto ciò lo ha considerato in funzione del piano divino che raggiunge la sua pienezza nel regno futuro. Anche se in questo contesto il nostro autore più volte menziona l'allegoria, tuttavia egli sembra favorevole all'interpretazione letterale e tipologica. Tale aspetto lascia supporre un chiaro collegamento con l'opera di Paolo il Persiano a cui fa eco e con la grande tradizione antiochena.

XI. Le *Institutiones divinarum litterarum* di Cassiodoro. Un manuale di critica testuale

Il monastero di Vivarium dove Cassiodoro⁶⁷ fondò uno *Scriptorium* costituì nell'antichità cristiana, in un certo qual modo, una singolarissima novità nel lavoro di copiatura e di correzione dei codici antichi condotto con notevole impegno e con criteri rigorosi. Sui criteri che guidarono quest'impresa siamo assai bene informati grazie alle *Institutiones*, uno scritto indirizzato allo studio e al compito principale di correzione dei manoscritti biblici (l'attuale critica testuale). Infatti, nelle *Institutiones* si trova un cammino d'iniziazione alla Bibbia con il preciso obiettivo di fornire al copista la comprensione adeguata del testo biblico, affinché egli possa riversare le sue conoscenze nella composizione di manoscritti che godano della massima affidabilità, dopo aver corretto convenientemente gli errori accumulati nelle precedenti trascrizioni. Quindi, ci troviamo di fronte ad un'opera che potrebbe essere considerata il primo manuale di critica testuale di ampio respiro, in cui la tecnica linguistico-filologica è valorizzata all'interno della più ampia visione della Bibbia, intesa come libro ispirato.

Il fondatore di Vivarium, infatti, non considerò mai la trascrizione dei manoscritti come semplice opera di amanuensi, ma un im-

⁶⁷ Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore, nato a Scyllaceum (l'odierna Squillace, Calabria) attorno al 485 e morto dopo una lunghissima vita (quasi cento anni) a Vivarium, terreno della sua proprietà nelle vicinanze di Scyllaceum, apparteneva ad una illustre famiglia di origine siriana. Seguendo la tradizione familiare, intraprese da giovane la carriera politica, rimanendo sempre, nonostante i drammatici e cruenti avvenimenti che accompagnarono l'ascesa e la successiva decadenza del regno goto in Italia, fra le personalità più rappresentative del suo tempo, svolgendo per ben quasi quattro lustri l'alta carica di Prefetto del Pretorio. Il suo ritiro definitivo dalla vita politica si ebbe nel 537, in piena guerra greco-gotica (535-555), che diede inizio ad un periodo di profonda decadenza culturale in occidente. Fu allora, a partire dal 537 e, più ancora, dal suo ritorno in Italia da Constantinopoli alla fine della guerra nel 554 che, in compagnia di alcuni amici rifugiati come lui a Constantinopoli, abbandona definitivamente la vita politica per ritirarsi in un monastero che egli stesso fonda in un ampio podere di sua proprietà, nei pressi di Squillace, e chiamata *Monasterium Vivariense*, più noto comunemente come Vivarium. Era un'istituzione di vita monastica e anacoretica, come quelle che venivano fondate da ricchi signori feudali nell'Italia del secolo VI, dotata di autonome fonti di sostentamento, di una vasta biblioteca, e dedita allo studio delle scienze sacre e profane, al lavoro di copiatura e alla correzione dei codici antichi (cf. C. MORESCHINI-E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, II** 691-692).

pegnativo lavoro d'indole teologica, che richiedeva un'assimilazione personale del contenuto dei testi sacri, in modo che il copista si trovasse nelle condizioni ottimali per poter identificare e correggere i possibili errori dei manoscritti da riprodurre. La dimensione più biblico-ermeneutica delle *Institutiones* corrisponde tuttavia solo al primo libro, il quale si compone di un'introduzione e 33 capitoli. Esso si presenta, a prima vista, come un'introduzione metodologica alla lettura della Sacra Scrittura attraverso l'indicazione di commenti e di altre opere sussidiarie, la definizione di opportuni criteri per la correzione del testo e l'indicazione di un ordine progressivo da seguire nella lettura dei libri sacri. Il secondo volume, invece, che in alcune edizioni pervenutaci appare come uno scritto autonomo, si configura come una sorta di piccola enciclopedia delle sette arti liberali⁶⁸, fornita ognuna di una succinta trattazione e corredata da note bibliografiche. Tuttavia, in altre parti dell'opera, il savio squillacense fa menzione e raccomanda lo studio di altre scienze, specialmente la storia e la cosmografia, ma anche alla medicina, l'agricoltura, la piscicoltura, nonché alle arti meccaniche e tecniche che potevano servire al lavoro dei copisti. L'elaborazione di questo secondo libro evidenzia l'importanza che Cassiodoro riconosceva al ruolo delle scienze profane nello studio della Sacra Scrittura, già esplicitamente dichiarato nella Prefazione al primo libro. In esso si segnala l'importanza di conoscere le discipline liberali, rammentando tuttavia il loro valore strumentale al fine di una migliore comprensione dei testi biblici.

XII. Il Libro delle *Etimologie* VI,1-4 di sant'Isidoro di Siviglia. Un'introduzione alla Scrittura all'interno di un'enciclopedia

Nelle *Etimologie*⁶⁹, opera che gli ha guadagnato fama e prestigio durante i secoli, Isidoro di Siviglia (560-636), l'ultimo dei Padri occidentali ed insieme a san Beda il Venerabile il più grande scrittore

⁶⁸ Si tratta del *Trivium* (grammatica, retorica e dialettica) e del *Quadrivium* (aritmetica, geometria, musica e astronomia), benché l'attenzione di Cassiodoro è rivolta soprattutto al *Trivium*, dato il maggiore interesse per lo studio delle Scritture.

⁶⁹ Probabilmente la presentazione più completa dell'opera d'Isidoro è quella di J. OROZ RETA-M.A. MARCOS CASQUERO (testo latino, versione spagnola e note), con l'introduzione di MANUEL C. DIAZ Y DIAZ, *San Isidoro de Sevilla: Etimologías*, 2 voll., BAC 433-434,

ed ordinatore di tutto l'Occidente latino fra i secoli VI-VIII, dopo san Gregorio Magno († 604), si trova una breve esposizione di natura introduttoria alla Sacra Scrittura. Il carattere volutamente enciclopedico dell'opera, tendente a facilitare una visione scientifica integrale a partire dalle conoscenze linguistiche del mondo classico, si fa sentire nel libro VI, volume che concerne il nostro argomento, in quanto è dedicato alla «Sacra Scrittura, biblioteche e libri, nonché ai cicli liturgici, feste e uffici». Isidoro applica in questo capitolo, come in tutta la sua opera, la nota metodologia dell'abbreviazione, tecnica in sintonia col gusto dell'epoca. Era procedimento scolastico di vulgarizzazione che tendeva a ridurre la sapienza a formule sintetiche, a modo di dizionario, facilitando la memorizzazione e permettendo spiegazioni e chiarimenti.

Nelle *Etimologie* VI,1 troviamo un piccolo trattato sul canone e sui sensi biblici, fatto precedere da una spiegazione sulle denominazioni "Antico" e "Nuovo Testamento". Circa il canone, Isidoro parla del numero dei libri che lo costituiscono, le suddivisioni, il significato dei titoli dei libri, quali siano i libri dell'AT non contenuti nel canone ebraico, e delle possibili altre divisioni di ordine tematico del canone. Ciò che risulta del tutto peculiare in quest'esposizione è l'attenzione di Isidoro alla tradizione ebraica, che segue in diversi aspetti. Riguardo alla teoria dei sensi biblici, Isidoro segnala che i libri dell'uno e dall'altro Testamento si possono distribuire in tre blocchi (*trifarie distinguitur*): quello della storia, quello dei costumi e quello dell'allegoria. Tale teoria viene presentata con maggiore ampiezza ed in un modo più articolato in altre opere⁷⁰ dove l'Ispalense spiega che la Scrittura si deve esporre non soltanto «*historialiter*» ma anche «*mystico sensu, id est, spiritualiter*». *Etimologia* VI,2, *De scriptoribus*

Madrid 1982. Cf. anche M. REYDELLET-J. ANDRÉ, *Isidore de Seville. Étymologies, «Auteurs latins du Moyen Âge»*, Paris 1984-1986; G. CREMASCOLI-C. LEONARDI (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, EDB (La Bibbia nella storia 16), Bologna 1996, 365-368. Le *Etimologie* furono elaborate nel corso di parecchi anni fino al 632. Essa si presenta come una vasta enciclopedia della cultura antica, che parte dal concetto biblico secondo cui la denominazione degli oggetti corrisponde alla loro essenza. L'opera, come la conosciamo oggi, è divisa in 20 libri, dove vengono trattati le questioni riguardanti il *Trivium*, il *Quadrivium*, e molte cose di diritto e alte scienze, nonché su Dio, sui santi, sulla gerarchia ecclesiastica, sulla Chiesa e così via.

⁷⁰ Cf. *Sent.* I,18, *De fide cath.* 2,20,2-3 e *De ord. creat.* 10,6-7.

et vocabulis sanctorum librorum, è invece un breve trattato d'Introduzione ai libri dell'AT e del NT dove Isidoro, seguendo le idee generalizzate della tradizione ricevuta, e sempre attento alla tradizione ebraica, parla degli autori dei libri, dei luoghi di composizione, dei destinatari, dei titoli, del contenuto, del genere letterario, dei tratti stilistici del testo sacro indicando i modelli metrici a cui gli autori si sarebbero conformati, e del carattere figurativo e cristologico globale dei libri. Alla fine ci sono alcune considerazioni riguardanti i libri apocrifi. In *Etimologie* VI,4, infine, Isidoro tratta delle traduzioni della Bibbia, a cominciare dai Settanta, ed encomia l'ammirabile lavoro di Origene nell'esapla e la versione latina di Girolamo. Inoltre egli dedica alla Bibbia altri capitoli o paragrafi delle *Etimologie*, particolarmente i capitoli 6 al 10 del settimo libro, in cui discorre su *De Deo, angelis et sanctis*, esposizione che tratta del significato e della funzione dei nomi nella storia della salvezza.

XIII. Riflessioni conclusive

Dal percorso storico abbozzato nelle pagine precedenti si rivela come in seno al cristianesimo primitivo, in diversi periodi e luoghi, si svolse una vasta riflessione biblico-teologica che portò a una diversificata creazione di tentativi programmatici ideati come orientamento sul modo di interpretare il testo biblico. L'insieme delle opere esistenti attraversa praticamente il lungo periodo della patristica, dal II/III secolo (Origene) fino al VI/VII (Isidoro di Siviglia), e tocca le diverse aree della cristianità.

Nel quadro delle opere di carattere biblico-istituzionale troviamo i rappresentanti della scuola di Alessandria (Origene), dell'indirizzo esegetico siro-antiocheno (Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia), della teologia dell'Africa Proconsolare (Ticonio, sant'Agostino, Giunilio), dei Padri cappadoci (san Gregorio di Nissa), degli scrittori di Siria (Adriano), della Palestina (san Girolamo), delle Gallie (sant'Eucherio), dell'Italia gota (Cassiodoro) e della Spagna (sant'Isidoro). La rassegna degli autori presentati, tra i quali spiccano figure di santi, di pastori e di studiosi di ogni genere, evidenzia la vastità e l'universalità del fenomeno culturale e religioso che ha accompagnato lo studio della natura e dell'interpretazione della Bibbia nel periodo patristico. Si trovano opere complessive sui

temi biblici (*De Principiis*, *De doctrina christiana*, *De partibus divinae legis*), di carattere fortemente ermeneutico (oltre le precedenti, il *Liber regularum* di Ticonio), oppure interessate prevalentemente al problema metodologico (le *Formulae spiritalis intelligentiae*), alla questione dell'interpretazione letterale o spirituale della Scrittura (le opere di Gregorio di Nissa, Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia), ai modi del linguaggio (*L'Isagoge* di Adriano), all'analisi testuale (le *Institutiones divinarum litterarum*), alla traduzione (*Epistola 57* di Girolamo), o sintesi bibliche con un'evidente valenza enciclopedica (*Etimologie* VI,1-4). Un panorama, quindi, che se ancora incompleto, apriva una strada alla futura scienza esegetico-istituzionale.

Ciò che è stato segnalato ci sembra possa mostrare quanto grande fosse la consapevolezza nel cristianesimo dei primi secoli sul fatto che la Bibbia era da ritenersi un libro la cui lettura e studio richiedeva una guida e che la fede nella Parola di Dio doveva essere coinvolta in un processo teorico-pratico in cui la ragione era chiamata a svolgere un'inderogabile parte attiva. In questo contesto, in cui fede e ragione venivano richieste in vista di un'unica finalità di comprensione, sorse ciò che si potrebbe considerare il primo abbozzo di una disciplina dell'interpretazione biblica e furono elaborate delle regole ermeneutiche per l'esegesi del testo sacro. Talvolta le suddette regole furono purificate nell'ambito di un contesto dialogico, non solo in funzione anti-eretica. Nacquero pure manuali e opuscoli diversificati che presentavano proposte programmatiche generali o relative ad aspetti introduttivi alla lettura della Bibbia. Tali opere affrontavano, seppure in forma iniziale, quelle tematiche che oggi sarebbero da includere in qualsiasi manuale o trattato d'"Introduzione generale alla Bibbia".

Se la questione ermeneutica fu la preoccupazione generale di tutti gli scritti esaminati, in essi si rinvencono, secondo i casi, i temi classici sull'origine divina della Bibbia (soprattutto nel *De Principiis* e nel *De partibus divinae legis*), sui sensi scritturistici (tema trattato in tutte le opere), sulla trasmissione del testo e sui problemi di correzione dei manoscritti corretti (*Institutiones divinarum litterarum*), sul canone (nel *De doctrina christiana*), e tanti altri temi quali il rapporto fra l'AT ed il NT, il bisogno d'interpretare la Scrittura all'interno dell'analogia della fede, e il modo di proporre la verità rivelata

nelle più varie sedi di studio e riflessione. Pur nelle diverse prospettive, queste tematiche costituirono l'oggetto di analisi nei prologhi programmatici esaminati di Gregorio di Nissa, Diodoro di Tarso e Teodoro di Mopsuestia, e nell'*Epistola* 57 di san Girolamo. Chiudendo il periodo patristico troviamo uno scritto che è la prima grande enciclopedia del mondo antico, Le *Etimologie* di Isidoro di Siviglia. Nel capitolo VI delle *Etimologie*, Isidoro ci ha lasciato una sintesi del pensiero antico sui problemi riguardanti la Scrittura. Certamente, in tutte queste opere si fecero presenti i principi che reggeranno l'esegesi biblica posteriore.

Un'ultima considerazione. Questo panorama tracciato può certamente illustrare in un certo qual modo quanto affermava la Pontificia Commissione Biblica nel documento sull'*Interpretazione della Bibbia nella Chiesa* del 1993 a proposito dell'esegesi patristica. Il documento fa notare che i Padri della Chiesa, che avevano avuto un ruolo particolare nel processo di formazione del canone biblico, avevano similmente adempiuto «un ruolo fondatore in rapporto alla tradizione vivente che accompagna senza interruzione e guida la lettura e l'interpretazione che la Chiesa fa delle Scritture [...]». Nella corrente della grande tradizione, il contributo particolare dell'esegesi patristica consiste in questo: essa ha tratto dall'insieme della Scrittura gli orientamenti di base che hanno dato forma alla tradizione dottrinale della Chiesa e ha formato un ricco insegnamento teologico per l'istruzione e il nutrimento spirituale dei fedeli» (EB 1454). Nel periodo della patristica, lo sforzo per comprendere la Parola di Dio portò a un notevole processo di riflessione sul modo in cui la "Parola attestata", cioè la Scrittura, doveva essere avvicinata, interpretata e trasmessa. Differenti furono i modi in cui questo lavoro fu intrapreso, ma tutti si assomigliarono per il vivo interesse di acquisire il più esatto significato della Parola rivelata e creare una disciplina ermeneutica, in cui fede e ragione dovevano coinvolgersi e compartecipare a una stessa finalità. Si trattava, appunto, di definire la natura dei testi sacri e la metodologia scientifica per la lettura del testo, una volta questo fosse corretto con le tecniche necessarie. Nonostante tutta la precarietà di questo lavoro, esso fu svolto con decisione e meticolosità. In questo senso, la moderna esegesi, con il grande sviluppo sperimentato dalla critica testuale, letteraria e storica, non può non sentirsi vincola-

ta a quei momenti iniziali, non solo per il naturale desiderio di conoscere la sua preistoria, ma anche per capire le più profonde motivazioni che spinsero gli antichi ad elaborare i primi tentativi di una disciplina ermeneutica.

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

“IL MISTERO EUCHARISTICO”

A duemila anni dalla nascita di Cristo, in quest'anno giubilare, dobbiamo ricordare e meditare in modo particolare la verità di quella che potremmo chiamare la Sua nascita eucaristica. Nell'Eucaristia è cominciata per il mondo una presenza nuova di Cristo, una presenza che si produce ininterrottamente, dovunque venga celebrata l'Eucaristia e un sacerdote presti a Cristo la sua voce, ripetendo le parole sante dell'istituzione. Questa presenza eucaristica ha percorso i due millenni della storia della Chiesa e la accompagnerà fino alla fine dei tempi. Essere così strettamente immersi in questo mistero è per i cristiani una gioia e al tempo stesso un compito. Ne vogliamo adesso prendere coscienza con il cuore colmo di stupore e gratitudine, e con tali sentimenti percorrere quest'anno giubilare in unione con la passione, morte e risurrezione di Cristo (Cf. Giovanni Paolo II, *Lettera ai sacerdoti per il Giovedì Santo del 2000*, n. 13).

Con questo spirito e in preparazione del Congresso Eucaristico Internazionale, che si terrà a Roma nel mese di giugno prossimo, la Facoltà di Teologia ha voluto organizzare una Giornata di riflessione teologica sul tema “Il mistero eucaristico” il giorno 5 aprile u.s. La Rivista pubblica in questo fascicolo un Quaderno contenente le quattro relazioni presentate in quella Giornata e un articolo che completa le riflessioni svoltesi in quell'occasione. Le dimensioni bibliche, sacramentali, dogmatiche ed ecumeniche dell'Eucaristia costituiscono le linee portanti dei contributi qui pubblicati, aspetti differenti dello stesso mistero, che la Giornata ha voluto approfondire in prospettiva unitaria. Non resta che ringraziare gli Autori dei contributi e incoraggiare i lettori a una lettura integrale degli articoli di questo Quaderno.

Pagina bianca

L'EUCARISTIA NELLA VITA DELLA PRIMITIVA COMUNITÀ CRISTIANA

A proposito di *At* 2,42-47

Bernardo ESTRADA

Sommario: I. *I sommari di Atti 1-7* - 2. *II. Elementi configuranti della vita della primitiva comunità secondo i sommari di Atti*. 1. L'insegnamento degli apostoli. 2. La comunione. 3. Comunione e azione liturgica. 4. La preghiera - *III. Centralità della fractio panis nella vita della Chiesa primitiva*. 1. Tensione escatologica. 2. Un'azione apostolica. 3. Segno di unità e di carità - *IV. Conclusione*.

Nel considerare gli inizi della Chiesa a Gerusalemme, nella prima parte degli *Atti degli Apostoli* Luca presenta, dopo l'ascensione di Gesù, il primo di quei riassunti o sommari che appariranno spesso nel libro. Riferendosi ai primi discepoli scrive che «tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui» (*At* 1,14). Dopo la discesa dello Spirito Santo Luca ne presenta un altro molto più ampio, che potrebbe riassumersi, come si vedrà più avanti, nella prima frase: «Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere» (*At* 2,42). Questa pericope è diventata una specie di "carta di identità" della Chiesa¹. Cercheremo di individuare, fin dove è possibile, il posto di rilievo della "frazione del pane" in rapporto alle altre realtà che configurano la vita della comunità primitiva.

¹ Cf G. BETORI, *Perseguitati a causa del Nome. Struttura dei racconti di persecuzione in At 1,12-8,4*, PIB, Roma 1981, 29.

I. I sommari di *Atti* 1-7

È interessante avere una visione d'insieme dei tre sommari che, con il primo molto più breve, ci parlano della vita della Chiesa primitiva nella Città santa.

At 2,42-47

Erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli e nell'unione fraterna, nella frazione del pane e nelle preghiere. ⁴³Un senso di timore era in tutti e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. ⁴⁴Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune; ⁴⁵chi aveva proprietà e sostanze le vendeva e ne faceva parte a tutti, secondo il bisogno di ciascuno. ⁴⁶Ogni giorno tutti insieme frequentavano il tempio e spezzavano il pane a casa prendendo i pasti con letizia e semplicità di cuore, ⁴⁷lodando Dio e godendo la simpatia di tutto il popolo.

At 4,32-35

La moltitudine di coloro che eran venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune. ³³Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia. ³⁴Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto ³⁵e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno.

At 5,12-16

Molti miracoli e prodigi avvenivano fra il popolo per opera degli apostoli. **Tutti erano soliti stare insieme nel portico di Salomone;** ¹³degli altri, nessuno osava associarsi a loro, ma il popolo li esaltava. ¹⁴Intanto andava aumentando il numero degli uomini e delle donne che credevano nel Signore ¹⁵fino al punto che portavano gli ammalati nelle piazze, ponendoli su lettucce e giacigli, perché, quando Pietro passava, anche solo la sua ombra coprisse qualcuno di loro. ¹⁶Anche la folla delle città vicine a Gerusalemme accorreva, portando malati e persone tormentate da spiriti immondi e tutti venivano guariti.

Questi tre sommari, inseriti nella prima parte del libro degli Atti servono a collegare i brani narrativi in forma episodica, dando la percezione del procedere del tempo, soprattutto quando vengono

esaminati uno dopo l'altro². Possono considerarsi come dei "dipinti" che mostrano, seppur in modo generico, i tratti e i comportamenti della comunità, le cui caratteristiche vengono illustrate negli altri racconti. Considerati in parallelo, i tre sommari descrivono la crescita continua della comunità mentre si diffonde sempre più la parola di Dio. Secondo il parere di alcuni risalirebbero a un documento originario³, benché nella loro composizione letteraria appaiano alcune ripetizioni che potrebbero suggerire l'esistenza di una struttura iniziale più semplice e lineare. Ciò si può dedurre dal fatto che ogni sommario, oltre ai tratti caratteristici propri, racchiude dei requisiti magari più adatti agli altri due passi; così paragonando fra loro le tre descrizioni sulla prima Chiesa vi si scorgono dei doppioni. Infatti *At* 4,33, come evidenziato nel testo, andrebbe meglio inserito nel primo riassunto, mentre *At* 2,43-45 si addice più al secondo; similmente si può dire di *At* 5,12b-14. Togliendo queste sezioni dai testi rispettivi, si può notare in questi un'unità tematica, corrispondente in *At* 2,42-47 alla vita di pietà della Chiesa primitiva; in *At* 4,32-35 alla comunione dei beni e in *At* 5,12-16 all'attività taumaturgica e filantropica degli apostoli.

Il primo, il più ampio dei tre riassunti, è introdotto dalla descrizione degli effetti della predica pentecostale di Pietro e dai miracoli successivi; viene data poi un'immagine della vita comunitaria, per finire con l'osservazione sulla ripercussione prodotta all'esterno. *At* 2,42-47 presenta in modo compassato delle attività caratteristiche che riappariranno sparse nei primi sette capitoli del libro⁴. Probabil-

² Cf G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli* I, Paideia, Brescia 1985, 396. Cf C. GHIDELLI, *I tratti riassuntivi degli Atti degli Apostoli* in C.M. MARTINI ET AL., *Il messaggio della salvezza* VI, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1988⁴, 472-486; E. RASCO, *De "Summariis" vitae christianæ in Actus Apostolorum. Introductio et exempla exegetica* II, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1968, 271-330.

³ Cf L. CERFAUX, *La première partie du Livre des Actes*, ETL 13 (1936) 667-691 (=Recueil Lucien Cerfaux, Duculot, Gembloux 1954, 63-91 [70s]); R. PESCH, *Atti degli Apostoli*, Cittadella, Assisi 1992, 159; B. REICKE, *Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zur Apg. 1-7*, Zwingli-verlag, Zürich 1957, 108-110. G. SCHNEIDER, *Atti* I, 396, considera invece Luca l'autore di queste notizie sommarie.

⁴ Oltre all'insegnamento, comunione, frazione del pane e orazione affiorano i temi del timore (*At* 2,43; 5,5.11), dei miracoli e segni (*At* 2,19.22.43; 4,16.22.30; 5,12; 6,8; 7,36), del favore del popolo (*At* 2,47; 4,21; 5,13.26); cf R. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts* II, Fortress, Minneapolis 1990, 44.

mente la parte più antica del testo corrisponde a *At* 2,42, che offre anch'esso una visione d'insieme della primitiva comunità cristiana⁵, cioè della liturgia e della vita di preghiera, tralasciando ciò che si riferisce alla condivisione dei beni materiali⁶. In quanto al contenuto il rapporto fra i sommari è il seguente:

— *At* 2,42 (elemento più originario) trova un primo sviluppo in 2,46 e poi in 5,12b;

— *At* 2,43 (opera taumaturgica) sarà completato da 5,12a.15-16;

— *At* 2,44-45 (comunione dei beni) rivela affinità con 4,32.34-35;

— *At* 2,47 (espansione della Chiesa) fa riferimento a 4,33b e a 5,12b-14.

L. Cerfaux invece era dell'opinione che *At* 2,43-45 non fosse fuori posto, e che il primo sommario costituisse un preambolo redazionale utile a Luca per sintetizzare fin dall'inizio i diversi aspetti della vita della comunità primitiva. Era convinto anche che la fonte utilizzata dall'evangelista per elaborare il sommario avesse la seguente disposizione: vita di preghiera e liturgia, comunità dei beni, ruolo e insegnamento degli apostoli, crescita della Chiesa. Questa collocazione verrebbe evidenziata dalla narrazione che segue, a partire da *At* 3,1; nella guarigione dello storpio del Tempio infatti si racconta di Pietro e Giovanni che vi salgono a pregare; poi Pietro, dichiarando allo storpio che chiede l'elemosina di non avere né oro né argento (comunità dei beni), realizza il miracolo (attività taumaturgica), tiene un discorso davanti alla folla (insegnamento) e avvengono le conversioni in massa (crescita della Chiesa)⁷.

II. Elementi configuranti della vita della primitiva comunità secondo i sommari di *Atti*

Dai sommari è messa in evidenza una comunità unita intorno all'insegnamento degli apostoli, alla comunione, alla frazione del pane, alla preghiera; altre caratteristiche sono il timore religioso, i mi-

⁵ Cf C. GHIDELLI, *Tratti riassuntivi*, 477.

⁶ Cf P. BENOIT, *Remarques sur les sommaires des Actes* in *Exégèse et théologie* II, Cerf, Paris 1961, 183.

⁷ Cf L. CERFAUX, *Première partie*, 677-679.

racoli, la gioia e le consuetudini della tradizione ebraica⁸. A Luca sembrano essere familiari le attività descritte perché presenti nella vita dei circoli cristiani che probabilmente frequentava. Il proposito dei sommari a questo punto non era soltanto di informare, ma anche di edificare⁹. Essi, congeniali allo stile storico di Luca¹⁰, conducono al tema centrale di Atti, cioè la crescita della Chiesa, la diffusione del vangelo ogni giorno accolto da un maggior numero di persone, la vita cristiana vissuta con sempre maggiore profondità ed intensità¹¹.

1. *L'insegnamento degli apostoli*

Spesso ci si è posta la domanda sull'origine di questi riassunti degli Atti e sulle loro fonti. L'analisi di J. Roloff vede in *At* 2,42s un brano della tradizione che mette in risalto l'insegnamento degli apostoli come nucleo della vita cristiana primitiva¹². Questo nucleo centrale avrebbe avuto poi un processo di espansione, tanto da poter parlare in *At* 2,44s della solidarietà intesa come comunione dei beni, nel v. 46 del pasto della comunità e nel v. 47 della preghiera. Qualcosa di simile si scorge negli altri riassunti. In *At* 4,33 si descrive nuovamente l'insegnamento degli apostoli e in 4,34s la solidarietà e la comunione¹³. *At* 5,12-16 si concentra sui miracoli degli apostoli con un breve riferimento in 12b al loro insegnamento. Anche se è la tradizione che sta alla base del testo, nella sua redazione ci sarebbe la mano di Luca¹⁴.

Tornando ad *At* 2,42, dove si parla della vita della chiesa primitiva impostata intorno ai quattro punti basilari già menzionati, si osserva che la pericope si aggancia all'osservazione conclusiva fatta dopo la predicazione di Pietro. Difatti non sono pochi gli autori

⁸ Cf C.K. BARRETT, *Acts of the Apostles* I, T&T Clark, Edinburgh 1994, 159s.

⁹ Contro W. L. KNOX, *The Acts of the Apostles*, Cambridge University Press, Cambridge 1948, 57.

¹⁰ *Episodenstil* è l'espressione spesso usata da E. PLÜMACHER, *Lukas als Schriftsteller*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1972.

¹¹ Cf L. CERFAUX, *La communauté chrétienne dans Livre des Actes*, ETL 16 (1939) 5-31 (= *Recueil Lucien Cerfaux*, Duculot, Gembloux 1954, 125-156 [128s]).

¹² Cf J. ROLOFF, *Apostelgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, 65s.

¹³ Cf C.K. BARRETT, *Acts* I, 161.

¹⁴ Termini tipici di Luca sarebbero ἀγαλλίασις, ἀφελότης, καθότι. Cf H. CONZELMANN, *Acts of the Apostles*, Fortress, Philadelphia 1987, 24.

che, riconoscendo l'inizio del sommario in *At* 2,42, lo collegano mediante il versetto di transizione *At* 2,41 alla conversione e al battesimo di coloro che ascoltarono la proclamazione di Gesù risorto, fatta dal Principe degli apostoli¹⁵. L'espressione perifrastica ἦσαν προσκατεροῦντες all'imperfetto unita al participio indica un'azione continua che si protrae lungamente nel tempo; il verbo προσκατερεῖν sta a indicare che i fedeli appena battezzati assunsero impegni permanenti, costruendo in questa maniera un'immagine esemplare della primitiva comunità cristiana.

I due primi elementi comprendono la predicazione degli apostoli in senso normativo e la comunione. L'analisi di J. Roloff sui tre sommari privilegia appunto questo primo aspetto che si trova d'accordo con l'idea della parola privilegiata sulle altre caratteristiche della vita cristiana; non è difficile vedervi un tratto essenziale della teologia della Riforma. L'insegnamento (διδαχή) comporta non soltanto l'istruzione della comunità ma anche l'annuncio del kerygma sulla passione, morte e risurrezione di Cristo¹⁶. In questa menzione della dottrina degli apostoli l'accento è posto sul contenuto, cioè sulla tradizione che Luca trasmette nei suoi libri¹⁷; ma non si può dire che la διδαχή si limita alla trasmissione dell'insegnamento e della dottrina di Gesù da parte degli apostoli; essa comprende tutta la predicazione apostolica diventata normativa per l'intera chiesa; in questo modo il collegio apostolico si fa garante del contenuto della fede cristiana¹⁸. Sotto questo aspetto si tiene conto anche dell'insegnamento *proprie dictum*, cioè dell'istruzione dei vecchi e dei nuovi credenti nella fede ricevuta con il battesimo, della catechesi dei membri della comunità primitiva.

Al tempo stesso gli apostoli costituivano il fondamento dell'unità, o meglio, della comunione con Cristo e fra di loro; essa dove-

¹⁵ Cf G. ROSSÉ, *Atti degli Apostoli*, Città Nuova, Roma 1998, 164; G. SCHNEIDER, *Atti I*, 396; R. PESCH, *Atti*, 159.

¹⁶ In Luca διδαχή è anche annuncio, proclamazione di Gesù (cf *Lc* 4,32), degli apostoli (cf *At* 2,42; 4,18; 5,28), di Paolo (cf *At* 13,12; 17,19); in maniera simile il verbo διδάσκειν ha il senso ampio di "annunciare", da parte di Gesù (cf *Lc* 23,5; *At* 1,1) e degli apostoli (cf *At* 4,2.18; 5,41s).

¹⁷ Cf H. CONZELMANN, *Acts*, 23.

¹⁸ Non si bada più ai carismi della scienza, della profezia, della sapienza, ma all'autorità di coloro che garantiscono l'insegnamento. Cf G. SCHILLE, *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1983, 115.

va per forza passare attraverso i testimoni ufficiali della risurrezione e che avevano ricevuto una missione ben precisa, con pieni poteri, da Cristo stesso. Perseverare nel loro insegnamento voleva dire vivere assieme a loro in Cristo, essere chiesa con loro. Senza gli apostoli non c'è vera *κοινωνία*. Interessa osservare che le due prime realtà di *At* 2,42 qualificano i rapporti all'interno della chiesa delle origini, ancora nel periodo della tradizione orale¹⁹.

Non si può omettere a questo riguardo il breve ma denso racconto di *At* 20,7-12. Paolo, alla fine della sua attività missionaria, è in viaggio verso Gerusalemme dove pensa di trascorrere la Pentecoste. A Troade si riunisce con i fedeli della comunità il primo giorno della settimana, per la "frazione del pane" (*At* 20,7). Si vuole ora sottolineare come Luca non si sofferma al rito e alle preghiere che lo accompagnavano, ma ai prolissi e lunghi discorsi di Paolo che dovevano protrarsi fino all'alba del giorno dopo. Dupont scorge nel brano una dimostrazione dell'importanza attribuita da Luca al "servizio della parola" (*At* 6,2.8) o all'insegnamento degli apostoli²⁰.

2. *La comunione*

La *κοινωνία* in 2,42 come comunità di beni deve essere considerata sia sotto il punto di vista materiale che sotto quello spirituale²¹. Siamo di fronte a un *hapax legomenon* dell'opera lucana che però è presente in Paolo, nella lettera agli Ebrei e nella Prima lettera di Giovanni²². Questo vocabolo ammette le significazioni accennate, se messo a confronto con il ricco ventaglio di possibilità semantiche offerte sia dagli scritti paolini che dalle altre testimonianze nella letteratura della Chiesa primitiva²³.

¹⁹ Cf L. CERFAUX, *Quelli di Gerusalemme*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1979, 34.

²⁰ Cf J. DUPONT, *Teologia della chiesa negli Atti degli Apostoli*, EDB, Bologna 1984, 19.

²¹ Cf M. MANZANERA, 'Koinonia' en *Hcb* 2,42, *EE* 52 (1977) 307-329; invece R. DUMONT, *La koinonia en los primeros cinco capítulos de los Hechos*, *RevB* 24 (1962) 22-32, la considera soltanto come spirituale.

²² Cf M. DEL VERME, *La comunione dei beni nella comunità di Gerusalemme*, *RivBib* 23 (1975) 353-382 presenta quattro grandi accezioni del significato di *koinwniva* nel NT: 1) l'intima relazione che unisce le persone o le cose ad esse legate; 2) il senso che si ha di tale unione; 3) la manifestazione concreta di questo senso comunitario come un dono fatto per aiutare gli altri; 4) la partecipazione a ciò che tocca gli altri: sentimenti, azioni, difficoltà: 359.

²³ Cf R. SCHNACKENBURG, *Die Einheit der Kirche unter dem Koinonia-Gedanken* in F. HAHN, K. KERTELGE, R. SCHNACKENBURG (edd.), *Die Einheit der Kirche*, Herder, Freiburg

Dal punto di vista materiale la prima considerazione evidente è il fatto che «ogni cosa era fra loro comune» (*At* 4,32); ciò poteva essere visto anche come un riflesso dell'età d'oro dei primi tempi dell'umanità, quando esisteva un'ideale di vita conforme alla natura. Il tema è particolarmente caro ai pitagorici che si riferiscono ai tempi dove tutto era comune a tutti²⁴; da qui discenderebbe la filosofia degli stoici in quanto all'uso dei beni materiali e al disprezzo delle ricchezze. Alcuni di questi aspetti potrebbero essere presenti nel pensiero di Luca allorché dà l'immagine dei cristiani secondo una comunità ideale che in certo qual modo potrebbe essere d'accordo con la massima pitagorica *κοινὸν τὸ φίλων* «tra amici tutto è comune»²⁵. D'altro canto c'è pure il modello di vita comunitaria degli esseni nel deserto di Giuda, ma sembra comunque che tra i fedeli della comunità di Gerusalemme, a differenza dei membri di Qumran, ci fosse una distinzione giuridica fra beni e proprietà²⁶. Vuol dire che si metteva a disposizione altrui ciò che era proprio senza però rinunciare in modo generico alla proprietà; il possesso poteva rimanere, e al tempo stesso si rendevano accessibili i beni ad altri fratelli nella fede. C'era insomma la disponibilità di ognuno a mettere i propri beni al servizio degli altri²⁷.

Un secondo aspetto era l'assenza di persone bisognose (cf *At* 4,34), o meglio, i beni venivano distribuiti secondo le necessità di ciascuno. Un parallelo si trova in Seneca²⁸, ma il nostro testo rifletterebbe soprattutto *Dt* 15,4a: «del resto, non vi sarà alcun bisognoso in mezzo a voi», che più che un'ingiunzione sembra una raccomandazione, con lo sguardo orientato alla terra promessa affinché fedel-

in Br. 1979, 52ss; M. McDERMOTT, *The Biblical Doctrine of KOINONIA*, BZ 19 (1975) 64-77; 219-233.

²⁴ J. DUPONT cita a questo proposito una formula di GIAMBILICO in un passo che dipende da TIMEO DI TAUROMENIO (356-260 a.C.): *La comunità dei beni nei primi tempi della Chiesa in Studi sugli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1973, 886, n. 10.

²⁵ Cf J. DUPONT, *Comunità*, 868-870, che riporta la diffusione del proverbio nelle sentenze di Platone, Euripide, Menandro, Terenzio, Plutarco, e fra i latini Cicerone, Marziale, Seneca.

²⁶ Cf J. DANIELOU, *La communauté de Qumran et l'organisation de l'église ancienne*, RHPH 35 (1955), 104-115; GIUSEPPE FLAVIO, *De Bello Judaico*, II,122, rapporta erroneamente la vita degli esseni all'ideale filosofico degli stoici.

²⁷ Cf C.M. MARTINI, *Gli Atti degli Apostoli*, Paoline, Roma 1970, 81.

²⁸ Cf SENECA, *Epistolae* 90,38.

mente si ascolti la voce del Signore; Luca invece invita a vedere nel comportamento dei primi cristiani l'avverarsi di una profezia.

Il terzo punto relativo alla comunione dei beni è che vendevano le proprietà, rinunciando ai propri beni, per aiutare gli altri (At 2,45; 4,34s); alla fine del secondo sommario Luca presenta l'esempio della generosità di Barnaba, in contrapposizione all'atteggiamento poco esemplare (raccontato subito dopo) di Anania e Saffira (At 5,1-11). Così si rende evidente che non esisteva fra i cristiani alcun obbligo di vendere le proprietà e nel contempo si tesse l'elogio di Barnaba per un'azione che, d'accordo con la narrazione, avrebbero dovuto compiere tutti. Si mette dunque in evidenza che si sta parlando di un caso di grande generosità, spinto fino all'eroismo, che possa servire di esempio a tutti. Anche se queste pericopi devono essere guardate come generalizzazioni che prendono spunto da alcuni casi concreti, ciò non toglie né minimizza il distacco dai beni da parte dei primi cristiani²⁹. La comunità è presentata un po' idealizzata ma proprio perché non tutti si comportavano così egregiamente, vengono mostrati modelli che possano essere di esempio agli altri; il procedimento letterario che attribuisce a tutti la condotta di alcuni incoraggia senz'altro i lettori a vivere il distacco dai beni materiali³⁰. Ma non si deve nemmeno minimizzare l'immagine: basti soltanto pensare al ministero quotidiano svolto a favore delle vedove e dei bisognosi (cf At 6,1) che implicava una carità generosa e disinteressata, oltre che costante. Perciò *κοινωνία* non è semplicemente solidarietà o partecipazione ai beni terreni di qualsiasi tipo: è mettere in comune ciò che si possiede per aiutare i bisognosi, così come viene indicato nei due primi sommiari.

La *κοινωνία* in quanto realtà spirituale è l'unione delle anime accennata all'inizio e messa in risalto più avanti, in 4,32, allorché si parla della chiesa di Gerusalemme come *καρδία καὶ ψυχὴ μία*: immagine dove l'accostamento e la fusione dei due concetti è tipicamente biblica. Basti pensare allo *Shema*³¹ dove si ingiunge di amare Dio con tutto il proprio cuore e con tutta la propria anima (cf Dt 6,5; 13,4; 26,16). L'idea lucana di unanimità discende da 1 Cr 12,39,

²⁹ Cf J. DUPONT, *Comunità*, 874s.

³⁰ Cf H. CONZELMANN, *Acts*, 24; C.K. BARRETT, *Acts* I,160.

³¹ A questo proposito l'interessante studio di B. GERHARDSSON, *The Shema in the New Testament: Deut 6: 4-5 in significant passages*, Novapress, Lund 1996.

quando il popolo che era «un cuor solo» eleggeva Davide come re. Nella tradizione della Bibbia alessandrina appare soltanto l'espressione μία ψυχή, «un'anima sola»; la formula lucana fa dunque ricorso a due linguaggi: ellenistico e semitico³². Infatti quest'espressione è caratteristica della lingua greca, che tale e quale passò all'ellenismo. Aristotele rispose a Diogene Laerzio a proposito dell'amicizia con «una sola anima che abita in due corpi» (μία ψυχή δύο σώμασιν ἐνοικοῦσα)³³. Paolo impiega questa espressione quando in *Fil* 1,27 esorta i fedeli, di cui conosce la fedeltà nello stesso spirito (ὅτι στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι), a lottare insieme, con una sola anima (μία ψυχή συναθροῦντες) e in *Fil* 2,2 ad essere 'unanimi' (σύμψυχοι), ad avere insomma gli stessi sentimenti (τὸ ἐν φρονοῦντες)³⁴.

Luca illustra la situazione della chiesa primitiva mediante quella felice descrizione indicante l'unità di spirito e l'armonia perfetta che regnava fra di loro che è appunto la κοινωνία. I testi paolini mettono in evidenza, da un altro punto di vista, l'intento che guida Luca a parlare dell'unanimità dei primi cristiani, ed entrambi attingono alla letteratura ellenistica³⁵. Dai testi degli Atti non si può dedurre una diretta dipendenza dal concetto di amicizia, così come presentato dalla letteratura attica³⁶. Una delle caratteristiche del testo lucano è comunque l'assenza del sostantivo ἀγάπη e del verbo ἀγαπᾶν, volendo così indicare che in Atti la carità cristiana si esprime innanzitutto mediante il termine κοινωνία³⁷.

Oltre a questa unione di spirito appena menzionata la κοινωνία suppone nel libro degli Atti una fede comune; in *At* 2,44 si dice che tutti coloro che partecipavano alla stessa fede stavano insieme;

³² Cf J. DUPONT, *L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres* in *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1984, 304s.

³³ Cf DIOGENE LAERZIO, *Vitæ philosophorum* V,20, Clarendon, Oxford 1964, vol. I, 204; J. DUPONT, *Comunità*, 879s, ha raccolto a questo riguardo passi di Euripide, Plutarco e Cicerone.

³⁴ L'espressione ritorna in *Rm* 12,16; 15,5 e in 2 *Cor* 13,11.

³⁵ Anche se non si potrebbe parlare di una derivazione immediata dai testi greci riguardanti l'amicizia, è innegabile che esiste un certo rapporto fra di loro; fra l'altro nei testi lucani si evita di chiamare i primi cristiani amici; cf J. DUPONT, *Comunità*, 883.888.

³⁶ Questa è l'opinione di J. DUPONT, *Comunità*, 888, che noi condividiamo; non si vede infatti un collegamento diretto con i temi riguardanti l'amicizia. Una certa dipendenza è ravvisata da L. CERFAUX, *La première communauté chrétienne à Jérusalem*, ETL 16 (1939) 26-28.

³⁷ Cf R. DUMONT, *Koinonia*, 28s.

l'espressione impiegata, ἐπὶ τὸ αὐτό, mette particolarmente in risalto l'unità di anima e di pensiero; la κοινωμία viene arricchita mediante questa convergenza di tutti in uno solo. In *At* 5,14 si scorge inoltre l'aspetto dinamico di quell'unità quando si dice che cresceva il numero delle donne e degli uomini che credevano nel Signore; la frase di *At* 4,32 che abbiamo appena commentato, καρδία καὶ ψυχὴ μία, un solo cuore e una sola anima, esprime in modo succinto l'unità di spirito e di fede. Se a ciò si aggiunge quanto detto in precedenza sull'atteggiamento della chiesa primitiva riguardo ai beni temporali, si ottiene un quadro complessivo e globale della comunione così come presentata nel primo sommario di Atti. La forza evocativa della κοινωμία è ribadita dalle specificazioni che l'accompagnano: un forte senso di solidarietà e una sua concreta manifestazione operativa che traspaiono nel fatto che i fedeli erano «un cuore solo e un'anima sola» (*At* 4,32), vivevano in «piena concordia» (*At* 2,46; 5,12), «tutti stavano insieme» (*At*, 2,44) ed erano disposti a rinunciare ai propri beni per soccorrere i fratelli indigenti (cf *At* 2,44s; 4,34s).

Da uno sguardo d'insieme agli aspetti della κοινωμία nella chiesa primitiva ci si accorge che essa può significare anche la comunione dei fedeli con gli apostoli, oltre che la condivisione dei beni spirituali; κοινωμία potrebbe anche riferirsi alle collette realizzate per aiutare le chiese più bisognose, specie quella di Gerusalemme, oltre che alla condivisione dei beni materiali nelle singole comunità; κοινωμία potrebbe indicare anche le assemblee cristiane; e infine, anche la comunione eucaristica³⁸.

La vita di comunità con gli apostoli e con i loro discepoli immediati è una vita nuova che fa parte della rivelazione stessa in quanto frutto e manifestazione della risurrezione di Cristo, e del dono dello Spirito Santo. Il racconto della Pentecoste in *Atti* 2 ha come conclusione narrativa appunto il sommario di *At* 2,42-47³⁹.

3. Comunione e azione liturgica

Queste due realtà vengono presentate insieme nel testo e non potrebbe essere altrimenti: se prima si è detto che senza gli apostoli

³⁸ Cf R. PESCH, *Atti*, 160.

³⁹ Cf R. PESCH, *Atti*, 159; S. LYONNET, *Eucaristia e vita cristiana*, A.V.E., Roma 1982, 61s.

non ci sarebbe un'autentica *κοινωνία*, ora si potrebbe aggiungere che senza *κοινωνία*, appunto quell'unione dei primi fedeli, non ci sarebbe frazione del pane (e viceversa: senza la *fractio panis* non ci sarebbe un'autentica comunione). Infatti non basta che un certo numero di fedeli sia assiduo ad ascoltare la predicazione della dottrina di Cristo e si riunisca il primo giorno della settimana per offrire al Signore un atto di culto, di ringraziamento e di lode; è necessario il loro sforzo di essere in ogni momento una vera comunità cristiana dove la fraternità sia l'elemento di unione. Soltanto così potrà essere celebrato degnamente il mistero eucaristico, che non implica soltanto un'unione fra i partecipanti all'assemblea liturgica, ma suppone una trasformazione della propria vita a seguito della comunione in Cristo⁴⁰.

La celebrazione del banchetto del Signore è il fondamentale e centrale "annuncio" del servizio divino⁴¹. J. Jeremias ha voluto vedere in *At* 2,42 le singole fasi dello svolgimento delle celebrazioni liturgiche della frazione del pane. Il suo ragionamento si poggia sul significato del verbo *προσκαιτερεῖν* apparso in una iscrizione dell'anno 80 d.C. in Asia Minore, dove nella frequentazione della preghiera in comune (cf *At* 1,14) e nel ministero della parola (cf *At* 6,4) intravede il servizio divino nel tempio (*At* 2,46). È probabile che le riunioni della comunità primitiva incominciassero di solito con una istruzione o catechesi, come è avvenuto nel raduno dei fedeli con Paolo a Troade (*At* 20,7ss); san Giustino lo mette anche in evidenza nella nota narrazione delle assemblee nel giorno del Signore⁴². Qualche cenno indiretto lo si ha dalle lettere paoline in cui si saluta che terminano con il saluto del «bacio santo»⁴³. Quel bacio, segno della *κοινωνία*, che avrebbe dato inizio alla celebrazione della cena del Signore, veniva scambiato probabilmente dopo la lettura delle lettere dell'apostolo. Jeremias sostiene anche che la celebrazione finiva con salmi e preghiere⁴⁴. Così nella celebrazione eucaristica si troverebbero i quattro elementi: l'insegnamento degli apostoli, la comunione, la fra-

⁴⁰ Cf S. LYONNET, *Eucaristia*, 77.

⁴¹ Cf H. SCHLIER, *L'annuncio del culto della Chiesa in Il tempo della Chiesa*, EDB, Bologna 1981⁴, 404.

⁴² Cf S. GIUSTINO, *Apologia* I, 67,4

⁴³ Cf *Rm* 16,16; *1 Cor* 16,20; *2 Cor* 13,12; *1Ts* 5,26.

⁴⁴ J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973, 142s.

zione del pane e la preghiera. Vi sono però alcuni problemi sollevati dal testo; se infatti in *At* 2,46 si parla della preghiera quando si andava al Tempio, si parla invece dello spezzare il pane nelle case⁴⁵, anche se a ciò seguiva la preghiera.

Non si potrebbe comunque disconoscere l'unione della celebrazione eucaristica con l'istruzione degli apostoli e la preghiera; quello che non è ben evidente è il ruolo della *κοινωνία* nell'eucaristia nel senso di raduno regolare dei battezzati, facendo riferimento al versetto precedente, *At* 2,41. Questa va vista più come unità di spirito e di sentimenti, come un crescere nell'amore fraterno che a sua volta contribuisce alla celebrazione della 'frazione del pane' in modo degno, pieno di senso ecclesiale. Jeremias invece vede nella *κοινωνία* innanzitutto le collette, le elargizioni che si raccoglievano per il quotidiano sostentamento (Cf *At* 6,1) come parte della celebrazione eucaristica.

È logico pensare che nella chiesa primitiva lo spezzare il pane era visto come frutto della tradizione. C'è forse un modo migliore di unirsi alla celebrazione di Gesù nell'ultima cena di quello di conoscere la prassi e l'insegnamento degli apostoli al riguardo? Non sono richiesti tanti ragionamenti per dimostrare che non può esistere una comunità cristiana in senso stretto senza la fede in Cristo, e perciò senza la predicazione di Cristo: «Ora, come potranno invocarlo senza aver prima creduto in lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che lo annunzi?» (*Rm* 10,14). Il sacerdote è ministro di un culto che poggia sulla fede, sulla predicazione e sulla catechesi⁴⁶. Allo stesso modo, si potrebbe pensare ai fedeli riuniti per celebrare il Mistero pasquale che non sia proprio *εὐχαριστία* e perciò che non sia indirizzato alla lode e al ringraziamento? Questi elementi erano quasi connaturali alla celebrazione eucaristica. Si comprende allora il desiderio di J. Jeremias di intravedere in *At* 2,42 tutti i singoli componenti della celebrazione eucaristica presentati in modo metodico e successivo.

Ma sarebbe più logico vedere *At* 2,42 come l'inizio del sommario, forse il più denso e profondo del libro degli Atti, quello che viene presentato al nascere della Chiesa a Pentecoste mediante il dono

⁴⁵ Cf H. ZIMMERMANN, *Die Sammelberichte der Apostelgeschichte*, BZ 5 (1961) 75s.

⁴⁶ Cf S. LYONNET, *Eucaristia*, 65.

dello Spirito e l'incorporazione dei nuovi fedeli. Le quattro caratteristiche menzionate da Luca, più che fasi della celebrazione del Mistero eucaristico, sono i capisaldi della vita dei cristiani di Gerusalemme, sono elemento di coesione e di forza della comunità primitiva.

Non ci soffermiamo sull'istituzione dell'Eucaristia. Per il momento basti pensare ai pasti ebraici che iniziavano con la *fractio panis* fatta da chi stava a capo tavola; questo gesto, ripetuto sicuramente da Gesù durante i pasti consumati con gli apostoli prima e dopo la sua risurrezione, e in modo particolare nell'ultima cena, diventò ben presto il gesto tecnico per designare la 'cena del Signore'; quello che nel giudaismo era l'inizio del banchetto, nella chiesa delle origini era riferimento al "banchetto" di tutta la comunità. Si vede anche l'attenzione della chiesa primitiva verso il mistero eucaristico, anche se Luca pensa al pasto quotidiano senza staccarlo dall'Eucaristia⁴⁷. La primitiva frazione del pane va intesa come l'avvio della celebrazione della cena del Signore perché ha un significato eucaristico, e comunitario⁴⁸; l'unione di queste realtà fa parte dell'immagine ideale che Luca dà della chiesa apostolica⁴⁹, anche se fin dall'inizio si potrebbe parlare di una loro distinzione⁵⁰.

4. La preghiera

Infine ecco le preghiere considerate come preghiere comunitarie già trovate nel primo sommario in *At* 1,14, nella comunità dei discepoli per rivolgersi al Signore prima dell'elezione di Mattia (cf *At* 1,24s), nella riunione degli apostoli dopo la prima liberazione dal carcere (cf *At* 4,24-30) e nell'orazione intensa per la persona di Pietro nella casa di Maria, madre di Marco (cf *At* 12,12). La liturgia della preghiera riappare in *At* 2,46s allorché i fedeli si incontrano nel tempio e lodano Dio. La frazione del pane viene presentata come punto di appoggio della preghiera della chiesa primitiva, in quanto che proprio le riunioni dei fedeli ritrovatisi per spezzare il pane co-

⁴⁷ Cf A. WIKENHAUSER, *Die Apostelgeschichte*, F. Pustet, Regensburg 1951, 55.

⁴⁸ Cf J. JEREMIAS, il quale sostiene che nella chiesa primitiva l'Eucaristia seguiva immediatamente l'agape: *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973, 139s; non sono d'accordo H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl: eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Weber, Bonn 1955, 239; J. BEHM, κλῆς, GLNT V 509.514.

⁴⁹ Cf H. CONZELMANN, *Acts*, 23.

⁵⁰ Cf R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, Il Mulino, Bologna 1971, 259.

stuiscono i momenti più consoni per lodare e ringraziare il Signore in maniera particolarmente intensa.

Il termine ὁμοθυμαδόν che appare due volte negli Atti (At 1,14 e 4,24) sottolinea l'unità nella preghiera, la stessa raccomandata da Paolo ai romani: «il Dio della perseveranza e della consolazione vi conceda di avere gli uni verso gli altri gli stessi sentimenti ad esempio di Cristo Gesù, perché con un solo animo e una voce sola rendiate gloria a Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo» (Rm 15,5s). Senza l'unanimità dei cuori non è possibile rendere a Dio una gloria autentica. Il termine ἐπὶ τὸ αὐτό quasi sinonimo di ὁμοθυμαδόν, ribadisce l'unità dei fedeli non soltanto perché abbiano tutto in comune né perché si trovino tutti insieme nello stesso luogo, ma perché sanno di essere uniti in una sola realtà, in un solo corpo, per opera di un solo Spirito. Questa è la conseguenza dell'unione nella *fractio panis*, nell'eucaristia, che è base e fondamento della preghiera comunitaria, dell'unità nel rivolgersi a Dio.

Luca è attento a presentare in special modo la preghiera come realtà basilare della vita cristiana (cf Lc 18,1). Si vede la necessità della preghiera nella cornice della κοινωνία, pensando agli interessi e ai bisogni della comunità che in certo qual modo coinvolgono tutti; essi rafforzano nella preghiera i legami della fraternità e dell'amore. Non si può non scorgere all'interno della chiesa orante la presenza dello Spirito; prima della pasqua gli apostoli erano solo un gruppo dietro a Gesù che sperava di ottenere il regno di Dio, pure su questa terra; ma la loro unione è raggiunta in maniera efficace soltanto nel periodo post-pasquale quando la loro mente è illuminata riguardo alla persona e alla missione salvifica del Messia, e all'azione dello Spirito Santo⁵¹.

III. Centralità della *fractio panis* nella vita della Chiesa primitiva

Nei ragionamenti a catena dove sono state messe in evidenza le quattro realtà che caratterizzano la chiesa primitiva, il posto privilegiato appartiene all'Eucaristia. Il participio προσκαρτεροῦντες che sta a indicare l'assiduità dei fedeli, appare per la seconda volta nella nuova descrizione, più particolareggiata, della vita cristiana intorno

⁵¹ Cf R. DUMONT, *Koinonia*, 26s.

allo «spezzare il pane» nelle singole case, dove si riunivano anche per i pasti comuni, e alla preghiera che accompagnava le loro assemblee. Tre sono i segni che potrebbero riflettere i sentimenti che animavano i cristiani di Gerusalemme, quando celebravano la cena il primo giorno della settimana intorno a un apostolo⁵²:

1. Tensione escatologica

In primo luogo l'attesa della seconda venuta del Signore, la tensione escatologica che sgorga dalla mensa eucaristica⁵³. L'esultanza che l'accompagna mette in evidenza non soltanto il carattere cultuale ma anche quello escatologico dell'azione in quanto i partecipanti sono consapevoli di essere coinvolti nell'azione salvifica di Dio⁵⁴, collegata in questo caso all'annuncio della morte e della risurrezione del Signore, in attesa della sua venuta; la presenza cultuale del Signore esaltato e il dono dello Spirito Santo sono allora le ragioni per rallegrarsi ed esultare⁵⁵. L'unione della prima comunità cristiana era essenzialmente escatologica perché essa si consumava attorno all'Eucaristia, la principale realtà ultraterrena assieme alla preghiera e alla comunicazione della fede⁵⁶. Il cristiano vede in questo mondo, dove lavora e si impegna per ottenere il benessere, la figurazione della realtà futura perché porta con sé l'energia della vita spirituale che vive in prima persona nella celebrazione della Cena del Signore.

La Chiesa nascente a Gerusalemme era una comunità di giudeo-cristiani che credeva nella messianità di Gesù e aspettava il suo ritorno dal cielo per stabilire definitivamente il regno di Dio, e che nel frattempo entrava con il battesimo in comunione con il Signore risorto, con gli apostoli e con gli altri credenti; quella comunione si rafforzava nell'eucaristia e la forza che guidava la comunione era lo Spirito Santo⁵⁷.

⁵² Cf L. CERFAUX, *Quelli di Gerusalemme*, 59-61.

⁵³ Si pensi al testo della *Didaché* che descrive la celebrazione eucaristica, dove alla fine si dice: «Venga la grazia e passi questo mondo! Osanna al Dio di Davide! Chi è santo si avvicini, chi non lo è si converta. Maranathâ (Il Signore viene) Amen», *Didaché*, X.

⁵⁴ Cf F. MONTAGNINI, *Comunità primitiva*, 482.

⁵⁵ R. SCHNACKENBURG, *Signoria*, 259.

⁵⁶ Cf Y. DE MONTCHEUL, *Signification eschatologique du répas eucharistique*, RSR 33 (1946), 10-43.

⁵⁷ Cf P. GRECH, *Le idee fondamentali del Nuovo Testamento*, Paoline, Modena 1968, 139.

2. Un'azione apostolica

L'intimità con Dio nostro Signore, evocata dagli apostoli nei primi anni della vita della Chiesa a Gerusalemme, così vicino ai luoghi della passione. Anche le parole dovevano avere una forza straordinaria quando erano adoperate per rinnovare il sacrificio di Cristo dato che il tempo rispetto alla sua morte era così breve. Al tempo stesso si proclamava Gesù come sommo sacerdote e signore, si riconosceva la sua gloria e la sua potenza nei secoli dei secoli, e ciò costituiva motivo di ringraziamento al Padre⁵⁸. Per mezzo di Gesù avveniva anche la riconciliazione con Dio, e allontanandosi così il timore di chiamarlo Padre, veniva innalzato un rendimento di grazie che diventava giubilo perpetuo⁵⁹.

3. Segno di unità e di carità

L'Eucaristia veniva celebrata sotto il segno dell'unità e della carità. Infatti la manifestazione più chiara della *κοινωνία* è la frazione del pane⁶⁰, da una parte perché rappresentava nella cultura palestinese il momento dell'incontro della famiglia per consumare il pasto e ringraziare il Dio dei Cieli e della terra in un paese dal suolo non molto fertile, dove l'alimento è visto proprio come un suo dono; dall'altra perché manteneva uniti i fedeli nelle diverse case accennando in quel modo alla mensa eucaristica e al carattere sacro che di per sé comporta la *fractio panis*. Non è perciò sbagliato dire che la *κοινωνία* è la manifestazione dell'esperienza maturata nel culto e che, a sua volta, si carica di una nota liturgica. Per Luca la chiesa delle origini si caratterizza come comunità culturale che nella lode e ringraziamento a Dio trova le sue radici.

Oltre a questi sentimenti nel brano si trova la componente ecclesiological della celebrazione eucaristica; l'unione dei fedeli che si nutrono del cibo spirituale è chiamata da Luca *κοινωνία*, il nome

⁵⁸ Cf *Didaché*, X.

⁵⁹ Cf *Lettera di Clemente*, LXI.

⁶⁰ La traduzione della Volgata fonde le due realtà in una quando dice «erant perseverantes... in communicatione fractionis panis» (*At* 2,42) volendo forse indicare che essi si mostravano assidui nel partecipare alla frazione del pane. Vi è di fatto un altro modo di interpretare il testo greco se si pensa alla *κοινωνία* come al frequentare le "riunioni comunitarie" che erano più o meno quelle in cui si celebrava la *fractio panis*; Cf S. LYONNET, *Eucaristia*, 70.

dato alla chiesa negli Atti, prima che il nome ἐκκλησία fosse stato stabilito⁶¹. L'Eucaristia non è soltanto il sacramento che conforma la chiesa, che fa sì che lo Spirito possa agire per donare la forza dell'unità, la κοινωνία nella preghiera. Essa è anche la realtà che ci nutre, la crescita nell'agape della comunità e nelle preghiere comunitarie. In *At* 2,46-47 non si fa riferimento ai neobattezzati e con ciò Luca vuole mostrare lo scorrere del tempo nella Chiesa primitiva con una descrizione generica della vita cristiana delle origini, presentata in maniera idealizzata⁶²; difatti non è probabile che tutti i primi tremila fossero sempre eppoi; το; αυτων, riuniti insieme; in questo caso il narratore intende presentare Gerusalemme come luogo ideale di incontro⁶³. Anzi, l'espansione della Chiesa primitiva è inquadrata con la cornice del culto e scandita dai sommari dei primi cinque capitoli degli Atti, dove si può costatare sia l'aumento del numero dei fedeli che la loro unione con Dio⁶⁴, e la crescita dei fratelli tutti figli nella famiglia di Dio Padre. Il centro di tutto è appunto la celebrazione eucaristica.

Alla fine del brano di *At* 2,46-47 la quotidianità viene accentuata mediante il καθ' ἡμέραν, basandosi sull'imperfetto μετελάμβανον τροφῆς, «condividavano i pasti», che diventa orazione principale da cui dipendono le orazioni partecipiali προσκατεροῦντες, κλῶντες, αἰνοῦντες καὶ ἔχοντες. La comunione, significata dal verbo μεταλαμβάνειν, viene corroborata sia dal participio προσκατεροῦντες riprendendo in modo inclusivo quanto detto all'inizio del sommario sull'istruzione e sulla catechesi apostolica (*At* 2,42)⁶⁵, sia dallo αἰνοῦντες che implica la preghiera liturgica nel Tempio e nelle assemblee; e per ultimo, a coronamento del brano, dalla frazione del pane: anche se il testo dice semplicemente κλῶντες, subito dopo scrive κατ' οἶκον per indicare che ciò veniva fatto di casa in casa, mentre la dottrina veniva insegnata nel Tempio e nelle loro abita-

⁶¹ Cf J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, Doubleday, New York 1998, 269.

⁶² Cf A. TOSATO, *Cristianesimo e capitalismo: il problema esegetico di alcuni passi evangelici*, RivBib 35 (1987) 473s.

⁶³ Non vorrebbe dire che l'espressione ἐπὶ τὸ αὐτό si riferisca a un luogo; essa designa il gruppo che si forma e la sua unione. Nella Bibbia sempre traduce (45 volte) l'avverbio ebraico *djy*. Cf J. DUPONT, *L'union*, 308s.

⁶⁴ Cf F. MONTAGNINI, *Comunità primitiva*, 484.

⁶⁵ Per P. BENOIT inizialmente si trovavano nel sommario soltanto i vv. 2,42.46-47 il che rafforza ancor di più il ruolo del προσκατεροῦντες nel sommario: *Remarques*, 183.

zioni⁶⁶. Il fatto che gli incontri avvenivano nelle singole case contribuiva certamente all'unità della comunità cristiana primitiva; nel contempo l'andare al Tempio per le preghiere, sacrifici e servizi serviva a Luca per sottolineare che i discepoli del Cristo risorto erano cristiani esemplari all'interno della comunità ebraica di Gerusalemme.

Tornando alla frase principale, dove si parla del partecipare alla mensa (μετελάμβανον τροφῆς) con letizia e semplicità di cuore, il termine ἀγαλλίασις di At 2,46 suggerisce la gioia escatologica nella presenza del Signore; in questo caso essa va ravvisata attraverso la lente della κοινωνία, la cui coesione e compattezza deriva appunto dalle preghiere nel nome di Gesù e dalla frazione del pane⁶⁷. Assieme ad essa c'è la ἀφελότης, espressione unica nel Nuovo Testamento che non si trova neanche nella LXX e che taluni rapportano alla ἀπλότης, semplicità o generosità, in contrasto con l'ipocrisia e l'invidia. Causa dell'allegrezza è anche la perseveranza nell'insegnamento degli apostoli. Siamo davanti all'unico dei tre sommari di Atti — vale la pena ricordarlo di nuovo — dove appaiono tutte e quattro le notizie: insegnamento degli apostoli, comunione, frazione del pane, preghiera; forse lì radica il motivo per cui si menziona la gioia soltanto in questa prima descrizione della comunità cristiana a Gerusalemme⁶⁸. È una gioia che viene dallo Spirito, dalla forza di unione dei loro cuori, dalla certezza di appartenere a un mondo nuovo, dai miracoli operati dagli apostoli, dalla protezione divina nelle difficoltà e nelle persecuzioni che stanno a testimoniare il compimento delle profezie; preghiere, profezie e carismi vengono presentati insieme e trovano il loro punto culminante nella mensa eucaristica.

D'altro canto il μετελάμβανον τροφῆς indica che alla base della vita dei primi cristiani e della loro crescita spirituale vi è appunto la condivisione della mensa spirituale e materiale, eucaristica e "agapica". Si accenna tanto ai pasti ordinari per il sostentamento quotidiano quanto alla celebrazione dell'Eucaristia, abitudine a cui accennerà Paolo nella sua corrispondenza con la comunità di Corin-

⁶⁶ Difatti in At 5,42 si accostano le due indicazioni topologiche «Tempio» e «di casa in casa», per riferirsi all'annuncio del vangelo; cf G. SCHNEIDER, *Atti*, 402, n. 46.

⁶⁷ Cf L.T. JOHNSON, *Acts of the Apostles*, Liturgical, Collegeville/Min. 1992, 59.

⁶⁸ Cf F. MONTAGNINI, *La comunità primitiva come luogo culturale. Nota ad Atti 2,41-46*, RivBib 35 (1987) 478.

to (1 Cor 11,17-22). La felicità e la semplicità presenti nella chiesa delle origini sembra sgorgare, come viene detto nel testo, appunto dalla *κοινωνία* che non è soltanto una comunità di beni materiali ma anche spirituali.

IV. Conclusione

Non ho insistito prima su un aspetto che mette in risalto maggiormente l'importanza di *At* 2,42-47 all'interno del libro degli Atti, proprio per non distogliere lo sguardo da ciò che doveva essere ed è effettivamente il suo punto focale: la frazione del pane come centro luminoso verso cui convergono tutte le altre realtà cristiane, a loro volta illuminate dall'Eucaristia. Ma vale la pena tener conto della pericope come di un sommario magistralmente condensato nella sua prima frase, appunto *At* 2,42. I quattro aspetti in cui erano assidui i fedeli a Gerusalemme, già menzionati, vengono ulteriormente sviluppati e chiariti. L'insegnamento e la catechesi apostolica si ricollegano in *At* 2,43 ai prodigi e ai segni che avvenivano per opera degli apostoli; la *κοινωνία* si esplicita in *At* 2,44-45. Anche se è vero che questi due versetti tolgono parte dell'unità all'intero brano, che altrimenti si sarebbe centrato sui temi della liturgia e della preghiera, essi mettono tuttavia in evidenza che non si tratta soltanto di una comunione di tipo spirituale ma anche materiale. La frazione del pane si spiega ulteriormente con la frequentazione del Tempio e delle case dove tutti insieme spezzano e condividono il pane ogni giorno; la preghiera finalmente si riallaccia alla lode a Dio espressa dall'intera comunità cristiana nelle assemblee eucaristiche e nelle riunioni di culto. Essa serviva nel contempo a dare un'immagine attraente della loro vita cristiana ed a far crescere la comunità dei credenti in Dio.

Si potrebbero indicare allora quattro caratteristiche della chiesa a Gerusalemme⁶⁹:

1. Essa è innanzitutto una *comunità*; difatti in *At* 2,42 viene menzionata come *κοινωνία*; in *At* 2,44 si legge che i credenti erano *ἐπὶ τὸ αὐτό*; e in *At* 2,44 si aggiunge che tutti si trovavano *ὁμοθυμαδόν*, «unanimità»; nonostante essere un *πλήθος*, i fedeli erano *μία ψυχή*.

⁶⁹ Cf C. GHIDELLI, *Testi riassuntivi*, 481-486.

2. È una *comunità eucaristica* (cf *At* 14,2; 28,15) dato che la realtà di essere fratelli si accentua nella frazione del pane, intorno alla quale fioriscono la preghiera e la carità, assieme alle sofferenze e alle gioie⁷⁰.

3. Essa è una *comunità orante* che vive ed esercita la *προσευχή* (cf *At* 1,14; 2,42.47; 4,24ss; 6,4; 16,13.16).

4. È una *comunità cristiana* dove tutto si realizza nel e per il nome di Cristo (cf *At* 4,24ss).

Abbiamo davanti un modello in cui ogni comunità cristiana potrà verificare la propria fedeltà al vangelo; la chiesa sarà veramente tale nella misura in cui i credenti che la compongono praticheranno la quadruplicata perseveranza annunciata in *At* 2,42 nel cui centro c'è la celebrazione eucaristica⁷¹; intimamente collegata vi si scorge la comunione come elemento di coesione che appare nel testo con diverse espressioni. In particolare ἐπὶ τὸ αὐτό traduceva nella LXX ῥῆμα «comunità», e nel caso presente vorrebbe dire probabilmente ἐκκλησία⁷². La chiesa primitiva cresceva e si sviluppava prendendo la sua forza dalla sorgente salvifica dell'Eucaristia e dall'unione comunitaria che si traduceva in solidarietà non soltanto spirituale ma anche materiale, il cui segno più saliente era proprio lo spezzare il pane⁷³. Lo speciale intreccio che si evidenzia fra κοινωνία, εὐχαριστία ed ἐκκλησία serve, a mio avviso, di riflessione finale.

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

⁷⁰ Cf J. RATZINGER, *Fraternità cristiana*, Paoline, Roma 1960.

⁷¹ Cf J. DUPONT, *Teologia della chiesa*, 17.

⁷² Cf L.T. JOHNSON, *ACTS*, 60.

⁷³ Cf E. GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia*, Istituto propaganda libraria, Milano 1982, 221.

Pagina bianca

L'EUCARISTIA, SACRIFICIO DI CRISTO E DELLA CHIESA

Per una chiarificazione, in prospettiva ecumenica,
della dimensione sacrificale dell'Eucaristia

Ángel GARCÍA IBÁÑEZ

Sommario: I. *Introduzione* - II. *L'Eucaristia, presenza sacramentale del sacrificio della croce, nella pienezza del mistero pasquale di Cristo*: 1. I limiti delle spiegazioni post-tridentine sull'essenza del sacrificio eucaristico. 2. L'inizio della dottrina sacramentale del sacrificio eucaristico. 3. Elementi per una ulteriore chiarificazione del rapporto tra l'Eucaristia e l'unico sacrificio della nostra redenzione - III. *La partecipazione della Chiesa al sacrificio di Cristo*: 1. La Chiesa offre in Cristo. 2. La Chiesa è offerta con Cristo - IV. *Conclusione*.

I. Introduzione

Il punto di partenza di queste riflessioni sarà un testo del Concilio Vaticano II che ci offre una preziosa sintesi dei molteplici aspetti del mistero eucaristico: «Il nostro Salvatore, nell'ultima cena, la notte in cui veniva tradito, istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, col quale perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce, e per affidare così alla diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e risurrezione: sacramento di pietà, segno di unità, vincolo di carità, convito pasquale, “nel quale si riceve Cristo, l'anima viene ricolmata di grazia e viene dato il pegno della gloria futura”»¹.

Secondo l'insegnamento conciliare, l'Eucaristia è insieme *sacrificio*, in quanto presenzializza nell'oggi della celebrazione eucaristica il sacrificio della croce, *memoriale* della morte e risurrezione del Signore, *sacramento* della sua presenza personale, *banchetto pasquale*

¹ CONC. VAT. II, Cost. sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 47.

(della nuova pasqua della Chiesa peregrinante), *segno e causa dell'unità* della Chiesa, *pegno* della pienezza escatologica. Per il Concilio è chiaro che nessuna di queste categorie — sacrificio, memoriale, sacramento, banchetto — può, da sola, comprendere pienamente il mistero eucaristico. Per questo cerca di raccoglierle tutte in stretta unità. Ma allo stesso tempo non tralascia di mettere in rilievo la dimensione sacramentale-sacrificale dell'Eucaristia, in quanto afferma che il Signore, nell'ultima cena, «istituì il sacrificio eucaristico del suo corpo e del suo sangue, col quale perpetuare nei secoli, fino al suo ritorno, il sacrificio della croce, e per affidare così alla diletta sposa, la Chiesa, il memoriale della sua morte e risurrezione». Per la fede cattolica, dunque, si tratta di una dimensione essenziale del mistero eucaristico.

Dal tempo della Riforma fino ad oggi, affrontare questo tema, il sacrificio eucaristico, con il desiderio di far progredire il dialogo ecumenico, vuol dire andare incontro a delle difficoltà. Per quattro secoli, molti protestanti si sono arrestati sulle posizioni di Lutero, secondo il quale la celebrazione dell'Eucaristia intesa come sacrificio propiziatorio offerto a Dio dalla Chiesa costituirebbe una gravissima ingiuria all'opera redentrice del Signore². Sia per Lutero che per gli altri riformatori della prima ora, la redenzione dell'umanità fu portata pienamente a compimento dal sacrificio cruento della croce, offerto una sola volta da Cristo e valido per sempre; da allora sono stati derogati tutti i sacrifici degli uomini per l'espiazione del peccato; per questo non ha più senso parlare della messa come sacrificio espiatorio che si offre per i vivi e per i defunti. Né si può dire che il sacrificio della messa sia una rinnovazione del sacrificio della croce, compiuta col fine di ottenere nuovi frutti salvifici per gli uomini. Al massimo, si potrebbe ammettere che la messa sia commemorazione del sacrificio della croce, intesa come rappresentazione nella memoria, o nella coscienza della comunità, del sacrificio passato³. Inoltre, il principio fondamentale della Riforma: *solus Deus, solus Christus*, dovrebbe applicarsi rigorosamente alla Cena: soltanto Dio, e non l'uomo, opera la salvezza. La giustificazione non si può acquistare con l'offerta di sacrifici da parte degli uomini; può essere soltanto

² Cfr. M. LUTERO, *Die schmalkaldischen Artikel (1537-1538)*, II, 2: WA 50, 204.

³ Cfr. ID., *De abroganda Missa privata*: WA 8, 421,16-28; J. CALVINO, *Petit traicté de la Sainte Cène*: CR 33, 436-437; U. ZWINGLI, *Die 67 Artikel Zwinglis*, 18: CR 88, 460.

accolta, nella fede, come dono. Per i teologi cattolici, invece, dal Concilio di Trento fino ai nostri giorni, l'affermazione della dimensione sacrificale dell'Eucaristia (in stretta relazione col sacrificio della croce), del suo valore propiziatorio (derivato dalla croce di Cristo) e del coinvolgimento della Chiesa nel sacrificio della messa (offre ed è offerta in Cristo), è al centro della dottrina eucaristica e costituisce una verità fondamentale della fede.

Tuttavia, bisogna riconoscere che su questo tema negli ultimi cinquant'anni si sono delineate sempre più decisamente alcune convergenze tra evangelici (luterani e riformati), anglicani e cattolici. Ciò si riflette in diversi documenti del dialogo teologico interconfessionale⁴. Parte del merito è dovuta al notevole progresso che è stato compiuto nella teologia cattolica con la formulazione dell'indole sacramentale del sacrificio eucaristico. Grazie al rinnovamento biblico-liturgico e patristico verificatosi nel XX secolo, ed in particolare, agli studi di A. Vonier, O. Casel, L. Bouyer, M. Thurian ed altri autori, molti teologi cattolici ritornarono alla tradizione dei Padri e cominciarono a impiegare le categorie di sacramento e di memoriale oggettivo per spiegare il carattere sacrificale della messa, creando nuove possibilità di dialogo ecumenico. Coscienti che l'Eucaristia

⁴ Cfr. COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICO ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, Documento *L'Eucaristia* (1978), in *Enchiridion Oecumenicum. Documenti del Dialogo Teologico Interconfessionale*, I, Bologna 1986, 589-653, spec. 598-599; 605-606; — originale tedesco: GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE UND EVANGELISCHE-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Herrenmahl* (1978), pubblicato in *Dokumente Wachsender Ubereinstimmung* (H. MEYER-H.J. URBAN-L. VISCHER edd.), Paderborn-Frankfurt 1983, 271-295; COMMISSIONE «FEDE E COSTITUZIONE» DEL CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE, Documento *Battesimo, Eucaristia, Ministero* (Lima 1982), in *Enchiridion Oecumenicum I*, cit., 1391-1447, spec. 1410-1413; — originale inglese: *Baptism, Eucharist and Ministry* (Faith and Order Paper n. 111), World Council of Churches, Genève 1982; COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANA-CATTOLICA ROMANA (ARCIC), *Dichiarazione concordata sulla Dottrina Eucaristica* (Windsor 1971), e *Chiarimento di Salisbury* (1979), in *Enchiridion Oecumenicum I*, cit., 11-16 e 17-25, rispettivamente (spec. 13-14; 19-21); — originale inglese: ANGLICAN-ROMAN CATHOLIC INTERNATIONAL COMMISSION, *The Final Report*, London 1982, 9-16; 17-25; ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Das Opfer Jesu Christi und die Kirche. Abschließender Bericht*, in K. LEHMANN-E. SCHLINK (edd.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles* (Dialog der Kirchen 3), Freiburg-Göttingen 1983, 215-238, spec. 234. Per una visione panoramica di come è stato affrontato il sacrificio eucaristico nel dialogo interconfessionale cfr.: E. HÖNIG, *Die Eucharistie als Opfer nach den neueren ökumenischen Erklärungen* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 54), Paderborn 1989.

appartiene all'ordine sacramentale della Chiesa, spiegano la celebrazione eucaristica come il compimento del memoriale sacramentale, istituito da Cristo, che rende presente *in sacramento* o *in mysterio* il sacrificio unico della nostra redenzione. Questa impostazione è stata condivisa, almeno parzialmente, da un buon numero di teologi protestanti⁵. Ciononostante alcuni di loro, fedeli al *solus Christus* dell'inizio della Riforma, ancora trovano difficoltà nell'accettare la dottrina cattolica che presenta l'Eucaristia come sacrificio di Cristo e della Chiesa⁶.

Per arrivare ad una piena convergenza, resta da fare molto cammino. Con l'intenzione di contribuire al progresso nel dialogo ecumenico sull'Eucaristia, particolarmente voluto dal Concilio Vaticano II⁷, mi propongo di affrontare in questo articolo alcune questioni chiave della teologia cattolica sul sacrificio eucaristico che devono essere ulteriormente approfondite. Concretamente, cercherò di dare una risposta, senza pretesa di scandagliare definitivamente il mistero, a questi due interrogativi: cosa intendiamo affermare quando diciamo che l'Eucaristia è sacrificio in quanto sacramento che

⁵ Cfr. F.J. LEENHARDT, «Ceci est mon corps». *Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Neuchâtel-Paris 1955, 41-49; J. DE WATEVILLE, *Le Sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel 1966, 187-191; 207; 218; M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémoire du Seigneur. Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel 1963², 208-226; W. AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn 1967.

⁶ Cfr. ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, IV: *Antworten auf kirchliche Stellungnahmen* (W. PANNENBERG-T. SCHNEIDER edd.), Göttingen-Freiburg 1994, 81-82. Notevole è anche, al rispetto, la riservatezza del Documento *Baptism, Eucharist and Ministry* (Lima 1982), citato nella nota 4: cfr. EO I, 1411-1412.

Nondimeno dobbiamo riconoscere che diversi autori protestanti e alcuni documenti del dialogo ecumenico tra cattolici ed evangelici cominciano a presentare l'Eucaristia come presenza del sacrificio di Cristo in cui è coinvolta la Chiesa: cfr. J.J. VON ALLMEN, *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel-Paris 1966, 92-93; P.Y. EMERY, *L'eucharistie: sacrifice du Christ et de l'Église*, «Verbum Caro» 77 (1966) 65-72; W. JEUTSCH-H. JETTER- M. KIESSIG- H. RELLER (edd.), *Evangelischer Erwachsenen-katechismus*, Gütersloh 1975, 1111; COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICO ROMANA-EVANGELICA LUTERANA, Documento *L'Eucaristia* (1978), n. 18: EO I, 599.

⁷ Cfr. CONC. VAT. II, Decreto sull'ecumenismo *Unitatis redintegratio*, 22. La voce del Concilio riecheggia frequentemente nel Magistero di Giovanni Paolo II. Sull'impegno ecumenico della Chiesa Cattolica ed il modo di portare avanti il dialogo con i cristiani delle altre Chiese e Comunità ecclesiali che non sono in piena comunione con la Chiesa Cattolica, cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ut unum sint*, nn. 5-40: AAS 87 (1995) 924-944.

presenzializza nell'oggi della celebrazione eucaristica della Chiesa il sacrificio della croce? Qual è il fondamento dogmatico ed il contenuto teologico dell'espressione: l'Eucaristia è sacrificio di Cristo e della Chiesa?

In questa sede lascerò da parte la questione del ministero. Su questo punto il dialogo fra cattolici ed evangelici rimane connotato dalla divergenza tra la posizione cattolica, che afferma la necessità nel ministro di un potere consacratorio trasmesso per via sacramentale — tramite la struttura della successione apostolica — come condizione di validità della celebrazione eucaristica, e la posizione evangelica, per la quale il potere risiede originariamente nella comunità, che affida questo compito, preferenzialmente ma non esclusivamente, al ministro in ordine alla celebrazione della santa Cena⁸.

II. L'Eucaristia, presenza sacramentale del sacrificio della croce, nella pienezza del mistero pasquale di Cristo

Per poter dare una risposta adeguata alle domande che ci siamo posti è necessario tenere presente l'insegnamento della storia.

1. I limiti delle spiegazioni post-tridentine sull'essenza del sacrificio eucaristico

Dopo il Concilio di Trento i teologi cattolici, spinti dalla polemica con i protestanti — che continuavano a negare il carattere sacrificale della celebrazione eucaristica e vedevano nella messa cattolica un sacrificio autonomo della Chiesa, vero surrogato idolatrico del sacrificio della croce — cercarono di difendere e spiegare la dottrina definita dal Concilio, occupandosi frequentemente di determinare il costitutivo essenziale del sacrificio eucaristico.

In questo lavoro, essi si servirono di un metodo che col passare del tempo si rivelò sempre più infruttuoso. Mentre il Concilio di Trento aveva cercato di provare il carattere sacrificale dell'Eucaristia considerando, mediante le categorie della *repraesentatio*, della *me-*

⁸ Cfr. ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (K. LEHMANN-W. PANNENBERG edd.), Freiburg-Göttingen 1986, 89-124.

moria e dell'*applicatio*, i rapporti tra l'ultima cena, la croce e la messa e mostrando che questa non comporta nessuna cesura col sacrificio della croce⁹, i teologi post-tridentini cominciarono le loro riflessioni partendo da una definizione astratta di sacrificio, ispirata al concetto di sacrificio nell'Antico Testamento e alle definizioni generali di sacrificio già date da sant'Agostino¹⁰ e da san Tommaso d'Aquino¹¹, per poi applicare tale definizione alla messa. Intendevano dimostrare così che in essa si trovano tutti gli elementi costitutivi di un autentico sacrificio (sacerdote offerente, rito di oblazione e di immolazione della vittima, comunione con Dio, ecc.), precisando allo stesso tempo la sua essenza fisica/metafisica e il momento in cui si compie.

Il metodo possedeva la sua logica, ma alla fine conduceva solo a ridurre il mistero del sacrificio eucaristico ad una definizione razionale di sacrificio. Questa aspirava ad essere perfetta sul piano teorico, ma esigeva che in ogni celebrazione eucaristica si realizzasse, da parte di Cristo e/o della Chiesa, un nuovo atto sacrificale, diverso e giustapposto al sacrificio della croce. I teologi cercarono di dare una definizione più idonea di sacrificio, chiarificando meglio i suoi elementi essenziali e precisando con più accuratezza la subordinazione tra di loro. Questi sforzi diedero luogo ad una moltiplicazione di teorie sulla natura del sacrificio eucaristico — le cosiddette teorie immolazionistiche e oblazionistiche — che, purtroppo, non aiutarono a risolvere la questione fondamentale¹².

Infatti, in queste spiegazioni la messa viene presentata come un vero e proprio sacrificio, ma assoluto, a sé stante, diverso dal sacrificio della croce, in quanto la celebrazione eucaristica comporterebbe:

— o una immolazione delle realtà del pane e del vino e una offerta da parte della Chiesa della realtà riprodotta sacramentalmente in seguito alla consacrazione, vale a dire, la sostanza del corpo e del sangue di Cristo (F. Suárez).

⁹ Cfr. CONC. TRID., *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio*, sess. XXII, capp. 1-2: DH 1739-1743.

¹⁰ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, 10, 5 e 10, 6: CCL 47, 277 e 278.

¹¹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 85, a. 3, ad 3.

¹² Nello spazio di quattro secoli si svilupparono circa 500 teorie sul costitutivo essenziale del sacrificio eucaristico, tutte ritenute insufficienti dalla teologia contemporanea. Furono recensite nell'opera monumentale di M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*, Paris 1926², 335-758.

— o una nuova immolazione in Cristo (fisica-sacramentale, o virtuale, o morale, o figurativa-simbolica, ecc., come affermarono, rispettivamente, R. Bellarmino, L. Lessius, J.B. Franzelin, G. Vázquez).

— o una nuova oblazione interiore da parte del Cristo glorioso (in questo caso la messa non sarebbe altro che la presenza del «sacrificio celeste», cioè quello di Cristo nello stato di vittima glorificata del cielo, che rinnoverebbe sull'altare, in sincronia con la liturgia celeste, l'oblazione da lui fatta sulla croce; è la tesi proposta da P. de Bérulle, Ch. de Condren, J.J. Olier, M. Lepin).

— o una nuova oblazione liturgica da parte della Chiesa, che nella celebrazione eucaristica si approprierebbe del corpo di Cristo nel suo stato di vittima gloriosa e l'offrirebbe al Padre, compiendo in questo modo sull'altare un vero e proprio sacrificio, il *sacrificium ecclesiasticum*, diverso dal *sacrificium Dominicum* (M. de la Taille).

In definitiva, seguendo la dottrina di questi autori si potrebbe considerare la celebrazione eucaristica in due modi: a) come un nuovo sacrificio di Cristo e/o della Chiesa (ogni messa comporterebbe un atto sacrificale di Cristo diverso da quello compiuto sulla croce — si pensi alle teorie di J. de Lugo e di J.B. Franzelin sullo *status declivior* assunto da Cristo nell'Eucaristia — rinnovato e moltiplicato nel tempo al ritmo delle immolazioni e delle offerte liturgiche della Chiesa); b) o come una «replica» o «adattamento terreno» del «sacrificio celeste del Signore»¹³, ma non come un segno rappresentati-

¹³ A questo proposito vogliamo rilevare che parlare di un «sacrificio celeste» per riferirsi allo stato dell'umanità crocefissa e risorta di Cristo, o all'omaggio che il Signore glorioso tributa eternamente al Padre, e la sua costante intercessione in favore degli uomini (cfr. Eb 7,25; Rm 8,34), ci sembra un abuso di analogia. Come afferma C. Colombo, «non ogni atto sacerdotale è sacrificio» (C. COLOMBO, *De SS. Eucharistia*, pro manuscripto, Venegono 1955, 91). Sul «sacrificio celeste», identificato con uno stato sacrificale eternato di Cristo, che non trova un chiaro riscontro nei testi della Scrittura, si sono espressi criticamente molti autori; cfr. per esempio: A. VANHOYE, *De aspectu oblationis Christi secundum Epistolam ad Hebraeos*, «Verbum Domini» 37 (1959) 32-36; J. DE BACIOCCHI, *L'Eucharistie*, Tournai 1964, 67; E. QUARELLO, *Il sacrificio di Cristo e della sua Chiesa. Rassegna e riflessioni su posizioni recenti*, Brescia 1985², 20-21; 123-124; C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Roma 1989, 376; J.H. NICOLAS, *Il Sacramento dell'Eucaristia*, in *Sintesi Dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità*, vol. II, Città del Vaticano 1992, 374-377. Tuttavia altri teologi, cattolici ed evangelici, hanno continuato a considerarlo: cfr. C. SPICQ, *Épître aux Hébreux*, I, Paris 1952, 312; G. AULEN, *Eucharist and Sacrifice*, Philadelphia 1958, 25-50; C. VAGAGGINI, *La Messa, sacramento del sacrificio pasquale di Cristo e della Chiesa*, «Rivista Liturgica» 56 (1969) 184-187.

vo e ripresentativo del sacrificio redentore del Golgota. Nei due casi il rapporto di identità tra la messa e la croce sembra ignorato, così come l'insegnamento della Lettera agli Ebrei sull'unicità irripetibile del sacrificio redentore di Cristo, sacrificio assoluto e perfetto, la cui efficacia redentrice si estende all'intera umanità (cfr. Eb 7,27; 9,12; 9,26; 10,14); verità sempre tenuta presente dai protestanti e ugualmente confessata dalla retta fede cattolica. Da qui i limiti delle spiegazioni post-tridentine sul sacrificio eucaristico.

2. *L'inizio della dottrina sacramentale del sacrificio eucaristico*

A partire dagli anni Venti del secolo XX, i teologi cattolici cominciarono a seguire un'altra via per spiegare la dimensione sacrificale dell'Eucaristia. Per loro, era chiaro che il Nuovo Testamento, più che delucidare la nozione di sacrificio, ci dona il grande annuncio del fatto della nostra salvezza che si è compiuto con il sacrificio della croce, dimostrandone la superiorità rispetto a quelli dell'Antico Testamento. Il sacrificio di Cristo, diceva A. Vonier, «deve essere definito per sé stesso ed in sé stesso»¹⁴. E la natura della celebrazione eucaristica doveva essere considerata alla luce delle parole e dei gesti compiuti da Cristo nell'ultima cena. Servendosi delle categorie di sacramento e di memoriale spiegarono la celebrazione eucaristica come l'attuazione del memoriale istituito da Cristo, che rende presente, *in sacramento*, l'unico sacrificio redentore del Signore, contenendolo realmente sotto diversi aspetti¹⁵.

Ed è qui, nella questione del contenuto e del modo di presenza del sacrificio della nostra redenzione nell'Eucaristia, dove si diversificano le loro spiegazioni¹⁶. Per alcuni sotto le specie eucaristiche,

¹⁴ Cfr. A. VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, London 1925, 160.

¹⁵ Questa via, già seguita dai Padri, non fu considerata né dai teologi medievali, né dai Riformatori, né dal Concilio di Trento. Nel medioevo e nel periodo della Riforma la categoria "sacramento" fu impiegata fondamentalmente per affermare la presenza vera, reale e sostanziale del corpo di Cristo sotto le specie eucaristiche, e in riferimento alla comunione e ai suoi effetti salvifici. Sul tema cfr. F. PRATZNER, *Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik* (Wiener Beiträge zur Theologie 29), Wien 1970, 89.

¹⁶ Cfr. G. SARTORI, *Le teorie sacramentali del sacrificio della messa*, «La Scuola Cattolica» 78 (1950) 3-24; C. ANICHINI, *Note alla teoria sacramentale del sacrificio eucaristico*, «La Scuola Cattolica» 91 (1963) 331-352; B. NEUNHEUSER, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/4b), Freiburg 1963, 64-69; PH. JOBERT, *La doctrine*

segni visibili dell'immolazione del Golgota, si ripresenta la vittima della croce, il Cristo del Calvario, nello stato di separazione mortale tra il suo corpo ed il suo sangue¹⁷. Altri affermano che nella celebrazione del memoriale eucaristico si ripresenta l'avvenimento storico-salvifico del sacrificio della croce, nella sua identità numerica, ma in un modo di presenza misterico o sacramentale, che trascende lo spazio e il tempo, e che contiene, *quasi ad modum substantiae*, l'essenziale del fatto salvifico (*das wesentliche der Heilstat*)¹⁸. Per altri nella celebrazione eucaristica c'è presenza sostanziale di Cristo glorioso e presenza operativa ed efficiente del suo unico sacrificio redentore, cioè presenza degli effetti salvifici del sacrificio della croce.¹⁹

Non tutto quanto hanno detto questi autori pare ugualmente valido. Per esempio, non ci sembra ben fondata la tesi di A. Vonier, secondo cui la messa rende presente lo stesso sacrificio storico del Golgota (Cristo passibile e mortale, nel tempo in cui agonizza e muore sulla croce offrendo il suo spirito al Padre), come se il sacramento, nel tempo che trascorre tra la consacrazione del pane e del vino, fosse capace di appropriarsi di un momento del passato e trasportarlo nell'oggi della celebrazione della Chiesa. Lo stesso possiamo dire della tesi diffusa da Wilhelm Traugott Hahn²⁰, che in dipendenza dal pensiero di S. Kierkegaard vedeva nella celebrazione eucaristica l'apertura di una finestra nella storia, attraverso la quale poteva contemplarsi, con gli occhi della fede, lo stesso sacrificio della croce: il segno, riavvivando la fede-memoria dei membri della comunità celebrante sarebbe capace di trasportarli al passato, in un viag-

de l'Église sur le sacrifice eucharistique du Concile de Trente au deuxième Concile du Vatican, «Esprit et Vie» 103 (1993) 97-103.

¹⁷ Cfr. A. VONIER, *A Key to the Doctrine of the Eucharist*, cit., 111-112; 123-126.

¹⁸ Cfr. O. CASEL, *Das Mysteriengedächtnis der Meßliturgie im Lichte der Tradition*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 6 (1926) 198-202; ID., *Mysteriengegenwart*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 8 (1929) 162-166; 173-174; 185; 192; ID., *Glauben, Gnosis und Mysterium*, «Jahrbuch für Liturgiewissenschaft» 15 (1941) 268. Sulla teologia di Casel cfr. V. WARNACH, *Einführung in die Theologie Odo Casels*, in O. CASEL, *Das Christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes* (edizione postuma curata da V. WARNACH), Graz 1968, XVII-LV.

¹⁹ Cfr. CH. JOURNET, *La Messa*, Roma 1958, 93-94 (tit. orig.: *La Messe, présence du Sacrifice de la Croix*, Paris 1958², 85-86).

²⁰ Cfr. W. TR. HAHN, *Das Mitsterben und Mitaufsterben mit Christus bei Paulus. Ein Beitrag zum Problem der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus*, Gütersloh 1937, 135-149; 179-181.

gio miracoloso attraverso il tempo, in modo tale che i fedeli di ogni generazione sarebbero in grado di diventare contemporanei al sacrificio della croce nella sua integrità essenziale, passione e morte comprese. Nella teoria di A. Vonier non si rispetta la storicità del tempo della Chiesa fino al ritorno del Signore (e la storicità degli uomini che vivono nel tempo), in quanto si confonde ogni momento del tempo presente in cui si svolge la consacrazione eucaristica col tempo passato in cui avvenne l'immolazione cruenta di Cristo nel Calvario. Qualcosa di simile possiamo dire riguardo alla tesi di S. Kierkegaard e di W.T. Hahn, sebbene qui si tratti di una presenza di contemporaneità *sui generis*, soggettiva, causata dalla fede e avvertasi nella coscienza credente dei partecipanti alla celebrazione eucaristica. Finalmente — in particolare nella tesi di A. Vonier — sembra affermarsi un dualismo cristologico insostenibile: Cristo si troverebbe nell'Eucaristia in uno stato passibile e mortale (non avrebbe ancora vinto il potere della morte nell'ordine sacramentale), e allo stesso tempo si troverebbe risorto e glorioso, non soltanto nel cielo ma anche nell'Eucaristia, poiché è Lui che converte sostanzialmente il pane ed il vino nel suo corpo e nel suo sangue.

La tesi di O. Casel, geniale e dotata di forte organicità all'interno della sua «teologia dei misteri», poggia su principi che tuttora rimangono in una seria oscurità dottrinale, in quanto egli non chiarì pienamente cosa intendeva quando affermava nel mistero del culto eucaristico la ripresentazione "misterica", in un nuovo modo di essere sacramentale, di Cristo e della sostanza dell'atto storico sacrificale compiuto sulla croce, sussistente nel mistero stesso del «Kyrios». Così lo testimonia la diversità di interpretazioni del pensiero caseliano²¹.

E se analizziamo criticamente il pensiero di Ch. Journet dobbiamo concludere che, nonostante il suo impegno, riuscì soltanto ad affermare nella celebrazione dell'Eucaristia una presenza reale-vir-

²¹ Su questo tema continua ad essere fondamentale l'opera di T. FILTHAUT, *Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf 1947. Per la discussione posteriore si vedano le indicazioni bibliografiche specifiche raccolte da O. SANTAGADA, *Dom Odo Casel. Contributo monografico per una Bibliografia generale delle sue opere, degli studi sulla sua dottrina e della sua influenza nella teologia contemporanea*, «Archiv für Liturgiewissenschaft» 10 (1967) 7-77, spec. 45-69; cfr. anche B. NEUNHEUSER, *O. Casel in Retrospect and Prospect. State of the Discussion on the "Mystery Theology"*, «Worship» 50 (1976) 489-504; A. SCHILSON, *Mysterientheologie*, in: «Lexikon für Theologie und Kirche», vol. VII (1998), 576.

tuale dell'atto sacrificale della croce. In effetti, secondo lui il sacrificio del Golgota, o meglio la sua virtù salvifica, *agisce* efficacemente in ogni messa. Ma non è lo stesso la presenza operativa-dinamica degli effetti del sacrificio cruento della croce che l'atto stesso sacrificale di Cristo compiuto sul Golgota; è necessario ammettere una distinzione reale tra il contatto di una virtù spirituale e l'atto ontologico stesso, da dove procede questa virtù²².

Tuttavia queste critiche, che ci mostrano in parte i limiti delle spiegazioni analizzate, non tolgono validità alla tesi fondamentale della cosiddetta teoria sacramentale: l'Eucaristia è sacrificio in quanto sacramento che rappresenta e ripresenta l'unico sacrificio della nostra redenzione.

Inoltre, ci sembra sommamente interessante il chiarimento terminologico portato avanti dai teologi di questa corrente teologica; essi si sono sforzati, in particolare Ch. Journet²³, di evitare il linguaggio della riproduzione o della ripetizione del sacrificio della croce nella messa. Secondo loro, il sacrificio redentore del Golgota non è reiterato, ripetuto, moltiplicato nella celebrazione eucaristica; quello che si ripete in ogni messa è il rito sacramentale istituito dal Signore nell'ultima cena, dando luogo ad una moltiplicazione nel tempo e nello spazio non del sacrificio cruento della croce ma delle sue presenze sacramentali, in modo tale che la virtù salvifica della croce possa applicarsi, tramite la fede e l'amore al Redentore, a tutte le generazioni fino all'avvento della Parusia²⁴.

²² Tra gli autori che hanno formulato questa obiezione si trovano: H. BOÜESSÉ, *Le Sacrifice de la Messe: une nouvelle explication théologique*, «Revue Thomiste» 57 (1957) 500-509, spec. 504; R. TREMBLAY, *Mystère de la Messe*, «Angelicum» 35 (1959) 184-202, spec. 198-199; ID., *Observation sur la Messe*, «Angelicum» 37 (1960) 87-91, spec. 91; J. MARITAIN, *Quelques réflexions sur le sacrifice de la Messe*, «Nova et Vetera» 43 (1967) 1-35, spec. 3-4.

²³ CH. JOURNET, *La Messa*, cit., 130-131.

²⁴ A volte alcuni autori che si possono situare in questa corrente, riprendendo testi della liturgia o del magistero ecclesiastico, affermano che nella messa si rinnova incruentamente, sacramentalmente, il sacrificio della croce (cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 20: «In hoc enim sacramento continenter ex Christi voluntate renovatur sacrificii mysterium, quo Patri se ipsum in ara Crucis obtulit» [EV 6, 1251]; ID., Ep. *Dominicae cenerae*, n. 9: «Ad hoc igitur sacrificium, quod modo sacramentali in altari renovatur...» [EV 7, 196]). Ritengo che in casi simili il termine "rinnovare" non è da interpretarsi come equivalente a "ripetizione" o "moltiplicazione" del sacrificio cruento del Golgota; piuttosto sembra che con tali espressioni essi cerchino di asserire la stessa idea che abbiamo esposto sopra: col rinnovamento del rito sacramentale si rende presente il sacrificio unico della nostra

Sulla scia di questi autori, ed in particolare della visione sintetica intuitiva di O. Casel, che ci ha mostrato la necessità di considerare la dimensione sacrificale del mistero cultuale dell'Eucaristia alla luce del mistero stesso di Cristo, crocifisso e risorto, cercheremo di andare avanti nella spiegazione del rapporto evento-sacramento, attingendo non soltanto alla conoscenza teorico-dogmatica ma anche alla verità biblica e alla realtà liturgica.

3. *Elementi per una ulteriore chiarificazione del rapporto tra l'Eucaristia e l'unico sacrificio della nostra redenzione*

Prenderemo le mosse da questa tesi, ormai assodata dalla teologia contemporanea e dallo stesso magistero della Chiesa²⁵: l'Eucaristia è sacrificio in quanto il memoriale istituito da Cristo nell'ultima cena rende presente, nell'oggi della celebrazione liturgica della Chiesa, l'unico sacrificio della nostra redenzione. Vale a dire: l'Eucaristia è sacrificio in relazione diretta — di identità sacramentale — col sacrificio unico, perfetto e definitivo della croce.

Questa relazione è stata istituita da Gesù Cristo nell'ultima cena, quando consegnò agli apostoli, nei segni sacramentali del pane e del vino, il suo corpo offerto in sacrificio e il suo sangue sparso in remissione dei peccati (cfr. Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-29; 1 Cor 11,23-25), prefigurando, interpretando e anticipando nel rito memoriale ciò che avvenne storicamente, poco tempo dopo, sul Golgota. Da allora la Chiesa, sotto la guida e la virtù dello Spirito Santo, non cessa di compiere il comando dato da Cristo ai suoi discepoli: *fate questo in memoria di me* (cfr. Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25). In questo modo annunzia — fa presente con la parola e con il sacramento — «la morte del Signore [il suo sacrificio: cfr. Eb 5,2; Eb 9,26], finché egli [il Risorto] venga» (1 Cor 11,26).

La messa è, quindi, un segno rappresentativo e ripresentativo del sacrificio redentore di Cristo; essa non può essere ridotta ad un rito simbolico che commemori soltanto il banchetto fraterno dell'ul-

redenzione. Tuttavia, per evitare possibili equivoci (si veda quanto è stato detto sulle tesi di A. Vonier e W.T. Hahn), sarebbe opportuno fare un uso molto prudente delle suddette locuzioni, lasciando chiaro in base al contesto quello che si intende dire con esse, o sostituile con altre che non lascino spazio a malintesi.

²⁵ Cfr. PAOLO VI, *Solemnis professio fidei*, n. 24: AAS 60 (1968) 442.

tima cena. Non è nemmeno, come intendevano i protestanti al tempo del Concilio di Trento, “un’opera umana”, cioè un nuovo sacrificio con cui gli uomini pretenderebbero di influire su Dio per ottenere il perdono dei loro peccati, allontanandosi in questo modo dalla fede in Cristo redentore. Al contrario, la celebrazione eucaristica della Chiesa è il *memoriale oggettivo* (non solo commemorazione psicologica della comunità) del suo unico sacrificio. Vale a dire, questo memoriale sacramentale è di particolare efficacia perché grazie ad esso, non solo si rappresenta *in signo* o *in figura* il sacrificio redentore di Cristo, ma si rende veramente presente la sua Persona e l’evento salvifico commemorato. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* lo esprime nel seguente modo: «L’Eucaristia è il memoriale della pasqua di Cristo, l’attualizzazione e l’offerta sacramentale del suo unico sacrificio, nella liturgia della Chiesa che è il suo Corpo» (n. 1362).

Oltre a ribadire il ruolo fondamentale e l’efficacia del memoriale eucaristico, base dell’identità essenziale tra l’unico sacrificio redentore della croce e la messa, possiamo andare avanti nella chiarificazione di tale identità considerando le seguenti correlazioni tra l’evento salvifico del Golgota e il rito sacramentale celebrato dalla Chiesa.

1.a) Il sacrificio della croce è assoluto e unico; si è verificato definitivamente in un determinato momento della storia ed è irripetibile.

1.b) La messa si celebra incessantemente in tutti i luoghi del mondo dove si trova la Chiesa di Cristo; essa possiede una forma cultuale, specifica della liturgia del Nuovo Testamento; ma la liturgia eucaristica non ripete, né moltiplica il sacrificio della croce. Quello che si *fa di nuovo* (si ripete) in ogni celebrazione è il rito memoriale (sacramento) istituito dal Signore. Tale ripetizione del segno sacramentale dà luogo ad una moltiplicazione nello spazio e nel tempo — nell’oggi della celebrazione liturgica della Chiesa — non del sacrificio *storico* della croce ma delle presenze sacramentali dell’unico sacrificio del Signore, nella pienezza del suo mistero pasquale.

2.a) Il sacrificio della croce ottenne la salvezza al mondo; possiede un valore espiatorio perfetto ed eterno, ed è come una sorgente inesauribile di redenzione per l’umanità.

2.b) La messa non aggiunge nuovi meriti, né nuova efficacia al sacrificio redentore del Signore; essa trae tutto il suo valore dal sacrificio della croce. Quello che fa l’Eucaristia è rendere possibile, gra-

zie alla moltiplicazione delle celebrazioni sacramentali nel tempo e nello spazio, la distribuzione e l'applicazione della virtù salvifica della croce ai singoli membri della Chiesa e all'intera umanità.

3.a) Nel sacrificio della croce, lo stesso Cristo fu il sacerdote e la vittima visibile (cfr. Eb 9,11-28; Eb 10,5-14), in quel tempo passibile e mortale. E l'azione sacrificale di allora si compì con l'offerta da parte di Cristo della propria vita al Padre per la redenzione di tutta l'umanità; offerta portata a termine mediante le sofferenze della passione e della morte cruenta.

3.b) Nella messa, è presente lo stesso sacerdote offerente e la stessa vittima, e si attualizza sostanzialmente lo stesso atto sacrificale. Ma questo si realizza in un modo conforme al compimento del mistero pasquale del Signore²⁶. Vale a dire:

— È presente lo stesso sacerdote, Gesù Cristo, adesso risorto e glorioso, che offre sé stesso, ma agendo invisibilmente per mezzo dei suoi ministri²⁷. Questi in nessun modo sostituiscono Cristo, mediatore universale ed eterno, nella sua mediazione salvifica.

— È presente la stessa vittima, quantunque essa sia adesso impassibile e gloriosa (l'offerta che viene presentata nell'Eucaristia è sempre l'offerta di Cristo, la vittima della croce).

²⁶ Il crocifisso è risorto, e «la morte non ha più potere su di Lui» (Rm 6,9). In seguito al dramma del Golgota il Padre accolse Gesù nella gloria divina, e questa accettazione dell'offerta da parte del Padre diede luogo alla consumazione perfetta del sacrificio redentore. La croce, la risurrezione, l'ascensione e la glorificazione sono momenti successivi, inseparabili, di un'unica realtà salvifica: il mistero pasquale del Signore.

²⁷ Come afferma B. Neunheuser, «nelle due azioni storicamente separate — là il sacrificio di Cristo sul Golgota, qui l'azione cultuale-sacramentale del sacerdote all'altare — abbiamo solamente l'unico sacrificio di Cristo che allora fu compiuto storicamente; con l'azione odierna del sacerdote esso non viene come "ripetuto" o completato, bensì "ripresentato" sacramentalmente, in modo che in ambedue le maniere abbiamo numericamente solo un unico atto di Cristo; in altre parole: il solo e unico atto sacrificale di Cristo sul Golgota è il nucleo più intimo anche del sacrificio della messa oggi nuovamente compiuto dal sacerdote. L'azione sacramentale del sacerdote oggi, all'altare, è precisamente il mezzo grazie al quale l'unico sacrificio, l'unico atto sacrificale di Cristo oggi ri-entra nel nostro tempo, e non attraverso una nuova posizione di sé stesso, neppure attraverso la posizione di un nuovo e ulteriore atto di Cristo, bensì, appunto, tramite l'azione sacramentale del sacerdote, "sacerdotum ministerio", come dice il Concilio di Trento. In questa azione del sacerdote si esplica l'unica azione di Cristo. Agente principale in ogni messa è Cristo, e precisamente in modo che l'atto di Cristo che sta dietro l'azione sacerdotale è numericamente identico con l'atto del sacrificio della croce» (B. NEUNHEUSER, *Eucharistie im Mittelalter und Neuzeit*, cit., 67).

— Ed è presente essenzialmente lo stesso atto sacrificale, vale a dire l'unica oblazione sacrificale di Cristo (cfr. Eb 9,28; 10,10), insieme alla sua immolazione, definitivamente compiuta nel suo corpo *dato* e nel suo sangue *sparso* per la remissione dei peccati, ma in un modo particolare di presenza, propria del sacramento dell'Eucaristia. Infatti, questo sacramento non solo rappresenta simbolicamente il sacrificio redentore del Signore, ma gli dà un *nuovo modo di presenza*, che rispetta pienamente il mistero pasquale: il segno sacramentale rende presente il sacerdote offerente e la vittima che fu immolata sulla croce, e in Lui, in Cristo, nel suo corpo *dato* e nel suo sangue *sparso*, fa anche presente l'atto di offerta realizzato *una volta per sempre* sul Golgota²⁸.

Questo può spiegarsi considerando il mistero di Gesù Cristo, vero Dio e uomo perfetto, i cui atti redentori, compiuti nella storia, sono veramente atti del Figlio di Dio Padre. Egli, seconda Persona della Santissima Trinità, ha compiuto il sacrificio della nostra redenzione nella sua natura umana con la forza del suo Io divino²⁹, dando a tale evento una radice e una dimensione eterna. Pertanto, il suo atto di offerta sacrificale, compiuto in un momento concreto della storia, non è rimasto limitato o circoscritto a quel momento storico, ma attinse l'eternità divina; è perennemente attuale nell'oggi eterno del suo essere divino, senza interruzioni né ripetizioni³⁰. In altre parole:

²⁸ Insistiamo su questo punto perché consideriamo che una trattazione teologica che escludesse dalla messa la presenza dello stesso atto sacrificale di Cristo sulla croce, non potrebbe sostenere che la messa e la croce sono un solo e identico sacrificio, né affermare che la messa fa presente sacramentalmente il sacrificio redentore, unico e irripetibile, del Signore. Riteniamo anche che la realtà significata e data a partecipare dal segno sacramentale non è creata da esso, né riprodotta, né causata di nuovo; è preesistente: la Persona di Cristo e, in Lui, l'atto sacrificale della nostra redenzione. Il segno sacramentale quello che permette di offrirgli una presenza attuale nel tempo e nello spazio della celebrazione. Ma è chiaro: Gesù Cristo nell'Eucaristia non diventa o riacquista qualcosa che non abbia già e definitivamente nel suo stato glorioso.

²⁹ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 17, a. 2, c.

³⁰ Si tratta dunque di un evento che non può misurarsi soltanto con i parametri spazio-temporali del mondo presente, come i nostri atti umani, ma secondo l'eternità compartecipata dell'Uomo-Dio. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* lo esprime così: «Durante la sua vita terrena, Gesù annunciava con il suo insegnamento e anticipava con le sue azioni il suo mistero pasquale. Venuta la sua Ora (cfr. Gv 13,1; 17,1), egli vive l'unico avvenimento della storia che non passa: Gesù muore, è sepolto, risuscita dai morti e siede alla destra del Padre "una volta per tutte" (Rm 6,10; Eb 7,27; 9,12). È un evento reale, accaduto nella no-

l'offerta primordiale della croce è inseparabilmente unita alla Persona del Figlio di Dio fatto uomo, crocifisso e risorto, il quale possiede nella sua eternità di Persona divina una sovranità totale sullo scorrere del tempo, e può rendere presente e attuale per noi, nel mistero eucaristico, ciò che si è avverato in Lui nel passato della storia. Egli è la pienezza del tempo. In Lui viene superata la dualità tra tempo ed eternità.

Le affermazioni precedenti non sono in contrasto con la tesi che sostiene che Cristo offre ogni sacrificio eucaristico. Certamente, Egli è l'offerente principale e offre attualmente, nell'oggi della celebrazione della Chiesa, il suo sacrificio. Ma, ripetiamo, la sua oblazione non è da intendersi come un nuovo sacrificio redentore del Cristo celeste: l'offerta del Signore nell'Eucaristia è l'attualizzazione dell'unica e perfetta oblazione sacrificale della croce, compiuta una volta per sempre (cfr. Eb 7,25-27). Per volontà di Cristo questo atto salvifico eterno è rimasto vincolato alla storia e si presenzializza nel tempo e nello spazio dove si celebra il memoriale oggettivo da Lui istituito nell'ultima cena³¹.

I riferimenti alla presenza di Cristo risorto e glorioso nell'Eucaristia non contrastano nemmeno con l'affermazione che essa è il memoriale della passione e morte una volta sofferta dal Signore. Secondo i testi del Nuovo Testamento, l'Eucaristia è, in senso stretto, sacramento del sacrificio di Cristo (del suo *corpo* dato e del suo *sangue versato*); quindi rappresenta direttamente il *Christus passus*, il Cristo che fu crocifisso. Tuttavia, indirettamente, in quanto morte, risurrezione e glorificazione appartengono ad un unico mistero salvifico, il sacramento ci rivela e ci offre la presenza del mistero pasquale di Cristo, nella sua pienezza. Infatti, Gesù Cristo sulla croce portò a compimento il sacrificio della nostra redenzione, con l'atto di amore e di obbedienza alla volontà del Padre che cancellò la radice stessa

stra storia, ma è unico: tutti gli altri avvenimenti della storia accadono una volta, poi passano, inghiottiti nel passato. Il mistero pasquale di Cristo, invece, non può rimanere soltanto nel passato, dal momento che con la sua morte egli ha distrutto la morte, e tutto ciò che Cristo è, tutto ciò che ha compiuto e sofferto per tutti gli uomini, partecipa dell'eternità divina e perciò abbraccia tutti i tempi e in essi è reso presente. L'evento della croce e della risurrezione *rimane* e attira tutto verso la Vita» (n. 1085).

³¹ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma a questo proposito: «Quando la Chiesa celebra l'Eucaristia, fa memoria della pasqua di Cristo, e questa diviene presente: il sacrificio che Cristo ha offerto una volta per tutte sulla croce rimane sempre attuale» (n. 1364).

del peccato degli uomini e tutte le sue conseguenze; e tale sacrificio fu consumato con l'accettazione da parte del Padre, manifestatasi nella risurrezione e nell'ascensione gloriosa (cfr. Fil 2,8-9); e, poi, nella effusione dello Spirito Santo nel giorno della Pentecoste.

Tutti questi aspetti del mistero pasquale del Signore sono presenti nella celebrazione eucaristica, in modo tale che la Chiesa può partecipare ad esso. Non si tratta quindi di una presenza statica, puramente passiva del Signore, dato che Egli si rende presente nel dinamismo salvifico della sua morte e risurrezione gloriosa; si rende presente come persona che viene incontro a noi per redimerci, per manifestarci il suo amore, per darci la sua stessa vita con il pane della vita eterna e il calice dell'eterna salvezza, per unirci a sé e per potere in Lui, in Cristo, e sotto l'azione dello Spirito Santo, restituire al Padre, in rendimento di grazie, tutto ciò che proviene dal Padre.

III. La partecipazione della Chiesa al sacrificio di Cristo

Quando la Chiesa celebra l'Eucaristia compie il mandato di Cristo: «fate questo in memoria di me» (Lc 22, 19; 1 Cor 11,24-25). Allora conformandosi alla volontà del suo Signore, esegue l'*azione sacra* — il *sacrum facere* proprio del sacrificio eucaristico — che *rende sacri* i doni del pane e del vino, transustanziandoli nel corpo e nel sangue di Cristo offerti in sacrificio per la salvezza del mondo.

Quest'azione sacra non è opera dell'uomo, ma dono di Cristo alla sua Chiesa³²; grazia che essa deve accogliere con riconoscenza e con amore. Infatti, il culto eucaristico della Chiesa è, per sua essenza, accettazione del Cristo che si dona e dell'opera di salvezza da Lui portata a compimento col sacrificio unico della nostra redenzione. E, inseparabilmente, è eucaristia, rendimento di grazie al Padre, con Cristo e in Cristo, per tutto quanto ci ha donato attraverso il suo Fi-

³² «Il *sacrum* della messa non è dunque una sacralizzazione, cioè un'aggiunta dell'uomo all'azione di Cristo nel cenacolo, giacché la Cena del Giovedì Santo è stata un rito sacro, liturgia primaria e costitutiva, con cui Cristo, impegnandosi a dare la vita per noi, ha celebrato sacramentalmente, Egli stesso, il mistero della sua passione e risurrezione, cuore di ogni messa. Derivando da questa liturgia, le nostre messe rivestono di per sé una forma liturgica completa, che, pur diversificata a seconda delle famiglie rituali, rimane sostanzialmente identica. Il *sacrum* della messa è una sacralità istituita da Lui» (GIOVANNI PAOLO II, Ep. *Dominicae Cenaе*, n. 8: AAS 72 [1980] 128).

glio. Tale ringraziamento non può non implicare la risposta della nostra vita, toccata fin nelle sue profondità dal dono di Cristo, che ci inserisce nella sua stessa vita d'obbedienza vissuta con amore al cospetto del Padre e ci pone nell'atteggiamento della sua offerta.

Lo scopo ultimo della liturgia eucaristica è questa accoglienza e questa unione sacramentale con Cristo e col suo sacrificio³³. Già nell'ultima cena, quando Gesù istituì il memoriale dell'Eucaristia e lo affidò alla Chiesa, non desiderava altro che essa potesse, durante il suo pellegrinare nella storia, entrare in comunione con Lui: con la sua vita, con la forza del suo Amore, con la sua donazione al Padre e con i beni salvifici della redenzione che Egli ci ottenne con la sua passione, morte di croce e risurrezione gloriosa.

Alla luce della fede appare come questo inserimento della Chiesa nel sacrificio del suo Signore avvenne, per la prima volta, nel cenacolo, quando gli apostoli accolsero il dono offerto a loro dal Signore (il suo corpo *dato*, sacrificato, per la vita del mondo [Gv 6,52] ed il suo sangue versato per i molti in remissione dei peccati [Mt 26,28]). Poi, nel sacrificio del Golgota, in quanto sulla croce Cristo «ci portava tutti in sé»³⁴, e perché ai piede della croce, Maria, la Madre di Gesù, *typus Ecclesiae*³⁵, accompagnata dall'apostolo Giovanni e dalle pie donne che avevano seguito il Signore, accettò la volontà salvifica del Padre, offrendogli il suo sì al sacrificio del Figlio³⁶. E

³³ A questo proposito J. Ratzinger ha scritto: «Proprio la teologia di Lutero dovrebbe sfociare in questo pensiero, in quanto essa sottolinea fortemente il "per me" come contenuto della fede e non conosce l'opera della salvezza come nuda storia avvenuta per se stessa, ma sempre nella sua relazione a me, come realtà fatta mia e soltanto così colta nel suo significato. In realtà Lutero afferma: "... fin quando non viene partecipato a me, è come se per me non fosse avvenuto... Infatti viene versato a me quando mi viene comunicato". Qui si delinea in maniera chiara il pensiero che ciò che è avvenuto una volta in sé diviene presente per me nella celebrazione sacramentale, che l'atto dell'accettazione non si rapporta a qualcosa di puramente passato, ma riceve il passato come donazione presente. A partire da qui si impone il pensiero che l'accettazione in rendimento di grazie è la maniera cristiana del sacrificio, in quanto essa sta a significare la presenza del sacrificio di Cristo ed il nostro essere riempiti da Lui» (J. RATZINGER, *L'Eucaristia è un sacrificio?*, «Concilium» 3 [1967/4] 86-87).

³⁴ CIPRIANO, *Ep.* 63,13: CSEL 3,711.

³⁵ AMBROGIO, *In Luc. Evang.* 2,7: PL 15,1635

³⁶ L'inclusione della Chiesa nel sacrificio della croce (*in actu primo redemptionis*), per un puro atto gratuito di Cristo, e la questione dell'identità essenziale tra la messa e la croce, sono state magistralmente trattate da: H.U. VON BALTHASAR, *Die Messe, ein Opfer der Kirche?*, in *Spiritus Creator*, Einsiedeln, 1967, 166-217; ID., *Ein Opfer, das nichts kostet? Eine*

adesso, in ogni celebrazione eucaristica, la Chiesa, designata da S. Paolo come il Corpo di Cristo (cfr. 1 Cor 10,16-17; 1 Cor 12,12-27; Ef 4,4-6; Ef 4,15-16), continua a partecipare attivamente e esistenzialmente al sacrificio del suo Signore, quando nella consacrazione dei doni e nella comunione sacramentale si unisce nella fede, nella speranza e nell'amore a Cristo redentore, accetta la volontà del Padre e si offre, in Cristo, ed è offerta, con Cristo, per la salvezza del mondo.

Infatti, ogni celebrazione eucaristica, con le sue preghiere ed i gesti rituali specifici, esige dalla Chiesa non soltanto il compimento fedele del rito sacramentale istituito dal Signore, ma richiede anche un'attualizzazione vera della *sequela Christi*, un'adesione autentica al movimento sacrificale che le imprime il suo Capo, il che comporta la volontà di donare la propria vita, con Cristo e in Cristo, al Padre per la salvezza dell'intera umanità³⁷. In altre parole, il comando del Signore: «fate questo (quello che io ho fatto) in memoria di me», comporta non solo che il ministro ordinato ripeta le parole ed i gesti di Gesù quando istituì l'Eucaristia; esige anche che i fedeli (ognuno di essi: così lo richiede il carattere sommamente personale dell'incontro tra Cristo e l'uomo) accolgano con fede ed amore il dono offerto a loro dal Signore, e uniti a Lui, ai sentimenti del suo cuore e all'atteggiamento di obbedienza filiale verso il Padre (cfr. Eb 10,5-9), sappiano «consegnare» il loro spirito a Dio per la vita del mondo, manifestando poi questa dedizione nella vita quotidiana, con la loro disponibilità ad amare il prossimo fino all'estremo limite (cfr. 1 Gv 3,16-18).

Anfrage, «Internationale katholische Zeitschrift "Communio"» 14 (1985) 236-241. Per quanto riguarda la presenza dell'intera umanità già *in actu primo* della passione, cfr. A. SICARI, *Eucaristia. Sacrificio di Cristo, della Chiesa, dell'Umanità*, «Communio» (ediz. it.) 81 (1985) 26-36, spec. 30-35.

³⁷ P.Y. Emery, teologo della corrente dei riformati di lingua francese, si esprime in modo simile quando afferma: «Cristo nell'incarnazione e nell'opera della salvezza non prende il nostro posto che per mettersi alla nostra testa... In altre parole, ciò che Cristo fa per noi è sempre fatto con l'intenzione che noi lo facciamo con Lui ed in Lui. Il sacrificio di Cristo sopprime ogni sacrificio da parte nostra al di fuori del suo, ma ciò avviene perché il suo sacrificio diventi il nostro. "Per noi" significa "da parte nostra", in modo tale che noi non restiamo soltanto testimoni di questo sacrificio, ma, membri del nostro Capo, entriamo col Cristo, a titolo d'offerente e d'offerta, in questo sacrificio perfetto» (P.Y. EMERY, *L'eucharistie: sacrifice du Christ et de l'Église*, cit., 67).

Ma il coinvolgimento della Chiesa nel sacrificio eucaristico non riguarda soltanto l'assemblea celebrante; concerne tutta la Chiesa, in ogni suo membro; vale a dire, riguarda il «Cristo totale», Capo e Corpo, inscindibilmente uniti in un mistero di grazia. Sant'Agostino lo esprimeva nel seguente modo: «Tutta la città redenta, cioè l'assemblea e la società dei santi, viene offerta a Dio come sacrificio universale, per la mediazione di quel sommo sacerdote che nella passione, assumendo la condizione di servo, offrì se stesso per noi, affinché fossimo il Corpo di un Capo così sublime... Questo è il sacrificio dei cristiani, l'essere cioè *molti e un solo Corpo in Cristo*. La Chiesa celebra questo mistero col sacramento dell'altare, che i fedeli ben conoscono, e nel quale le si mostra che nella cosa che offre essa stessa è offerta»³⁸.

Vediamo in che senso la Chiesa offre ed è offerta nel sacrificio eucaristico.

1. La Chiesa offre in Cristo

La partecipazione della Chiesa all'offerta del sacrificio eucaristico si esprime in diversi modi, tra l'altro nella formula liturgica «*memores... offerimus tibi Domine... gratias agentes... hoc sacrificium...*», frequentemente utilizzata nelle Anafore della Chiesa Antica³⁹, e ugualmente presente nelle attuali Preghiere Eucaristiche del Messale Romano⁴⁰.

Che significato attribuire a questa formula, ancora difficile da accettare a molti teologi luterani e riformati? Perché è chiaro che nei testi liturgici suaccennati, il soggetto che compie l'offerta è il popolo sacerdotale di Dio, organicamente strutturato: «noi tuoi ministri e il tuo popolo santo». E l'oggetto dell'offerta è «la vittima pura, santa e immacolata» (Canone Romano); o, con un'altra espressione, il corpo ed il sangue di Cristo: «Ti offriamo [Padre] il

³⁸ AGOSTINO, *De civ. Dei*, 10,6: CCL 47,279.

³⁹ Cfr. Preghiera Eucaristica della *Tradizione Apostolica* di sant'Ippolito: A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica. Textus a variis liturgiis antiquioribus selecti*, Fribourg 1968, 80-81; *Anafora di Addai e Mari*: A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica*, cit., 375-380; *Anafora di s. Marco*: A. HÄNGGI-I. PAHL, *Prex Eucharistica*, cit., 101-115, spec. 112-114.

⁴⁰ Cfr. *Messale Romano*, Preghiera Eucaristica I (*Unde et memores* e *Supra quae*); Preghiera Eucaristica III (*Memores igitur, Respice, quaesumus* e *Ipse nos tibi*), espressioni simili si trovano nelle Preghiere II e IV.

suo corpo e il suo sangue, sacrificio a te [Padre] gradito, per la vita del mondo» (Preghiera Eucaristica IV). Allora, che senso ha questa offerta? La Chiesa non surroga con questa oblazione il primo offerente, Gesù Cristo?

Le preghiere dell'oblazione liturgica della Chiesa acquistano pieno significato comprensivo se si intendono come espressione di un'azione della Chiesa, Corpo di Cristo, intimamente unita al suo Capo (della Chiesa celebrante e dell'intera *Una Sancta*, sebbene non tutti i membri dell'unico Corpo partecipino allo stesso modo⁴¹). O, da un'altra prospettiva, se si intendono come espressione della Chiesa, Sposa del Signore, che è di fronte a Cristo, ma allo stesso tempo è unita a Lui e agisce in obbediente subordinazione, costituendo un unico soggetto operante per pura grazia del Signore.

Da una parte è vero che i testi delle preghiere eucaristiche sottolineano fortemente il «servizio sacerdotale» compiuto dalla Chiesa, la sua azione oblativa. Ma è chiaro che la liturgia non ignora né la presenza e l'azione sacerdotale di Cristo nell'Eucaristia⁴² (pertanto, il primato del suo sacerdozio), né il principio di unione e cooperazione tra Cristo e i membri del suo Corpo, espresso dal Concilio Vaticano II nel seguente modo: «In questa opera così grande, per la quale Dio è perfettamente glorificato e gli uomini santificati, Cristo associa sempre a sé la sua amatissima Sposa la Chiesa»⁴³. Così ogni celebrazione liturgica «è opera di Cristo sacerdote e del suo Corpo che è la Chiesa»⁴⁴. Dunque, il soggetto del mistero del culto, parlando in assoluto, è Cristo. Ma assieme a Cristo interviene la Chiesa,

⁴¹ Sul fatto che tutta la Chiesa offre il sacrificio eucaristico, cfr. PAOLO VI, Enc. *Mysterium fidei*: AAS 57 (1965) 761. Sul diverso modo in cui partecipa il sacerdote celebrante ed i fedeli, cfr. PIO XII, Enc. *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) 553; 555-556; 559-560; CONC. VAT. II, Cost. dogmatica *Lumen gentium*, 10-11; Cost. sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 48; Decr. *Presbyterorum ordinis*, 2. Sull'argomento non mi soffermerò più a lungo in questa sede. Tuttavia per evitare malintesi vogliamo precisare che quando affermiamo che «tutta la Chiesa» offre ed è offerta nel sacrificio eucaristico non pretendiamo difendere nessun automatismo nella partecipazione dei fedeli alla liturgia eucaristica. È chiaro che questa partecipazione avverrà sempre — parliamo in prospettiva personalista — in rapporto alla fede e alla devozione presenti nei cuori dei membri della Chiesa, o, in altre parole, secondo la loro unione nella carità con Cristo redentore.

⁴² Cfr. J.A. JUNGSMANN, *Oblatio und Sacrificium in der Geschichte des Eucharistie-verständnisses*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 92 (1970) 342-343.

⁴³ CONC. VAT. II, Cost. sulla sacra liturgia *Sacrosanctum Concilium*, 7.

⁴⁴ *Ibidem*.

non perché sia capace da sé stessa di partecipare all'opera salvifica, ma in quanto Corpo e Sposa del suo Signore⁴⁵.

Certamente, l'azione liturgica della Chiesa e l'atto oblativo di Cristo possono e devono distinguersi, ma non separarsi. Nella celebrazione eucaristica la Chiesa può eseguire l'offerta liturgica solo in quanto compie il memoriale istituito dal Signore, ed attua in unione con Lui. È per questo che chiede al Padre la grazia di formare sempre, con l'aiuto dello Spirito Santo, «un solo corpo e un solo spirito... un sacrificio perenne a te [Padre] gradito» (Preghiera Eucaristica III)⁴⁶. Così manifesta la sua adesione all'intenzione sacrificale del suo Signore e trasforma in agire il dono che Cristo le ha fatto.

In definitiva, l'*offerimus* pronunciato dalla Chiesa è una conseguenza della sua autocomprensione, del sapere di essere Corpo di Cristo e della certezza della sua unità col Capo. È la prova della serietà della sua conversione e dell'efficacia dell'opera di Cristo. È la manifestazione, mediante un testo liturgico, del suo inserimento nel sacrificio del suo Signore, della volontà di offrire e di offrirsi col suo Capo⁴⁷.

⁴⁵ Cfr. O. CASEL, *Die Kirche als Braut Christi nach Schrift, Väterlebre und Liturgie*, in ID., *Mysterium der Ekklesia. Von der Gemeinschaft aller Erlösten in Christus Jesus* (T. SCHNEIDER ed.), Mainz 1961, 59-87.

⁴⁶ Il senso dell'offerta della Chiesa è chiaro: essa non pretende di rendere a Dio il possesso di qualcosa che prima non possedeva; né cerca nuovi "meriti" da aggiungere a quelli del sacrificio redentore di Gesù Cristo. La Chiesa vuole lasciarsi trasformare dalla carità divina — dal Fuoco dello Spirito — salendo così, con Cristo e in Cristo, verso il Padre.

⁴⁷ Vogliamo ancora sottolinearlo: tra l'offerta fatta da Cristo stesso, presenzializzata dal sacerdote celebrante nel momento della consacrazione dei doni e l'offerta liturgica della Chiesa, non c'è giustapposizione ma profonda unità. In senso stretto la Chiesa, indissociabilmente unita al suo Capo, ha già compiuto questa offerta, con Cristo e in Cristo, ed è stata coofferta, nel momento in cui il Signore si è reso presente col suo atto di offerta sacrificale al Padre. Odo Casel si esprimeva al riguardo nel seguente modo: «Weil wir aber mit Christus ein Leib sind, sind wir in dieses Opfer eingeschlossen. Wir opfern uns selbst in ihm und mit ihm dem Vater. Durch Christus können wir den Leib und das Blut des Herrn Gott opfern. Wir selbst aber sind dieser Leib und dieses Blut. Wenn nämlich der Priester bei der Mystereifeier spricht: "Das ist mein Leib, das ist mein Blut", so werden diese Worte nicht nur über die Gestalten von Brot und Wein gesprochen, sondern über uns. Wir alle sind durch diese Worte bezeichnet... Denn in das Opfer des Herrn können wir aufgenommen werden, weil wir durch Christus frei von der Sünde geworden sind. So gilt auch von uns das Wort: "Wir bringen dir dar ein reines Opfer"» (O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes* [V. Warnach ed.], Graz 1968, 424-425). Secondo questo, possiamo affermare che quanto più perfettamente i fedeli si of-

2. La Chiesa è offerta con Cristo

La Chiesa, come abbiamo detto, in ogni celebrazione eucaristica presenta al Padre il sacrificio di Gesù Cristo, ed in Lui, liberamente ed attivamente, offre sé stessa. Tuttavia, inizialmente e fondamentalmente, vogliamo metterlo in rilievo, è Cristo che offre la Chiesa al Padre, perché è il Capo che si offre col Corpo. È sempre Cristo che fa agire la Chiesa per mezzo di Lui e con Lui⁴⁸.

Secondo la Tradizione, la *Chiesa offerta* (l'oblazione invisibile dei fedeli: della loro vita, della loro lode, della loro sofferenza, delle loro preghiere, del loro lavoro), è simbolizzata nella liturgia eucaristica nel rito della presentazione dei doni del pane e del vino mescolato ad alcune gocce di acqua⁴⁹. Questa offerta, grazie alla benedizione divina, diventerà, in Cristo, il santo e immacolato sacrificio. Questo è il senso ultimo delle preghiere che compongono la sezione epicletica del Canone Romano.

Infatti, nel *Te igitur*, la Chiesa chiede a Dio: «Padre Clementissimo, noi ti supplichiamo e ti chiediamo per Gesù Cristo tuo Figlio e nostro Signore, di accettare (*uti accepta habeas*) questi doni, di benedire queste offerte, questo santo e immacolato sacrificio». In un primo momento la Chiesa si riferisce alle offerte, al pane e al vino (simboli della sua collaborazione e incorporazione e al sacrificio di Cristo), e chiede al Padre che esse diventino il sacrificio del corpo e sangue di Cristo («di benedire queste offerte [che daranno luogo a] questo santo e immacolato sacrificio»). Il tema si ripete nell'*Hanc igitur*, e soprattutto nel *Quam oblationem*: «Santifica, o Dio, questa offerta con la potenza della tua benedizione, e degnati di accettarla a

frono al Padre con Cristo — sono inseriti sacramentalmente ed esistenzialmente nel suo sacrificio — tanto più realmente offrono Cristo al Padre. Tuttavia questa verità si esplica nel tempo, mediante un testo liturgico che viene necessariamente proclamato in un momento successivo.

⁴⁸ Winfried Haunerland sottolinea adeguatamente come l'oblazione della Chiesa deve essere interpretata non come prestazione autarchica, ma come dono dello Spirito e partecipazione sacramentale all'offerta sacrificale di Cristo; infatti egli scrive: «Die Messe ist also auch eine Opferfeier, weil sie unser Opfer ist, insofern es um unsere Selbsthingabe an den Vater und an die Menschen geht. Diese Hingabe ist aber nicht autarke Leistung, sondern Geschenk des Geistes und sakramental vermittelte Teilhabe an der Hingabe Christi» (W. HAUNERLAND, *Die Messe — eine Opferfeier?*, «Theologisch-praktische Quartalschrift» 146 [1998] 132).

⁴⁹ Cfr. CIPRIANO, *Ep.* 63, 13: CSEL 3, 71.

nostro favore, in sacrificio spirituale e perfetto, perché diventi per noi il corpo e il sangue del tuo amatissimo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo».

Dopo l'*Unde et memores* — parliamo ancora del «Canone Romano» — la Preghiera Eucaristica continua a manifestare la fede della Chiesa nella sua partecipazione al sacrificio eucaristico: «Volgi sulla nostra offerta il tuo sguardo sereno e benigno, come hai voluto accettare i doni di Abele, il giusto, il sacrificio di Abramo, nostro padre nella fede, e l'oblazione pura e santa di Melchisedech, tuo sommo sacerdote» (*Supra quae*). La Chiesa sa che il memoriale del Signore è indissociabile da coloro che lo celebrano (dalla purezza delle loro menti e dei loro cuori, di tutta la loro vita). Sa che ogni celebrazione eucaristica è il memoriale sacramentale della passione di Cristo, «sacrificio di soave odore» (Ef 5,2), cioè gradito a Dio, e pertanto, a rigor di termini, ogni celebrazione eucaristica dovrebbe sempre essere accettata a Dio. Ma allo stesso tempo la Chiesa è cosciente che anch'essa offre (in Cristo e con Cristo) ed è offerta (in Cristo e con Cristo) e, perché consapevole della sua indegnità e debolezza, continua a chiedere l'accettazione del sacrificio che presenta («Volgi il tuo sguardo benigno»). La Chiesa dunque chiede per la sua offerta (il sacrificio spirituale dei cristiani nell'offerta di Cristo) la illibatezza che esige la vittima di tale sacrificio, il che non dipende tanto dallo sforzo personale quanto dall'azione dello Spirito Santo⁵⁰. In questo modo la liturgia romana esorta i fedeli alla coerenza tra il culto e la vita, a partecipare nella santa messa conformandosi con Cristo, sacerdote e vittima illibata e, pertanto, a offrire la propria vita, senza

⁵⁰ Queste idee trovano l'espressione più esplicita nella Preghiera Eucaristica III dell'attuale *Messale Romano*: «Celebrando il memoriale del tuo Figlio... ti offriamo, Padre, in rendimento di grazie, questo sacrificio vivo e santo. Guarda con amore e riconosce nell'offerta della tua Chiesa, la vittima immolata per la nostra redenzione; e a noi che ci nutriamo del corpo e del sangue del tuo Figlio, *dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo in Cristo un solo Corpo e un solo Spirito. Egli faccia di noi un sacrificio perenne a te gradito...*» (*Memores igitur, Respice quaesumus, Ipse non tibi perficiat*). O nella Preghiera Eucaristica IV: «Guarda con amore, o Dio, la vittima che tu stesso hai preparato per la tua Chiesa: e a tutti quelli che mangeranno di quest'unico pane e berranno di quest'unico calice *concedi che riuniti in un solo corpo dallo Spirito Santo, diventino, un'offerta viva in Cristo a lode della tua gloria*» (*Respice, Domine, in Hostiam*), dove si manifesta che la comunione sacramentale è partecipazione al sacrificio, e che frutto del sacrificio redentore è l'unione in un solo Corpo operata dallo Spirito Santo.

macchia di peccato al Padre, in sacrificio spirituale-esistenziale (cfr. Rm 12,1; Ef 5,1-2; 1 Pt 2,5), restituendogli con amore e con rendimento di grazie tutto ciò che hanno da Lui ricevuto. Dunque senza limitarsi a *compiere il rito* sacramentale.

IV. Conclusione

Al termine di queste riflessioni, ritornerò alle domande che ci siamo posti all'inizio con l'intenzione di venire incontro alle difficoltà sollevate dai luterani, riformati ed anglicani, riguardo la dottrina cattolica sul sacrificio eucaristico. Ecco le risposte:

— Quando diciamo che l'Eucaristia è sacrificio perché memoriale sacramentale che rende presente il sacrificio della nostra redenzione, non mettiamo in dubbio l'unicità e la perfezione del sacrificio della croce, proclamata dalla Lettera agli Ebrei. È chiaro che la celebrazione eucaristica non moltiplica il sacrificio del Golgota, né comporta un nuovo sacrificio di Cristo, compiuto dalla Chiesa col fine di ottenere nuovi frutti espiatori per i peccati degli uomini. Quello che vogliamo affermare è che l'Eucaristia ri-presenta nell'ordine sacramentale l'unico sacrificio redentore di Cristo, nella pienezza del suo mistero pasquale. Vale a dire, essa rende presente, nell'oggi della celebrazione liturgica, il sacerdote offerente e la vittima che fu immolata sulla croce e adesso è risorta e gloriosa; ed in Lui, in Cristo, rende anche presente l'atto di offerta sacrificale realizzato *una volta per sempre* sul Golgota. Per questo, diciamo che tra la Messa e la croce c'è identità essenziale. Grazie alla moltiplicazione delle celebrazioni sacramentali lungo la storia gli uomini possono incontrare Cristo ed entrare in comunione con la sua Persona ed il suo Sacrificio. Ed è così — celebrando il memoriale da Lui istituito e ricevendo sacramentalmente, nella fede e nell'amore, il suo corpo ed il suo sangue — come la virtù salvifica che proviene dalla morte e risurrezione di Cristo si applica ai singoli membri della Chiesa e all'intera umanità.

— Il fondamento su cui poggiamo per asserire che l'Eucaristia è sacrificio di Cristo e della Chiesa, è la dottrina della Chiesa-Corpo di Cristo, presente nelle Lettere di san Paolo (cfr. Rm 12,5; 1 Cor 10,16-17; 1 Cor 12,12-27; Ef 4,4-6; Ef 4,15-16), e l'immagine biblica dello Sposo e della Sposa (cfr. 2 Cor 11,2; Ef 5,22-32; Ap 19,7-8; Ap 22,17), che esprime chiaramente l'unità e la distinzione tra Cristo e

la Chiesa. In ogni celebrazione eucaristica la Chiesa offre ed è offerta «in Cristo». Questa partecipazione della Chiesa al sacrificio del suo Capo e Sposo va sempre considerata come un dono di Dio: la Chiesa non aggiunge niente all'offerta del suo Capo e Signore che non derivi da Lui; o in altre parole, i fedeli non offrono un sacrificio diverso da quello di Cristo ma, unendosi liberamente a Lui, perché attratti da Lui, rendono possibile che l'oblazione della Chiesa si incorpori all'offerta di Cristo. In definitiva, tra l'oblazione della Chiesa e quella di Cristo non c'è giustapposizione ma intima unità⁵¹. La relazione tra questi due aspetti, offerta di Cristo e offerta della Chiesa, non può caratterizzarsi come sovrapposizione o successione, ma come presenza dell'uno nell'altro, il che è frutto della forza unificante dell'Amore di Cristo e della virtù del sacramento che da Lui procede.

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

⁵¹ Cfr. J. BETZ, *Eucharistie als zentrales Mysterium*, in AA.VV., *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, IV/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, 276.

L'EUCARISTIA, FONTE E CULMINE
DELLA COMUNIONE ECCLESIALE
Riflessioni attorno alla Lettera *Dominicae cenae*
a vent'anni dalla sua pubblicazione

Antonio MIRALLES

Sommario: I. Il § 4 nell'insieme della Lettera - II. L'affermazione generale: l'Eucaristia costruisce la Chiesa - III. Costruzione della Chiesa e comunione ecclesiale - IV. Eucaristia e apostolicità della Chiesa - V. Il vocabolario comunione della Lettera - VI. Il realizzarsi della Chiesa nella celebrazione eucaristica, quale evento della storia della salvezza - VII. In che modo la celebrazione dell'Eucaristia realizza la Chiesa - VIII. La fede alla base della costruzione eucaristica della Chiesa.

Nelle intenzioni di Giovanni Paolo II, «il 2000 sarà un anno intensamente eucaristico». Così egli scriveva nel § 55 della Lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* e ne accentuava inoltre una delle più significative manifestazioni: «Essendo però Cristo l'unica via di accesso al Padre, per sottolinearne la presenza viva e salvifica nella Chiesa e nel mondo, si terrà a Roma, in occasione del Grande Giubileo, il *Congresso eucaristico internazionale*» (*ibidem*). L'intensità eucaristica dell'anno santo giubilare si palesa in molteplici modi. Uno di essi — non certo il primo in importanza, ma neppure l'ultimo — è costituito dall'impegno di approfondimento teologico. È in questa logica che mi è parso opportuno rivolgere l'attenzione al rapporto fra Eucaristia e Chiesa, e più specificamente all'Eucaristia in quanto fonte e culmine della comunione ecclesiale. Il tema viene sviluppato in un denso paragrafo, il quarto, della Lettera papale *Dominicae cenae* (= DC), 24 febbraio 1980. A vent'anni di distanza dalla sua pubblicazione, la lettura ne rivela una notevole densità dottrinale, che vale la pena di ripresentare all'attenzione dei cultori della teologia.

I. Il § 4 nell'insieme della lettera

Già alcuni dei primi commentatori di questa lettera non mancarono di rilevare che, pur non essendo pubblicata come enciclica, ne ha quasi le stesse caratteristiche per ampiezza e spessore dottrinale¹. È divisa in tre parti. La prima, introdotta col titolo «Il mistero eucaristico nella vita della Chiesa e del sacerdote», sviluppa due gruppi di temi: dapprima il gruppo sacerdozio-Trinità-Chiesa, e poi il gruppo carità-prossimo e vita². L'oggetto della seconda parte è «Sacralità dell'Eucaristia e sacrificio», e quello della terza è «Le due mense del Signore e il bene comune della Chiesa».

Il § 4 ha come titolo «Eucaristia e Chiesa» ed è inserito nella prima parte. Il suo collegamento con gli altri temi della lettera non è espresso, ma lo deve scoprire il lettore attento. Il paragrafo immediatamente anteriore tratta del culto eucaristico, inteso in tutta la sua ampiezza, come il Papa ha chiarito poco prima, e cioè «sia nella celebrazione della messa sia verso il santissimo Sacramento» (DC 2/4). Ciò che è messo più in risalto è l'indirizzo trinitario — «Tale culto è diretto verso Dio Padre per Gesù Cristo nello Spirito Santo» (DC 3/1) —, e dentro di esso specialmente l'indirizzo cristologico. Infatti il culto eucaristico si rivolge al Figlio incarnato «soprattutto in quel momento di suprema dedizione e di abbandono totale di se stesso (...) Tuttavia è l'annientamento volontario, gradito dal Padre e glorificato con la risurrezione, che, sacramentalmente celebrato insieme con la risurrezione, ci porta all'adorazione di quel Redentore "fattosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce" (Fil 2,8)» (DC 3/2). La nostra adorazione «è anche una risposta che vuol ripagare quell'amore immolato fino alla morte di croce: è la nostra "eucaristia", cioè il nostro rendergli grazie, il lodarlo per averci redenti con la sua morte e resi partecipi della vita immortale per mezzo della sua risurrezione» (DC 3/3).

La celebrazione sacramentale dell'annientamento volontario di Cristo e della sua risurrezione è sacrificio. Questo tema è l'altro principale polo di riferimento del § 4, oggetto del nostro studio. Esso viene svolto nel § 9, che comincia con la seguente affermazione, espressa con un certo tono di solennità: «L'Eucaristia è soprattutto un sacrifi-

¹ Cfr. P.-M. GY, *La Lettre Dominicane Cenae de Jean-Paul II sur l'Eucharistie*, «La Maison-Dieu», 141 (1980), 7.

² Cfr. *ibidem*, 10.

cio: sacrificio della redenzione e, al tempo stesso, sacrificio della nuova alleanza» (DC 9/1). La sua identità col sacrificio della croce viene asserita con parole prese da un sinodo costantinopolitano, celebrato pochi anni prima della deplorata rottura della comunione tra Oriente e Occidente: «Il sacrificio odierno (...) è come quello che un giorno offrì l'unigenito incarnato Verbo, viene da lui (oggi come allora) offerto, essendo l'identico e unico sacrificio» (DC 9/1)³.

In seguito il Papa mostra questo senso sacrificale: «È proprio col rendere presente quest'unico sacrificio della nostra salvezza, che l'uomo e il mondo vengono restituiti a Dio per mezzo della novità pasquale della redenzione. Questa restituzione non può venire meno: è fondamento della "nuova ed eterna alleanza" di Dio con l'uomo e dell'uomo con Dio. (...) Pertanto l'Eucaristia, essendo vero sacrificio, opera questa restituzione a Dio» (DC 9/1). In che modo? È ben saputo che le risposte dei teologi a questa domanda sono state e continuano ad essere molteplici. Il Papa ne offre una, con l'autorevolezza del suo magistero sulla Cattedra di Pietro, che serve di chiave di lettura dei riferimenti al valore sacrificale dell'Eucaristia presenti nel § 4: «Tutti coloro che partecipano con fede all'Eucaristia si rendono conto che essa è "sacrificium", cioè un'"offerta consacrata". Infatti il pane e il vino, presenti all'altare e accompagnati dalla devozione e dai sacrifici spirituali dei partecipanti, sono finalmente consacrati, sì che diventano *veramente, realmente e sostanzialmente* il corpo dato e il sangue sparso di Cristo stesso. Così, in virtù della consacrazione, le specie del pane e del vino, ripresentano⁴, in modo sacramentale e incruento, il sacrificio cruento propiziatorio offerto da lui in croce al Padre per la salvezza del mondo» (DC 9/6). L'apice della partecipazione al sacrificio eucaristico si ha poi nella comunione: «Questa chiamata del Signore, a noi rivolta mediante il suo sacrificio, apre i cuori, affinché — purificati nel mistero della nostra redenzione — si uniscano a lui nella comunione eucaristica, che conferisce alla partecipazione della messa un valore maturo, pieno, impegnativo dell'umana esistenza» (DC 9/7).

³ In nota se ne dà il riferimento: Synodus Constantinopolitana adversus Sotericum (mensibus ianuario 1156 et maio 1157): ANGELO MAI, *Spicilegium romanum*, t. X, Roma 1844, p. 77: PG 140,190.

⁴ Cfr. CONCILIO TRIDENTINO, Sess. XXII, cap. 1: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna 1973³, pp. 732ss.

Questi due temi — indirizzo trinitario-cristologico del culto eucaristico e valore sacrificale dell'Eucaristia — fondano e illuminano il discorso che viene svolto nel § 4 su «Eucaristia e Chiesa», la cui adeguata comprensione richiede di collocarlo sempre in quella luce.

II. L'affermazione generale: l'Eucaristia costruisce la Chiesa

Le prime righe del § 4 sono programmatiche rispetto a tutto il paragrafo: «Grazie al Concilio ci siamo resi conto, con forza rinnovata, di questa verità: come la Chiesa “fa l'Eucaristia”, così “l'Eucaristia costruisce” la Chiesa» (DC 4/1). L'ultima frase è presa dal § 20 dell'enciclica *Redemptor hominis*, il cui riferimento è dato in nota: «È verità essenziale, non soltanto dottrinale ma anche esistenziale, che l'Eucaristia costruisce la Chiesa». Il Papa, dunque, ripropone una dottrina che gli sta a cuore. Essa è ben radicata nella Tradizione, come mostra il dossier di testi patristici, liturgici e dei teologi, raccolti nella nota 57 al n. 20 del secondo schema della costituzione dogmatica sulla Chiesa del Concilio, a cui il Papa rimanda nella medesima nota⁵, e più ancora l'altro rimando a de Lubac⁶, che offre un dossier assai più ampio, dal quale sembra che siano stati tratti i testi della suddetta nota dello schema conciliare. Il quarto rimando nella medesima nota è all'allocuzione di Paolo VI nell'udienza generale del 15 settembre 1965, il quale già si riferiva a de Lubac «Un valente studioso moderno (non forse sconosciuto ad alcuni di voi) ha enunciato tale relazione [tra l'Eucaristia e la Chiesa] in bel capitolo d'un suo bel libro con queste due proposizioni: la Chiesa fa l'Eucaristia; e l'Eucaristia fa la Chiesa! (*de Lubac*). Provate ad esplorare queste due affermazioni, e vedrete quale ricchezza di dottrina ne risulta»⁷.

Il vocabolario della costruzione applicato alla Chiesa ha un sicuro fondamento biblico⁸. Lo si trova in Mt 16,18: «E io ti dico: Tu

⁵ Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. II, pars I, Typis Polyglottis Vaticanis, 1971, pp. 251-252.

⁶ H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris 1953², pp. 129-137.

⁷ *Insegnamenti di Paolo VI*, Tipografia Poliglotta Vaticana, III (1965), p. 1036.

⁸ Cfr. O. MICHEL, *οικοδομέω, οικοδομή, έποικοδομέω*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, Paideia, Brescia 1972, coll. 384-419; J. PFAMMATTER, *οικοδομέω*, in H. BALZ - G. SCHNEIDER (ed.), *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 2, W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1991, pp. 495-498.

sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa». L'immagine della costruzione della comunità sulla roccia, per significarne la saldezza, era presente nell'ambiente palestinese ai tempi di Gesù, come dimostrano gli studi sul vocabolario del Qumrân⁹. Questa idea dell'edificio saldo, con un robusto fondamento, è certamente quella presente nel versetto matteoano. Ad essa in altri passi neotestamentari si abbina l'idea dinamica, riferita pure alla Chiesa, di edificio ancora in costruzione, in tensione verso il suo compimento ultimo.

In Ef 2,19-22 appaiono questi due aspetti della costruzione: saldezza e dinamicità¹⁰. «Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, e avendo come pietra angolare lo stesso Cristo Gesù. In lui ogni costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi insieme con gli altri venite edificati per diventare dimora di Dio per mezzo dello Spirito». Se ne sottolinea il solido fondamento: gli apostoli e profeti, con lo stesso Cristo come pietra angolare, ultimo criterio di coesione e di sostegno¹¹; dunque, l'apostolicità quale garanzia di essere la Chiesa di Cristo. I fedeli, però, sono edificati non soltanto perché sono entrati a far parte della Chiesa, ma anche perché la Chiesa è ancora in costruzione ed essi pure vi vengono edificati. Questo risvolto dinamico della costruzione ha come finalità che la comunità dei fedeli sia tempio santo nel Signore; e non soltanto tutti insieme, ma anche ognuno sia dimora di Dio. La dimora (κοιτητήριον), essendo di Dio, mantiene il senso di tempio, ma ricupera il riferimento alla famiglia — i fedeli ex-gentili sono «familiari di Dio» (v. 19) — che Dio raccoglie intorno a sé¹².

Due capitoli più avanti nella stessa lettera riappare la dinamicità dell'edificazione della Chiesa, vista però quale corpo di cui Cri-

⁹ Cfr. J.-M. CASCIARO RAMIREZ, *Qumrân y el Nuevo Testamento (Aspectos eclesiológicos y soteriológicos)*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1982, pp. 64-66, 70-73, 135-139.

¹⁰ Cfr. R. PENNA, *La lettera agli Efesini. Introduzione, versione e commento*, Dehoniane, Bologna 1988, p. 149.

¹¹ Cfr. R. PENNA, o. c., pp. 150-151.

¹² Cfr. F. MONTAGNINI, *Lettera agli Efesini: Introduzione - Traduzione e Commento*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 194-196; H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973², pp. 222-224.

sto è il capo: «... per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo, (...) vivendo secondo la verità nella carità, cerchiamo di crescere in ogni cosa verso di lui, che è il capo, Cristo, dal quale tutto il corpo, ben compaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere in modo da edificare se stesso nella carità» (Ef 4,12.15-16). È a partire da Cristo che la Chiesa si edifica e cresce, e il contrassegno della crescita è la carità¹³.

In 1 Cor 3,9-17 ricompare la stessa metafora della costruzione, sia in senso passivo, per evidenziarne la saldezza del fondamento, sia in senso attivo, di edificazione tuttora in fase di realizzazione¹⁴. Il fondamento è Cristo, e su di esso la costruzione è ben sicura. Ciò che viene costruito sopra è duraturo nella misura in cui si adegua al fondamento¹⁵. Anche qui, come nella Lettera agli Efesini, la comunità edificata su Cristo è tempio de Dio, dove dimora lo Spirito.

Anche gli Atti degli Apostoli parlano della edificazione della Chiesa: «La Chiesa era dunque in pace per tutta la Giudea, la Galilea e la Samaria; essa cresceva (οἰκοδομουμένη) e camminava nel timore del Signore, colma del conforto dello Spirito Santo» (At 9,31). La traduzione «cresceva» fa perdere l'immagine della costruzione; più giustamente la Neovulgata traduce in latino *aedificatur*. Da sottolineare il singolare «la Chiesa»¹⁶, che la mostra di-

¹³ Cfr. R. PENNA, o. c., pp. 199-200.

¹⁴ «Siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio. Secondo la grazia di Dio che mi è stata data, come un sapiente architetto io ho posto il fondamento; un altro poi vi costruisce sopra. Ma ciascuno stia attento come costruisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera che uno costruì sul fondamento resisterà, costui ne riceverà una ricompensa; ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco. Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi? Se uno distrugge il tempio di Dio, Dio distruggerà lui. Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi» (1 Cor 3,9-17).

¹⁵ Cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi: Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1996, pp. 193-204; W. F. ORR - J. A. WALTHER, *I Corinthians*, («The Anchor Bible», 32), Doubleday & Co., Garden City, New York 1976, pp. 172-174.

¹⁶ Anche se la lezione al plurale è quella della koiné e del testo occidentale, quella al singolare ha al suo favore i migliori testimoni (P⁷⁴ Ⲛ A B C Ψ) ed è preferita dall'edizione critica di Nestle-Aland e seguita dalla Neovulgata.

rettamente nel suo insieme, più che nelle singole comunità, anche se ciò che di essa si dice vale pure riferito a queste. Paolo nel discorso ai presbiteri di Efeso, dopo averli ammoniti: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, in mezzo al quale lo Spirito Santo vi ha posti come vescovi a pascere la Chiesa di Dio, che egli si è acquistata con il suo sangue» (At 20,28), li incoraggia: «Ed ora vi affido al Signore e alla parola della sua grazia che ha il potere di edificare e di concedere l'eredità con tutti i santificati» (At 20,32). Loro stessi beneficeranno della parola della grazia divina, ma è soprattutto la Chiesa loro affidata quella che principalmente risulterà edificata.

Infine c'è da registrare un altro passo neotestamentario nel quale compare l'immagine della costruzione della comunità: «Stringendovi a lui, pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo, per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (1 Pt 2,4-5). Come nei passi citati di Ef e di 1 Cor, anche qui l'edificio è costruito a partire da Cristo, non soltanto come suo fondamento statico, ma anche in dipendenza da lui nel momento dinamico dell'essere innalzato, cioè per mezzo di lui¹⁷. La metafora non si ferma al paragone con la costruzione di una casa, ma va ben oltre, perché il risultato è un edificio spirituale, un tempio nel quale si offre a Dio il culto spirituale a lui gradito, consistente nei sacrifici spirituali.

Possiamo ben concludere che nel linguaggio neotestamentario la costruzione della Chiesa avviene veramente nella misura in cui poggia su Cristo e i cristiani si uniscono a lui sicché offrano dei veri sacrifici spirituali, siano saldi nella fede e crescano nella carità. La garanzia di poggiare su Cristo si ha con l'apostolicità della Chiesa.

¹⁷ Per l'interpretazione di questi due versetti, cfr. A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, Paris 1980, pp. 284-291; C. SPICQ, *Les Épîtres de Saint Pierre*, Gabalda, Paris 1966, pp. 81-86; O. KNOCH, *Der Erste und Zweite Petrusbrief. Der Judasbrief*, Pustet, Regensburg 1990, pp. 58-60. La diversa lettura di οἰκοδομεῖσθε sia come indicativo (siete edificati) sia come imperativo (siate edificate) non modifica la fondatezza degli elementi interpretativi che qui ci interessano.

III. Costruzione della Chiesa e comunione ecclesiale

Se il vocabolario edile applicato alla Chiesa, così come viene usato nel Nuovo Testamento, presenta una notevole ricchezza di contenuto, questo indubbiamente carica di senso l'affermazione «l'Eucaristia costruisce la Chiesa». Però immediatamente sorge l'interrogativo: in che modo? Il Papa risponde fissando, dapprima, l'attenzione sulla comunità dei dodici nell'ultima cena: «Cristo aveva detto loro: "Prendete e mangiate...", "prendete e bevete". Ed essi, adempiendo questo suo comando, sono entrati, per la prima volta, in comunione sacramentale col Figlio di Dio, comunione che è pegno di vita eterna» (DC 4/1). Tale comunione non è un fatto singolare, isolato, bensì: «Da quel momento sino alla fine dei secoli, *la Chiesa si costruisce mediante la stessa comunione col Figlio di Dio, che è pegno di pasqua eterna*» (DC 4/1; il corsivo è dell'originale).

Come capire la comunione sacramentale con Cristo, il Figlio di Dio? Il linguaggio della comunione ci è di aiuto per una giusta risposta, ma non è sufficiente. Infatti esso traduce il linguaggio neotestamentario della *κοινωνία*. Nel Nuovo Testamento le parole di radice *κοινων-* sono frequenti e vengono usate per esprimere i diversi rapporti di comunanza sia di natura religiosa che profana e, quindi, di per sé hanno un significato generico che è il contesto a rendere chiaro, per sapere di che cosa o di che persona si è partecipi¹⁸. Tale uso si estende fino ad esprimere la partecipazione ai beni divini¹⁹, anzi la comunione con Dio stesso²⁰.

Decisivi per capire, nella misura del possibile, la comunione eucaristica con Cristo sono due passi neotestamentari. Il primo è 1 Cor 10,16-21²¹. Il v. 16 è fondamentale al riguardo: «Il calice della bene-

¹⁸ Cfr. F. HAUCK, *κοινωνός* κτλ., in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (ed.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, Paideia, Brescia 1969, coll. 693-724; E. FRANCO, *Comunione e partecipazione. La koinônia nell'epistolario paolino*, Morcelliana, Brescia 1986.

¹⁹ Cfr. Rm 15,27; 1 Cor 9,23; Fil 1,5; Fm 6; 1 Pt 5,1

²⁰ Cfr. 1 Cor 1,9; 10,16-21; 2 Cor 13,13, 2 Pt 1,4; 1 Gv 1,3.

²¹ «Il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane. Guardate Israele secondo la carne: quelli che mangiano le vittime sacrificali non sono forse in comunione con l'altare? Che cosa dunque intendo dire? Che la carne immolata agli idoli è qualche cosa? O che un idolo è qualche cosa? No, ma dico che i

dizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo (κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ)? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo (κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστὶν)?». Il senso della κοινωνία non è dato dalla parola o dal corrispondente sostantivo κοινωνοί, ma occorre la determinazione dell'oggetto (genitivo oggettivo), perché l'Apostolo parla anche di partecipazione all'altare del sacrificio israelitico (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου εἰσὶν: v. 18) e di comunanza coi demoni (κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων: v. 20). È la menzione del sangue e del corpo di Cristo ad esprimere con forza che si tratta della partecipazione alla morte sacrificale di Cristo in croce²². Che essa crei una stretta associazione tra i commensali viene espresso nello stringato ragionamento del v. 17: «Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane». L'unicità del pane eucaristico si ha perché il pane è il corpo di Cristo ed essa fonda l'unicità del corpo che formano i commensali. Che specie di corpo formino i partecipanti alla mensa del Signore è chiarito dalla stessa lettera, sia prima, nel capitolo sesto: «Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?» (1 Cor 6,15), sia soprattutto dopo, nel capitolo dodicesimo: «Voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte» (1 Cor 12,27). Il ragionamento diventa compiuto: la comunione eucaristica del medesimo corpo di Cristo fonda il costituire tutti i partecipanti insieme il corpo di Cristo.

L'altro passo neotestamentario fa parte del discorso di Gesù alla sinagoga di Cafarnaò, nel quarto Vangelo. Non vi si adopera il vocabolario della κοινωνία, d'altronde non estrano a Giovanni²³, ma vi si esplicita assai vivamente quale unione si abbia con Cristo mediante il mangiare eucaristico²⁴. Il vocabolario «mangiare la carne e

sacrifici dei pagani sono fatti a demoni e non a Dio. Ora, io non voglio che voi entriate in comunione con i demoni; non potete bere il calice del Signore e il calice dei demoni; non potete partecipare alla mensa del Signore e alla mensa dei demoni» (1 Cor 10,16-21).

²² Per l'interpretazione del brano, cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi: Introduzione, versione e commento*, EDB, Bologna 1996, pp. 480-489.

²³ «Quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi (ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν). La nostra comunione (κοινωνία) è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1, 3; cfr. vv. 6-7).

²⁴ «Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno e il pane che io darò è la mia carne per la vita del mondo. (...) In verità, in verità vi dico:

bere il sangue» non soltanto sottolinea il realismo della comunione eucaristica, ma esprime anche la partecipazione alla morte sacrificale di Gesù. Infatti si tratta della «carne per la vita del mondo» (v. 51), e la menzione del sangue evoca la morte in croce²⁵. Inoltre la comunione eucaristica produce una intima comunione con Cristo, espressa con una duplice formula: prima, con la formula d'immanenza «dimora (μένει = rimane) in me e io in lui» (v. 56); poi, con la formula di analogia «Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me» (v. 57). «Ma sullo sfondo della formula giovannea sta quella ricorrente nei testi biblici circa il rapporto di alleanza e ripresa negli oracoli profetici sulla nuova alleanza: "Io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo" (Gr 31,33; Ez 36,28; Os 2,25). Nella comunione vitale tra Gesù e colui che mangia la sua carne e beve il suo sangue si realizza l'alleanza promessa per il tempo messianico. Anche sotto questo profilo la riflessione giovannea sull'esperienza sacramentale è l'eco della formula tradizionale sul calice, dove si parla del sangue della "nuova alleanza" (Lc 22,20; 1 Cor 11,25)»²⁶.

Se dunque, come dice il Papa, la Chiesa si costruisce mediante la comunione eucaristica col Figlio di Dio, ciò vuol dire che si costruisce mediante la partecipazione eucaristica al sacrificio redentore della croce, che suggella la nuova alleanza messianica, e alla vita che il Figlio possiede in forza della sua unione radicale e costitutiva con il Padre.

IV. Eucaristia e apostolicità della Chiesa

Giovanni Paolo II, dopo avere enunciato il tema del § 4: «come la Chiesa "fa l'Eucaristia", così "l'Eucaristia costruisce" la Chiesa»,

se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me» (Gv 6,51.53-57).

²⁵ Per l'esegesi di questo brano, cfr. R. FABRIS, *Giovanni: traduzione e commento*, Borla, Roma 1992, pp. 411-415; R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, II, Paideia, Brescia 1977, pp. 117-120, 128-135.

²⁶ R. FABRIS, *o. c.*, p. 414.

soggiunge: «e questa verità è strettamente unita al mistero del Giovedì Santo». Indubbiamente è così perché, nell'ultima cena del giovedì prima della passione, Gesù istituì l'Eucaristia; ma, essendo una dottrina assai nota, il Papa non vi si sofferma e soprattutto sottolinea il ruolo dei dodici: «La Chiesa è stata fondata, come comunità nuova del Popolo di Dio, nella comunità apostolica di quei dodici che, durante l'ultima cena, sono divenuti partecipi del corpo e del sangue del Signore sotto le specie del pane e del vino» (DC 4/1). La comunità dei dodici apostoli, che come tale gruppo è stata costituita da Gesù stesso²⁷ e non è sorta da una loro iniziativa, è diventata comunità in senso più pieno mediante la comunione sacramentale con il Figlio di Dio.

Il Papa continua con una affermazione, già citata sopra, che collega l'Eucaristia all'apostolicità della Chiesa: «Da quel momento sino alla fine dei secoli, *la Chiesa si costruisce mediante la stessa comunione col Figlio di Dio, che è pegno di pasqua eterna*» (DC 4/1). Poi, nel capoverso seguente del medesimo paragrafo, asserisce che «l'unione degli apostoli intorno a Cristo durante l'ultima cena» è «il prototipo» dello «spirituale avvicinamento e dell'unione tra gli uomini che partecipano al suo sacrificio». Di per sé prototipo indica il modello da riprodurre successivamente. E qui sorge l'interrogativo: da riprodurre come modello a cui ispirarsi, ma senza una vera radiazione in esso, oppure da riprodurre aggregandosi in unione vitale col modello, analogamente alle cellule dell'organismo vivente che si riproducono a partire dalla cellula iniziale mantenendo l'unità organica d'insieme? Il Papa non si pone la domanda né, quindi, risponde ad essa; ma 1 Cor 10,17 («Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane») ci indirizza verso il sì alla seconda opzione dell'interrogativo. L'apostolicità è proprietà essenziale sia della Chiesa che dell'Eucaristia.

Il contenuto dell'apostolicità della Chiesa è bene riassunto dal Catechismo della Chiesa Cattolica: «La Chiesa è apostolica, perché è fondata sugli Apostoli, e ciò in un triplice senso:

— essa è stata e rimane costruita sul “fondamento degli Apo-

²⁷ «Salì poi sul monte, chiamò a sé quelli che egli volle ed essi andarono da lui. Ne costituì Dodici (ἐποίησεν δώδεκα) che stessero con lui e anche per mandarli a predicare e perché avessero il potere di scacciare i demoni» (Mc 3, 13-15)

stoli" (Ef 2,20), testimoni scelti e mandati in missione da Cristo stesso;

— custodisce e trasmette, con l'aiuto dello Spirito che abita in essa, l'insegnamento, il buon deposito, le sane parole udite dagli Apostoli;

— fino al ritorno di Cristo, continua ad essere istruita, santificata e guidata dagli Apostoli grazie ai loro successori nella missione pastorale: il collegio dei vescovi, coadiuvato dai sacerdoti ed unito al successore di Pietro e supremo pastore della Chiesa» (CCC 857).

Non basta il richiamarsi alla testimonianza degli apostoli, alla loro predicazione, occorre anche la successione apostolica, che si ha nel collegio dei vescovi.

L'Eucaristia è apostolica non soltanto perché è celebrata secondo la testimonianza apostolica, la dottrina degli apostoli, ma anche perché colui che «compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio»²⁸ è il sacerdote, il quale esiste come tale soltanto mediante la successione apostolica, e inoltre perché l'Eucaristia realizza la medesima comunione, nel corpo di Cristo, nella quale entrarono gli apostoli nell'ultima cena e vi si sono mantenuti. Perciò, giustamente insegna la Congregazione per la Dottrina della Fede: «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»²⁹.

La connessione tra l'Eucaristia e l'apostolicità della Chiesa non soltanto si muove dalla Chiesa verso l'Eucaristia, nel senso di garantire l'autenticità della celebrazione eucaristica, ma si muove anche in senso inverso, per cui l'apostolicità della Chiesa si manifesta come una realtà dinamica, ben al di là del semplice fatto della regolarità delle ordinazioni episcopali e presbiterali, poiché l'apostolicità si costruisce mediante l'Eucaristia di pari passo che la Chiesa.

²⁸ CONC. VATICANO II, *Lumen gentium*, 10/2.

²⁹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera *Communio notio*, 28 maggio 1992, 11/3.

V. Il vocabolario comunionale della Lettera

Dalla comunione con Cristo, la stessa nella quale entrarono, per la prima volta, i dodici durante l'ultima cena, deriva, dunque, la costruzione della Chiesa nell'oggi del mistero eucaristico. Il Papa ne sottolinea il valore fondante. Anzi, l'incontro sacramentale e l'intima unione con Cristo formano la sostanza stessa del culto eucaristico, e i vescovi, costituiti maestri e custodi della verità salvifica dell'Eucaristia, sono chiamati a custodirne il significato e la natura, come emergono dal momento istitutivo di questo grande sacramento³⁰.

In seguito il Papa mostra come la comunione con Cristo crea la comunione tra gli uomini e, in questo modo, si costruisce la Chiesa. Ma, nel testo ufficiale latino, non si avvale del termine comunione per descrivere questa unione, che potremmo chiamare orizzontale. Usa, invece, altri vocaboli, più o meno affini a comunione, il cui esame giova a meglio comprendere il denso contenuto dottrinale del paragrafo che analizziamo.

Il vocabolo più affine è «*communitas*, comunità», ma con esso il Papa non esprime direttamente l'effetto eucaristico unitivo tra i cristiani. Infatti viene usato per designare sia la Chiesa, che «è stata fondata come comunità nuova del popolo di Dio» (DC 4/1), sia il gruppo dei dodici apostoli, quale «comunità apostolica» (DC 4/1). Pure la Chiesa viene designata come *fraterna communitas et consociatio*, e nella versione italiana come «fraterna unione e comunione», in un passo nel quale si afferma che essa si realizza quando vi si celebra il sacrificio della croce di Cristo e ci si accosta comunitariamente alla mensa del Signore³¹. Se, come sembra probabile, la versione italiana

³⁰ «Come maestri e custodi della verità salvifica dell'eucaristia, dobbiamo, cari e venerati fratelli nell'episcopato, custodire sempre e dappertutto questo significato e questa dimensione (*rationem*) dell'incontro sacramentale e dell'intimità (*intimaeque coniunctionis*) con Cristo. Proprio essi costituiscono infatti la sostanza stessa del culto eucaristico» (DC 4/2). La traduzione italiana è quella pubblicata come inserto di «L'Osservatore Romano», del 19 marzo 1980. Probabilmente è alla base della versione latina, ma è questa ad avere valore ufficiale; per ciò ho trascritto tra parentesi le espressioni latine che determinano il senso preciso del testo italiano.

³¹ «La Chiesa si realizza quando in quella fraterna unione e comunione celebriamo il sacrificio della croce di Cristo, quando annunziamo "la morte del Signore finché venga" (1 Cor 11,26) e, in seguito, quando profondamente compenetrati dal mistero della nostra salvezza, ci accostiamo comunitariamente alla mensa del Signore, per nutrirci, in modo sacramentale, dei frutti del santo sacrificio propiziatorio» (DC 4/3).

è all'origine del testo ufficiale latino, si può concedere che *communitas* rende bene l'idea di «unione»; ma non si può altrettanto dire di *consociatio* rispetto a «comunione», poiché affermare che la Chiesa, designata come comunione, si realizza nella celebrazione eucaristica, va ben oltre la sola affermazione della sua unione sociale. Comunione esprime un contenuto teologicamente più ricco di *consociatio*. Si vede che i curatori del testo latino hanno voluto riservare il vocabolo *communio* per designare la sola comunione con Cristo, evitando di usarlo per esprimere la comunione tra i fedeli nella Chiesa.

L'aggettivo *communitarius* ha la stessa radice e viene usato, una volta, per riferirsi al momento in cui i partecipanti alla celebrazione dell'Eucaristia si accostano «comunitariamente (*communitaria ratione*) alla mensa del Signore» (DC 4/3).

L'unione eucaristica tra i partecipanti al sacrificio della messa è designata con l'espressione «*spiritualis necessitudo societatesque*, spirituale avvicinamento e unione»³². Nel periodo successivo la versione italiana la ripete, ma il testo latino la sostituisce con quest'altra espressione equivalente: *appropinquatio e consociatio*.³³ Si tratta dunque di un rapporto che vincola i partecipanti tra di loro e li tiene vicini, con una prossimità spirituale fondata sulla partecipazione agli stessi beni spirituali. Il prototipo di questo rapporto «è l'unione (*congregatio*) degli apostoli intorno al Cristo durante l'ultima cena». Dunque, al medesimo vocabolo italiano, «unione» dei partecipanti al sacrificio eucaristico, corrispondono tre vocaboli latini (*societas*, *consociatio*, e *congregatio*), i quali sottolineano che si tratta di una relazione di comunanza tra persone, che hanno appunto in comune la partecipazione agli stessi beni spirituali.

Un ultimo passo resta da considerare, nel quale compaiono altri due vocaboli affini a quelli or ora esaminati: «*sociari*, essere associato» e «*unitas*, unità»³⁴. La costruzione della Chiesa non è un con-

³² «Il senso di questa verità sopra esposta non diminuisce in alcun modo, anzi facilita il carattere eucaristico di spirituale avvicinamento e di unione tra gli uomini, che partecipano al sacrificio, il quale, poi, nella comunione diventa per essi il banchetto» (DC 4/2)

³³ «Questo avvicinamento e questa unione (*Haec autem hominum appropinquatio et consociatio*), il cui prototipo è l'unione degli apostoli intorno al Cristo durante l'ultima cena, esprimono e realizzano la Chiesa» (DC 4/2).

³⁴ «Nella comunione eucaristica riceviamo quindi Cristo, Cristo stesso; e la nostra unione con lui, che è dono e grazia per ognuno, fa sì che in lui siamo anche associati all'unità del suo corpo che è la Chiesa (*sociemur illi unitati corporis eius mystici, quod est ecclesia*)» (DC 4/3).

tinuo essere generata, ma piuttosto il venire associati i fedeli, mediante l'unione eucaristica con Cristo, all'unità della Chiesa, corpo mistico di Cristo.

VI. Il realizzarsi della Chiesa nella celebrazione eucaristica, quale evento della storia della salvezza

Vedevamo sopra che la metafora della costruzione serviva ad evidenziare due caratteristiche del farsi della Chiesa: la saldezza e la dinamicità. Poi il Papa si avvale di altre espressioni: lo spirituale avvicinamento e l'unione tra gli uomini, che partecipano al sacrificio, «esprimono e realizzano la Chiesa» (DC 4/2). Nel successivo capoverso si spiega come *si realizza* la Chiesa, ed è il punto verso il quale converge tutto il discorso del § 4, che stiamo esaminando. Non vi si aggiunge nessuna spiegazione sul fatto che la Chiesa anche *si esprime*; tuttavia, malgrado la laconicità dell'affermazione, non la si deve perdere di vista per una giusta comprensione del *realizzarsi* della Chiesa.

Cosa significa che la Chiesa è realizzata? Le equivalenti locuzioni latine del testo ufficiale (*ad effectum adducit, adducitur, perducitur*) esprimono lo stesso significato della locuzione italiana e, pertanto, non forniscono delle luci per rispondere all'interrogativo. Le spiegazioni del Papa sul come e quando si realizza la Chiesa aiutano a trovare la risposta, come vedremo in seguito, ma prima è opportuno soffermarsi su un dato che ne emerge con forza: la Chiesa è evento. Non soltanto, ma di certo è evento.

Che la Chiesa venga a compimento e si esprima nella celebrazione eucaristica, sicché possiamo giustamente dire: «questo è la Chiesa», significa che il mistero della Chiesa rompe gli argini in ogni tentativo di incanalarlo entro i limiti di una comprensione prevalentemente societaria e di realtà ormai acquisita, il cui nesso col disegno divino della salvezza sarebbe soltanto referenziale, quasi lo si annunciasse, lo si affermasse all'origine dell'esistenza della Chiesa, ma senza che l'oggi della Chiesa ne facesse veramente parte.

A questo punto è illuminante rifarsi al Concilio Vaticano II, il quale manifesta un'ammirevole intelligenza della fede allorché, quasi all'esordio del primo capitolo della *Lumen gentium*, nel parlare della missione e dell'opera del Figlio, dopo averla sommariamente descrit-

ta³⁵, continua: «La Chiesa, ossia il regno di Cristo già presente in mistero, per la potenza di Dio cresce visibilmente nel mondo» (LG 3). E quasi per rispondere alla domanda «in che modo?», aggiunge: «Ogni volta che il sacrificio della croce, “col quale Cristo, nostro agnello pasquale, è stato immolato” (1 Cor 5,7), viene celebrato sull’altare, si effettua l’opera della nostra redenzione. E insieme, col sacramento del pane eucaristico, viene rappresentata e prodotta l’unità dei fedeli, che costituiscono un solo corpo in Cristo (cfr. 1 Cor 10,17)» (LG 3).

La Chiesa è ben altro di una semplice società di uomini che si richiamano ad un evento, passato o futuro che sia, poiché essa stessa fa parte dell’evento della salvezza (al singolare, se vogliamo accentuarne l’unità), o degli eventi di salvezza (al plurale, se vogliamo rimarcare il dispiegarsi nella storia umana). La Chiesa, essendo «il regno di Cristo già presente in mistero», si attua come tale Chiesa ogni volta che questo regno si rende presente. Con Cristo il regno di Dio è venuto. Infatti esso «si manifesta chiaramente agli uomini nelle parole, nelle opere e nella presenza di Cristo» (LG 5/1), sicché è «il regno di Cristo e di Dio, e di questo regno [la Chiesa] costituisce in terra il germe e l’inizio» (LG 5/2). Il regno si attua e cresce lungo le generazioni umane con la crescita della Chiesa, con il suo realizzarsi. E, nelle parole del Concilio, questa attività vitale si ha in sintesi nella celebrazione eucaristica. In ogni Eucaristia si effettua l’opera della nostra redenzione, si realizza l’unità dei fedeli. Perciò la Chiesa è evento, concretamente, evento di salvezza. L’oggi della celebrazione del sacrificio eucaristico è un momento della storia della salvezza, la quale non si è fermata con il compimento che ha avuto nel mistero pasquale di Cristo, ma continua nella misura in cui tale mistero si rende presente nei giorni della Chiesa pellegrina verso la consumazione finale della ricapitolazione in Cristo di tutte le cose.

Allora il realizzarsi della Chiesa altro non è che rendere presente il regno di Dio e di Cristo. Ogni attività dei suoi membri serve a questa realizzazione nella misura in cui serve al regno, al suo attuarsi, alla sua dilatazione, nel punto della storia in cui accade tale attività. Tuttavia il Concilio, in *Lumen gentium* 3, sembra non vedere al-

³⁵ «Cristo, per adempiere la volontà del Padre, ha inaugurato in terra il regno dei cieli e ce ne ha rivelato il mistero, e con la sua obbedienza ha operato la redenzione» (LG 3).

tra attività al di fuori del mistero eucaristico, quasi la missione della Chiesa al servizio del regno non sia altra che celebrare l'Eucaristia. Con questo, però, il Concilio è perfettamente coerente con se stesso, poiché, come insegna in un altro documento: «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. Infatti, nella santissima Eucaristia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, cioè lo stesso Cristo, nostra Pasqua e pane vivo che, mediante la sua carne vivificata dallo Spirito Santo e vivificante, dà vita agli uomini i quali sono in tal modo invitati e indotti a offrire assieme a lui se stessi, le proprie fatiche e tutte le cose create»³⁶. Tutto converge verso l'Eucaristia e da essa riceve la sua forza vitale tutta l'attività della Chiesa. Non si tratta semplicemente di una comprensione teoretica dell'unità dell'agire ecclesiale. Come bene enuncia il Beato Josemaría Escrivá, essa si traduce in un preciso programma di vita cristiana: «Forse qualche volta ci siamo domandati come poter corrispondere a tanto amor di Dio, e forse vorremmo vedere esposto chiaramente un programma di vita cristiana. La soluzione è facile ed è alla portata di tutti i fedeli: partecipare con amore alla Santa Messa, imparare nella Messa a mettersi in rapporto con Dio, perché in questo Sacrificio è contenuto tutto ciò che il Signore vuole da noi»³⁷.

Questi temi conciliari sono quelli che il Papa mette a fuoco in *Dominicae cenae* 4, mentre ne tralascia altri che, già in quell'anno e dopo, fino ai nostri giorni, hanno reso vivace il dibattito teologico attorno all'ecclesiologia eucaristica³⁸.

³⁶ CONC. VATICANO II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 5/2.

³⁷ B. JOSEMARIA ESCRIVÁ, *È Gesù che passa. Omelie*, Ares, Milano 1988⁵, n. 88, p. 188.

³⁸ Nel § 4 della *Dominicae cenae*, introdotto col titolo «Eucaristia e Chiesa» non vi sono accenni ai temi più caratteristici del dibattito sull'ecclesiologia eucaristica: il ruolo del primato universale, l'unità della Chiesa universale, la pluralità delle Chiese locali quali comunità eucaristiche e la loro comunione, la cattolicità della Chiesa locale, il ministero capitale della Chiesa locale all'interno della ecclesiologia eucaristica, l'unità e la collegialità dell'episcopato, l'autosufficienza o meno della Chiesa locale, la comprensione del potere di giurisdizione in una ecclesiologia eucaristica, e così via. Erano temi già presenti nel dibattito teologico, nel 1980; si veda al riguardo B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia: per una ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, M. D'Auria Editore, Napoli 1975.

VII. In che modo la celebrazione dell'Eucaristia realizza la Chiesa

Il centro verso il quale converge tutto il paragrafo della lettera papale che stiamo analizzando è costituito dal terzo capoverso. Vi si spiega in che modo lo spirituale avvicinamento e l'unione dei fedeli che partecipano al sacrificio eucaristico realizzano la Chiesa. Dapprima il Papa ne esclude una visione riduttiva: «Ma questa [la Chiesa] non si realizza solo mediante il fatto dell'unione tra gli uomini, attraverso l'esperienza della fraternità, alla quale dà occasione il banchetto eucaristico» (DC 4/3).

La comune partecipazione alla stessa mensa eucaristica determina un'esperienza di fraternità, la quale genera unione fra coloro che vivono siffatta esperienza³⁹. Non è da negarne il valore, perché essa contribuisce a realizzare la Chiesa, ma non sufficientemente, «non solo». Anche qui rimane valida la legge dell'incarnazione: il dono soprannaturale perfeziona il recettore umano, senza distruggerlo né vanificarne il contenuto di umanità. Tuttavia la sola esperienza conviviale non riesce a realizzare la Chiesa, la quale non si genera né si perfeziona dal basso.

«La Chiesa si realizza quando in quella fraterna unione e comunione celebriamo il sacrificio della croce di Cristo, quando annunziamo "la morte del Signore finché venga" (1 Cor 11,26) e, in seguito, quando profondamente compenetrati dal mistero della nostra salvezza, ci accostiamo comunitariamente alla mensa del Signore, per nutrirci, in modo sacramentale, dei frutti del santo sacrificio propiziatorio» (DC 4/3). Il Papa distingue due momenti successivi del realizzarsi della Chiesa nella celebrazione eucaristica: il primo è la celebrazione del sacrificio della croce; il secondo, il banchetto eucaristico.

Il valore sacrificale dell'Eucaristia, come già detto sopra, viene sviluppato più avanti, nel § 9 della lettera papale. Nella consacrazione si ha la conversione sostanziale del pane e del vino nel corpo dato e nel sangue sparso di Cristo e vi si rende presente il sacrificio della croce, in modo sacramentale. È il sacrificio della nuova e definitiva

³⁹ La versione italiana stabilisce la dipendenza causale dell'unione tra gli uomini dall'esperienza di fraternità, poiché le collega con la preposizione «attraverso»; mentre il testo latino si limita a coordinarle dicendo: «*non solum per ipsam inter homines consortionem neque solum per fraternitatis experientiam*», e rende in questo modo il discorso meno perspicuo.

Alleanza, che forma il nuovo Popolo di Dio. La presenza del sacrificio realizza la Chiesa nell'oggi della celebrazione. Ciò vuol dire che il momento originario della Chiesa non rimane confinato nel passato, ma che la grazia della Redenzione è continuamente operante ed è questa operazione a costituire e a mantenere nell'essere la Chiesa. La Chiesa non è mai semplice società, dato empirico, bensì presenza sempre attuale del mistero pasquale.

All'esordio del § 4, il Papa ricordava non solo che l'Eucaristia costruisce la Chiesa, ma anche che la Chiesa fa l'Eucaristia. Perciò, nell'espone che la Chiesa si realizza nella celebrazione del sacrificio della croce, il Papa menziona il giusto contesto della celebrazione: esso è formato dalla «fraterna unione e comunione», di cui fanno esperienza coloro che partecipano al sacrificio. L'Eucaristia rinsalda ed accresce la comunione, ma occorre che sia celebrata nella comunione, cioè, vi si deve *esprimere* la Chiesa quale comunione. In essa infatti si manifesta la Chiesa, sia strutturata in ministero ordinato e *plebs fidelis*, sia quale comunione universale. Come insegna il Vaticano II: «Questa Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le legittime assemblee locali di fedeli, le quali, aderendo ai loro pastori, sono anche esse chiamate chiese nel Nuovo Testamento. (...) In ogni comunità che partecipa all'altare, sotto il ministero sacro del vescovo, viene offerto il simbolo di quella carità e unità del corpo mistico, senza la quale non può esserci salvezza. In queste comunità, sebbene spesso piccole e povere o che vivono nella dispersione, è presente Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica» (LG 26/1). La comunità che partecipa al sacrificio eucaristico è veramente Chiesa perché non afferma se stessa come autosufficiente; ma, come insegna la Congregazione per la Dottrina della Fede: «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»⁴⁰.

Rispetto al banchetto eucaristico, quale secondo momento del realizzarsi della Chiesa nella celebrazione dell'Eucaristia, il Papa lo

⁴⁰ *Communio notio*, cit., 14 (i corsivi sono dell'originale).

vede strettamente congiunto col primo momento. Si tratta infatti di accostarsi «alla mensa del Signore, per nutrirci, in modo sacramentale, dei frutti del santo sacrificio propiziatorio». Così come l'Eucaristia è sacrificio in forza della presenza vera, reale e sostanziale del corpo dato e del sangue sparso di Cristo stesso, anche la partecipazione piena al sacrificio si ha nel ricevere Cristo in nutrimento spirituale. «Nella comunione eucaristica riceviamo quindi Cristo, Cristo stesso» (DC 4/3). In questo modo non soltanto attingiamo ai frutti propiziatori del sacrificio della croce, ma anche «la nostra unione con lui, che è dono e grazia per ognuno, fa sì che in lui siamo anche associati all'unità del suo corpo che è la Chiesa» (DC 4/3).

L'unità della Chiesa, quale corpo di Gesù Cristo, è dunque vista dinamicamente, poiché cresce e si espande attraverso la comunione eucaristica. Infatti, l'essere associati all'unità della Chiesa non può intendersi qui quasi si cominciasse con l'Eucaristia ad essere legati ad essa, perché quelli che si accostano alla comunione ormai sono membri della Chiesa in forza del battesimo; vuol dire, invece, che l'unità della Chiesa si rinsalda ed approfondisce. L'unità, quindi, va intesa come comunione viva, ovvero, comunanza di beni spirituali, che sono principi vitali di una vita in crescente radicazione e perfezionamento di qualità. Torniamo dunque al fatto che la Chiesa è evento. Si realizza il paradosso che la Chiesa, pur *essendo* il corpo di Cristo, *diventa* anche ripetutamente, proprio mediante l'Eucaristia, il corpo di Cristo. È ciò che leggiamo nella lettera *Communioneis notio*: «Perciò l'espressione paolina *la Chiesa è il Corpo di Cristo* significa che l'Eucaristia, nella quale il Signore ci dona il suo Corpo e ci trasforma in un solo Corpo, è il luogo dove permanentemente la Chiesa si esprime nella sua forma più essenziale»⁴¹.

Possiamo pertanto ben valutare l'esattezza teologica dell'affermazione di san Tommaso secondo cui la *res* ultima del sacramento dell'Eucaristia è l'unità della Chiesa, corpo mistico di Cristo⁴². L'unione col Signore attraverso la comunione eucaristica non è una vicenda individuale, quasi interessasse esclusivamente Cristo e il fedele. Al contrario, l'unione con Cristo, che acquista la sua massima espressione proprio nella comunione, è necessariamente unione con

⁴¹ *Communioneis notio*, cit., 5/2 (il corsivo è dell'originale).

⁴² «Res sacramenti est unitas corporis mystici, sine qua non potest esse salus» (S. TOMMASO, *S. Tb.* III, q. 73, a. 3 c).

la Chiesa. Giustamente il banchetto eucaristico è chiamato comunione, come anche la Chiesa è comunione. Lo spiegava bellamente sant'Agostino ai neofiti: «In questo sacramento ci ha affidato il suo corpo e i suo sangue; e anche noi ha trasformati in esso. Noi pure infatti siamo diventati suo corpo e, per la sua misericordia, quel che riceviamo lo siamo»⁴³. È questa verità ad ispirare l'epiclesi di comunione della preghiera eucaristica III del Messale Romano: «e a noi, che ci nutriamo del corpo e sangue del tuo Figlio, dona la pienezza dello Spirito Santo perché diventiamo in Cristo un solo corpo e un solo spirito».

VIII. La fede alla base della costruzione eucaristica della Chiesa

Il quarto capoverso del § 4 comincia con alcune affermazioni che, ad una prima lettura, sembrano di facile comprensione, ma che, sottoposte ad un'analisi attenta, rivelano diverse difficoltà interpretative. Vi si legge infatti: «Soltanto in questo modo, mediante una tale fede e una tale disposizione d'animo, si realizza quella costruzione della Chiesa che nell'Eucaristia trova veramente la sua fonte e il suo culmine secondo la nota espressione del Concilio Vaticano II» (DC 4/4).

A quale fede e a quale disposizione d'animo si riferisce? Non si menziona esplicitamente la fede in tutto il precedente capoverso. Ovviamente, quello che vi si insegna è, per molti versi, oggetto della nostra fede; tuttavia Giovanni Paolo II più che alla *fides quae* sembra riferirsi alla *fides qua*, poiché parla della costruzione della Chiesa mediante una tale fede. Questa, pur non essendo menzionata esplicitamente, è sottintesa nella descrizione dei due momenti di realizzazione eucaristica della Chiesa: «quando annunziamo "la morte del Signore finché venga" (1 Cor 11,26) e, in seguito, quando profondamente compenetrati dal mistero della nostra salvezza, ci accostiamo comunitariamente alla mensa del Signore» (DC 4/3). Infatti la celebrazione del sacrificio della croce di Cristo, con la quale annunziamo la morte del Signore finché venga, è attività di fede, splendida

⁴³ «Commendavit nobis in isto sacramento corpus et sanguinem suum, quod etiam fecit et nos ipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus, et per misericordiam ipsius, quod accipimus, nos sumus» (*Sermo* 229, 1: *Opere di Sant'Agostino*, edizione latino-italiana, XXXII/1, Città Nuova Editrice, Roma 1984, pp. 404-405; la traduzione è di F. Cruciani).

professione del nucleo stesso della fede della Chiesa. Basta pensare al sacerdote celebrante il quale, subito dopo la consacrazione, dice: «Mistero della fede»; e il popolo risponde con una acclamazione di fede. Poi l'essere profondamente compenetrati dal mistero della nostra salvezza (*penitus mysterio salutis nostrae pervasi*) non sembra significare altro che l'attività di fede viva circa il mistero pasquale, fede che informa la disposizione d'animo con cui ci si accosta alla comunione. Il Papa dunque afferma che soltanto attraverso questa attività di fede viva, avente come oggetto immediato il sacrificio della croce, che culmina nella risurrezione, si costruisce eucaristicamente la Chiesa.

Si può giustamente dire che la costruzione della Chiesa è eucaristica, poiché si tratta di quella costruzione che nell'Eucaristia trova la sua fonte e il suo culmine. A questo punto, Giovanni Paolo II soggiunge: «secondo la nota espressione del Concilio Vaticano II». In nota rimanda a cinque passi dei documenti conciliari. Il primo è *Lumen gentium* 11/1, dove si dice che il sacrificio eucaristico è «fonte e apice di tutta la vita cristiana». Il secondo è di *Sacrosanctum Concilium* 10, dove prima si insegna che la liturgia è «il culmine verso cui tende l'azione della Chiesa», e poi che «dalla liturgia, dunque, particolarmente dall'Eucaristia, deriva in noi, come da sorgente, la grazia, e si ottiene con la massima efficacia quella santificazione degli uomini e glorificazione di Dio in Cristo, verso la quale convergono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa». Il terzo è di *Presbyterorum Ordinis* 5/2, ove si legge che «l'Eucaristia si presenta come fonte e culmine di tutta l'evangelizzazione». Il quarto è l'esortazione di *Christus Dominus* 30/6: «i parroci abbiano cura che la celebrazione del Sacrificio Eucaristico sia il centro e il culmine di tutta la vita della comunità cristiana». E il quinto è di *Ad gentes* 9/2, ove si parla della «celebrazione dei sacramenti, di cui è centro e vertice la Santissima Eucaristia».

In tutti e cinque i passi l'Eucaristia è detta culmine di diverse realtà che possono essere capite unitariamente, ma che formalmente non coincidono del tutto: la vita cristiana, l'azione della Chiesa, l'evangelizzazione, la vita della comunità cristiana, la celebrazione dei sacramenti. In *Dominicae cenae* Giovanni Paolo II aggiunge a questo elenco la costruzione della Chiesa. In tre di quei cinque passi l'Eucaristia è detta anche fonte, rispettivamente, della vita cristiana,

della grazia e dell'evangelizzazione; mentre negli altri due passi viene presentata come centro, rispettivamente, della vita della comunità cristiana e della celebrazione dei sacramenti. In *Dominicae cenae* è detta anche fonte — non si dice centro — della costruzione della Chiesa.

L'espressione, dunque, del Concilio Vaticano II non è unica ma pluriforme, e le diverse forme si possono ridurre ad una nella misura in cui la teologia riesce a riportare ad una comprensione unitaria le cinque realtà il cui culmine è l'Eucaristia. Il discorso allora si allarga quasi sconfinatamente. Il compito si rivela più agevole se direttamente mettiamo a fuoco l'affermazione di *Dominicae cenae*.

In che modo si trovi nell'Eucaristia la fonte e il culmine della costruzione della Chiesa è apparso chiaro dall'analisi dei tre primi capoversi del § 4. Adesso il Papa, nel quarto capoverso, aggiunge che tale costruzione, perché si avveri, richiede l'attività di fede viva avente come oggetto immediato il sacrificio della croce. Poiché in ogni legittima celebrazione dell'Eucaristia, piccola o grande che sia la comunità che vi si riunisce, è presente la Chiesa universale, siffatta attività di fede non manca mai; tuttavia occorre che i partecipanti alla celebrazione abbiano veramente anche loro l'attività di fede viva, affinché la loro comunità si costruisca quale Chiesa. Ciò che insegna il Papa è che non basta l'esperienza della fraternità alla quale dà occasione il banchetto eucaristico. Occorre trascendere questo livello di esperienza umana e che vi sia vera fede nell'oggetto stesso della celebrazione, cioè nel sacrificio della croce, anzi in tutto il mistero pasquale, e che la comune partecipazione al banchetto eucaristico avvenga con questa stessa fede.

A conclusione del § 4 Giovanni Paolo II esprime un'accurata esortazione ad assegnare un posto di primo ordine a questa verità, sia nell'insegnamento, sia nell'attività pastorale, sia nella vita delle comunità cristiane: «Questa verità, che per opera del medesimo Concilio ha avuto nuovo e vigoroso risalto, deve essere tema frequente delle nostre riflessioni e del nostro insegnamento. Si nutra di essa ogni attività pastorale, e sia anche cibo per noi stessi e per tutti i sacerdoti che collaborano con noi, e infine per le intere comunità a noi affidate. Così in tale prassi deve rivelarsi, quasi ad ogni passo, quello stretto rapporto tra la vitalità spirituale ed apostolica della Chiesa e l'Eucaristia, intesa nel suo significato profondo, e sotto tutti

i punti di vista» (DC 4/4). Quale verità? La domanda è pertinente perché le righe immediatamente anteriori, che abbiamo or ora analizzato, contengono diverse verità di rilievo. La risposta la troviamo nel rimando in nota a *Lumen gentium* 26 e a *Unitatis redintegratio* 15. Il duplice rimando non lascia dubbi. Si tratta dei passi dove si parla dell'Eucaristia «della quale la Chiesa continuamente vive e cresce» (LG 26/1) e per mezzo della cui celebrazione «la Chiesa di Dio è edificata e cresce» (UR 15/1). La verità è dunque quella enunciata nell'esordio del § 4 e presente lungo tutto il suo svolgimento: «l'Eucaristia costruisce la Chiesa». Essa va frequentemente insegnata e di essa deve nutrirsi l'attività pastorale e la vita delle comunità e dei singoli cristiani.

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

ECCLESIOLOGIA EUCARISTICA E PRIMATO: UN PUNTO CRUCIALE NEL DIALOGO ECUMENICO

Arturo CATTANEO

Sommario: I. Introduzione — II. Luci e ombre nell'ecclesiologia eucaristica di N. Afanas'ev — III. Qualche cenno agli sviluppi nella teologia ortodossa — IV. Le risposte da parte cattolica alle sollecitazioni di Afanas'ev: 1. Nel decennio precedente il Vaticano II. 2. Lo sviluppo postconciliare - V. Le precisazioni sull'ecclesiologia eucaristica contenute nella Lettera *Communiois notio* - VI. La recezione delle indicazioni di *Communiois notio*.

I. Introduzione

Nell'enciclica *Ut unum sint*¹ il Papa riconosce che il ministero del Vescovo di Roma, segno visibile e garante dell'unità, «costituisce una difficoltà per la maggior parte degli altri cristiani» (n. 88). Egli considera tuttavia incoraggiante il modo in cui attualmente la questione è affrontata nell'ambito ecumenico e osserva: «Dopo secoli di aspre polemiche, le altre Chiese e Comunità ecclesiali sempre più scrutano con uno sguardo nuovo tale ministero di unità» (n. 89). Giovanni Paolo II non si accontenta comunque di constatare tali progressi ed esprime la seguente preghiera: «Lo Spirito Santo ci doni la sua luce, ed illumini tutti i pastori e i teologi delle nostre Chiese, affinché possiamo cercare, evidentemente insieme, le forme nelle

¹ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Ut unum sint* (25.V.1995), in AAS 87 (1995) 921-982 e in EV 14, nn. 2667-2884.

quali questo ministero possa realizzare un servizio di amore riconosciuto dagli uni e dagli altri» (n. 95)².

Cinque anni dopo la pubblicazione di quell'enciclica, si può ben dire che l'appello del Papa non è rimasto disatteso; esso ha infatti suscitato numerosi studi — anche al di fuori dell'ambito cattolico — grazie ai quali la difficoltà menzionata dal Papa non si presenta più così insuperabile, anche se rimane certamente ancora molta strada da percorrere (cf n. 77)³.

Su questo percorso si trova, fra l'altro, la questione che mi propongo di esaminare nel presente studio. Si tratta dell'armonizzazione fra l'ecclesiologia eucaristica e l'ecclesiologia della Chiesa universale. La prima mette in rilievo l'aspetto sacramentale-salvifico e sottolinea quindi la centralità della Chiesa locale. La seconda dà invece risalto agli aspetti giuridici della struttura universale della Chiesa, fra cui spicca il primato quale principio di unità. Non è perciò difficile intuire che l'accentuazione della prospettiva della Chiesa locale può facilmente oscurare il senso della Chiesa universale, e quindi del primato. La sfida posta all'ecclesiologia cattolica è quindi quella di mostrare che il primato non è un elemento esterno o eterogeneo in una Chiesa concepita a partire dall'Eucaristia, ma vi si trova integrato. Il cambiamento di prospettiva avvenuto a partire dal Concilio, e che ha portato dall'accentuazione della Chiesa universale a quella della Chiesa locale, ha reso tale sfida particolarmente urgente.

Il pericolo di un'accentuazione unilaterale della Chiesa locale — unilateralità che oscura, di conseguenza, il significato della Chiesa universale — è stato avvertito da diversi teologi⁴ ed è stato ricordato

² Nell'omelia pronunciata in occasione dell'incontro ecumenico il 25 febbraio 2000 nella nuova Cattedrale del Cairo, il Papa ha ribadito tale desiderio, aggiungendo: «Cari fratelli, non c'è tempo da perdere al riguardo!», Omelia pubblicata ne «L'Osservatore Romano» 27.II.2000, p. 5.

³ I risultati dei dialoghi ecumenici sulla questione del primato sono scarsi. Finora solo la Commissione di dialogo cattolico/anglicano ha affrontato direttamente il tema. L'ultimo frutto del suo lavoro è il documento ARCIC II (maggio 1999) *Il dono dell'autorità*. Il documento, sul quale le rispettive autorità ecclesiali devono ancora pronunciarsi, mostra una notevole disponibilità ad accettare un primato universale, per il quale il Vescovo di Roma è il candidato più naturale, per rimanendo aperta la questione del suo esercizio. Sul tema cf. A. GARUTI, *Primato del Vescovo di Roma e dialogo ecumenico*, Roma 2000.

⁴ Fra di essi uno dei primi fu H. de Lubac: cf *Paradoxe et mystère de l'Église*, Paris 1967, p. 39; *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*, Brescia 1973, p. 45 (edizione originale: *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971). In quest'ultima opera l'au-

dal Magistero⁵. Ciò non deve tuttavia portare a misconoscere il valore della riscoperta dell'ecclesiologia eucaristica e — ad essa unita — della riscoperta della Chiesa locale.

Va infatti ricordato che l'ottica giuridica e la visione della Chiesa universale prevalevano nell'ecclesiologia cattolica fino all'epoca del Vaticano II. La svolta promossa da quest'ultimo ha come linea di forza la riscoperta dell'aspetto misterico della Chiesa, riscoperta che va unita a quella della dimensione ecclesiale della celebrazione eucaristica⁶. Ciò ha portato alla rivalutazione della Chiesa locale e alla consapevolezza che in ogni Chiesa locale «è presente (*vere adest*) Cristo, per virtù del quale si raccoglie la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica» (LG 26)⁷. J. Ratzinger ha osservato che «questa ecclesiologia della “communio” è diventata il vero e proprio cuore della dottrina sulla Chiesa del Vaticano II, l'elemento nuovo e allo stesso tempo del tutto legato alle origini, che questo Concilio ha voluto donarci»⁸. L'attenzione prestata dal Vaticano II all'Eucaristia ha senz'altro contribuito a superare un'ecclesiologia unilateralmente giuridica e visibilista, e ha spianato il cammino per un'ecclesiologia più attenta alla dimensione sacramentale, le cui categorie fondamentali sono quelle di “mistero”, “comunione” e “missione”.

La riscoperta dell'ecclesiologia eucaristica fu propiziata dallo sviluppo del movimento biblico, patristico, liturgico ed ecumenico⁹.

tore mette in guardia anche dal pericolo costituito dal «nazionalismo ecclesiale» e dal pericolo del prevalere dell'idea di autocefalia delle Chiese locali (cf pp. 59-61).

⁵ Cf soprattutto la Lettera *Communiois notio* (28.V.1992) della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, in AAS 85 (1993) 838-850 e in EV 13, nn. 1774-1807, nella quale si sottolinea la priorità della Chiesa universale rispetto alle singole Chiese particolari (cf nn. 8 e 9). Va rilevato che quest'affermazione è ripresa da GIOVANNI PAOLO II nella Lettera apostolica in forma di «motu proprio» *Apostolos suos* (21.V.1998), sulla natura teologica e giuridica delle Conferenze dei vescovi, in AAS 90 (1998), n. 12, nota 54. Si tratta quindi di una dottrina appartenente al magistero pontificio.

⁶ Cf B. FORTE, *La chiesa nell'eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Napoli 1975; ristampa 1988, p. 318.

⁷ Altrove il Concilio afferma la presenza — *existit in* (LG 23), *inest et operatur* (CD 11) — della Chiesa di Cristo nella Chiesa locale.

⁸ J. RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, in IDEM, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello Balsamo 1987, p. 13.

⁹ Fin dagli inizi del movimento ecumenico, il tema Chiesa ed Eucaristia è stato capitale nel dialogo fra i cristiani.

«Dalle affermazioni bibliche di base si aprono le varie dimensioni teologiche, come la cristologico-soteriologica, la pneumatologica, l'ecclesiologica, la sacramentale-liturgica e l'escatologico-trinitaria»¹⁰. Una menzione particolare meritano gli studi svolti da H. de Lubac nei decenni anteriori al Vaticano II. Il suo lavoro teologico è rivolto a riscoprire e a presentare la ricchezza genuina dell'insegnamento contenuto nelle fonti della tradizione cristiana. In tale orizzonte va situato il suo interesse per la dimensione ecclesiale dell'Eucaristia. Frutto di questo suo interesse è il volume *Corpus Mysticum*, una ricerca sull'Eucaristia e la Chiesa nel medioevo, pubblicata nel 1944¹¹.

Ma allo sviluppo dell'ecclesiologia eucaristica hanno contribuito considerevolmente anche le sollecitazioni provenienti dall'ambito ortodosso e, in particolare, dalle provocanti tesi di N. Afanas'ev. A partire dal 1934, egli sviluppò una propria ecclesiologia eucaristica, esplicitamente opposta a quella universale e al primato, così come quest'ultimo è concepito nella Chiesa cattolica. La sua visione ecclesiologica, anche per l'ampia diffusione che ha trovato, e non solo in ambito ortodosso, ha sollecitato la teologia cattolica nell'impegno di armonizzare le giuste e importanti considerazioni dell'ecclesiologia eucaristica (considerazioni che portano al riconoscimento della "pienezza" della Chiesa di Cristo in ogni Chiesa locale) con le altrettanto importanti considerazioni riguardanti la Chiesa universale (considerazioni che offrono la prospettiva nella quale si riconosce la necessità del ministero petrino come centro di unità).

Prima di vedere la risposta a tale sollecitazione, sarà opportuno ricordare i punti salienti della visione ecclesiologica di Afanas'ev e di alcuni dei suoi discepoli, precisando in tal modo i termini della questione da loro sollevata.

¹⁰ G.J. BÉKÉS, *Eucaristia e Chiesa*, Casale Monferrato 1985, p. 8.

¹¹ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age. Étude historique*, Paris 1944. Seconda edizione aumentata (1949); trad. it., Torino 1968. L'a. ritorna sul tema dell'ecclesiologia eucaristica per esempio nel saggio *Méditation sur l'Église*, Paris 1952, soprattutto nel capitolo IV, pp. 107-137; trad. it.: *Meditazione sulla Chiesa*, Milano 1979, pp. 77-101. Fra i diversi studi sull'ecclesiologia di H. de Lubac, cf M. PELCHAT *L'Église mystère de communion. L'ecclésiologie dans l'œuvre de Henri de Lubac*, Montréal 1988.

II. Luci e ombre nell'ecclesiologia eucaristica di N. Afanas'ev

L'arciprete ortodosso Nicola Afanas'ev (1893-1966) è stato uno dei più noti professori dell'Istituto di St-Serge, nel quale si riunirono a Parigi diversi teologi ortodossi in esilio¹². Al centro della sua produzione scientifica si trova un modo originale di concepire l'ecclesiologia eucaristica. Una concezione che, dall'epoca del Vaticano II in poi, ha suscitato un notevole interesse fra gli ecclesiologi cattolici e protestanti, come attestano i numerosi studi al riguardo.

Nella sua opera principale, *L'Église du Saint-Esprit*, afferma che il proprio lavoro teologico costituisce «un tentativo di rileggere la storia del cristianesimo primitivo a partire dall'ecclesiologia eucaristica»¹³. In tal modo, egli si oppone a quella che denomina «ecclesiologia universale», un'ecclesiologia che secondo lui è divenuta predominante nella Chiesa cattolica, ma in buona parte anche in quella ortodossa. Si tratta perciò di riscoprire l'ecclesiologia eucaristica che sarebbe quella originaria e genuinamente ortodossa, mentre che l'ecclesiologia universale ne rappresenterebbe una deviazione. A partire dal II secolo, quest'ultima avrebbe lentamente preso il posto dell'ecclesiologia eucaristica. La chiave per comprendere la sua impostazione si trova quindi nella distinzione fra le due menzionate concezioni ecclesiologiche. Tale distinzione emerge già nell'articolo (in russo) del 1934, *Due idee della Chiesa cattolica*¹⁴, nel quale sostiene che i diversi modelli ecclesiologici possono venir ricondotti a due concezioni contrapposte, i cui ispiratori sarebbero rispettivamente Ignazio di Antiochia e Cipriano di Cartagine.

Secondo l'autore, san Cipriano, affascinato dall'idea di unità che caratterizza l'impero, sia pure inconsapevolmente, «ha costruito

¹² L'Istituto iniziò l'attività accademica nel 1926 con un gruppo di teologi ortodossi il cui principale maestro fu S. Bulgakov (1871-1944). Afanas'ev fu professore di Diritto Canonico a partire dal 1930, poi anche di Storia della Chiesa. Fra i più noti teologi della prima generazione dell'Istituto, oltre ai due menzionati, va ricordato J. Florovsky (1893-1979) il quale però nel 1948 si trasferì al Seminario ortodosso di St. Vladimir (New York). Fra i professori della seconda generazione, che si occuparono fra l'altro di ecclesiologia, vanno ricordati P. Evdokimov (1901-1970), A. Schmemmann (1921-1983) e J. Meyendorff (1926-1992).

¹³ N. AFANAS'EV, *L'Église du Saint-Esprit*, pubblicata postuma, dapprima in russo: 1971, poi in francese: Paris 1975, p. 32: «Mon travail constitue une tentative pour réviser l'histoire du christianisme primitif à partir de l'ecclésiologie eucharistique».

¹⁴ N. AFANAS'EV, *Dve idei vselenskoi Cerkvi*, in «Put» 10 (1934) 16-29.

la sua dottrina dell'unità della Chiesa, ispirandosi al modello dell'impero romano»¹⁵. In questa prospettiva, la pienezza e l'unità appartengono alla Chiesa universale e non alle singole Chiese locali. Non è più ogni Chiesa locale ad essere *cattolica*, come insegnava Ignazio di Antiochia, ma solo l'insieme di tutte le Chiese costituisce la Chiesa *cattolica*, la quale coincide perciò con la Chiesa universale che tende a diventare la somma delle parti che la compongono¹⁶.

La principale conseguenza che Afanas'ev fa derivare dall'ecclesiologia universale, è la necessità del primato quale centro decisionale che si impone sulle Chiese locali. Infatti, «un organismo unico deve avere alla sua testa uno "che sia il primo", nella persona del quale si manifesta l'unità dell'organismo»¹⁷.

A questa ecclesiologia universale Afanas'ev, rifacendosi al testo paolino di 1 Cor 10,16-17 e al principio ignaziano secondo cui «dove si trova Cristo, lì si trova la Chiesa cattolica» (*Ad Smirn.* 8,2), contrappone l'ecclesiologia eucaristica. Per superare l'ecclesiologia universale occorrerebbe ritornare a quella originaria ecclesiologia tradizionale, essenzialmente "eucaristica", nella quale «ogni chiesa locale era autonoma e indipendente. Autonoma, perché possedeva in se stessa tutto ciò di cui aveva bisogno per esistere; indipendente perché non dipendeva da nessun'altra chiesa locale, né da un vescovo fuori di essa»¹⁸.

Un aspetto fondamentale della visione ecclesiologica di Ignazio di Antiochia è infatti la concezione *qualitativa* della cattolicità della Chiesa; una concezione che si sviluppa a partire dall'Eucaristia. Poiché il corpo eucaristico trasforma in corpo di Cristo coloro che par-

¹⁵ N. AFANAS'EV, *La Chiesa che presiede nell'amore*, in AA.VV., *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, a cura di O. Cullmann e altri, Bologna 1965, p. 491; articolo già pubblicato in AA.VV., *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, a cura di N. Afanas'ev e altri, Paris-Neuchâtel 1960.

¹⁶ Nella prefazione alla citata opera di Afanas'ev, *L'Église du Saint-Esprit*, O. ROUSSEAU ha osservato che, secondo l'autore, sia la Chiesa di Roma che quella di Costantinopoli «auraient fait de l'Église des "unités" au sens quantitatif. La première évolua en "primauté", l'autre en "communion de patriarchats". Mais la vraie catholicité "qualitative" est, suivant le P. Afanassieff, d'une unité ontologique dont le fondement ne peut être que l'Eucharistie» (p. 10).

¹⁷ N. AFANAS'EV, *La Chiesa che presiede nell'amore*, o. c., p. 498.

¹⁸ *Ibid.*, p. 508. Più avanti ritorna su questa idea, affermando che «la chiesa locale è autonoma e indipendente perché la Chiesa di Dio in Cristo abita in lei in tutta la sua pienezza» (p. 510).

tecipano all'Eucaristia, la comunità che celebra l'Eucaristia è "Chiesa cattolica" in pienezza e non può essere solo una parte di essa. «Come nel sacrificio eucaristico è presente l'intero Cristo, così in ogni comunità ecclesiale è presente la pienezza del corpo di Cristo»¹⁹. Tale concezione della radice della comunione ecclesiale è ritenuta dall'autore la più antica e la più fedele al NT e viene da lui mantenuta lungo tutto il corso della sua riflessione teologica. La si ritrova infatti ancora nel 1960 in termini pressoché identici: «Ogni Chiesa locale è la Chiesa di Dio in Cristo, perché il Cristo dimora nel suo Corpo, nell'assemblea eucaristica, e grazie alla comunione col Corpo di Cristo i fedeli divengono membra del suo corpo. L'indivisibilità del Corpo di Cristo condiziona la pienezza della Chiesa che abita in ogni Chiesa locale»²⁰. Per Afanas'ev, la Chiesa universale risulta quindi dalla comunione delle Chiese che, comunicando tutte nella medesima Eucaristia, vivono unite fra di loro. Tale *comunione* delle Chiese non costituisce comunque «una realtà che possa aggiungere qualcosa alla pienezza della comunità eucaristica locale»²¹.

Questa riflessione gli permette di impostare un nuovo modo di intendere la gerarchia e la priorità fra le diverse Chiese. La coscienza che in tutte le Chiese viene celebrata la medesima Eucaristia si traduce empiricamente nei processi di *ricezione* reciproca fra le Chiese, le quali non possiedono tutte la stessa autorità, variando secondo la loro testimonianza. Tale varietà dà origine ad una gerarchia tra le Chiese e ad una *priorità*; quest'ultima non consiste però nel potere — come nel caso del primato inteso in senso giuridico —, ma nella priorità della testimonianza e dell'amore²². La Chiesa cui spetta la priorità non dispone quindi di un'autorità per imporsi sulle altre Chiese; la moltitudine delle Chiese non è unita dal diritto, ma dall'amore e dalla concordia. Ciò illuminerebbe anche il ruolo peculiare che spetta alla Chiesa di Roma nella comunione delle Chiese. La priorità fondata sulla testimonianza esige però che la Chiesa di

¹⁹ N. AFANAS'EV, *Una Sancta*, in «Irenikon» 36 (1963), p. 25.

²⁰ N. AFANAS'EV, *La Chiesa che presiede nell'amore*, o. c., p. 510.

²¹ J.R. VILLAR, *La teologia ortodossa della Chiesa locale*, in AA.VV., *L'ecclesiologia trent'anni dopo la «Lumen Gentium»*, a cura di P. Rodríguez, Roma 1995, p. 209.

²² Afanas'ev spiega perché usa «priorità» invece di «primato»: «Il primato è un termine giuridico, mentre la priorità si basa sull'autorità della testimonianza, la quale è un dono di Dio concesso alla chiesa prioritaria» *La Chiesa che presiede nell'amore*, o. c., p. 518.

Roma non si isola ponendosi al di sopra delle altre Chiese locali; anch'essa infatti ha bisogno della testimonianza delle altre Chiese.

Si può quindi concludere che l'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ev non si limita ad una semplice valorizzazione della dimensione ecclesiologica dell'Eucaristia, ma è ben più radicale in quanto che propone di prendere l'Eucaristia e la Chiesa locale come punto di partenza della riflessione ecclesiologica. In tal modo, «si prospetta una via d'accesso diversa e alternativa rispetto a quella comune nell'ecclesiologia occidentale che parte dalla Chiesa universale»²³. Una concezione che, insieme ad aspetti indubbiamente pregevoli, presenta una forte unilateralità, come diversi autori cattolici hanno rilevato. Una concezione che ha però anche sollecitato la riflessione dei teologi, impegnandoli nella ricerca della congruenza fra Eucaristia e primato e dell'armonia fra Chiesa universale e Chiesa particolare.

III. Qualche cenno agli sviluppi nella teologia ortodossa

L'ecclesiologia eucaristica proposta da Afanas'ev non fu accettata da tutti i teologi ortodossi. Particolarmente critico si è mostrato il greco P.N. Trembelas (1886-1977), un esponente della teologia ortodossa più conservatrice²⁴. Il punto di maggior discordia è costituito dal ruolo dei concili ecumenici che, per la dottrina ortodossa tradizionale, sono imprescindibili nella custodia ed esposizione infallibile della Rivelazione. In tale prospettiva, appare evidente l'insufficienza di un'ecclesiologia che si limiti alla Chiesa locale.

Fondamentalmente in sintonia con Afanas'ev si trovano invece i teologi dell'Istituto di St-Serge. Fra di essi si osserva tuttavia un maggiore apprezzamento nei confronti dell'istituzione conciliare, così rilevante nell'ambito delle Chiese ortodosse.

²³ A. MAFFEIS, *La Chiesa locale e l'eucaristia. L'ecclesiologia eucaristica nella teologia ortodossa contemporanea*, in AA.VV., *La parrocchia come Chiesa locale*, a cura di G. Canobbio e altri, Brescia 1993, p. 149.

²⁴ P.N. TREMBELAS, *Ekklesia*, Atene 1964. Citato da Y. CONGAR, *Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique*, in «La Maison-Dieu» 115 (1973) p. 13, nota 14. Altri autori ortodossi, critici nei confronti di Afanas'ev, citati da Congar in *ibid.* sono: E. Méliá e D. Staniloae. Anche J.H. Erikson ha criticato Afanas'ev, considerandolo «esuberantemente unilaterale». J.H. ERIKSON, *Chiese locali e cattolicità. Una prospettiva ortodossa*, in AA.VV., *Chiese locali e cattolicità*, Atti del Colloquio internazionale di Salamanca 2-7 aprile 1991, a cura di H. Legrand, J. Manzanares e A. García y García, Bologna 1994, p. 519.

P. Evdokimov, nel suo volume sull'Ortodossia, sintetizza così i principi dell'ecclesiologia eucaristica: «Ogni Chiesa locale possiede tutta la pienezza ecclesiale e verticale, perché “la nostra dottrina concorda con l'eucaristia e questa la conferma” (sant'Ireneo)²⁵. La presenza divina non può essere frazionata. Se invece le comunità locali sono “parti” si è costretti ad ammettere una presenza relativa in rapporto alla pienezza del principio che integra in sé la totalità ecclesiale»²⁶. Rivolgendo poi l'attenzione alla comunione fra le Chiese osserva: «Se le Chiese comunicano fra di loro non è per formare addizionandosi una Chiesa più piena, ciò che non ha senso [...], ma per rispondere da un lato alla carica traboccante del Corpo, e dall'altro al carattere dinamico dell'espansione missionaria, sintomatica non della *cattolicità* della Chiesa, ma dell'*ecumenicità* della cristianità, della sua espansione»²⁷. Riguardo al Concilio, afferma che esso «è il luogo in cui si esercita l'amore reciproco»²⁸.

Fra coloro che più svilupparono l'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ev, e che contribuirono a darle una notevole diffusione, spiccano A. Schmemmann (1921-1983) e J. Meyendorff (1926-1992). Essi furono allievi e poi colleghi di Afanas'ev a St-Serge, trasferendosi poi al Seminario ortodosso St. Vladimir a New York.

Schmemmann condivide la critica di Afanas'ev all'ecclesiologia dominante nella Chiesa ortodossa e osserva: «Bisogna riconoscere senza ambagi che l'argomento sostenuto così spesso dall'apologetica ortodossa, secondo il quale la Chiesa non ha un capo visibile, perché il suo capo invisibile è il Cristo, è un argomento che suona falso; logicamente bisognerebbe allora rifiutare anche l'autorità *visibile* del vescovo in ogni chiesa locale»²⁹. Tuttavia, riguardo al ruolo del concilio nella Chiesa universale è meno critico di Afanas'ev. Secondo lui, infatti, «l'unità organica della Chiesa universale non è meno reale, per così dire “palpabile”, dell'unità della chiesa locale. Soltanto l'ecclesiologia eucaristica non la interpreta nelle categorie di “tutto” e di

²⁵ *Adv. haereses*, IV,10,5.

²⁶ P. EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, Bologna 1965, p. 185; edizione originale: *L'orthodoxie*, Neuchâtel-Paris 1959.

²⁷ *Ibid.*, p. 185.

²⁸ *Ibid.*, p. 186.

²⁹ A. SCHMEMMANN, *La nozione di primato nell'ecclesiologia ortodossa*, in AA.VV., *Il primato di Pietro nel pensiero cristiano contemporaneo*, o. c., p. 624.

“parti”, ma ricorre alla nozione di “identità”: “La Chiesa di Dio che abita in...”» (pp. 630-631). Di conseguenza, egli non vede nell’istituto conciliare una deviazione dell’ecclesiologia eucaristica. A suo avviso, «il Concilio è una *testimonianza* dell’identità delle chiese [...], l’espressione dell’unità della Chiesa [...]. Esso non è più “completo” né possiede “più” pienezza della chiesa locale, ma in esso tutte le chiese conoscono e realizzano la loro unità ontologica in quanto Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica» (p. 637). Pur dando rilievo — come Afanas’ev — alla pienezza della Chiesa locale, egli riconosce tuttavia che «è soltanto in accordo con le altre chiese che la chiesa locale possiede la pienezza» (p. 632). Secondo Schmemmann, la teologia ortodossa è in attesa di maturare una visione veramente ortodossa in cui venga riconosciuto il posto che Roma aveva nella storia del primo millennio; il ruolo di questo primato universale è così descritto: «Custodire ed esprimere l’unità delle chiese nella fede e nella vita, custodire ed esprimere la loro comunione di pensiero, non permettere alle chiese locali di isolarsi nel “provincialismo delle tradizioni locali”, di indebolire i legami cattolici, di separarsi dall’unità di vita... In definitiva questo significa: aver cura e “sollecitudine” affinché ogni chiesa locale sia *pienezza*, perché questa pienezza è sempre quella di tutta la tradizione cattolica, dell’unico e indivisibile dono di Dio alla sua Chiesa» (p. 644).

Anche Meyendorff, pur accettando l’impostazione di fondo proposta da Afanas’ev, sottolinea l’importanza della comunione fra le Chiese locali, affermando: «Le chiese locali non sono monadi tra loro separate; al contrario sono unite dall’identità della loro fede e della loro testimonianza»³⁰. Sia Meyendorff che Schmemmann hanno rilevato in diversi studi l’urgenza per la Chiesa ortodossa di ritrovare un’ecclesiologia che tenga dovuto conto della necessità di un centro universale³¹.

Frà gli altri autori ortodossi che hanno valutato positivamente le tesi di Afanas’ev, anche se correggendole e sviluppandole in alcuni punti, va ricordato J. Zizioulas (dal 1986 vescovo metropolitano di Pergamo). Il suo interesse per l’ecclesiologia eucaristica si manifesta fin

³⁰ J. MEYENDORFF, *La chiesa ortodossa ieri e oggi*, Brescia 1962, p. 214; edizione originale: *L’Église Orthodoxe hier et aujourd’hui*, Paris 1960.

³¹ Sulla questione cf E. LANNE, *Le mystère de l’Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, in «Irénikon» 35 (1962), 171-212, soprattutto 192-202.

dalla tesi di dottorato, che versa su *L'unità della Chiesa nella divina eucaristia e nel vescovo nei primi tre secoli*³². Un aspetto centrale nelle sue riflessioni ecclesologiche è l'impegno per integrare i punti di vista cristologico e pneumatologico. Ciò si riflette anche sul tema della Chiesa locale. Secondo lui, Afanas'ev ha offerto un contributo di gran valore per la teologia della Chiesa locale, ma questa teologia non è ancora sufficientemente sviluppata dal punto di vista pneumatologico. Per Afanas'ev la Chiesa è ontologicamente "una" in Cristo; la pluralità rimane invece a livello fenomenologico. Nell'approccio di Zizioulas, lo Spirito emerge quale principio costituente del corpo ecclesiale di Cristo. In virtù di tale principio, l'unico evento di Cristo riceve una pluralità di forme. Di conseguenza, egli parla di una *simultaneità* tra Chiesa locale e Chiesa universale, essendo entrambe realtà originarie³³. In questa linea, egli afferma che il ministero del vescovo non si esaurisce all'interno della Chiesa locale, ma si esplica anche nell'assicurare il legame tra le diverse Chiese locali. Secondo lui, la concezione di Afanas'ev non sarebbe invece esenta dal pericolo di "localismo", perdendo cioè di vista il carattere universale del mistero della Chiesa³⁴. Zizioulas osserva inoltre che non è più possibile mantenere un'ecclesiologia rigorosamente eucaristica, identificando cioè celebrazione eucaristica e Chiesa locale. In quest'ultima egli distingue due aspetti: la località e l'ecclesialità. In virtù del primo, una Chiesa è *locale* quando «la realtà della salvezza offertaci da Cristo si radica in una determinata situazione locale con tutte le caratteristiche naturali, sociali, culturali, ecc. che costituiscono la vita ed il pensiero del popolo che vive in quel luogo»³⁵. Riguardo all'ecclesialità, l'autore evidenzia l'importanza della celebrazione eucaristica. «Una Eucaristia che non trascendesse le divisioni sorte in un luogo determinato sarebbe una falsa Eucaristia; ugualmente non sarebbe una vera Eucaristia quella celebrata in un consapevole e voluto isolamento e separazione dalle altre comunità locali. Di conseguenza, affinché una Chiesa locale non sia solo locale, ma anche

³² Pubblicata in greco, Atene 1965.

³³ Cf J. ZIZIOULAS, *Cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiastiche: un punto di vista ortodosso*, in «Cristianesimo nella storia» 2 (1981), pp. 118-120.

³⁴ Cf J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Ginevra 1981, pp. 18-21.

³⁵ *Ibid.*, p. 188: «L'Église est locale lorsque la réalité du salut du Christ s'enracine dans une situation locale particulière avec toutes les caractéristiques naturelles, sociales, culturelles, et autres qui constituent la vie et la pensée du peuple vivant en ce lieu».

Chiesa, essa dovrà essere in piena comunione con le altre Chiese locali»³⁶. L'autore nello specificare poi cosa intende con «essere in piena comunione», riconosce la necessità di stabilire alcune strutture che facilitino tale comunione, evitando però la creazione di una sovrastruttura di dominio sulle Chiese locali. «Una Chiesa universale quale entità parallela alla Chiesa locale sarebbe infatti o una Chiesa culturalmente disincarnata — dato che non esiste una simile cultura universale —, oppure, nel caso in cui benedicesse una determinata cultura e l'imponesse direttamente o indirettamente a tutti, essa sarebbe inculturata in un modo demoniaco»³⁷.

Riguardo alla questione dei concili, egli la considera quale manifestazione dell'armonia fra l'ambito locale e quello universale. Ogni comunità eucaristica non è quindi legata alle altre per via di una struttura esterna, ma per la presenza in essa dello stesso Cristo. «In tal modo — osserva A. Maffeis — giunge a una significativa rivalutazione dell'istituzione conciliare che Afanas'ev aveva considerato legata alla ecclesiologia universalistica»³⁸. Zizioulas non accetta nemmeno la tesi di Afanas'ev, secondo la quale con Cipriano di Cartagine l'ecclesiologia eucaristica sarebbe deviata verso un'ecclesiologia universale. Inoltre, egli non assolutizza l'Eucaristia, ma riconosce che l'unità della Chiesa non sussiste solo nell'unità eucaristica, ma anche nell'unità di fede, amore, battesimo e santificazione³⁹.

Riguardo alle differenze fra il pensiero ecclesiologico di Afanas'ev e quello di Zizioulas, A. Maffeis ha rilevato anche un diverso modo di caratterizzare la comunità ecclesiale soggetto della celebra-

³⁶ *Ibid.*, p. 191: «De même qu'une Eucharistie qui ne transcenderait pas les divisions survenant dans une localité donnée serait une fausse Eucharistie; de même une Eucharistie qui aurait lieu dans l'isolement conscient et intentionnel et la séparation d'avec les autres communautés locales dans le monde, ne serait pas une véritable Eucharistie. Il s'ensuit inévitablement que, pour qu'une église locale ne soit pas seulement locale mais aussi Église, elle doit être en communion plénière avec le reste des églises locales dans le monde».

³⁷ *Ibid.*, p. 193: «Car une église universelle en tant qu'entité à côté de l'église locale serait ou bien une église culturellement désincarnée — puisqu'il n'existe rien de tel qu'une culture universelle — ou bien alors, si elle bénissait une culture particulière ou l'imposait directement ou indirectement sur le monde, elle serait culturellement incarnée d'une manière démoniaque».

³⁸ A. MAFFEIS, *La Chiesa locale e l'eucaristia*, o. c., p. 173.

³⁹ Cf. A. ZANI, *Editoriale*, in K.Ch. FELMY, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Brescia 1999, p. 245; edizione originale: *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt 1990.

zione eucaristica: «Afanas'ev tende a riconoscere il carattere di Chiesa in senso pieno alla comunità locale presieduta da un ministro ordinato, senza ulteriori condizioni [...]. Zizioulas invece ritiene che la Chiesa si realizzi in forma piena nella celebrazione dell'Eucaristia solo quando la comunità comprende effettivamente tutti i fedeli presenti in un luogo e sono presenti tutti i ministeri che fanno capo a quello superiore del vescovo»⁴⁰.

Anche se riguardo al primato non sono superate tutte le difficoltà, non è difficile osservare come, con le giuste sfumature apportate alla posizione di Afanas'ev, Zizioulas si avvicina, in più aspetti, alla posizione cattolica. In tal senso, mi sembra degna di nota la sua consapevolezza che la celebrazione eucaristica edifica pienamente la Chiesa nella misura in cui interviene correttamente l'elemento ministeriale. Sarà questo uno dei principali aspetti del progresso teologico postconciliare nell'ambito dell'ecclesiologia eucaristica, come ora si vedrà.

IV. Le risposte da parte cattolica alle sollecitazioni di Afanas'ev

1. Nel decennio precedente il Vaticano II

Le prime reazioni da parte cattolica alle tesi di Afanas'ev sorsero logicamente nell'ambito francofono. Una sintesi di quelle prime reazioni è offerta da J.R. Villar in una monografia sulla teologia della Chiesa particolare⁴¹. Fra i vari autori, spiccano: C.-J. Dumont, G. Dejaifve e M.-J. Le Guillou.

Con notevole perspicacia, Dumont ha indicato già nel 1954 i principali argomenti teologici per rispondere alle tesi di Afanas'ev. A proposito dell'accusa che nell'ecclesiologia cattolica le relazioni fra la Chiesa universale e quella particolare siano alla stregua del *tutto* e della *parte*, portando alla concezione del Papa quale "supervescovo", ha osservato: «Ogni comunità locale presieduta da un vescovo ha, in linea di massima, la pienezza della vita sacramentale. [...] Il tutto costituito dall'insieme delle Chiese locali è un tutto omogeneo. Per quanto riguarda le sue diverse parti, si osservano in esse le stesse

⁴⁰ A. MAFFEIS, *La Chiesa locale e l'eucaristia*, o. c., pp. 176-177.

⁴¹ Cf J.R. VILLAR, *Teología de la Iglesia particular. La doctrina sobre la Iglesia particular en la teología de lengua francesa (1945-1964)*, Pamplona 1991, pp. 230-245.

identiche componenti essenziali e la stessa costituzione interna. Ma il fatto che, pur essendoci una molteplicità di Chiese locali, esse formano fra di loro un unico insieme, pone necessariamente la questione del rapporto fra la parte ed il tutto⁴². Dumont condivide l'affermazione secondo cui i sacramenti edificano la Chiesa locale, ma ricorda che i sacramenti non hanno solo un carattere individuale; nel caso del vescovo ciò significa che «il suo ministero non va concepito solo in relazione al gregge affidatogli, ma si trova in rapporto anche con i suoi fratelli dell'episcopato, in comunione con i quali ha il compito e la missione di dare continuità al collegio apostolico, nel cui seno ci fu, per volontà di Cristo, un capo»⁴³.

In uno scritto del 1957, Dumont è ritornato sull'argomento, criticando la contrapposizione fra *autorità* e *potere giuridico*⁴⁴. Egli si manifesta invece d'accordo con Meyendorff per quanto riguarda la coesistenza fra la concezione ecclesiologicala eucaristica e quella universale; dice anzi che le due prospettive dovrebbero venire armonizzate in una sintesi organica. Critica tuttavia l'affermazione secondo la quale ogni Chiesa locale possederebbe la pienezza della cattolicità. A suo giudizio, «nessuna Chiesa locale può pretendere di avere la pienezza della cattolicità se non si mantiene in piena comunione di fede e di vita sacramentale con le altre e, in primo luogo, con la Chiesa di Roma. [...] Tale necessaria comunione non è *esterna* alla

⁴² C.-J. DUMONT, *Primauté et autocéphalies dans l'Église Orthodoxe*, in «Istina» 1 (1954), p. 34, nota 2: «Chaque communauté locale présidée par l'évêque a, en principe, la plénitude de la vie sacramentelle. [...] Le tout que composent les Églises locales unies entre elles, est un tout homogène. Chaque partie est, en ses composantes essentielles et sa constitution intérieure, absolument identique aux autres. Mais le seul fait que ces parties soient plusieurs et que, étant multiples, elles composent entre elles un ensemble, pose nécessairement le problème du rapport de la partie au tout». Sul tema della Chiesa una e unica quale corpo omogeneo, si era già espresso Congar, precisando che tale corpo è «formé de parties reproduisant la nature du tout» e che «l'Église universelle est faite d'Églises locales qui sont toutes et chacune véritablement des Églises en ce qu'elles ont la structure essentielle d'une Église» Y. CONGAR, *Note sur les mots "Confession", "Église" et "Communion"*, in «Irénikon» 23 (1950), pp. 26-27.

⁴³ *Ibid.*, p. 35, nota 5: «L'aspect social de ce sacrement, en ce qui concerne l'évêque, ne vise pas seulement son rôle vis-à-vis de son propre troupeau; il vise aussi ses frères dans l'épiscopat en communion avec lesquels il a charge et mission de continuer le collège des apôtres au sein duquel, de par la volonté du Christ, il y a eu, en la personne de Pierre, un premier».

⁴⁴ Cf IDEM, *Note critique*, in «Istina» 4 (1957), pp. 483-484.

cattolicità, pur facendo riferimento a ciò che è esterno alla Chiesa locale (riferendosi cioè alle altre Chiese locali); essa ne costituisce un elemento integrante, ogni *esse ad* implica infatti un *esse in*, come si direbbe nel linguaggio scolastico»⁴⁵.

G. Dejaifve critica l'ecclesiologia eucaristica dei teologi di St-Serge, rivolgendo la sua attenzione più al rapporto Papa-vescovi che alla teologia della Chiesa locale. Secondo lui, «ciò che impedisce agli ortodossi di comprendere la necessità del primato, quale fondamento e garante della gerarchia, più che tante insormontabili difficoltà storiche, è una determinata concezione del potere di giurisdizione»⁴⁶. Tale concezione è vista dall'autore quale conseguenza dell'insufficiente apprezzamento dell'aspetto istituzionale e visibile della Chiesa nell'ottica ortodossa.

M.-J. Le Guillou, in un articolo del 1957, si dichiara d'accordo sul fatto che la Chiesa non è la somma delle Chiese locali. Egli riconosce pure l'importanza della dimensione eucaristica della comunità ecclesiale, ma osserva che essa si edifica per mezzo del triplice potere — sacerdotale, profetico e regale — al servizio dell'unica missione che Cristo ha trasmesso agli apostoli. Nell'edificazione della comunità eucaristica il ruolo principale è svolto dal potere sacerdotale, ma la comunità viene formata necessariamente anche dall'azione degli altri due poteri. «E questi tre poteri sono dati al collegio apostolico raggruppato intorno a Pietro, e allo stesso Pietro sono conferiti in modo speciale. Una teologia eucaristica della Chiesa non esclude, ma al contrario implica, una teologia dei poteri apostolici trasmessi da Cristo»⁴⁷. Le riflessioni di Le Guillou si trovano in sintonia con

⁴⁵ *Ibid.*, p. 484: «Aucune église locale, à vrai dire, ne peut prétendre à la plénitude de la catholicité si elle ne se tient en pleine communion de foi et de vie sacramentelle avec les autres et, en premier lieu, avec l'église de Rome. [...] Cette nécessaire communion n'est pas *extérieure* à la catholicité, bien qu'elle soit relative à ce qui est extérieur à l'église locale (à savoir: d'autres églises locales); elle en est *partie intégrante*, tout *esse ad* comportant un *esse in*, comme nous dirions en langage de l'École».

⁴⁶ G. DEJAIFVE, «*Sobornost*» ou Papauté?, in «Nouvelle Revue Théologique» 74 (1952), p. 481: «Ce qui empêche les orthodoxes d'apercevoir la nécessité du primat comme fondement et sauvegarde de la hiérarchie, ce ne sont pas tant des difficultés historiques insurmontables qu'une certaine conception du pouvoir juridictionnel».

⁴⁷ M.-J. LE GUILLOU, *Quelques réflexions*, in «Istina» 4 (1957), p. 503: «Et ces trois pouvoirs sont donnés au collège apostolique groupé autour de Pierre, et spécialement à Pierre lui-même. Une théologie de l'Église eucharistique implique donc, loin de l'exclure, une théologie des pouvoirs apostoliques communiqués par le Christ».

quelle del suo maestro Y. Congar, che si è occupato della Chiesa particolare e della sua integrazione nella Chiesa universale in diversi studi a partire dal 1937. In questo caso, non si tratta perciò di una reazione alle proposte dell'ecclesiologia eucaristica di St-Serge. La prospettiva in cui vanno situate le riflessioni di Congar è piuttosto quella della cattolicità della Chiesa e, soprattutto, quella ecumenica.

Le Guillou si riferisce ad Afanas'ev anche nella monografia *Mission et unité*. Dopo aver tratteggiato la posizione del teologo ortodosso, dice che questa ecclesiologia eucaristica «sarebbe esatta in quasi tutto ciò che afferma se non implicasse un vero rifiuto dell'ecclesiologia universale»⁴⁸. Fra l'altro egli osserva che «il vescovo appartiene al collegio episcopale: "*episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur*" (san Cipriano, *De unitate*, V). Ciò si manifesta notoriamente nel fatto che le ordinazioni episcopali sono conferite collegialmente» (p. 196).

Un particolare interesse per l'ecclesiologia eucaristica ha mostrato J. Ratzinger fin da un saggio sull'origine e l'essenza della Chiesa, pubblicato dapprima nel 1956⁴⁹ e poi incluso nel volume *Il nuovo Popolo di Dio*⁵⁰. Nelle riflessioni conclusive, l'autore osserva che la celebrazione eucaristica assicura alla nozione di Corpo di Cristo una piattaforma che ne impedisce una vanificazione spiritualista, facendone un ordine visibile, una realtà "corporea". L'Eucaristia esclude ogni irrigidimento giuridico o ritualistico, «e tende con una potente dinamica all'interna e personale pienezza dell'essere cristiano» (p. 95). Qui si raggiunge il vero centro della Chiesa, in cui i suoi due aspetti — visibile e invisibile, amore e diritto —, spesso divergenti, convergono nell'unità. «E così, una Chiesa che alla luce dell'Eucaristia si intende come Corpo di Cristo, non è solo una Chiesa degli amanti, ma, con uguale necessità, una Chiesa di ordine sacro, una Chiesa strutturata gerarchicamente (gerarchia = ordine sacro). Si deve effettivamente cercare pure qui nella celebrazione euca-

⁴⁸ M.-J. LE GUILLOU, *Mission et unité*, Paris 1960, p. 195: «Elle serait exacte dans presque tout ce qu'elle affirme, si elle n'impliquait un véritable refus de l'ecclésiologie universelle».

⁴⁹ J. RATZINGER, *Die Kirche als Geheimnis des Glaubens*, in «Lebendiges Zeugnis» (1956-57) 19-34.

⁵⁰ J. RATZINGER, *Sull'origine e l'essenza della Chiesa*, in IDEM, *Il nuovo Popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, Brescia 1971, pp. 83-97 (l'edizione originale del volume è del 1969).

ristica [...] il più antico spunto di una concezione primaziale, che sembra poi ancora sempre il più indicato ad esprimere il senso vero del primato papale e la sua giusta sede teologica» (p. 96).

Un po' oltre, l'autore riprende questa idea, che svilupperà in successive pubblicazioni e costituirà uno dei principali spunti per un'ecclesiologia eucaristica in chiave cattolica, nella quale il primato non appare come un elemento che si aggiunge dall'esterno alla pienezza della Chiesa locale, ma come suo elemento integrante. «L'unità della Chiesa non si fonda quindi primariamente nel fatto di possedere un governo centrale unitario, ma nel suo vivere in forza dell'unica cena del Signore, dell'unica cena di Cristo. Ma questa unità della cena di Cristo è ordinata ed ha il suo supremo punto di unità nel vescovo di Roma, il quale concretizza questa unità, la garantisce e ne conserva la purezza. Chi non è in concordia con lui, si separa da sé dalla piena *communio* della Chiesa una e indivisibile. La sede teologica del primato è quindi nuovamente l'Eucaristia, nella quale ufficio e spirito, diritto e amore hanno il loro centro comune ed il loro comune punto di partenza» (p. 97).

Fra gli altri autori che ancora prima del Concilio hanno criticato aspetti dell'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ev si possono ricordare pure gli studi storici di B. Botte, che hanno contribuito a mostrare come il movimento conciliare e le relazioni fra i vescovi a partire dal III secolo non corroborano le affermazioni di Afanas'ev, ma riflettono la consapevolezza dei vescovi di formare l'*ordo episcoporum*⁵¹.

Alcune interessanti osservazioni critiche furono fatte anche da J. Hamer nel 1962. Pur riconoscendo che le antitesi formulate da Afanas'ev risultano stimolanti, rifiuta l'antitesi fondamentale fra un'ecclesiologia universale e un'ecclesiologia eucaristica. Altra critica è rivolta alla sottolineatura unilaterale dell'Eucaristia, dimenticando l'importanza che ha anche la Parola di Dio nell'edificazione della Chiesa. Altro aspetto criticato è l'antitesi fra amore e diritto⁵².

⁵¹ B. BOTTE, «*Presbyterium*» et «*Ordo episcoporum*», in «*Irénikon*» 29 (1956) 5-27; *La collégialité dans le Nouveau Testament et chez les Pères apostoliques*, in AA.VV., *Le Concile et les conciles*, Chevetogne 1960, pp. 5-16.

⁵² Al riguardo egli ha affermato: «Il eût été dès lors plus indiqué de montrer dans la charité le but de tout droit et de tout pouvoir dans l'Église, plutôt que de tenter l'entreprise impossible d'une ecclésiologie *sans droit*» J. HAMER, *Bulletin d'ecclésiologie. Primauté. Épiscopat. Ministère*, «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*» 46 (1962), p. 559.

«Il mistero della Chiesa nella prospettiva della teologia ortodossa» è il titolo di un articolo — anch'esso del 1962 — di E. Lanne⁵³. Nelle quattro pagine dedicate al contributo di Afanas'ev, Lanne — pur ricordando che la sua visione dell'ecclesiologia eucaristica è abbastanza discutibile, ed è stata logicamente criticata — ne mette in rilievo gli aspetti positivi. In modo particolare, la considerazione che — in virtù dell'Eucaristia — la Chiesa locale non è una “parte” della Chiesa universale, ma semplicemente la Chiesa di Dio nella sua pienezza⁵⁴. Nelle conclusioni (cf pp. 202-212), Lanne indica tre elementi essenziali nella nozione di Chiesa locale che, a suo giudizio, le opere di tali autori hanno contribuito a focalizzare: 1. Il ruolo del vescovo, capo visibile della comunità locale; 2. Conseguenza di tale acquisizione, è che l'unica ragione d'essere per costui è l'edificazione della comunità; 3. La Chiesa locale, pur essendo pienamente la Chiesa di Dio, non può concepirsi senza una costante relazione alle altre Chiese particolari. Fra di esse, questi autori riconoscono che la Chiesa di Roma ha esercitato un'indiscussa priorità di autorità⁵⁵, essi non ammettono tuttavia che questa priorità si traduca in categorie di potestà d'ordine giuridico, di potestà di una Chiesa sulle altre.

L'autore considera che «in questo sviluppo dell'ecclesiologia ortodossa, proveniente dai suoi migliori teologi, sembrano esserci indizi veramente molto incoraggianti per il dialogo ecumenico. Occorre tuttavia evitare di lasciarsi prendere da un ottimismo semplicistico e superficiale»⁵⁶. Si deve infatti riconoscere che fra l'ecclesiologia cattolica e quella ortodossa — anche considerando la più progredita — c'è pur sempre una notevole distanza. Sempre secondo l'autore, da parte ortodossa esistono due punti che meriterebbero di venire ulteriormente chiariti. Il primo si riferisce alla netta separazione fra autorità morale e potere giuridico. Lanne si chiede: «Su cosa si fonda una distinzione così radicale? [...] Che senso ha un'autorità di

⁵³ E. LANNE, *Le mystère de l'Église dans la perspective de la théologie Orthodoxe*, in «*Irénikon*» 35 (1962), p. 170-212.

⁵⁴ Cf *ibid.*, p. 189 e p. 206.

⁵⁵ Secondo Afanas'ev, ciò vale solo per i tre primi secoli; secondo Meyendorff, fino a Calcedonia e secondo Schmemmann, durante il primo millennio.

⁵⁶ E. LANNE, *Le mystère de l'Église...*, o. c., p. 208: «Dans cette évolution de l'ecclésiologie orthodoxe chez ses meilleurs théologiens, il y a apparemment des indices extrêmement encourageants pour le dialogue œcuménique, sans que l'on doive toutefois céder à un optimisme simpliste et superficiel».

testimonianza senza la possibilità di far prevalere questa testimonianza con dei mezzi d'ordine giuridico?» (p. 208). Il secondo si riferisce alla nozione del criterio ultimo della verità. Nessuno contesterà il fatto che esso derivi dalla presenza dello Spirito che il Signore ha donato alla sua Chiesa; ma la questione che andrebbe approfondita da parte ortodossa è che tale criterio, per poter essere effettivo, dovrà esprimersi in un modo non equivoco (cf p. 209).

D'altra parte, aggiunge l'autore, per poter avanzare nel dialogo ecumenico, l'ecclesiologia cattolica dovrebbe tener conto di alcune prospettive proprie della teologia ortodossa, ma che appartengono al tesoro comune delle due confessioni. Si tratta di aspetti della fede che hanno trovato nell'ambito ortodosso un maggior approfondimento che fra di noi. Lanne si limita ad accennarli, poiché immagina che essi saranno oggetto di studio nel Vaticano II, cosa che in effetti si realizzò, o almeno iniziò a realizzarsi. In primo luogo, l'ecclesiologia cattolica dovrebbe superare il primato del diritto sull'aspetto "mistico", "pentecostale" e "eucaristico" della Chiesa⁵⁷. In secondo luogo, si dovrebbe sviluppare una teologia della collegialità episcopale; al contempo la teologia cattolica dovrebbe mostrare che così facendo non viene negato il primato romano e nemmeno scalfito ciò che gli è complementare: la dottrina sulla Chiesa locale e sull'episcopato. Per ultimo, dovrebbe prestarsi più attenzione all'analogia che esiste tra la Chiesa ed il dogma trinitario (cf pp. 211-212).

2. *Lo sviluppo postconciliare*

Dopo il Concilio, si osserva generalmente un maggior apprezzamento nei confronti della sollecitazione proveniente da Afanas'ev⁵⁸. Gli si riconosce infatti il merito di aver contribuito a richiamare l'attenzione su un elemento di grande importanza per la comprensione della Chiesa⁵⁹. Non passò inosservato il fatto che ven-

⁵⁷ Lanne precisa che tali espressioni sono prese da P. Florovsky.

⁵⁸ Una valutazione molto positiva è per esempio quella del teologo statunitense E. Hussey che considera il contributo di Afanas'ev di grande valore anche per l'ecclesiologia cattolica; cf E. HUSSEY, *Nicolas Afanas'evs Eucharistic Ecclesiology. A Roman Catholic Viewpoint*, in «Journal of Ecumenic Studies» 12 (1972) 139-160.

⁵⁹ Cf A. MAFFEIS, *La Chiesa locale e l'eucaristia, o. c.*, p. 161; cf anche B. FORTE il quale afferma in *La Chiesa nell'Eucaristia, o. c.*, pp. 50-52, che l'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ev è «indubbiamente suggestiva»; Forte parla tuttavia anche di «forti carenze» presenti

ne citato negli schemi della *Lumen gentium*, a proposito degli studi sull'ecclesiologia eucaristica⁶⁰. Al tempo stesso, gli autori cattolici mantengono le riserve e critiche già espresse, in parte, prima del Concilio; in modo particolare viene respinta l'assolutizzazione dell'ecclesiologia eucaristica e la sua contrapposizione con quella universale.

Le critiche alle tesi di Afanas'ev si fondano sia su argomenti di carattere storico, che sistematico⁶¹. Da un punto di vista storico, si è fatto notare che la contrapposizione tra l'ecclesiologia di Ignazio e quella di Cipriano costituisce una semplificazione eccessiva dei dati storici. Wilhelm de Vries ha rilevato una serie di fatti che non sono spiegabili nel quadro dell'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ev⁶². Contrariamente a quanto quest'ultimo sembra supporre, nella Chiesa prenicena le strutture ministeriali variavano secondo i luoghi e l'episcopato monarchico si è affermato solo gradualmente. Nemmeno è corretto parlare di totale autonomia delle comunità locali; nella lotta contro le eresie esse erano infatti soggette alle decisioni sinodali. Si deve quindi concludere che l'ecclesiologia eucaristica di Afanas'ev, da sola, «non coglie la complessa e pluriforme realtà dell'ecclesiologia della Chiesa antica e non può dunque essere assolutizzata»⁶³.

in essa. J.-M. R. TILLARD, in *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, p. 255, riconosce che l'ecclesiologia occidentale è stata arricchita dal dialogo con l'Oriente e ricorda, al riguardo, l'influsso di Afanas'ev per quanto si riferisce al rapporto Chiesa-Eucaristia.

⁶⁰ Cf F. GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Città del Vaticano 1995, pp. 270, 273, 650. In quest'ultimo luogo (si tratta dello schema del capitolo sull'ecumenismo) appare una nota con la quale si mette in rilievo che la Chiesa Cattolica parte da un'ecclesiologia eucaristica che, diversamente da quella di Afanas'ev, è anche universalistica: «Quare utilissimum videtur indicare quomodo et Ecclesia Catholica incipiat ab ecclesiologia eucharistica quae simul et universalistica» *Acta Synodalia*, Vol. I, P. IV, p. 87. Sulla questione cf G. CANOBBIO, *La Chiesa si realizza in un luogo: riflessione dogmatica*, in AA.VV., *La parrocchia in un'ecclesiologia di comunione*, a cura di N. Ciola, Bologna 1995, p. 89 e A. TOURNEUX, *L'évêque, l'Eucharistie et l'église locale dans «Lumen gentium»* 26, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 64 (1988) 106-141.

⁶¹ A. MAFFEIS, *La Chiesa locale e l'eucaristia*, o. c., p. 161.

⁶² W. DE FRIES, *Unterschiedliche Kirchenbilder in Ost und West im Blick auf eine eucharistische Ekklesiologie*, in AA.VV., *Die Eucharistie der einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie - Perspektiven und Grenzen*, a cura di A. Rauch e P. Imhof, München 1983, pp. 51-71.

⁶³ A. MAFFEIS, *La Chiesa locale e l'eucaristia*, o. c., p. 162.

Dal punto di vista sistematico, le critiche hanno soprattutto preso di mira la tendenza a considerare la prospettiva eucaristica come assoluta ed esclusiva, auspicando la sua integrazione in un'eccelesiologia che dia ragione della realtà della Chiesa universale. Vengono perciò ripresi e sviluppati gli spunti emersi nelle reazioni cattoliche degli anni cinquanta, grazie soprattutto alle chiarificazioni dottrinali del Vaticano II.

Nel 1965 è apparso un ampio studio di B. Schultze sul primato alla luce dell'eccelesiologia universale e di quella eucaristica⁶⁴. L'a. dedica speciale attenzione alle tesi di Afanas'ev e a quelle di Trempelas. Quest'ultimo, pure lui ortodosso, si trova in una posizione di estrema opposizione nei confronti di Afanas'ev. Schultze condivide l'opinione di Trempelas, secondo cui l'eccelesiologia universale appartiene alla tradizione sia cattolica che ortodossa; egli non è tuttavia d'accordo con questo autore nel «giudizio sommario sull'eccelesiologia eucaristica. Questa contiene infatti molti aspetti veritieri e anche elementi della tradizione»⁶⁵. Per quanto riguarda la posizione di Afanas'ev, l'a. ne rileva certe esagerazioni, come quella di considerare la relativa autonomia delle Chiese locali dell'antichità come se fosse vera e propria indipendenza (cf p. 47). Egli rileva inoltre l'erronea affermazione di Afanas'ev secondo cui «Roma avrebbe trasformato un primato di amore in un primato di diritto. Un primato di amore, così come lui lo presenta, non sarebbe in grado — con il suo carattere non vincolante (*Unverbindlichkeit*) — di garantire giustizia e ordine, o di ristabilire l'ordine nel caso in cui sia andato perso. La soluzione dei problemi fra Oriente e Occidente non può basarsi su di una separazione fra diritto, autorità e potere da un lato e amore dall'altro, ma nella loro sintesi; l'eccelesiologia eucaristica e quella universale non dovranno perciò essere contrapposte, ma armonizzate»⁶⁶.

⁶⁴ B. SCHULTZE, *Der Primat Petri und seiner Nachfolger nach den Grundsätzen der universellen und eucharistischen Ekklesiologie*, in «Oriente Christiana Periodica» 31 (1965) 21-52 e 277-304.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 291: «so können wir doch sein summarisches Urteil über die eucharistische Ekklesiologie nicht teilen. Denn diese enthält doch sehr viel wahre und auch traditionelle Bausteine».

⁶⁶ *Ibid.*, p. 51: «... als ob Rom einen Liebesvorrang in einen Rechtsprimat verwandelt hätte. Ein Liebesvorrang, wie er von Afanas'ev dargestellt wird, ist in seiner Unverbindlichkeit unvermögend, in der Kirche auf Erden mit ihren irdischen Lebensbedingungen Recht und Ordnung zu schaffen oder gar die verlorene Einheit wiederherzustellen. Die Lö-

Dello stesso anno è anche il contributo di Ratzinger circa *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*⁶⁷. Nella sezione dedicata al rapporto fra il corpo mistico e quello eucaristico di Cristo, mette in rilievo che l'Eucaristia non è per niente un atto individualistico del sacerdote che compie la transustanziazione. «L'Eucaristia è per sua natura *sacramentum Ecclesiae*; tra corpo del Signore eucaristico e mistico esiste un legame indissolubile» (p. 65). La separazione fra la dottrina eucaristica e l'ecclesiologia, che si osserva a partire dai secoli XI e XII, è considerata dall'autore come «uno degli aspetti più tristi della teologia del Medioevo pur così meritevole in tante altre questioni, perché in tal modo entrambe hanno perso il loro centro» (p. 65). Di conseguenza, un'ecclesiologia che non fosse concepita in base al suo centro eucaristico sarebbe snaturata. Inoltre, la potestà di ordine, proprio perché si riferisce al corpo eucaristico, «sta completamente in funzione della *koinonía*, che è ad un tempo il contenuto dell'Eucaristia ed il concetto originario di "collegialità"» (p. 66). Nella liturgia eucaristica, osserva anche l'autore, la citazione del vescovo di Roma ha valore rappresentativo e sintetico per esprimere il suo inserimento nel complesso della *communio Ecclesiarum* (cf p. 67). Ratzinger ha così posto le basi per collegare l'ecclesiologia eucaristica con quella universale, tema su cui ritornerà, precisando e approfondendo le sue riflessioni, in varie occasioni, come più avanti si vedrà.

In un importante contributo nell'opera collettiva *Mysterium salutis*, anche Y. Congar si è espresso sulla questione suscitata da Afanas'ev⁶⁸. All'ecclesiologia eucaristica, nella misura in cui la si oppone all'ecclesiologia universale, Congar rivolge tre critiche.

La molteplicità di Chiese locali costituisce una totalità che, come tale, richiede strutture corrispondenti. «La storia ha mostrato che i mezzi locali di comunione non sono sempre bastati a conservare la unità fra le parti (esperienza già fatta da Cipriano)» (p. 489).

sung der Probleme zwischen Orient und Okzident kann nicht in einer Trennung des Rechts, der Autorität und der Macht von der Liebe her bestehen, sondern in ihrer Synthese, nicht in einer Contreposition zwischen eucharistischer und universaler Ekklesiologie, sondern in ihrer Begegnung».

⁶⁷ In «Concilium» 1 (1965) 44-83.

⁶⁸ Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in AA.VV., *Mysterium Salutis*, vol. VII, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, Brescia 1972, pp. 483-497 (originale francese, Paris 1970).

In secondo luogo, egli rileva la tradizione, fondata sulla Scrittura, che vede nella funzione petrina, di cui è erede la sede romana, l'elemento principale di una struttura ecumenica della Chiesa universale in quanto tale. L'ecclesiologia orientale, «attenta in modo mirabile all'aspetto misterico e sacramentale della Chiesa, alla sua conformità e comunione col mistero *celeste*, ha trascurato il suo aspetto di società» (p. 490). Di conseguenza, «a Bisanzio la funzione di strutturare la vita sociale della Chiesa sul piano ecumenico è stata spesso esercitata dall'imperatore» (p. 490).

Per ultimo, egli osserva che l'assolutizzazione della Chiesa locale porta con sé il pericolo «di bloccare la Chiesa pura e semplice nella Chiesa locale e di votare le Chiese locali all'isolamento» (p. 491).

L'a. conclude le riflessioni riprendendo il tema della cattolicità, un tema a lui particolarmente caro. «Al fondo dell'opposizione — che come tale rifiutiamo — tra una ecclesiologia eucaristica (della Chiesa locale) e una pura ecclesiologia universalista di un popolo unico, vi è, polemicamente, tutta la questione papale, ma anche, teologicamente, due concezioni differenti della cattolicità; ma anche queste noi rifiutiamo di disgiungere. Vi sarebbe da un lato una concezione universalista quantitativa della cattolicità, vista solamente come somma ed estensione dell'unità, e dall'altro lato una concezione puramente qualitativa della presenza del tutto in ciascuna parte. Questa concezione è senza dubbio da conservare, e non è un piccolo merito per i teologi ortodossi aiutarci a penetrarlo meglio. Ma essa deve sbocciare in una sintesi che incorpora anche la prima concezione» (p. 491). A tale proposito, l'a. ricorda la mutua interiorità fra Chiesa universale e Chiesa particolare; una reciprocità che si traduce a livello di vescovi. Egli osserva anche che l'Eucaristia, i carismi e altre realtà spirituali hanno un'intenzionalità universale; essi mirano a edificare una sola Chiesa di Dio e «non sono solamente la presenza del tutto in ciascuna parte, ma implicano l'ordine delle parti al tutto, ed è qui che si situa una teologia completa della comunione» (p. 492).

In un articolo del 1973, l'a., dopo aver osservato che la concezione di Afanas'ev ha fatto sorgere diversi interrogativi e critiche, rileva che, sebbene l'Eucaristia sia il momento e lo strumento supremo nell'attuazione della Chiesa, non vanno tuttavia dimenticati gli altri elementi che intervengono nell'edificazione della Chiesa: la Parola e l'unità nella fede. Inoltre, «se le Chiese particolari sono delle

realizzazioni locali della Chiesa universale, esse avranno un riferimento a questa universalità, la quale possiede in quanto tale una propria realtà e richiede delle strutture corrispondenti. Le Chiese locali vi contribuiscono con i loro carismi e la loro storia. Tutto ciò deve venir armonizzato in una comunione che è più ricca e più complessa di ogni singola Chiesa particolare. Questi valori fanno parte della pienezza della Chiesa che non si esaurisce in una delle Chiese eucaristiche particolari. La Chiesa non è solo Corpo di Cristo, ma anche *Popolo di Dio*»⁶⁹.

Sull'armonizzazione fra l'ecclesiologia eucaristica e quella universale si è espresso anche H. de Lubac nel volume *Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?*⁷⁰. Egli, dopo aver ricordato — appoggiandosi su Congar e su Ratzinger — la correlazione o mutua interiorità esistente fra Chiesa locale e Chiesa universale, afferma: «La debolezza di una ecclesiologia che fosse troppo rigidamente (o piuttosto, troppo incompletamente) “eucaristica” potrebbe consistere nel dare eccessiva preminenza al “momento” della Chiesa particolare ed apparire così dimentica di questa correlazione fondamentale. Una maggior attenzione alla natura dell'episcopato come pure al mistero dell'Eucaristia, evita tale parzialità. L'episcopato, in effetti è uno [...]. Ora, dal momento che l'episcopato è tutto intero in ognuno, “la Chiesa universale è tutta intera in ognuna delle Chiese” (cf A. GRÉA e B. BOTTE) [...]. Del pari, l'Eucaristia celebrata dal vescovo non realizza soltanto, come dicevamo sopra, l'unità del popolo riunito attorno a lui: contemporaneamente, indivisibilmente, realizza l'unità di questo popolo con tutti gli altri che, in altri luoghi, attorno al loro vescovo, partecipano allo stesso mistero» (pp. 45-46).

Nel volume *Elementi di teologia fondamentale* (1982), J. Ratzin-

⁶⁹ Y. CONGAR, *Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique*, in «La Maison-Dieu» 115 (1973), p. 13: «Si les Églises particulières sont des réalisations locales de l'Église universelle, elles portent une référence à cette universalité, laquelle a, comme telle, sa réalité propre et appelle des structures correspondantes. Elles lui apportent leurs charismes propres, leur histoire propre d'Églises locales, et cela demande à être harmonisé dans une communion qui est plus complexe que chacune des Églises particulières prises à part. Ces valeurs font partie de la plénitude de l'Église, qui ne s'épuise pas dans l'une des Églises eucharistiques particulières. L'Église n'est pas seulement Corps du Christ, elle est *Peuple de Dieu*».

⁷⁰ Brescia 1973; edizione originale: *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971.

ger approfondisce le riflessioni sull'ecclesiologia eucaristica soprattutto nel capitolo *Diritto della comunità all'eucaristia? La "comunità" e la cattolicità della Chiesa*⁷¹. A proposito della concezione della Chiesa locale nella teologia ortodossa, osserva che a prima vista sembra irrefutabile l'affermazione secondo cui con l'Eucaristia ci sia tutto; essendo il Signore stesso a riunire la comunità, non ci sarebbe niente da aggiungere. Al riguardo il cardinale precisa: «Certamente niente può essere aggiunto al mistero eucaristico, ma la questione si pone sulle condizioni e sul modo in cui esso si attua. [...] Questo Signore è sempre soltanto uno, non diviso, non solo in questo luogo, ma nell'universo intero. Riceverlo significa quindi entrare in unità con gli altri e dove ciò non avviene, questo equivale a chiudere la porta. Ciò significa però che l'unità con tutte le altre "comunità" non è qualche cosa che si aggiunga in via secondaria all'Eucaristia o che possa anche mancare, ma che essa è al contrario un elemento costitutivo intrinseco della celebrazione eucaristica» (p. 212).

Egli ricorda inoltre che la successione apostolica è un segno esteriore della sottrazione dell'Eucaristia al nostro disporre e del suo carattere relativo alla Chiesa universale. «Il rapporto di ogni celebrazione eucaristica con uno dei portatori di questa successione costituisce la relazione necessaria al sacramento dell'unità (all'unità e al sacramento), autotrascendimento della comunità che non può essere Chiesa che con la totalità e nella totalità della Chiesa. [...] Tutto ciò significa: la cattolicità non è semplicemente un'esuberanza pleromatica, ancor meno un apparato esteriore per l'organizzazione della totalità [ecclesiale], essa è una dimensione centrale intrinseca del mistero eucaristico stesso. E non bisogna separarla dalla apostolicità» (p. 213). Di conseguenza, l'affermazione di un diritto della comunità all'Eucaristia è, come l'autore afferma nelle conclusioni, «espressione di una prospettiva errata» (p. 216).

Del 1983 è un suo importante articolo su «Problemi e speranze del dialogo anglicano-cattolico»⁷². Si riferisce ai testi pubblicati nel

⁷¹ J. RATZINGER, *Elementi di teologia fondamentale. Saggi sulla fede e sul ministero*, Brescia 1986, pp. 203-219 (l'edizione originale è del 1982).

⁷² J. RATZINGER, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, in «Communio» 12 (1983) 244-259; *Problemi e speranze del dialogo anglicano-cattolico*, in IDEM, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello Balsamo 1987, pp. 67-88; con l'appendice: *Sguardo retrospettivo sul dibattito suscitato dal mio articolo*, pp. 89-98. Le indicazioni delle pagine si riferiscono a questo testo.

1981 quale risultato dei lavori della *Anglican-Roman Catholic International Commission* (=ARCIC), alla relativa presa di posizione della Congregazione per la Dottrina della Fede⁷³, e ad alcune reazioni critiche nei confronti di tale presa di posizione. Dopo aver riconosciuto gli importanti passi avanti compiuti in questo dialogo ecumenico⁷⁴, e aver spiegato il perché dell'intervento della Congregazione, affronta i numerosi problemi teologici ancora aperti. Essi ruotano tutti intorno alla questione Autorità e Tradizione, che costituisce «il vero e proprio problema fondamentale» (p. 84).

Nel punto intitolato «La Chiesa universale e i suoi organi come condizione della Tradizione» (pp. 75-79), dice di «dover contraddire il rapporto ARCIC, quando [esso] afferma che il Concilio Vaticano II permetterebbe l'affermazione secondo cui ad una Chiesa particolare⁷⁵ che sta al di fuori della comunione con Roma non mancherebbe nulla nel suo esser chiesa, dal punto di vista di Roma, tranne l'appartenenza alla manifestazione visibile della piena *Communio* cristiana»⁷⁶ (pp. 75-76). Questa visione, che per diversi aspetti è in sintonia con quella di Afanas'ev — e da cui, almeno in buona parte, dipende —, è criticata dall'autore, il quale imposta la sua argomentazione, facendo dapprima notare che, in virtù dell'unità dell'episcopato, il vescovo a capo di una Chiesa locale rappresenta in essa la Chiesa universale. Grazie a lui, quest'ultima «non è un puro e semplice superamento pleromatico esteriore, che in sé non contribuirebbe affatto all'esser chiesa delle Chiese locali» (p. 75). Secondo l'autore, nella visione ecclesiologica del rapporto dell'ARCIC, «l'unità della Chiesa viene degradata ad una trascurabile, anche se desiderabile, esteriorità; quindi il carattere della Chiesa universale viene svalutato in una rappresentazione semplicemente esteriore, che per la costituzione dell'elemento ecclesiale è di poco valore. Questo romanticismo della Chiesa locale, che certo vuol essere un ripristino della forma di costruzione della Chiesa antica, è in contraddizione tanto con la realtà storica della Chiesa antica quanto con le esperienze concre-

⁷³ Pubblicata ne «L'Osservatore Romano» il 6.V.1982.

⁷⁴ Egli afferma che «non si possono leggere i documenti ARCIC senza un sentimento di grande gratitudine» (p. 71).

⁷⁵ Il testo italiano traduce qui incorrettamente «*Teilkirche*» con «Chiesa parziale».

⁷⁶ *Authority in the Church*, II, 12. Ratzinger mostra qui come il testo di LG 8, su cui il rapporto si appoggia, è ben lungi da una simile idea (cf nota 16).

te della storia che in simili considerazioni non si possono lasciare semplicemente fuori campo. La Chiesa antica, infatti, non ha certo conosciuto alcun esercizio del Primato nel senso della teologia romano-cattolica del secondo millennio, conosceva però certamente forme viventi di unità ecclesiale universale che non avevano solo carattere di manifestazione, ma erano costitutive per l'esser chiesa delle Chiese singole» (p. 76).

In un contributo del 1985 sull'ecclesiologia del Vaticano II⁷⁷, dopo aver affermato che l'ecclesiologia eucaristica, o di comunione, è «diventata il vero e proprio cuore della dottrina sulla Chiesa del Vaticano II», Ratzinger si sofferma sul passo di LG 26, secondo cui «la Chiesa di Cristo è veramente presente in tutte le comunità locali di fedeli», e aggiunge: «Questo significa: dall'impostazione dell'ecclesiologia eucaristica consegue quell'ecclesiologia delle chiese locali, che è tipica del Vaticano II e che rappresenta il fondamento interiore, sacramentale, della dottrina della collegialità» (p. 14). L'autore ritiene importante soffermarsi sul citato testo conciliare per comprenderne l'insegnamento in modo corretto. «In questo punto, infatti, il Vaticano II si incontra allo stesso tempo con sollecitazioni provenienti dalla teologia ortodossa e da quella protestante, che però integra in una più ampia concezione cattolica» (p. 15). Egli ricorda che, secondo i teologi russi dell'esilio, l'ecclesiologia eucaristica si contrapporrebbe al presunto centralismo romano. Per quei teologi ortodossi, infatti, ogni comunità eucaristica è già del tutto Chiesa, poiché ha interamente Cristo, e alla totalità di Cristo non si può aggiungere nulla. Di conseguenza, l'unità esteriore con le altre comunità non sarebbe costitutiva per la Chiesa, e quindi nemmeno l'unità con Roma apparterrebbe all'essenza della Chiesa. L'autore osserva poi che, al riguardo, Lutero è andato nella stessa direzione; per lui «solo l'assemblea che ascolta la Parola di Dio in un determinato luogo è Chiesa. Perciò egli ha completamente sostituito il termine "Chiesa" col termine "Comunità" (*Gemeinde*); Chiesa divenne un concetto negativo» (p. 15).

⁷⁷ J. RATZINGER, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, pubblicato dapprima in AA. VV., *La Chiesa del Concilio*, a cura di J. Ratzinger, H.U. von Balthasar e altri, Milano 1985, pp. 9-24; pubblicato poi anche in J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Cinisello Balsamo 1987, pp. 9-32; edizione originale in «Internationale katholische Zeitschrift *Communio*», 15 (1986) 41-52; le citazioni si riferiscono al volume *Chiesa, ecumenismo e politica*.

Ratzinger risponde a queste sollecitazioni indicando, in primo luogo, che il Concilio «non dice semplicemente “La Chiesa è completamente presente in ogni comunità che celebra l’Eucaristia”, ma dice invece: “La Chiesa è realmente presente in tutte le comunità locali di fedeli *conformi al diritto*, che *in unione coi loro pastori* [...] si chiamano Chiese”. Due elementi sono qui importanti: la comunità deve essere “conforme al diritto” per essere Chiesa, ed essa è conforme al diritto “in unione coi pastori”. Che significa ciò? Significa in primo luogo: nessuno può farsi Chiesa da sé. Non può semplicemente un gruppo radunarsi, leggere il Nuovo Testamento e dire: Noi ora siamo Chiesa, poiché il Signore è là dove due o tre si riuniscono nel suo nome. Alla Chiesa appartiene essenzialmente l’elemento del “ricevere”, così come la fede deriva dall’ascolto e non è prodotto di proprie decisioni o riflessioni» (pp. 15-16).

Dopo tali considerazioni, con cui chiarisce la posizione cattolica nei confronti di quella protestante, si rivolge alla sollecitazione proveniente da teologi ortodossi. Al riguardo, riconosce che Cristo è dovunque intero. Questa è la prima e fondamentale affermazione che il Concilio ha formulato in unità coi fratelli ortodossi. «Ma egli è dovunque anche uno solo, e perciò io posso avere l’unico Signore solo nell’unità che egli stesso è, nell’unità con gli altri che sono anche essi il suo Corpo e che, nell’Eucaristia, lo devono sempre di nuovo diventare. Perciò l’unità reciproca delle comunità che celebrano l’Eucaristia non è una aggiunta esteriore all’ecclesiologia eucaristica, bensì la sua condizione interna: solo nell’unità c’è l’uno. Per questo il Concilio richiama la responsabilità propria delle comunità, ma esclude ogni loro autosufficienza» (p. 16).

Del 1986 è un suo articolo sul *Pluralismo quale interrogante per la Chiesa e per la teologia*⁷⁸. Nella sezione dedicata al rapporto fra Chiesa universale e particolare, accanto al merito dell’ecclesiologia eucaristica di aver riportato in evidenza che ogni legittima celebrazione eucaristica rende la Chiesa locale *pienamente (ganz)* Chiesa, egli ricorda che Cristo è sempre intero e che quindi lo possiamo avere solo nell’unità con gli altri. «L’unità della Chiesa universale è perciò un elemento intrinseco della Chiesa locale, così come — d’altra

⁷⁸ J. RATZINGER, *Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie*, in «Forum Katholische Theologie», 2 (1986) 81-96.

parte — la varietà e la singolarità delle Chiese locali appartiene all'unità ecclesiale. Dal punto di vista costituzionale, ciò si esprime nel mutuo rapporto fra primato ed episcopato»⁷⁹.

In qualità di Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, Ratzinger ha redatto una *Nota teologica* raccolta quale appendice al *Direttorio per la visita "ad limina"*, pubblicato il 29.VI.1988 dalla Congregazione dei Vescovi⁸⁰. Ratzinger osserva che i singoli sacerdoti celebrano l'Eucaristia in unione con il loro vescovo, il quale è il loro collegamento con la catena della tradizione cattolica, una catena personalizzata e sacramentale. «Ma i vescovi non sono una massa informe, uno accanto all'altro, come insinua una idea oggi abbastanza diffusa circa una cosiddetta conciliarità della Chiesa». Dopo una breve sintesi dell'evoluzione storica in Occidente e in Oriente, conclude: «L'unità non risulta solo da una vaga sinfonia di una auspicata conciliarità delle diverse Chiese particolari tra di loro; l'unità ha un nome: Pietro, e una sede: Roma. Perciò celebriamo la Messa non solo in unità con il vescovo locale, ma "una cum papa nostro"» (p. 658).

Nel 1990 il cardinale Ratzinger è ritornato sull'argomento in una delle conferenze date ai vescovi del Brasile⁸¹. Egli colloca il tema della Chiesa locale nel contesto eucaristico, considerando che «la Chiesa si realizza nella celebrazione dell'Eucaristia, che è al tempo stesso un farsi presente della parola e dell'annuncio. Ciò implica in primo luogo l'aspetto locale: la celebrazione eucaristica avviene in un luogo concreto con le persone che vi vivono» (p. 56). Questa considerazione gli permette di spiegare perché fra i credenti le differenze sociali, di razza, di lingua, ecc. non contano più: tutti appartengono alla stessa Eucaristia. Si comprende così anche l'insistenza di Ignazio di Antiochia sulla unicità dell'ufficio episcopale in una città. «C'è un solo vescovo in una sola città perché la Chiesa è una

⁷⁹ «Die Einheit der Gesamtkirche ist in diesem Sinn ein inneres Moment der Ortskirche sowie die Vielheit und Eigenbedeutung der Ortskirchen umgekehrt zum Wesen kirchlicher Einheit gehört. Verfassungsmäßig drückt sich dies im Zueinander von Primat und Episkopat aus» (p. 89).

⁸⁰ J. RATZINGER, *Nota teologica*, in EV 11 (1988-1989) nn. 1134-1142.

⁸¹ J. RATZINGER, *Chiesa universale e Chiesa particolare. Il compito del vescovo*, in IDEM, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Cinisello Balsamo 1991, pp. 55-74; edizione originale: *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i.Br. 1991, pp. 72-97.

sola per tutti, e perché Dio è uno solo per tutti. In tal senso la Chiesa ha sempre davanti a sé un unico, immenso compito di riconciliazione» (p. 57).

L'autore affronta poi le sollecitazioni provenienti da parte ortodossa e riformata. Oltre agli argomenti già visti nell'articolo precedente, ricorda che il Sinodo del 1985 ha indicato nella *communio* la chiave per la comprensione della Chiesa. In tal senso, si richiede «un approfondimento dell'ecclesiologia eucaristica, in cui i diversi compiti di papa, vescovo, presbitero e laici vengono opportunamente visti in uno sguardo d'insieme a partire dal sacramento del corpo del Signore» (p. 60). Ratzinger stabilisce così l'equivalenza Chiesa-Eucaristia e Chiesa-comunione, nel senso che «nell'Eucaristia non posso in alcun modo voler comunicare esclusivamente con Gesù. Egli si è dato un corpo. Chi comunica con lui comunica necessariamente con tutti i suoi fratelli e sorelle che sono divenuti membra dell'unico corpo. Tale è la portata del mistero di Cristo, che la *communio* include anche la dimensione della cattolicità. O è cattolica, o non è affatto» (p. 60).

Una riflessione particolarmente interessante, nell'ottica della presente ricerca, si trova nella seguente sezione, quando mostra come le strutture della Chiesa universale sono pienamente congruenti con l'ottica dell'ecclesiologia eucaristica. A tale scopo, egli rivolge l'attenzione alla Chiesa antica, osservando che «nel tempo apostolico è soprattutto la figura stessa dell'apostolo che si pone al di fuori del principio locale. L'apostolo non è vescovo di una comunità, ma missionario per l'intera Chiesa. La figura dell'apostolo è la più forte confutazione di ogni concezione di Chiesa puramente locale. Nella sua persona si esprime la Chiesa universale e nessuna Chiesa locale può pretendere di averlo per sé sola. Paolo ha svolto questa sua funzione di unità mediante le sue lettere e mediante una rete di inviati. Queste lettere sono l'attuazione pratica del servizio cattolico dell'unità, che si estende alla Chiesa universale» (pp. 60-61). Dopo questo sguardo alla Chiesa dell'epoca apostolica, in cui il ministero orientato in senso universale ha chiaramente la preminenza sui ministeri locali, l'autore passa ad osservare l'evoluzione nel modo di concepire il ministero episcopale. Nell'epoca apostolica i vescovi, quali responsabili delle Chiese locali, si collocano al di sotto dell'autorità cattolica degli apostoli; ma nell'epoca postapostolica viene loro rico-

nosciuta una posizione corrispondente a quella degli apostoli e quindi «una responsabilità che oltrepassa l'ambito locale. [...] La Chiesa non può divenire una statica giustapposizione di Chiese locali per principio autosufficienti, essa deve restare "apostolica", o, per esprimerci diversamente: il dinamismo dell'unità deve improntare la sua stessa struttura» (p. 62). L'autore mostra poi come ciò si è manifestato concretamente nei secoli successivi, nei quali una forte consapevolezza dell'unità emerge spontaneamente ovunque si rendono percepibili tendenze separatiste. Ciò si avverte con forza negli scritti di Ireneo (II secolo) e, per esempio, nella reazione di Ottavio di Milevi e poi di Agostino quando nel secolo IV e V i donatisti cominciarono a creare una sorta di Chiesa particolare africana interrompendo i rapporti con la Chiesa universale. Questa consapevolezza dall'unità e della cattolicità della Chiesa si sono anche manifestate in diversi elementi strutturali, quali le *litterae communicatoriae* che presuppongono la comunione fra le diverse Chiese. Altro elemento significativo ricordato dall'autore è il fatto che nessuna comunità si dà il suo vescovo, ma egli viene consacrato da un gruppo di almeno tre vescovi di comunità vicine. Al riguardo, Ratzinger sottolinea che «solo chiarendo accuratamente questo punto è possibile evitare, a proposito dell'ecclesiologia di comunione, un malinteso che oggi si propaga a vista d'occhio. Partendo da una moderna, unilaterale interpretazione della tradizione orientale, si ritiene di poter dire che al di sopra dei singoli vescovi locali non esiste alcun'altra realtà costituita nella Chiesa. L'unico organo possibile dell'intera Chiesa sarebbe il concilio universale; la Chiesa dei molti vescovi formerebbe per così dire il concilio permanente, tanto che alcuni hanno addirittura proposto di vedere nel concilio il modello strutturale della Chiesa. Ma in una siffatta idea di Chiesa, va perduto quell'elemento di responsabilità ecclesiale universale che s'incarna nell'apostolo, e con ciò si riduce anche lo stesso ministero episcopale, al punto che la stessa Chiesa locale non è più vista nella sua totale, interiore ampiezza» (p. 65).

L'autore ricorda anche le obiezioni sollevate dal giurista evangelico R. Sohm, secondo il quale la Chiesa nel primo millennio era intesa sacramentalmente, quale corpo di Cristo, mentre che nel secondo millennio prese il sopravvento il diritto ed essa divenne la corporazione dei cristiani, originando la Chiesa cattolico-romana. Ma

ecco la chiara risposta di Ratzinger: «Sì, la Chiesa è formata in primo luogo dal sacramento e dalla comunione col corpo di Cristo: essa è “corpo di Cristo”, ma proprio per questo essa è corporea ed è anche corporazione dei cristiani. Le due cose non si escludono, anzi si integrano» (p. 67).

V. Le precisazioni sull'ecclesiologia eucaristica contenute nella Lettera *Communio notio*

Alcune chiare precisazioni sull'ecclesiologia eucaristica sono contenute nella già citata Lettera *Communio notio* (28.V.1992) della Congregazione per la Dottrina della Fede, documento che si propone di «chiarire, ove necessario, alcuni degli elementi fondamentali che debbono essere ritenuti punti fermi, anche nell'auspicato lavoro d'approfondimento teologico» (n. 1).

Nel primo capitolo, intitolato «La Chiesa, mistero di comunione», dopo aver ricordato che «è essenziale alla visione cristiana della *comunione* riconoscerla innanzitutto come dono di Dio, frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale» (n. 3), si afferma: «La comunione ecclesiale, nella quale ognuno viene inserito dalla fede e dal Battesimo, ha la sua radice ed il suo centro nella Santa Eucaristia. Infatti, il Battesimo è incorporazione in un corpo edificato e vivificato dal Signore risorto mediante l'Eucaristia, in modo tale che questo corpo può essere chiamato veramente Corpo di Cristo. L'Eucaristia è fonte e forza creatrice di *comunione* tra i membri della Chiesa proprio perché unisce ciascuno di essi con lo stesso Cristo [...]. Perciò l'espressione paolina *la Chiesa è il Corpo di Cristo* significa che l'Eucaristia, nella quale il Signore ci dona il suo Corpo e ci trasforma in un solo Corpo, è il luogo dove permanentemente la Chiesa si esprime nella sua forma più essenziale: presente in ogni luogo e, tuttavia, soltanto *una*, così come *uno* è Cristo» (n. 5).

Ma il principale insegnamento dottrinale riguardante l'ecclesiologia eucaristica si trova nel terzo capitolo, intitolato «Comunione delle Chiese, Eucaristia e episcopato». Il capitolo inizia affermando che

l'unità o comunione tra le Chiese particolari nella Chiesa universale, oltre che nella stessa fede e nel comune Battesimo, è radicata soprattutto nell'Eucaristia e nell'Episcopato.

È radicata nell'Eucaristia perché 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 apostolica⁸².

La riscoperta di un'*ecclesiologia eucaristica*, con i suoi indubbi valori, si è tuttavia espressa a volte in accentuazioni unilaterali del principio della Chiesa locale. Si afferma che dove si celebra l'Eucaristia, si renderebbe presente la totalità del mistero della Chiesa in modo da ritenere non essenziale qualsiasi altro principio di unità e di universalità. Altre concezioni, sotto influssi teologici diversi, tendono a radicalizzare ancora di più questa prospettiva particolare della Chiesa, al punto da ritenere che sia lo stesso riunirsi nel nome di Gesù (cf Mt 18,20) a generare la Chiesa: l'assemblea che nel nome di Cristo diventa comunità, porterebbe in sé i poteri della Chiesa, anche quello relativo all'Eucaristia; la Chiesa, come alcuni dicono, nascerebbe "dal basso". Questi ed altri errori simili non tengono in sufficiente conto che 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 Petriano, fondamento dell'unità dell'Episcopato e della Chiesa universale, è in corrispondenza profonda con l'indole eucaristica della Chiesa (n. 11).

Il numero seguente ricorda la dottrina conciliare sull'unità dell'episcopato⁸³, la sua rilevanza per l'unità della Chiesa e, mediante la successione apostolica, per l'identità della Chiesa di ogni tempo con la Chiesa edificata da Cristo su Pietro e sugli altri Apostoli. Nel numero successivo si formula la seguente importante conseguenza

⁸² Cf LG 26/a; SANT'AGOSTINO, *In Ioann. Ev.* Tract., 26, 13: PL 35, 1612-1613.

⁸³ Unità che comporta l'esistenza di un vescovo capo del corpo o collegio dei vescovi, che è il Romano Pontefice.

per la Chiesa particolare: «Affinché ogni Chiesa particolare sia pienamente Chiesa, cioè presenza particolare della Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali, quindi costituita *a immagine della Chiesa universale*, in essa dev'essere presente, come elemento proprio, la suprema autorità della Chiesa: il Collegio episcopale "insieme con il suo Capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso" (LG, 22/b). Il Primato del Vescovo di Roma ed il Collegio episcopale sono elementi propri della Chiesa universale "non derivati dalla particolarità delle Chiese"⁸⁴, ma tuttavia *interiori* ad ogni Chiesa particolare. Pertanto, "dobbiamo vedere *il ministero del Successore di Pietro*, non solo come un servizio 'globale' che raggiunge ogni Chiesa particolare dall' 'esterno', *ma come già appartenente all'essenza di ogni Chiesa particolare dal 'di dentro'*"⁸⁵. [...] L'essere il ministero del Successore di Pietro *interiore* ad ogni Chiesa particolare è espressione necessaria di quella fondamentale *mutua interiorità* tra Chiesa universale e Chiesa particolare» (n. 13).

Il n. 14 conclude queste riflessioni con un'affermazione di notevole rilevanza per la teologia della Chiesa locale: «Unità dell'Eucaristia ed unità dell'Episcopato *con Pietro e sotto Pietro* non sono radici indipendenti dell'unità della Chiesa, perché Cristo ha istituito l'Eucaristia e l'Episcopato come realtà essenzialmente vincolate (cf LG 26). L'Episcopato è uno così come una è l'Eucaristia: l'unico Sacrificio dell'unico Cristo morto e risorto. La liturgia esprime in vari modi questa realtà, manifestando, ad esempio, che 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 popolo⁸⁶. 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 (cf LG, 8/b)» (n. 14).

Un'importante conseguenza ecumenica di questa dottrina è indicata nel capitolo V: *Comunione ecclesiale ed ecumenismo*. Dal fatto che la comunione di ogni Chiesa particolare con la Chiesa universale

⁸⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Curia Romana* (20-XII-1990), n. 9, in AAS 83 (1991) 745-747.

⁸⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai Vescovi degli Stati Uniti d'America* (16-IX-1987), n. 4, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo, II, X, 3* (1987), p. 556.

⁸⁶ Cf *Messale Romano*, Preghiera Eucaristica III.

— e quindi con il successore di Pietro — sia uno «dei suoi costitutivi interni», deriva che «la situazione di quelle venerabili comunità cristiane, [separate dalla sede di Pietro] implica anche una ferita nel loro essere Chiesa particolare» (n. 17). La Lettera aggiunge però che ciò comporta pure per la Chiesa cattolica «una ferita in quanto ostacolo alla realizzazione piena della sua universalità nella storia» (n. 17).⁸⁷

Un anno dopo la pubblicazione della *Communio notio*, è apparso ne «L'Osservatore Romano» un articolo autorevole (firmato ***) nel quale vengono precisati alcuni punti del documento magisteriale. A proposito dell'indole eucaristica della Chiesa si afferma: «Nella celebrazione dell'Eucaristia si realizza ed esprime in massimo grado la mutua interiorità tra la Chiesa universale e le Chiese particolari, poiché dove si celebra l'Eucaristia, ivi è presente la Chiesa nella sua pienezza, non solo la Chiesa locale, ma la *Cattolica* di cui parlava sant'Agostino; da ciò la cattolicità costitutiva di ogni celebrazione eucaristica locale. Per questo la Lettera *Communio notio* affermerà in questo punto che la celebrazione eucaristica rende presente la totalità del mistero della Chiesa in quanto accoglie e vive in pienezza anche tutti i principi di unità e di universalità ecclesiale che la stessa celebrazione eucaristica richiede, compreso il principio episcopale di successione apostolica»⁸⁸. Riguardo all'affermazione della Lettera secondo cui Eucaristia e ministero episcopale (inclusendo il ministero petrino quale elemento intrinseco al collegio episcopale) sono in intima relazione e costituiscono entrambi dei fattori essenziali di ecclesialità si precisa che «si vuole sottolineare semplicemente che ogni legittima celebrazione eucaristica del Popolo di Dio richiede la struttura costitutiva della Chiesa quale corpo sacerdotale strutturato organicamente, e pertanto il vincolo comunione della Chiesa locale con il suo Vescovo, e di questi con i suoi fratelli

⁸⁷ In tal senso, il Vaticano II aveva già osservato che «le divisioni dei cristiani impediscono che la Chiesa stessa attui la pienezza della cattolicità a lei propria in quei figli, che le sono bensì uniti col battesimo, ma sono disgiunti dalla piena comunione con lei. Anzi, alla Chiesa stessa diventa più difficile esprimere sotto ogni aspetto la pienezza della cattolicità nella realtà della vita» (UR 4).

⁸⁸ *La Chiesa come comunione. A un anno della pubblicazione della Lettera Communio notio*, Articolo di ***, ne «L'Osservatore Romano» 23.VI.1993; pubblicato anche in AA.VV., «*Communio notio*». *Lettera e commenti*, a cura della Congregazione per la Dottrina della Fede, Città del Vaticano 1994, pp. 85-86.

nell'episcopato e il suo Capo, quale Collegio che "del corpo apostolico è continuazione" (LG 22). Per questo motivo la comunione con il Collegio episcopale ed il suo Capo non è elemento *esterno* alla celebrazione eucaristica e neppure, di conseguenza, all'essere stesso delle Chiese particolari, ma una dimensione interna, un elemento *interiore*. Questa ultima affermazione, che risulta determinante in tutto il documento, traduce a livello proprio della *communio hierarchica* la interiorità della Chiesa universale in ogni Chiesa particolare»⁸⁹.

VI. La recezione delle indicazioni di *Communio notio*

L'importanza del documento non è passata inosservata negli ambienti teologici. I numerosi commenti apparsi nelle riviste teologiche non rivolgono però primariamente l'attenzione all'ecclesiologia eucaristica. L'interesse è stato infatti quasi interamente monopolizzato dalle affermazioni riguardanti la priorità della Chiesa universale su quella particolare⁹⁰. Tale affermazione suscitò delle difficoltà ermeneutiche che vennero risolte nel citato articolo pubblicato un anno dopo la *Communio notio*.

In uno dei primi commenti al documento magisteriale, Pedro Rodríguez, dopo aver sottolineato l'importanza e l'opportunità del documento, ne passa in rassegna i vari capitoli⁹¹. A proposito del terzo capitolo, l'autore rileva la riscoperta di una dimensione irrinunciabile dell'ecclesiologia cattolica da parte del documento quando «mette in stretta relazione l'indole *eucaristica* della Chiesa con il principio *episcopale* e, profondamente, con il principio *petrino*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁰ Un'eccezione è costituita qui da E. LANNE, che riconosce nell'insegnamento del terzo capitolo del documento — e più precisamente in quello concernente l'interiorità del ministero petrino ad ogni Chiesa locale — «le point central qui donne le ton à la perspective d'ensemble» *Présentation du colloque de Chevetogne 1992. Les Églises orientales catholiques et l'Écumenisme. Aspects ecclésiologiques du thème*, in «Irénikon» 65 (1992), p. 318. E. Lanne critica tuttavia il documento dal punto di vista ecumenico, e manifesta la propria preoccupazione anche rispetto alle Chiese cattoliche di rito orientale, che considera minacciate dalla «omniprésence de la primauté romaine qui pénètre toute leur vie concrète» (p. 322). Quest'ultima obiezione — che andrebbe comunque sfumata — non si riferisce però al documento, ma al Codice dei Canoni delle Chiese orientali.

⁹¹ P. RODRIGUEZ, *La comunione nella Chiesa*, in «Studi Cattolici» 36 (1992) 495-498; originale spagnolo: *La comunión en la Iglesia. Un documento de la Congregación para la doctrina de la Fe*, in «Scripta Theologica» 24 (1992) 559-567.

dell'unità della Chiesa» (p. 497). L'autore, dopo aver citato il passo del n. 13 in cui si afferma che «il Primato del Vescovo di Roma ed il Collegio episcopale sono elementi [...] *interiori* ad ogni Chiesa particolare» osserva che il documento «non parla solo del ministero petrino, ma, anche, del *Collegio Episcopale*. Non vi è dunque unilateralità "romana" nell'impostazione della Lettera ai Vescovi, ma una profonda comprensione dell'interiorità o immanenza — nell'essere stesso della Chiesa particolare — di quelle che io chiamo *dimensioni strutturali* della Chiesa universale: il Papa e il Collegio, non soltanto il Papa» (p. 497).

Nel 1992 è apparso anche un ampio commento di J.R. Villar⁹². È interessante osservare che l'autore si riferisce alle affermazioni del terzo capitolo della Lettera nella sezione intitolata *Applicazioni del principio di "mutua interiorità"*. Egli rileva infatti che, in virtù della mutua interiorità fra Chiesa universale e Chiesa particolare, la Congregazione può «affermare che il collegio episcopale e il suo capo non sono elementi "esterni" all'essenza delle Chiese particolari, ma una loro dimensione interna»⁹³. Questi elementi, fa però anche notare, non sono derivati dalle Chiese particolari, essendo elementi propri della Chiesa universale, la quale ha in effetti delle strutture proprie (cf p. 182).

Nel suo commento alla *Communio notio*⁹⁴, Mons. Pierre Eyt osserva che essa si pone deliberatamente nel solco del Vaticano II e contiene quasi cinquanta rinvii al testo della *Lumen gentium*, che viene in più punti precisato e sviluppato (p. 321). La maggior novità del documento deriva dal contributo di due discorsi del Papa: quello del 20-XII-1990 alla Curia Romana e quello del 16-IX-1987 ai Vescovi degli Stati Uniti d'America. L'autore osserva però anche che

⁹² J.R. VILLAR, «La Iglesia considerada como comunión». *Relevancia de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, in «Diálogo Ecueménico» 27 (1992) 319-338; pubblicato anche, con l'aggiunta di un *Excursus*, in IDEM, *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, Pamplona 1999, pp. 173-196. Le citazioni si riferiscono a quest'ultimo testo.

⁹³ *Ibid.*, p. 182: «La mutua interioridad o inmanencia de la Iglesia universal en las Iglesias particulares permite a la Congregación afirmar que el Colegio episcopal y su Cabeza no son elementos "externos" al propio ser de las Iglesias particulares, sino una dimensión interna».

⁹⁴ P. EYT, «L'Église comprise comme communion», in «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1993) 321-334.

«fra le fonti della *Lettera ai vescovi* si scoprono studi più o meno recenti dello stesso cardinale Ratzinger»⁹⁵. Fra tali studi, Eyt menziona il commento al Rapporto della Commissione internazionale anglicano-cattolica (ARCIC I, 1982)⁹⁶ e il terzo capitolo del libro *Zur Gemeinschaft gerufen*⁹⁷. Quanto è stato precedentemente osservato a proposito del contributo di Ratzinger all'ecclesiologia eucaristica conferma l'esattezza dell'intuizione di Eyt. A proposito del terzo capitolo della *Communione notio*, l'autore fa notare la luce con cui viene illuminato il passo conciliare di LG 23 secondo cui le Chiese particolari sono formate «*ad imaginem Ecclesiae universalis*». Questa espressione, restata finora senza una spiegazione convincente, viene ora precisata nel senso di includere fra gli elementi propri della Chiesa particolare il collegio episcopale che a sua volta è inseparabile dal suo capo. Tali elementi, non sono deducibili dalla particolarità delle singole Chiese, esse devono quindi riceverli dalla Chiesa universale, alla cui immagine sono formate (cf p. 327). Concludendo il suo commento, l'autore ribadisce che, sul piano teologico, la *Lettera* apporta un nuovo elemento: si tratta della «*chiarezza con cui viene affermata la necessità della presenza del ministero del successore di Pietro all'interno di ogni Chiesa particolare*»⁹⁸. Una *Lettera*, quindi che segna una tappa importante nel rinnovamento dell'ecclesiologia cattolica (cf p. 334).

Nel 1993 G. Lohaus ha pubblicato un articolo sul rapporto fra Chiesa locale e Chiesa universale nel pensiero di J. Ratzinger⁹⁹. L'au-

⁹⁵ *Ibid.*, p. 322: «Toutefois, nous ne surprendrons personne en soulignant que parmi les sources de la *Lettre aux évêques* on trouve les travaux récents ou d'autres plus anciens du Cardinal Ratzinger lui-même».

⁹⁶ Ecco la frase del cardinale che, secondo Eyt, aveva maggiormente provocato discussioni e che si trova nel nucleo della questione: «L'Église universelle n'est pas simplement une amplification extérieure, qui n'ajoute rien à la nature même de l'Église dans les Églises locales, mais elle fait partie de cette nature même» (citato da P. EYT, *ibid.*, p. 322).

⁹⁷ J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i.Br. 1991; *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, Cinisello Balsamo 1991.

⁹⁸ P. EYT, «L'Église comprise comme communion», o. c., p. 333: «La clarté de l'exigence portant sur la présence du ministère du Successeur de Pierre à l'intérieur de chaque Église particulière».

⁹⁹ G. LOHAUS, *Das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche bei Joseph Ratzinger. Ein Beitrag zum nachkonziliaren Streit um die universale und partikulare Kirche*, in «Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück» 8 (1993) 234-245.

tore introduce le sue riflessioni menzionando le recenti critiche di Pottmeyer al documento *Communio notio*¹⁰⁰. In realtà, Pottmeyer non critica la concezione dell'ecclesiologia eucaristica di *Communio notio*¹⁰¹, ma il modo di intendere il rapporto fra la Chiesa locale e quella universale. Secondo lui, nel documento riaffiorerebbe una visione universalistica e centralistica della Chiesa, una visione che sarebbe anche riscontrabile in affermazioni di Ratzinger e che significherebbe un retrocesso rispetto al Vaticano II. Lohaus respinge queste critiche e suggerisce una differenziata considerazione della "priorità" della Chiesa universale su quella particolare.

Prima però di giungere alla suaccennata considerazione, Lohaus si sofferma ad illustrare la solidità dell'ecclesiologia eucaristica di Ratzinger, evidenziandone l'impegno nel focalizzare la Chiesa quale comunità eucaristico-sacramentale. In questa luce, le nozioni "Popolo di Dio" e "Corpo di Cristo" vengono integrate nel senso che il Corpo di Cristo determina *eucaristicamente* la "nuova" natura del Popolo di Dio. Lo sviluppo di tali riflessioni porta l'autore a parlare di dimensione particolare e universale dell'ecclesiologia eucaristica. Nel solco delle affermazioni di Ratzinger, osserva che l'ecclesiologia eucaristica non può essere appannaggio unicamente della Chiesa locale, ma che essa è altrettanto rilevante per la Chiesa universale. Conseguenza di tale fatto è che entrambe sono designate con il termine di *Ecclesia* (cf pp. 240-241). Egli fa inoltre notare, che «la correlazione fra molteplicità e unità è determinata e spiegata "eucaristicamente"»¹⁰². L'Eucaristia sta cioè alla base di tale correlazione (cf p. 242).

In un articolo su *Il primato nel dialogo cattolico-ortodosso*¹⁰³, P. McPartlan ha rilevato che nei recenti testi del dialogo ecumenico, ma anche negli ultimi documenti magisteriali, si osserva un cambiamento di prospettiva nella considerazione del ruolo del Romano Pontefice. Questo cambiamento, di grande portata ecumenica, con-

¹⁰⁰ Cf H.J. POTTMEYER, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, in «Stimmen der Zeit» 117 (1992) 579-589.

¹⁰¹ Egli sottolinea piuttosto che il documento mette in evidenza il significato dell'ecclesiologia eucaristica (cf p. 586).

¹⁰² G. LOHAUS, *Das Verhältnis...*, o. c., p. 240: «Das Zueinander von Vielheit und Einheit ist «eucharistisch» geprägt und «erklärbar»».

¹⁰³ P. MCPARTLAN, *La papauté dans le dialogue entre catholiques et orthodoxes*, in «Communio» 21 (1996) 111-120.

siste nel fatto che «il ministero del Papa è presentato non nel suo aspetto giuridico, ma in quello sacramentale. Esso è visto come un servizio reso all'Eucaristia celebrata da ogni Chiesa locale»¹⁰⁴. L'a. osserva poi che la Lettera *Communiois notio* nel n. 3 conferma ed approfondisce tale prospettiva. Al riguardo, fa anche notare che J. Ratzinger, fin dagli anni sessanta, aveva sviluppato questa impostazione ecclesiologica. Si deve quindi riconoscere «la profonda continuità della sua visione, in contrasto con quanto suggerito da alcuni circa un suo radicale cambiamento»¹⁰⁵.

Un articolo di A. Garuti è rivolto all'ecclesiologia eucaristica soggiacente ai diversi documenti di dialogo ecumenico, e in modo particolare a quello con gli ortodossi. In questa ecclesiologia l'autore percepisce alcune delle unilateralità caratteristiche della posizione di Afanas'ev. Più precisamente, egli osserva che «si deve evitare una eccessiva e distorta accentuazione della presenza della Chiesa in ogni comunità che celebra l'Eucaristia per non correre il rischio di una specie di presunzione, esclusa dal Vaticano II, di autocostituzione e di autosufficienza della Chiesa locale, con la conseguente contrapposizione tra Chiesa locale e Chiesa universale, che finisce per sminuire l'importanza dell'unità visibile della Chiesa»¹⁰⁶. Secondo l'autore, questa sottolineatura unilaterale promossa da alcuni teologi ortodossi tende a concepire la Chiesa universale «quasi risultante di una confederazione di Chiese locali, che insieme costituiscono l'unica Chiesa di Cristo» (p. 12). Ad eccezione del documento del Comitato misto cattolico-ortodosso in Francia, in cui si sottolinea la contrapposizione fra l'ecclesiologia eucaristica e quella universale e la conseguente diversa visione cattolica e ortodossa, negli altri documenti di dialogo l'autore rileva «una visione ecclesiologica in aperto contrasto con la dottrina di *Communiois notio*, la quale non per niente è stata oggetto di aspre critiche nel versante ecumenico» (p. 17). Egli richiama l'attenzione sul ruolo del primato nella Chiesa,

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 114: «Le ministère du pape est présenté sous un aspect non pas juridique, mais sacramentel. Il est interprété comme un service rendu à l'Eucharistie célébrée par chaque église locale».

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 118-119: «... la continuité profonde de sa vision, au contraire du changement radical souvent suggéré par certains».

¹⁰⁶ A. GARUTI, *Primato del Vescovo di Roma e dialogo cattolico-ortodosso*, in «Antonianum» 78 (1998), p. 11.

«non solo in ordine all'unità e comunione della Chiesa universale, ma anche in ordine alla piena cattolicità delle stesse Chiese locali» (p. 21)¹⁰⁷. Garuti osserva inoltre che «la marcata dottrina ecclesiologicala incentrata sulla realtà della Chiesa locale e l'assenza di una prospettiva universale hanno in qualche modo pregiudicato la discussione sul primato nell'ambito del dialogo cattolico-ortodosso» (p. 28). Nelle conclusioni l'autore afferma che i menzionati documenti di dialogo ecumenico «sembrano redatti in chiave prevalentemente — se non esclusivamente — ortodossa, o meglio riflettono le tesi di alcuni teologi ortodossi odierni, ai quali si allineano anche teologi cattolici» (p. 40).

Sempre nell'ambito del dialogo ecumenico, si è recentemente espresso anche P. Gefaell con un contributo su *L'ecclesiologia eucaristica e il primato del vescovo di Roma*¹⁰⁸. A proposito della «pienezza della Chiesa locale», egli osserva come «i teologi ortodossi che propugnano l'ecclesiologia eucaristica poggiano proprio su di essa per argomentare contro il Primato» (p. 253). L'autore rileva quindi la necessità di una corretta comprensione della menzionata pienezza. Quest'ultima può e deve essere affermata nel senso che nelle Chiese particolari «si rende presente la Chiesa universale con tutti i suoi elementi essenziali» (*Communio notio*, n. 7). Non sono invece accettabili quelle concezioni della Chiesa locale che tendono a considerarla indipendente o autosufficiente. Al riguardo, l'autore ricorda un'affermazione del cardinale Ratzinger il quale, pur riconoscendo che «Cristo è ovunque intero», osserva anche che il Signore si fa presente «nell'unità con gli altri che sono anche essi il suo Corpo [...]». Per questo il Concilio richiama la responsabilità propria delle comu-

¹⁰⁷ Al riguardo, si può ricordare l'osservazione di F. Ocariz in un simposio sul ministero petrino svoltosi in Vaticano nel 1996: «En lo que se refiere a la Eucaristía en cuanto determinante en las relaciones Iglesia universal-Iglesia particular y Primado-Episcopado, además de señalar la centralidad de la Eucaristía en la Iglesia particular, quizá habría que insistir igualmente en la fuerza universalizadora de la misma Eucaristía, ya que es principalmente la Eucaristía la que hace que la Iglesia particular no sea una simple realidad particular sino verdadera presencia de la Iglesia universal, del Cuerpo de Cristo (cf *Communio notio*, nn. 5 y 11)» F. OCARIZ, *Reazione al testo di Michael Buckley*, in AA.VV., *Il primato del successore di Pietro*. Atti del simposio teologico, Roma, dicembre 1996, Città del Vaticano 1998, p. 343.

¹⁰⁸ In AA.VV., *Escritos en honor de Javier Hervada*, Volumen especial de «Ius Canonicum», Pamplona 1999, pp. 247-264.

nità, ma esclude ogni loro autosufficienza»¹⁰⁹. L'importanza che ogni Chiesa locale sia aperta alla comunione con le altre e, in particolare, con la Chiesa di Roma sembra gradualmente aprirsi strada anche nell'ambito dell'Ortodossia, almeno a giudicare dall'affermazione del vescovo ortodosso Kallistos di Diokleia, citato da Gefaell: «È facile dire che l'Eucaristia crea l'unità della Chiesa. Ma l'ecclesiologia eucaristica, se non accompagnata da una ferma e praticabile dottrina del primato, si rivela di fatto inattuabile»¹¹⁰.

Riguardo al rifiuto da parte ortodossa del primato di giurisdizione, Gefaell propone la seguente interessante riflessione: «Se accettiamo l'affermazione di Afanas'ev riguardo alla necessità della concordia tra le Chiese tramite la testimonianza della Chiesa prioritaria, questa "autorità" non può che essere "potere" (nel senso buono della parola), perché quel *dovere* di concordia non può che essere "giuridico". Infatti, una testimonianza che non vincola esternamente ad essere seguita non possiede autorità sufficientemente efficace per garantire l'unità visibile. Il problema di fondo, credo, si trova nella necessità di spogliare di significato negativo i termini "potere" e "giurisdizione" e di ripristinare il loro senso più genuinamente positivo di servizio» (p. 261).

Il risultato della presente indagine può essere così sintetizzato:

1) La contrapposizione formulata da Afanas'ev fra l'ecclesiologia eucaristica (che porta a centrare l'attenzione sulla Chiesa locale, la cui "pienezza" è garantita dall'Eucaristia) e l'ecclesiologia universale (che mette in evidenza la necessità di un centro di unità nella comunione delle Chiese, necessità cui risponde il primato petrino) è insostenibile sotto diversi punti di vista, come vari autori hanno mostrato.

2) Nella prospettiva eucaristica sviluppata da Afanas'ev, si devono tuttavia riconoscere aspetti validi, che emergono anche nel rinnovamento ecclesiologico promosso dal Vaticano II. Per la teologia cattolica si è così posto il problema di come armonizzare i giusti po-

¹⁰⁹ J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica*, o. c., p. 16.

¹¹⁰ KALLISTOS DI DIOKLEIA, *Un primato diverso e necessario*, in «Il Regno-Attualità» 8 (1997), p. 247.

stulati dell'ecclesiologia eucaristica con quelli dell'ecclesiologia universale. In tal senso, si può dire che le tesi di Afanas'ev hanno costituito una sollecitazione per l'ecclesiologia cattolica.

3) Già prima del Vaticano II ci furono, da parte cattolica, risposte alle provocanti tesi di Afanas'ev. Fra di esse, sembra particolarmente significativa la riflessione di C.-J. Dumont, quando fa notare che «nessuna Chiesa locale può pretendere di avere la pienezza della cattolicità se non si mantiene in piena comunione di fede e di vita sacramentale con le altre e, in primo luogo, con la Chiesa di Roma. Tale necessaria comunione non è *esterna* alla cattolicità, ma ne costituisce un elemento integrante».

4) Nello sviluppo postconciliare dell'ecclesiologia eucaristica, è continuata la ricerca dell'armonizzazione fra l'ecclesiologia eucaristica e l'ecclesiologia universale. In modo particolare, una questione posta agli ecclesiologi è quella di integrare il primato nella rinnovata concezione della Chiesa locale alla quale, in virtù dell'Eucaristia, non manca nulla per essere "pienamente" Chiesa. Si tratta perciò di mostrare perché il primato non è un elemento che si aggiunge dall'esterno alla Chiesa locale, ma è interno ed essenziale ad ogni Chiesa locale.

5) Fra gli autori che maggiormente contribuirono allo sviluppo di un'ecclesiologia che sappia armonizzare dimensione universale e particolare, si può ricordare, in primo luogo, Y. Congar. In diverse occasioni, egli ha ribadito la necessità, per le proprie Chiese locali, di un'ecclesiologia della Chiesa universale. La molteplicità di Chiese locali costituisce infatti una totalità che, come tale, richiede strutture corrispondenti.

6) Fra gli altri autori che maggiormente hanno contribuito allo sviluppo dell'ecclesiologia eucaristica e, in modo particolare, a dare una risposta fondata alle tesi di Afanas'ev, spicca J. Ratzinger. Già in uno studio del 1956 egli indica il cammino per concepire il primato non come un elemento che si aggiunge dall'esterno alla pienezza della Chiesa locale, ma come suo elemento integrante.

7) In vari studi successivi egli ha approfondito le sue riflessioni mettendo soprattutto in evidenza che il legame indissolubile che c'è tra corpo del Signore eucaristico e corpo mistico. Di conseguenza, l'unità fra la comunità eucaristica e il resto delle comunità è «un elemento intrinseco della stessa Eucaristia». Ciò spiega anche perché la

cattolicità non sia semplicemente un'esuberanza pleromatica, o un'apparato esteriore per l'organizzazione della totalità ecclesiale, «ma una dimensione centrale intrinseca del mistero eucaristico stesso. E non bisogna separarla dalla apostolicità». La Chiesa locale è quindi pienamente Chiesa solo *nella* totalità della Chiesa, cattolica e apostolica. Ciò implica, evidentemente, l'episcopato che costituisce un'unità in virtù del suo capo, il vescovo di Roma.

8) Alla luce di questi contributi teologici, può essere meglio valutata la rilevanza della dottrina contenuta nella Lettera *Communio-nis notio* che presta speciale attenzione all'ecclesiologia eucaristica. Secondo l'affermazione centrale della dottrina esposta nel suo terzo capitolo, in ogni Chiesa particolare «dev'essere presente, come elemento proprio, la suprema autorità della Chiesa: il Collegio episcopale "insieme con il suo Capo il Romano Pontefice, e mai senza di esso" (LG, 22/b). [...] L'essere il ministero del Successore di Pietro *interiore* ad ogni Chiesa particolare è espressione necessaria di quella fondamentale *mutua interiorità* tra Chiesa universale e Chiesa particolare» (n. 13). Si tratta di una dottrina di grande rilievo per il dialogo ecumenico che sembra non essere stata ancora sufficientemente apprezzata.

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

CRISTO NELLA CHIESA

Riflessioni sulla presenza eucaristica

Janusz KRÓLIKOWSKI

Sommario: I. *Celebrazione della presenza viva del Risorto* - II. *Uomo e presenza* - III. *Ricerca della presenza di Dio* - IV. *Dio presente nell'uomo* - V. *La presenza eucaristica* - VI. *Mysterium fidei et vitae*.

«Quando dunque hai intenzione di accostarti alla sacra mensa, pensa che lì è presente il Signore. Sì, egli è realmente presente, conosce a fondo le intenzioni di ciascuno e vede chi si accosta con la dovuta santità, chi con cattiva coscienza, chi con pensieri immondi e perversi e chi con azioni nefande» — san Giovanni Crisostomo¹.

I. Celebrazione della presenza viva del Risorto

Spiegando il senso cristiano della celebrazione della Domenica nella Lettera Apostolica *Dies Domini*, il Papa Giovanni Paolo II ha rivolto l'attenzione al fatto che la Domenica, in quanto «giorno della risurrezione», è «celebrazione della viva presenza del Risorto in mezzo ai suoi». Questa presenza è stata annunciata dallo stesso Cristo: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20),

¹ S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Isaiam*, 6, 4: PG 56, 140; la traduzione italiana in *La dottrina eucaristica di Giovanni Crisostomo*, Introduzione, note e versione italiana di G. DI NOLA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, p. 175.

e questa promessa davvero costituisce per la Chiesa il «segreto fecondo della sua vita» e «la sorgente della sua speranza»². Nella lettera del Papa sono particolarmente sottolineate le conseguenze che questa presenza porta alla dimensione comunitaria ed ecclesiale della vita cristiana, che possiamo anche definire come dimensione «eucaristica»: «Perché tale presenza sia annunciata e vissuta in modo adeguato, non basta che i discepoli di Cristo preghino individualmente e ricordino interiormente, nel segreto del cuore, la morte e la risurrezione di Cristo. Quanti infatti hanno ricevuto la grazia del battesimo, non sono stati salvati solo a titolo individuale, ma come membra del corpo mistico, entrati a far parte del popolo di Dio»³.

Nel contesto della dichiarazione del Pontefice qui citata, vale la pena di soffermarsi sulla questione della «presenza del Risorto» in mezzo a coloro che credono in Lui; presenza che si concentra in modo particolare nell'Eucaristia in quanto celebrazione liturgica e in quanto sacramento. Il Papa afferma: «Questa realtà (cioè l'unità dei fedeli) della vita ecclesiale ha nell'Eucaristia non solo una particolare intensità espressiva, ma in certo senso il suo luogo «sorgivo»»⁴. La Chiesa nella molteplicità delle sue forme di vita sorge dall'Eucaristia perché essa è sacramento della presenza vera, viva e operante di Cristo in mezzo ad essa. «Il mistero della Chiesa — sottolinea il Papa — è in modo supremo annunciato, gustato e vissuto nell'Eucaristia»⁵.

La questione della presenza di Cristo nella Chiesa non è una questione nuova, poiché è stata trattata più volte nel corso dei secoli. Essa era trattata ampiamente anzitutto nell'ambito della riflessione teologica sulla presenza eucaristica di Cristo, e, dopo il Concilio Vaticano II, nel rinnovato contesto della sua molteplice presenza nella Chiesa⁶. Ritengo però che la lettera *Dies Domini* solleciti ad un ulteriore approfondimento di tale questione, allo scopo di far meglio risaltare il fatto che questa presenza è *viva* e, di conseguenza, di entrare in «rapporto vitale» con essa. Su questo sfondo sarà poi possibile

² GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apost. *Dies Domini*, 31.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 32.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cf. E.J. KILMARTIN, *Christian Liturgy: Theology and Practice. I. Systematic Theology of Liturgy*, Scheed & Ward, Kansas City 1988, pp. 303-355; F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst*, Grünewald, Mainz 1982.

formulare concrete proposte finalizzate a valorizzare tale presenza per viverla in modo pieno.

II. Uomo e presenza⁷

Riflettendo sull'Eucaristia ci rendiamo facilmente conto di trovarci di fronte al mistero del "Sacramento dei sacramenti" che rende presente Cristo, sacramento che è opera della grazia ed *elargitore* del nutrimento spirituale per l'anima⁸. Ricollegandosi alle definizioni dogmatiche del Concilio di Trento, aventi per oggetto l'Eucaristia, si ripete anzitutto che la presenza di Gesù nell'Eucaristia è «reale» e «sacramentale»⁹. Mi sembra tuttavia che sarebbe meglio eliminare la congiunzione "e" che lega questi due importanti aggettivi e parlare di una presenza "reale sacramentale". Tale modo di comprendere la presenza eucaristica è stato profondamente applicato e sviluppato nell'insegnamento eucaristico dei Padri della Chiesa, sia greci che latini. Lo possiamo notare analizzando, ad esempio, i testi eucaristici di san Giovanni Crisostomo, chiamato giustamente *Doctor Eucharistiae*¹⁰, o di sant'Agostino¹¹.

Si può affermare all'inizio con sicurezza che soggetto del mistero eucaristico è l'uomo: *corpore et anima unus*. Ma non intendendo "uomo" in senso generale, come ne parlano l'arte, la filosofia, persino la teologia, uomo in quanto semplice soggetto di atti spirituali; si

⁷ Nelle riflessioni sulla fenomenologia della «presenza» è stato molto utile: C. FABRO, *Percezione e pensiero*, Morcelliana, Brescia 1962.

⁸ Cf. K. RAHNER, *La presenza di Cristo nel sacramento della Cena del Signore*, in IDEM, *Saggi sui sacramenti e sull'ecclesiologia* Edizioni Paoline, Roma 1965, pp. 173-217; A. BERTULLETTI, *La presenza di Cristo nel sacramento dell'Eucaristia*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969; F.X. DURRWELL, *L'eucharistie, présence du Christ*, Les Editions Ouvrières, Paris 1971; L. SCHEFFCZYK, *Die Frage nach der eucharistischen Wandlung*, in IDEM, *Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980, pp. 347-370; R. SOKOŁOWSKI, *Obećność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*, Biblos, Tarnów 1995.

⁹ Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Decretum de ss. Eucharistia*: DH 1636; PAOLO VI, *Credo Populi Dei* (30 giugno 1968), 24, «AAS» 60 (1968), p. 442.

¹⁰ Cf. *La dottrina eucaristica di Giovanni Crisostomo*, cit.

¹¹ Cf. *La dottrina eucaristica di sant'Agostino*, Introduzione, note e versione italiana di G. DI NOLA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; T. CAMELOT, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 31 (1947), pp. 394-410.

tratta qui piuttosto dell'uomo "in stato di grazia", uomo che già partecipa della natura divina, impegnandosi a crescere in essa, uomo che diventa somigliante al Pane vivo che riceve e si fortifica grazie al Pane disceso dal cielo, umiliatosi al livello dell'uomo e della terra. La presenza di Cristo nell'Eucaristia è dunque presenza *per l'uomo*, per esso è stata preparata e ad esso è consegnata. In riferimento a questo uomo si sviluppano i misteri particolari contenuti nel "grande Mistero della fede" e si intensificano nel sacro e meraviglioso scambio (*admirabile commercium*) oppure — come è stato particolarmente sottolineato dai Padri greci — nel processo della «divinizzazione»¹² che viene continuamente celebrato nella liturgia della Chiesa.

Analizzando la storia della dottrina eucaristica possiamo constatare che proprio questa è l'esperienza originaria della Chiesa in riferimento all'Eucaristia, cioè che essa è sacramento per l'uomo credente che vive nella grazia di Cristo. Questo aspetto è stato sviluppato in modo particolarmente ricco nelle catechesi mistagogiche dei Padri della Chiesa che mirano a mostrare che cosa è sacramento per l'uomo credente e quale è il suo ruolo specifico nella concreta vita di fede.

Affermare che soggetto del mistero eucaristico è l'uomo, non significa ovviamente porre in secondo piano che è la persona del Verbo incarnato, glorioso e indivisibile nella sua natura umana e divina, ad essere, a livello assolutamente fondamentale, il proprio e originario soggetto del mistero della presenza eucaristica. Questo è il lato *oggettivo* di tale mistero, al quale corrisponde il mistero *soggettivo* della presenza di Cristo nell'uomo in stato di grazia, il quale ottiene nuova grazia e nuova presenza della grazia, come suo nutrimento. Ci troviamo qui di fronte ad uno straordinario mistero che arricchisce sì l'uomo, ma anche complica l'esistenza, qualora si cerchi di afferrarne con la riflessione il senso. Per rendersi conto di quanto sia complicata questa situazione basta prendere in considerazione la quantità di forme diverse di presenza con cui abbiamo ogni giorno a che fare nella nostra vita; presenze fisiche, che arrivano a noi attraverso i sensi, ma anche molteplici presenze dal punto di vista spirituale, di "cose" pensate, sentite, amate, cercate, aspettate...

¹² Cf. S. GREGORIO DI NISSA, *Oratio catechetica magna*, 37: PG 45, 97.

Già Aristotele nelle sue ricerche metafisiche si era accorto che è dall'essere che scaturisce la presenza; la molteplicità dunque di presenze e di forme di presenza deriva dalla molteplicità di esseri. Ma a questo punto, per rendersi conto di ciò e osservare meglio la questione, è necessario introdurre un po' di fenomenologia della presenza.

Presenza è ovviamente il contrario di *non-presenza*. Non presenza è ciò che non è dato, cioè ciò che non occupa questo spazio in cui ci si trova e questo tempo nel quale si vive, si agisce, si parla..., nel quale si osserva una data presenza e ci si rende conto di essa. Presenza nel suo significato immediato di "trovarsi nel mondo" presuppone un tempo e uno spazio, e non soltanto un qualsiasi tempo e un qualsiasi spazio, ma un tempo e uno spazio definiti in modo immediato e concreto¹³. *Hoc aliquid hic et nunc*, dice san Tommaso. Facendo riferimento alla filosofia moderna si può con Hegel affermare che costitutivo per la percezione della presenza è il «questo, qui e ora». Nella *Fenomenologia dello Spirito* spiega: «Proprio a lei (cioè: la certezza sensibile) debesì chiedere: *che cosa è il questo?* Se noi lo prendiamo nel doppio aspetto del suo essere come l'*ora* e come il *qui*, la dialettica che esso ha in lui avrà una forma tanto intelligibile quanto esso stesso lo è»¹⁴.

Lo spazio esprime non soltanto la pura coordinata cartesiana della *res extensa*, ma la realtà del mondo esterno. Il tempo ha relazione con il permanere del mondo, ma soprattutto ha relazione con l'*io* umano, si riferisce essenzialmente cioè al soggetto, che in se stesso esprime il durare delle cose e insieme il succedersi in esse dei cambiamenti. Nella sfera strettamente esistenziale che qui ci interessa, l'*io* è il centro dominante; intorno all'*io* e in riferimento all'*io* si compie la configurazione del mondo e si plasma la universale o personale storia che interessa ogni uomo e nella quale — in qualche modo — siamo tutti coinvolti. Ovviamente non è l'*io* a far essere la presenza del mondo. Il soggetto può solo scorgere, osservare, accettare oppure, al contrario, rifiutare un mondo che c'è. Si tratta in questo caso del momento oggettivo della presenza.

È altresì vero, però, che l'*io* umano è sostanzialmente il protagonista «nel grande teatro del mondo» (citando dal titolo di uno dei

¹³ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I q. 78 a. 4.

¹⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia editrice, Firenze 1973, p. 83.

drammi di Calderón de la Barca), cioè «della presenza del presente» come dice Heidegger, con un compiacimento un po' troppo unilaterale. Ciò significa che punto centrale di ogni presenza — e quindi anche della presenza eucaristica — è l'*io*, cioè il soggetto umano consapevole e libero. Nella definizione del concetto di presenza assume basilare significato il mondo e l'intero orientamento dell'uomo in rapporto ad esso. L'uomo può propriamente parlare soltanto di "mondo per l'uomo": per questo uomo che è coinvolto nelle sue aspettative e nei suoi drammi, che provocano conflitti tra i suoi amori e le sue avversioni, per questo uomo concreto che sant'Agostino fece ad esempio il protagonista della sua *De civitate Dei*.

Parlare quindi del mondo che dovrebbe definire l'uomo e fare della sua struttura l'unico riferimento per l'esistenza dell'uomo, e quindi il decisivo punto di unificazione della sua esistenza e della sua energia spirituale, non ha e non può avere senso. In questa prospettiva — mi permetto qui una critica a Heidegger — la categoria «essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*) sollevata al rango di unica chiave interpretativa dell'esistenza umana, non ha e non può avere grande senso. L'*io* ha ovviamente riferimento alla natura e alla storia, cioè non può sostenersi e muoversi in altro modo che nel mondo delle cose e degli avvenimenti; non può fare astrazione da essi, poiché si concretizza come individuo proprio in riferimento ad essi. Ma è anche vero che l'*io*, da parte sua, costituisce il centro di convergenza di tutti gli avvenimenti, rappresentazioni e esperienze — centro che provoca la crescita di se stesso, muovendo se stesso, fatto su cui aveva già rivolto l'attenzione Aristotele e che san Tommaso d'Aquino ha sviluppato nella sua importante opera *De anima*, in cui commenta il trattato del Filosofo, che è oggi troppo dimenticata nella filosofia e nella teologia cristiana¹⁵. L'*io* possiede dunque inscritto organicamente nei suoi fondamenti il riferimento costante alla natura e alla storia, ma non si riduce ad essi, poiché porta in sé anche una interiore e dinamica tensione al superamento della natura e della storia. Per quanto dunque è del mondo (come storia e natura) l'*io* umano è "essere finito", ma è propriamente — e paradossalmente — "essere infinito", nelle aspirazioni e nell'inquietudine di fronte alla verità e felicità.

¹⁵ Cf. AA.VV., *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale di S. Tommaso d'Aquino (SITA), Roma, 2-5 Gennaio 1986*, a cura di A. LOBATO, Massimo, Milano 1987.

Questa riflessione fenomenologica permette di formulare alcune osservazioni riguardanti la riflessione sulla presenza eucaristica. Come abbiamo visto la presenza in genere è legata strettamente all'io umano e perciò anche nasce il postulato di trattare la presenza eucaristica sempre nella stretta connessione all'uomo e alla sua esistenza. Come si può parlare della realtà in senso stretto come realtà per l'uomo, così anche l'Eucaristia è realtà per l'uomo credente. Una simile impostazione della questione non elimina la realtà oggettiva ma la mantiene al livello adeguato e permette di valorizzarla in senso pieno, cioè sia al livello ontologico che quello esistenziale. Per quanto riguarda l'Eucaristia questa impostazione risulta molto urgente da affrontare perché essa ha il riferimento essenziale all'io umano sia in rapporto alla sua crescita nell'ambito della natura e della storia che in rapporto alla sua ascensione alla verità e felicità. E proprio questo riferimento è oggi sentito particolarmente come anche è spesso impostato in modo riduttivo.

Come fonti delle ispirazioni che vanno in questa direzione si possono indicare il trattato sull'Eucaristia nella *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino in cui è stata sviluppata ampiamente la dimensione esistenziale e antropologica del mistero eucaristico che spesso viene sottovalutata nella teologia sacramentaria odierna¹⁶. Nel contesto — di cui trattiamo — vale particolarmente la pena rivolgere l'attenzione sul modo di trattare l'Eucaristia dalla teologia orientale che dal punto di vista metodologico finora è rimasta più fedele alla tradizione del primo millennio. Come l'esempio concreto può essere indicata l'opera di Nicola Cabasilas *La vita in Cristo*¹⁷. L'autore vi si chiede principalmente: *Quale apporto conferisce alla vita in Cristo la santa comunione*¹⁸, quindi parte dal problema esistenziale, ma nell'ambito delle sue ricerche inserisce organicamente tutta la dottrina riguardante l'Eucaristia. Così riceviamo una esemplare proposta come unificare e come presentare concretamente gli aspetti oggettivi e quelli soggettivi del mistero eucaristico¹⁹. Tutto ciò è tan-

¹⁶ Cf. D.M. SALADO MARTINEZ, *Sobre el valor antropológico del tratado eucarístico de santo Tomás*, «Ciencia Tomista» 101 (1974), pp. 215-251.

¹⁷ Cf. NICOLA CABASILAS, *La vita in Cristo*, Città Nuova editrice, Roma 1994².

¹⁸ *Ibidem*, p. 181.

¹⁹ Cf. C. GIRAUDO, *La mistica sacramentale di Nicola Cabasilas*, in *Liturgia e spiritualità nell'Oriente cristiano. In dialogo con Miguel Arranz*, a cura di C. GIRAUDO, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 55-111.

to più importante quanto più profonda diventa oggi la separazione tra la teologia dogmatica e la teologia spirituale (e anche la liturgia) che possiamo facilmente notare leggendo sia la letteratura teologica che quella devozionale nella quale viene affrontato questo argomento. Un modo pratico di superare questa separazione sarebbe da indicare nel ritorno alla presentazione delle questioni dogmatiche e spirituali riguardanti i sacramenti nell'ambito della catechesi mistagogica come anche — mi sembra che questo sarebbe il modo ancor migliore perché più sistematico e formativo — nell'ambito dei commenti liturgici come si faceva nella tradizione e come già si tenta di fare partendo dai modelli tradizionali²⁰.

III. Ricerca della presenza di Dio

Nelle analisi finora fatte si vede in modo abbastanza chiaro come presenza fisica e presenza spirituale si compenetrino vicendevolmente e si integrino tra di loro. È ovviamente una grande sfida intellettuale intraprendere la spiegazione del modo in cui si attua questa integrazione, poiché si ha qui a che fare con realtà spirituali che rimangono sempre difficili da afferrare ed esprimere. Così dunque la presenza, che sotto molti aspetti è uno dei dati basilari della coscienza, rappresenta insieme uno dei più grandi misteri della vita e del nostro stesso destino umano. L'uomo è continuamente circondato e assorbito dalla presenza fisica, che non raramente ha su di lui influenza negativa, soprattutto quando gli cadono addosso disagi e calamità o quando non può godere di ciò che desidera e ricerca.

È proprio da questo, per così dire, potere assorbente che la realtà esterna ha, che giudichiamo la presenza come sua caratteristica principale. Tuttavia così non è, e non dovrebbe essere. Nella sua *Critica del giudizio* Immanuel Kant ha cercato di dimostrare tra l'altro che l'*io* accompagna tutte le rappresentazioni umane. Tuttavia questo orientamento sembra essere molto restrittivo e in esso Kant si rivela essere ancora un moderato soggettivista. Possiamo correggerlo specificando che l'*io* non soltanto accompagna, ma so-

²⁰ Cf. C. VALENZIANO, *L'anello della sposa. La celebrazione dell'Eucaristia*, Edizioni Qiqiaion, Magnano 1993.

stiene, guida e coordina le esperienze dell'uomo in rapporto al suo tendere alla felicità, ai suoi sforzi per consolidare la vita e vincere il male e la sofferenza, alla sua volontà non sottomessa alle pressioni dei vizi e che non rinuncia a tendere all'ultimo incontro con Dio. Non a caso, cosa che del resto il percorso fatto dalla filosofia moderna e lo stato attuale della filosofia confermano, il soggettivismo kantiano si è sciolto in semplice exteriorità del mondo che racchiude tutto, attirando inevitabilmente in questa exteriorità anche lo stesso uomo.

Tuttavia l'autentico *io* non può ritrovarsi e accontentarsi in una simile riduzione. Esso ha il suo fondamento nell'aspirazione, iscritta nella sua natura, ad una beatitudine incorruttibile, raggiungibile conseguendo il Bene supremo e assoluto, soltanto nel quale l'uomo può riposare in modo personale ed eterno, trovando in esso suo pieno «appagamento». *Deus solus satiat* — secondo una lapidaria affermazione dell'Aquinate²¹. Si tratta di Bene in se stesso e per se stesso, Bene che è sempre e in pienezza, che è Dio, che è Padre degli uomini e sicuro rifugio nelle contrarietà legate profondamente alla contingenza e storicità dell'esistenza finita. La presenza divina si situa in quel punto in cui confluiscono le forze infinite che escono dall'uomo e da Dio, in cui l'infinità delle angustie umane si incontra con l'infinità della potenza divina.

Di fronte ai fatti della pressione dell'esteriorità e della ricerca umana dell'interiorità e dell'appagamento dei propri desideri che sono situati in questa interiorità occorre rivolgere l'attenzione sul cuore umano come centro spirituale dell'uomo e il suo ruolo unificante in riferimento ai desideri e alle ricerche dell'uomo. Possiamo affermare che anche in questo caso nasce il postulato del ritorno al dato antropologico già conosciuto alla tradizione patristica, sia quella latina che questa orientale. Questo dato è tanto più importante perché diverse volte è stato sviluppato nel contesto della dottrina eucaristica. I Padri trattano la presenza eucaristica come realtà viva proprio in riferimento al cuore umano, ai suoi bisogni e alle sue capacità di sviluppo e di vita nelle dimensioni spirituali. Tutto questo vediamo ad esempio nel seguente testo eucaristico di sant'Agostino: «Senza dubbio, i singoli oggetti che si offrono ai diversi nostri sensi diletta-

²¹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in Symbolum Apostolicum*, 12.

no rispettivamente i singoli sensi. Infatti, come a dilatare la vista non è il suono, allo stesso modo a dilatare l'udito non è certo il colore. Per il nostro cuore, invece, è il Signore stesso luce, voce, odore e cibo. Egli è infatti tutte queste cose, proprio perché non è nessuna di esse. E non è ciascuna di esse, perché è il creatore di tutte. (...) È un cibo che gusta chiunque ha sano il palato dell'uomo interiore. È un cibo che, comunicando se stesso, dice: *Io sono il pane vivo disceso dal cielo*. È un cibo che ristora e non viene meno; è un cibo che, quando lo si prende, non si consuma; è un cibo che sazia gli affamati e rimane integro. Quando da qui tornerete alle vostre mense, non mangerete nulla di simile. Perciò, giacché siete accorsi a questo banchetto, mangiate bene! E quando andrete via di qui, digerite bene. Infatti, mangia bene ma digerisce male, chi ascolta la parola di Dio e non la mette in pratica. In succhi gestrici non gli sono di grande utilità, in quanto per indigestione vomita crudo ciò che ha ingerito»²².

Questo testo mette in rilievo che la dimensione spirituale costituisce un importante fattore della vita umana e che esso ha il carattere dinamico. Essa si realizza e sviluppa proprio attraverso l'accoglienza viva ed operante della presenza eucaristica di Cristo che costituisce il suo nutrimento in vista della dilatazione del cuore umano. Inoltre, la presenza eucaristica costituisce l'elemento della risposta divina alle aspirazioni spirituali dell'uomo e in un certo senso fa vedere come Dio ne è l'appagamento²³.

Partendo da questo presupposto l'Eucaristia può diventare un fattore importante del rinnovamento dell'uomo moderno che vive una profonda crisi del suo cuore e della sua interiorità. Occorre dare ragione al filosofo ebraico A.J. Heschel che ha constatato a proposito della civiltà attuale: «Ciò che occorre è la difesa in profondità, nella profondità di ciascuna persona. Ma la tragedia della nostra civiltà sta nella liquidazione dell'uomo interiore. Facciamo del nostro meglio per appiattire l'uomo. Le risorse spirituali sono svuotate di contenuto»²⁴. Il cristianesimo possiede nell'Eucaristia una viva sor-

²² S. AGOSTINO, *Sermo*, 28, 2: CC 41, 368-369; la traduzione italiana in *La dottrina eucaristica di sant'Agostino*, cit., p. 209.

²³ Non affrontiamo qui un'importante questione della cooperazione umana alla operosità ed efficacia dell'Eucaristia nella vita spirituale (interiore) del credente.

²⁴ A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1999, p. 72.

gente dei contenuti efficaci in vista del rinnovamento delle risorse spirituali dell'uomo.

IV. Dio presente nell'uomo

Sulla base delle riflessioni finora fatte possiamo dire che nella nostra vita abbiamo a che fare con una presenza fisica reale e una presenza reale spirituale, che è cioè oggetto di conoscenza e di amore. Con certezza Dio è presente in modo fisico nel mondo, sebbene non al modo di corpo in mezzo a corpi, o come pura estensione o spazio infinito — come volevano Spinoza e Newton —, ma è presente in quanto Causa prima dell'esistenza di tutti gli esseri, che tutti li abbraccia e compenetra con la sua potenza onnipresente²⁵. Non si può naturalmente immaginare il modo di una simile presenza compenetrante tutti i luoghi nel cielo e sulla terra, si può al massimo spiegare la nostra formula dicendo che l'assoluta trascendenza di Dio in rapporto al mondo in quanto *Ipse Esse subsistens* si lega (dopo la creazione) con l'assoluta immanenza di Dio in tutto e in tutti. Tale immanenza ha suggerito a san Tommaso d'Aquino la celebre formula riguardante il modo della presenza di Dio nella creazione: *per essentiam, per potentiam, per praesentiam: (Deus) est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est per praesentiam in omnibus, inquantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius. Sit in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi*²⁶.

La formula dell'Aquinate riguardo alla presenza di Dio nel mondo dice di più di tante forme di panteismo (Giordano Bruno, Spinoza, Hegel), o del panenteismo oggi alla moda, che in un modo molto sottile, ma significativo rifiuta la trascendenza di Dio, la quale secondo la costante Tradizione cristiana costituisce la sua qualificazione fondamentale e il suo attributo principale.

L'uomo costituisce il "luogo" particolare della presenza di Dio nella creazione. La presenza spirituale di Dio — presenza di Dio in quanto Spirito — nello spirito, che è l'uomo, si situa in quello spazio, che l'uomo possiede, infinitamente aperto alla Verità infinita e al

²⁵ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I q. 8 a. 2.

²⁶ *Ibidem*, I q. 8 a. 3.

Bene infinito. Ogniqualvolta l'uomo conosce, vuole, desidera... si tratta di qualcosa che ha a che fare col Vero e Buono, e che tende all'appagamento del suo inappagabile desiderio di Luce e Felicità. San Massimo il Confessore si fa portavoce della Tradizione ecclesiale al riguardo affermando: «La coppia rivelatrice di Dio è: verità e bene. Mossa dalle quali in progresso, l'anima si unisce al Dio dell'universo, imitando dall'essenza e dalla potenza di lui ciò che è immutabile e benefico, per mezzo del fermo e immutabile abito che è nel bello, secondo il desiderio»²⁷.

Si può e si dovrebbe quindi ammettere — a livello naturale — una presenza particolare di Dio nell'anima, che conosce e ama in virtù dell'infinità appartenente all'amore e alla conoscenza. Già gli antichi filosofi e poeti greci, come ha ricordato san Paolo all'Areopago (cf. *At* 17,28), affermavano che l'essere umano appartiene alla stirpe di Dio, cioè tende con la parte più alta della sua ragione e della sua volontà verso lo spirito di Dio e grazie ad esso può partecipare della vita di Dio. Ciò si attua anche nella vita naturale, in quanto attualizzazione di tutti i poteri intellettivi e delle tendenze interiori: nell'arte, nel sapere, nella riflessione, negli atti di amore, nella comunicazione con il prossimo. Questo è ciò che san Tommaso è stato capace di esprimere molto bene, dicendo che il modo della presenza di Dio nell'anima non si restringe al modo di presenza del principio causale, che lascia in noi semplici tracce (*vestigia*) di se stesso, come nelle altre creature²⁸, ma consiste in uno stabile e costitutivo modo — *secundum actus* — di presenza dell'«immagine di Dio», cioè del suo riflesso²⁹. E immagine si intende una persistente emanazione della presenza. Si tratta di una immagine e immanenza dello Spirito nei confronti dello spirito, Spirito nello spirito; di una immagine che è comunicazione propria della vita dell'intelletto e dell'amore. Non ovviamente in questo senso che l'uomo stringe una comunicazione con la vita e la felicità di Dio in se stesso, ma in questo senso concreto che la vita propria dell'uomo consiste nel possesso di ciò che è Vero e di ciò che è Bene, cioè della vita che proviene da Dio, sebbene

²⁷ S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Mistagogia*, 5; la traduzione italiana in IDEM, *La Mistagogia e altri scritti*, a cura di R. CANTARELLA, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze (s.d.), p. 149.

²⁸ Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I q. 45 a. 7.

²⁹ Cf. *Ibidem*, I q. 93 a. 7.

non al modo della vita in Dio. Si tratta di un possesso che è immutabile e perfetto; le nostre aspirazioni sono illimitate, mentre ciò che possediamo è limitato, così che non solo non sazia l'uomo, ma causa invece sempre nuovi desideri. Dio è più vicino e più presente all'uomo, perfino a colui che a nostro giudizio sembra più piccolo o più perduto, che non a tutto il resto della creazione o alle sue opere più imponenti, e questo grazie all'*io* dell'uomo cosciente e libero, come si è già detto, dell'infinità del suo tendere alla Verità, alla Bellezza, alla Giustizia, all'Amore... Nell'ambito di tale apertura dell'uomo c'è posto per l'Amore di Dio che tocca in questa apertura l'interno dello spirito, lo sostiene nella vita e consolida le sue aspirazioni; lo strappa dalle illusorie finitezze e imprime in lui il ricordo dell'Infinito, guidandolo verso la Verità pura e assoluta.

È ovvio che in questa apertura agisce Dio in quanto Causa prima, poiché l'uomo non potrebbe pensare, desiderare, amare... senza il sostegno di Dio, che è il Principio primo dell'esistenza. Tuttavia c'è qui una qualità nuova sia dell'esistenza, che della presenza di Dio, la presenza cioè dello spirito, poiché lo spirito è ciò che è costitutivo in Dio. Lo spirito è attualità e presenza, non soggetto alle limitazioni del tempo e dello spazio. I limiti che l'anima incontra nel corpo, non mettono in questione la sua capacità di sollevarsi, a condizione che lo voglia. L'atto della presenza di Dio nell'anima come spirito è senza dubbio efficace e reale, sebbene essa non ne abbia consapevolezza, a causa del corpo che abbassa le intenzioni dell'anima alla sfera della natura e della storia. Tuttavia, nonostante questo, l'anima è idonea a questa presenza propria di Dio, presenza come Verità e come Amore, presenza, che sveglia, sostiene e vivifica la nostra ricerca, ciò che tende all'infinito per mostrare la nullità di ogni cosa e indirizzare il nostro tendere all'Amore eterno e personale.

Il massimo grado di presenza di Dio — come è stato già notato — si situa nell'ordine soprannaturale della grazia. La fede e la teologia insegnano che essa consiste in una reale partecipazione dell'intima, cioè trinitaria, vita di Dio attraverso l'inabitazione delle tre persone divine nell'anima, oppure secondo un'altra formula: *Deus specialiter est in sanctis per gratiam*³⁰. Nell'ambito di questa presenza

³⁰ Sul significato della formula cf. J. PRADES, *Deus specialiter in Sanctis per Gratiam. El mistero de la inabitación de la Trinidad, en los escritos de santo Tomás*, PUG, Roma 1993.

occupa un posto eccezionale e insieme possiede un particolare significato la presenza di Gesù Cristo nell'Eucaristia.

Queste riflessioni ci suggeriscono chiaramente che la riflessione sulla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia deve essere collocata sullo sfondo della teologia della presenza di Dio nella creazione in genere e nell'uomo credente in particolare. In questo modo si potrà meglio concepire in che cosa consiste la presenza eucaristica, quale è la sua dinamica propria e come dal punto di vista metodologico dovrebbe svilupparsi la riflessione su di essa. Qui rivolgiamo soltanto l'attenzione sulla relazione tra presenza di Dio nell'uomo e presenza eucaristica di Cristo.

La presenza di Dio nel credente si distingue dalla presenza reale sacramentale di Cristo nell'Eucaristia, ma al tempo stesso esse sono unite e ordinate vicendevolmente l'una all'altra. Sono unite tra di esse secondo la norma costituita dalla causa finale. Poi, in quanto coincide con la persona stessa di Cristo, la presenza reale sacramentale è il principio della presenza di Dio nel credente; in quanto comporta l'unione di Cristo con la realtà corporea, la presenza reale sacramentale è lo strumento di attuazione della presenza di Dio nel credente, dal momento che Cristo comunica sé stesso anche in quanto è presente nel sacramento e perciò nel modo direttamente corrispondente allo stato attuale del credente.

Occorre qui rivolgere anche l'attenzione sull'ordine di priorità tra le due realizzazioni di presenza, che è diverso secondo i punti di vista. Nell'ordine della finalità che presiede all'efficienza è prima la presenza di Dio nel credente, alla cui attuazione è ordinata la presenza eucaristica. Da questo punto di vista la presenza eucaristica è strumento della presenza di Dio nel credente e il suo carattere sostanziale ha come fine la sua totalità nel credente. Ma poiché la presenza eucaristica coincide con Cristo stesso, nell'ordine della perfezione essa è prima in valore assoluto e realizza una qualità di unità che è migliore della presenza di Dio nel credente. Da questo punto di vista la presenza eucaristica è principio della presenza di Dio nel credente.

V. La presenza eucaristica

Nell'Eucaristia Cristo è *vere, realiter, substantialiter, sacramentaliter* presente come Dio e come Uomo, rendendosi presente per la Chiesa come «materiale» del suo farsi «uno»³¹ e per il singolo credente come di colui che ha bisogno della grazia e che è chiamato a crescere in essa. È il dono della persona di Gesù Cristo, Dio-Uomo, in quanto Salvatore dal peccato e Sorgente della grazia. L'intelletto umano, limitato e finito, riconosce la sua piccolezza proprio in questo punto, in cui si nutre la nostra speranza e in cui pulsa l'autentica sorgente della beatitudine. Da parte dell'oggetto, cioè da parte della Persona che è Gesù Cristo, la presenza nell'Eucaristia è una presenza evidente, purché dal punto vista fenomenologico si ricordi che abbiamo a che fare qui con un genere di *svolta percettiva*.

Sappiamo che dopo la consacrazione le specie del pane e del vino mantengono la forma che avevano in precedenza di pane e vino. La vista e gli altri sensi non scorgono niente altro che la sola presenza del pane e del vino. Tuttavia tra ciò che era prima e ciò che c'è vi sono le parole sacramentali pronunciate nel nome di Gesù: *Questo è il mio corpo... questo è il calice del mio sangue*³². La vista dunque vede ciò che vedeva prima e la presenza sembra avere lo stesso oggetto, cioè il pane e il vino. Tuttavia l'udito certifica e richiama un'altra presenza — la presenza del Corpo e del Sangue di Cristo, non da qualche parte lì in un posto vicino non definito, ma in quel concreto posto, in quel concreto oggetto, in quella concreta realtà di cui è testimone la vista. Mentre la realtà della natura è presa dalla vista, la realtà — cioè la presenza dell'oggetto — della fede è certificata dall'udito: *fides ex auditu*. Ha dunque posto, a livello della ricordata svolta percettiva la reale presenza di Cristo. Grazie alla mediazione dell'occhio vedo il "luogo" della susseguente consacrazione, cioè la *mirabilis et singularis conversio* del pane in Corpo e del vino in San-

³¹ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apost. *Dies Domini*, 32-33. Cf. anche B. FORTE, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, M. D'Auria Editore, Napoli 1988; J. ZIZIOULAS, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premières siècles*, Desclée de Brouwer, Paris 1994; R.E. ROGOWSKI, *Wicher i myśl*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1999, pp. 174-192.

³² Sul significato della parola nell'Eucaristia cf. K. RAHNER, *Parola ed Eucaristia*, in IDEM, *Saggi sui sacramenti e sull'ecclesologia*, cit., pp. 109-172.

gue di Cristo (*transsubstantiatio*)³³, per mediazione invece dell'udito la fede trasporta l'anima nel tempo dell'istituzione, compiuta da Gesù Cristo nel Cenacolo, nella Sua «ora». In questo modo abbiamo qui in certo senso una duplice presenza: da una parte vi è la presenza stabile e immutabile in virtù della certezza di queste parole pronunciate allora da Cristo, e dall'altra parte c'è la presenza sempre nuova e rinnovata ogni volta, quando le parole si rinnovano nel nome e nella forza del potere di Cristo sul pane e sul vino: *Questo fate in memoria di me*. Questa prima consacrazione nel Cenacolo è punto fermo nella storia — «una volta per sempre». Essa forma l'«archetipica» presenza di Cristo nell'Eucaristia, nella offerta piena sulla terra della grazia, attraverso l'offerta di sé dell'Autore stesso della Grazia. Le altre consacrazioni, che si compiono a partire da quel momento e che si compiranno fino alla fine del mondo, sono attualizzazioni nel tempo di questa prima presenza, che si è realizzata nella presenza di Cristo per la mediazione delle sue parole e nella presenza degli apostoli riuniti intorno a Lui.

I credenti, sentendo le parole della consacrazione pronunciate all'altare, si collegano, attraverso la fede, alla realtà meta-storica che è la reale presenza di Cristo all'altare per la mediazione della continuità della storia sacra; riallacciandosi ad una delle categorie preferite di S. Kierkegaard, possiamo dire che la presenza si compie per la mediazione «contemporanea» della fede che attua e garantisce che le parole di Cristo, pronunciate dal sacerdote nel nome di Cristo, realizzano meravigliosamente questa stessa presenza che una volta Egli stesso ha realizzato³⁴.

Se riconosciamo che la vista è autentico testimone della presenza, perché non dovrebbe esserlo anche l'udito?³⁵ L'udito anche svolge una importante funzione come organo della percezione nell'uomo

³³ Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Canones de ss. Eucharistiae sacramento*, can. 2: DH 1652; cf. anche *Decretum de ss. Eucharistia*, cap. 4: DH 1642.

³⁴ Il punto di svolta nella reinterpretazione di questa questione fu l'articolo di K. RAHNER, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 71 (1949), pp. 257-317. Cf. K. RAHNER, A. HÄUSSLING, *Le molte Messe e l'unico sacrificio. Una ricerca sulla vera norma della frequenza della Messa*, Morcelliana, Brescia 1971.

³⁵ In gran parte dobbiamo riconoscere l'esattezza della critica ortodossa nei confronti della scarsa attenzione data dalla Tradizione occidentale alla parola nel sacramento; cf. A. SCHMEMANN, *Eucharystia — misterium Królestwa*, Orthdruk, Białystok 1997, pp. 49-52.

equiparato alla vista. In un'opera che si attribuisce a Tommaso d'Aquino sulla scia della *Glossa ordinaria* e di Aimone d'Auxerre leggiamo: «Tale udibilità e visibilità in sé sono una stessa realtà e sono realtà diverse nelle prospettive: così come il Verbo di Dio si chiama luce e si chiama voce, luce che si vede e fa vedere voce che si ode e fa udire; per cui la *Glossa* dice: Udii cioè conobbi... "Vedere la voce". Si obietta: Secondo il Filosofo la voce è invisibile e in alcun modo visibile. Secondo Aimone, Giovanni non udì altro se non vide, poiché udire per lui è lo stesso che vedere, cioè intendere nella sostanza; e reciprocamente (vedere per lui è lo stesso che udire, cioè intendere nella sostanza)»³⁶.

Vista e udito sono testimoni della presenza di Cristo nell'Eucaristia, sebbene ciascuno a suo modo e in virtù dei diversi compiti espletati. La vista si rivolge alle *specie*, l'udito alla presenza della *sostanza*; la vista attraverso la passiva certificazione dell'attuale percezione delle specie del pane e del vino, e l'udito attraverso la dinamica certificazione dell'avvenimento della fede che rende contemporanea l'esperienza del Cenacolo, al quale hanno preso parte gli apostoli, della presenza della *nuova* Sostanza del Corpo e del Sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino. Questa sostanza è nuova in rapporto alle specie e alla precedente sostanza di queste specie, ma allo stesso tempo si trova qui l'eterna sostanza di Cristo, che si rende presente nella storia e riempie di se stesso la storia della salvezza e la vita della Chiesa³⁷. Cabasilas ha formulato questo in modo lapidario, affermando nell'introduzione al suo commento sulla Divina Liturgia: «Nella celebrazione dei santi misteri l'atto essenziale è la trasformazione degli elementi nel corpo e nel sangue divini; il significato è la santificazione dei fedeli, i quali, attraverso tali misteri, ricevono la remissione dei loro peccati, l'eredità dei cieli e tutto ciò che questo comporta»³⁸.

Ha dunque posto la percezione della presenza di Cristo nell'Eucaristia? Naturalmente, a livello e in virtù della fede gli occhi, il

³⁶ S. TOMMASO D'AQUINO, *In Apocalipsim*, 1, 10.12; cit. in C. VALENZIANO, *Scritti di estetica e di poetica. Su l'arte di qualità liturgica e i beni culturali di qualità ecclesiale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, pp. 81-82.

³⁷ Sul significato ecclesiale della trasformazione eucaristica nel mio articolo: *Kult eucharystyczny w Kościele*, «Homo Dei» 59 (1990), pp. 167-170.

³⁸ N. CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, Edizioni Messaggero, Padova 1984, p. 55.

gusto e il tatto *vedono* le specie del pane e del vino là dove è presente il Corpo e il Sangue di Cristo, per quanto l'udito abbia la preminenza su di essi, esso in quanto strumento esterno della fede testimonia l'inesprimibile e invisibile Sostanza del Corpo e Sangue di Cristo.

L'esperienza della quale qui parliamo, anche se riguarda l'uomo, tuttavia essa supera una costellazione ordinaria delle esperienze umane riguardanti l'uomo e il mondo. Per questo motivo appare anche la domanda sull'effettiva impossibilità del linguaggio umano in riferimento all'esperienza eucaristica. Per superare questa difficoltà possiamo rivolgerci alla tradizione dell'Oriente cristiano per cui tutta la teologia deve essere impregnata dalla dimensione apofatica (negativa) come possibilità di trattare in modo adeguato il mistero. Lo si riferisce anche al mistero eucaristico³⁹. Non a caso san Massimo il Confessore introduce alla sua *Mistagogia* mediante la seguente riflessione gnoseologica: «Iddio (dunque ci) guidi nelle cose da dire e da comprendere, egli che è la sola intelligenza degli esseri intellettivi e delle cose intellegibili, sola ragione di coloro che dicono e delle cose dette, unica vita dei viventi e di coloro che ricevono la vita, e per tutti egli è e diventa ogni cosa, per mezzo delle stesse cose che sono e che divengono; per se stesso infatti in alcun modo mai è né diventa nulla, di ciò che è qualche cosa fra le cose che sono e divengono, come non è congiunto per nulla alcuna delle cose che sono naturalmente; e per questo, poiché è perfetto, ammette piuttosto il non essere, come più convenientemente detto di se. Bisogna infatti, se veramente è necessario per noi conoscere la differenza fra Dio e le cose create, che l'affermazione dell'essere perfetto sia l'esclusione delle cose che sono, e l'affermazione delle cose che sono sia l'esclusione dell'essere perfetto, e che intorno allo stesso entrambi gli appellativi propriamente e nessuno dei due propriamente si possono considerare, dico l'essere e il non essere. Entrambi propriamente, in quanto che l'una afferma che Dio è causa dell'esistenza delle cose, e l'altra secondo l'eccellenza esclude ogni causa dell'essere delle cose che sono; e nessuna delle due alla loro volta propriamente, in quanto che nessuna nega la posizione secondo l'essenza e la natura di ciò che

³⁹ Cf. T. WECLAWSKI, *Sententia consonans Eucharistiae. Opus fundamentalnej teologii zorientowanej ku Eucharystii*, Poznań 1999, pp. 107-109.

cerca di essere qualche cosa. Ciò infatti, cui nulla per niente è congiunto naturalmente secondo la causa, o è o non è: e nessuna delle cose, che sono e che sono dette, né alcuna delle cose, che non sono e non sono dette, è a questo naturalmente vicina. Ha infatti una sostanza semplice e ignota e inaccessibile a tutti e affatto inesplicabile, di là da ogni affermazione e negazione»⁴⁰.

VI. *Mysterium fidei et vitae*

Tale è il carattere attuale della presenza di Cristo nell'Eucaristia; tale è il significato specifico del suo oggettivo, vivo e reale e non soltanto simbolico, rendersi presente del mistero del Cenacolo, per la vita di ogni giorno di tutta la Chiesa e di ognuno uomo credente. Il mistero non consiste in ciò che vedono gli occhi, cioè nelle specie del pane e del vino; mistero non consiste nemmeno in ciò che verifica l'udito, cioè nelle parole di Cristo ripetute ogni volta dal sacerdote che compie la consacrazione in suo nome. Il mistero sta nella nuova sintesi tra le ancora presenti specie del pane e del vino e la nuova presenza della Sostanza di Cristo, attestata dall'orecchio della fede. La fede realizza la "contemporaneità" del fedele con Cristo sull'altare, in certo qual modo prolungando la sua presenza dal Cenacolo e imprimendola nella storia. Nell'Eucaristia si attualizza la presenza che oltrepassa tutto, che è gratuito dono di Dio, somma presenza di colui che è Santo. Essa è presenza di salvezza, viva, reale presenza del Salvatore, che visse, morì e risorse per noi e per la nostra salvezza; qui, adesso, e sotto queste specie del pane e del vino è presente il Risorto, Signore e Cristo, che ci aspetta nel suo Regno⁴¹.

La viva e concreta presenza del Corpo e del Sangue di Cristo nel tempo attuale e sotto le specie accessibili ai sensi del pane e del vino, per virtù del sacramentale rendere di nuovo presente (*repraesentare*)

⁴⁰ S. MASSIMO IL CONFESSORE, *Mistagogia*, I; la traduzione italiana in IDEM, *La Mistagogia e altri scritti*, cit., pp. 129-131. In questa opera di san Massimo si possono trovare molte altre riflessioni di tipo gnoseologico che possono contribuire alla adeguata riflessione sul mistero eucaristico.

⁴¹ Sul significato escatologico dell'Eucaristia cf. A. SCHMEMANN, *Eucharystia — misterium Królestwa*, cit.; J. ZIZIOULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, Edizioni Qiqaiion, Magnano 1996.

sentatio) l'avvenimento del Cenacolo, è autenticamente esperienza viva del Risorto⁴². È invero presenza attraverso *l'oscurità della fede*, ma comunque presenza di vita e di luce, che la Chiesa riverbera su ogni credente e su tutto il cosmo. Come nel momento della proclamazione delle parole sacramentali si compie nella sostanza del pane e del vino la *mirabilis et singularis conversio*, grazie alla quale Cristo *vere, realiter, substantialiter e sacramentaliter* si rende presente sotto le specie che rimangono così come prima, immutate, così nello stesso tempo il cristiano grazie alla sua fede può rendersi presente nel mistero della ineffabile Presenza e incontrarsi con Cristo in *quel* punto dello spazio e in *quel* momento del tempo.

Nella sfera teologica il segno e il dono della presenza eucaristica consistono nel fatto che Cristo in quanto Risorto nella gloria del cielo ci dà sulla terra, nell'Eucaristia, la grazia salvifica nel senso di partecipazione alla sua vita divina con il Padre e lo Spirito Santo. L'Eucaristia come Mistero della grazia costituisce il mistero della vita di Dio e della vita dell'uomo. Eucaristia è vita e comunica la vita, poiché è sacramento della presenza viva del Risorto. In modo degno di nota il teologo ortodosso G. Florovskij annotava spesso che «l'uomo vive nell'Eucaristia e per mezzo dell'Eucaristia».

La vita cristiana ha il suo centro — *fons et culmen* — nella liturgia cosa che ha espressamente richiamato il Concilio Vaticano II, stimolando i fedeli ad un'attiva ed ecclesiale partecipazione ai misteri i quali sono sacramenti essendo luogo dell'incontro di Dio con l'uomo, sorgente di vita, di santificazione e di salvezza. «L'Eucaristia è assemblea e *liturgia*»⁴³, e ciò in massimo grado, e come tale è anche «genesì della missione» della Chiesa⁴⁴. Ad un rinnovamento della Domenica e dell'Eucaristia domenicale, proprio nel senso di questo spirito, sollecita il Papa Giovanni Paolo II nella Lettera Apostolica *Dies Domini*. Ciò sarà tanto più possibile, quanto più crederemo e sperimenteremo che è la presenza viva dello stesso Risorto a costituirne il cuore. «Il cuore — ricorda il card. J. Ratzinger — deve rimanere cuore, perché gli altri organi a partire da esso possano servi-

⁴² Cf. CONCILIO DI TRENTO, *Doctrina et canones de ss. Missae sacrificio*, cap. 1: DH 1739-1742.

⁴³ J. ZIZIULAS, *Eucaristia e Regno di Dio*, p. 73.

⁴⁴ Cf. J. RATZINGER, *Eucaristia come genesi della missione*, «Ecclesia Orans» 15 (1998), pp. 137-161.

re bene. Proprio quando l'Eucaristia viene ben celebrata, “nella sala superiore”, nell'ambiente interiore di una fede reverente senza altri fini se non quello di compiacere a Dio, ne scaturisce la fede, che è il luogo dinamico di origine di missione, per mezzo del quale diviene sacrificio vivente — città santa, nella quale poi non esiste più alcun tempio, perché Dio, il Signore di tutto è egli stesso il suo tempio e l'agnello»⁴⁵.

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

Istituto Teologico, Tarnów
Al. Matki Bożej Fatimskiej 39
33-100 Tarnów, Polonia

⁴⁵ *Ibidem*, p. 161.

Pagina bianca

CULTURA E RELIGIONE NELLA SCUOLA

Giuseppe CIONCHI

Sommario: I. *La riforma della scuola in Italia* - II. *L'insegnamento della Religione Cattolica nella nuova scuola* - III. *Gli spunti polemici su cultura e catechesi nella scuola* - IV. *La differenza fra catechesi e insegnamento culturale della religione cattolica* - V. *Un patrimonio universale come base per l'insegnamento culturale della religione cattolica*: 1. Il patrimonio religioso delle regioni. 2. Esperienza e conoscenza nei programmi attuali. 3. Esperienza e conoscenza nel programma della scuola materna. 4. Esperienza e conoscenza nel programma della scuola elementare. 5. Esperienza e conoscenza nel programma della scuola media. 6. Esperienza e conoscenza nel programma della scuola superiore - VI. *I valori cristiani nella cultura occidentale* - VII. *Una metodologia tipica per l'insegnamento della religione cattolica* - VIII. *Conclusioni*.

I. La riforma della scuola in Italia

La Camera dei Deputati italiana ha approvato il 22 settembre 1999, la "riforma Berlinguer" dei cicli scolastici che praticamente ne rivoluziona il relativo sistema.

La nuova struttura scolastica è precisata agli artt. 2-5 della Legge, come segue.

2. «Il sistema educativo di istruzione si articola nella scuola dell'infanzia, nel ciclo primario che assume la denominazione di scuola di base, e nel ciclo secondario, che assume la denominazione di scuola secondaria. Il sistema educativo di formazione si realizza secondo le modalità previste dalla legge 24 giugno 1997, n. 196, e dalla legge 17 maggio 1999, n. 144».

3. «L'obbligo scolastico inizia al sesto anno e termina al quindicesimo anno di età».

4. «L'obbligo di frequenza di attività formative fino al compimento del diciottesimo anno di età si realizza secondo le disposizioni di cui all'articolo 68 della legge 17 maggio 1999, n. 144».

5. «Nel sistema educativo di istruzione e di formazione si realizza l'integrazione delle persone in situazione di handicap a norma della legge 5 febbraio 1992, n. 104, e successive modificazioni».

Per avere un quadro di riferimento tra "vecchio" e "nuovo" offriamo il seguente schema.

La scuola fino al 2001

<i>Scuola Materna</i>	3 anni
<i>Scuola elementare</i>	5 anni obbligatori
<i>Scuola media</i>	3 anni obbligatori
<i>Scuola superiore</i>	5 anni facoltativi

La scuola dopo il 2001

<i>Scuola Materna</i>	3 anni
<i>Scuola di base primario</i>	7 anni obbligatori
<i>Ciclo secondario</i>	Biennio flessibile ¹ 2 anni obbligatori
<i>Triennio di specializzazione</i>	3 anni su 5 aree ² a scelta

II. L'insegnamento della Religione Cattolica nella nuova scuola

C'è da precisare che la legge del 22 settembre 1999 era stata già preceduta da altri atti legislativi, come ad esempio quella sui "saperi" fondamentali che concretamente sfociano nelle cinque aree della secondaria: classico-umanistica, scientifica, tecnica e tecnologica, artistica e musicale.

Per una svista dei "saggi" che ne hanno indicato le conoscenze fondamentali per i *curricula*, è taciuto o sfuggito il riferimento alla cultura religiosa in generale e alla tradizione religiosa cattolica in particolare, suscitando proteste vivaci in Italia, anche perché viene a

¹ Con il termine *flessibile* si intende la possibilità di passare da un indirizzo ad un altro senza penalizzazioni.

² Le aree sono: umanistica, scientifica, tecnica, artistica, musicale.

mancare lo studio della cultura religiosa e di quel patrimonio storico del popolo italiano (e del mondo occidentale) che — appunto — è il cristianesimo-cattolicesimo, come previsto all'art. 9.2 del Nuovo Concordato fra Italia e Santa Sede³.

Di conseguenza, il ministro Luigi Berlinguer è intervenuto con una lettera sui “contenuti essenziali della scuola di base”, di cui riportiamo i punti salienti.

«Tra i nodi da sciogliere c'è dunque anche quello di riuscire a integrare la sostanza di un prezioso patrimonio con la necessaria risposta alle inedite esigenze di rinnovamento culturale e didattico dei processi di apprendimento. Va da sé che in questo contesto la nostra identità culturale verrebbe a dir poco dimidiata se, anche in astratto, si volesse prescindere da quel coagulo di storiche sedimentazioni e di messaggi consolidati che affondano le proprie secolari radici nella civiltà classica e nella tradizione cristiana. Con queste oggi si intrecciano anche nella nostra società quella molteplicità di tradizioni e di culture religiose che hanno avuto ed hanno un grande peso nella storia dell'umanità e che la definizione di una nuova grammatica dei saperi dovrà valorizzare. In proposito mi sembra che [...] ci siano dunque almeno tre argomenti che meritino di essere focalizzati:

1. Salvaguardare gli statuti specifici delle singole discipline e insieme la loro strutturale natura a contaminarsi reciprocamente. Un dialogo tra di esse è infatti indispensabile per garantire quell'unità del sapere che segna di sé la cultura della nostra contemporaneità.

2. Riuscire a far vivere secondo lo spirito dei tempi, e non come ossificata eredità di un passato ormai morto, la grande lezione del pensiero cristiano e umanistico che ci trasmettono secoli di storia.

3. Identificare in tempi rapidi l'itinerario migliore per procedere lungo la strada — ormai irrinunciabile — del rinnovamento complessivo dell'impianto culturale della nostra scuola».

³ Parliamo di *Nuovo Concordato* per semplificare i termini. Giuridicamente si tratta dell'*Accordo che apporta modificazioni* al Concordato Lateranense dell'11 febbraio 1929, firmato il 18 febbraio 1984 fra il card. Agostino Casaroli, allora segretario di Stato, e Bettino Craxi, allora presidente del Consiglio dei ministri.

III. Gli spunti polemici su cultura e catechesi nella scuola

Tali spunti partono dalle affermazioni dello stesso ministro Berlinguer che — in più occasioni — ha ricordato come «nelle scuole si deve far cultura, non catechesi»⁴.

Il dibattito è stato acceso per alcuni giorni. Addirittura, *Il Giornale* di giovedì 12 agosto 1999 usciva con il titolo di apertura: “Basta catechismo nelle scuole”, con il sommarietto: “A scuola si deve fare cultura, non catechesi. È un problema vero, da risolvere al più presto, subito dopo il varo della parità”. Nella polemica si sono buttati a capofitto esponenti di partito, sindacalisti, politologi, laici e laicisti, con una serie di battute che qui è impossibile riportare.

IV. La differenza fra catechesi e insegnamento culturale della religione cattolica

Le affermazioni polemiche del ministro Berlinguer e di altre personalità probabilmente non tengono in conto o ignorano la differenza sostanziale che esiste fra catechesi e insegnamento culturale della religione. Né sono a conoscenza del fatto che, oggi, gli insegnanti di religione cattolica non fanno catechesi, ma insegnamento. Lo riconosce lo stesso ministro quando ipotizza: «io credo che moltissimi insegnanti di religione già facciano così».

Analizziamo, allora, sinteticamente, il significato dei termini.

La catechesi — secondo una definizione di Giovanni Paolo II⁵ inserita anche nel *Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC)*⁶ — «è un'educazione della fede dei fanciulli, dei giovani e degli adulti, la

⁴ Alla domanda: «Signor ministro, è vero che il primo problema che intende affrontare dopo il varo definitivo della parità è quello dell'insegnamento della religione cattolica nella scuola statale?», il ministro risponde: «È un problema vero perché io sono del parere che a scuola si debba fare cultura e non catechesi. Naturalmente si deve parlare di religione nello spirito della scuola. E infatti io credo che moltissimi insegnanti di religione già facciano così. Oggi sarebbe giusto che tutto il problema tra laicità, religione e insegnamento fosse affrontato con distacco sia per la scuola non statale, che ha un progetto educativo forte, sia per quanto riguarda l'insegnamento di religione nella scuola non statale. Dobbiamo aggiornare quell'impianto. Io penso si debba discutere di questo ma comunque per trovare un'alternativa si deve modificare il Concordato».

⁵ *Catechesi tradendae*, 18.

⁶ Cf CCC, 5.

quale comprende in special modo un insegnamento della dottrina cristiana, generalmente dato in modo organico e sistematico, al fine di iniziarli alla pienezza della vita cristiana».

Pensiamo sia inutile approfondire in questo articolo i concetti di educazione, fede e iniziazione alla pienezza della vita cristiana, che sono tipici della catechesi, per cui il suo obiettivo è l'esperienza perseverante e gratificante della vita cristiana, con tutte le conseguenti proposte di conversione, di gesti, di sacramenti, di partecipazione e immedesimazione della vita cristiana, «per aiutare gli uomini a credere che Gesù è il Figlio di Dio, affinché mediante la fede, essi abbiano la vita nel suo Nome, per educarli ed istruirli in questa vita e così costruire il Corpo di Cristo»⁷, oggi e sempre.

Conseguentemente, la catechesi «si articola in un certo numero di elementi della missione pastorale della Chiesa, che hanno un aspetto catechetico, che preparano la catechesi o che ne derivano: primo annuncio del Vangelo, o predicazione missionaria allo scopo di suscitare la fede; ricerca delle ragioni per credere; esperienza di vita cristiana; celebrazione dei sacramenti; integrazione nella comunità ecclesiale; testimonianza apostolica e missionaria»⁸.

L'insegnamento culturale della religione cattolica è la trasmissione gratificante, educante e formativa di messaggi, informazioni, notizie sul fatto religioso cattolico quale è presente nella cultura italiana (europea ed occidentale). Non è esperienza, né esercizio o pratica della fede: questo avviene in modi e in luoghi diversi dalla scuola. Pertanto, nel plesso scolastico nessuno sarà obbligato a credere o a compiere esercizi di fede, ma sarà invitato a leggere, comprendere e capire il fatto religioso cattolico come è presente nella cultura italiana (europea ed occidentale).

Che tra religione cattolica e cultura italiana (europea ed occidentale) ci sia un rapporto inscindibile è riconosciuto da tutti. Del concetto di cultura non è possibile fare una analisi, perché su di essa si trovano decine di definizioni⁹. Per comprenderne il significato e il valore, riportiamo il n. 53 del documento del Concilio Vaticano II *Gaudium et Spes*.

⁷ CCC, 4.

⁸ CCC, 6.

⁹ Cf P. ROSSI (a cura di), *Il concetto di cultura*, Einaudi, Torino 1970, pp. VII-XXV.

«È proprio della persona umana il non poter raggiungere un livello di vita veramente e pienamente umano se non mediante la cultura, coltivando cioè i beni e i valori della natura. Perciò, ogni qualvolta si tratta della vita umana, natura e cultura sono quanto mai strettamente connesse.

Con il termine generico di “cultura” si vogliono indicare tutti quei mezzi con i quali l'uomo affina e sviluppa le molteplici capacità della sua anima e del suo corpo; procura di ridurre in suo potere il cosmo stesso con la conoscenza e il lavoro; rende più umana la vita sociale, sia nella famiglia che in tutta la società civile, mediante il progresso del costume e delle istituzioni; infine, con l'andar del tempo, esprime, comunica e conserva nelle sue opere le grandi esperienze e aspirazioni spirituali, affinché possano servire al progresso di molti, anzi di tutto il genere umano.

Di conseguenza la cultura presenta necessariamente un aspetto storico e sociale e la voce “cultura” assume spesso un significato sociologico ed etnologico. In questo senso si parla di pluralità delle culture. Infatti dal diverso modo di far uso delle cose, di lavorare, di esprimersi, di praticare la religione e di formare i costumi, di fare le leggi e creare gli istituti giuridici, di sviluppare le scienze e le arti e di coltivare il bello, hanno origine i diversi stili di vita e le diverse scale di valori. Così dalle usanze tradizionali si forma il patrimonio proprio di ciascun gruppo umano. Così pure si costituisce l'ambiente storicamente definito in cui ogni uomo, di qualsiasi stirpe ed epoca, si inserisce, e da cui attinge i beni che gli consentono di promuovere la civiltà».

Cultura «è ciò per cui l'uomo in quanto uomo diventa più uomo»¹⁰. I vescovi italiani spiegano tale rapporto in questo modo. La religione cattolica «appartiene da sempre al popolo italiano nel quale si è largamente radicata per la forza del Vangelo, fino ad essere fermento della sua storia, della sua civiltà, della sua cultura, dei suoi impegni per una ordinata convivenza civile, per aperti rapporti di collaborazione in Europa e nel mondo, per il progresso di tutti i popoli e per la pace.

Ne sono segni vivi le innumerevoli espressioni d'arte che la fede e la religione hanno ispirato: l'architettura — dalle catacombe alle cattedrali e alle pievi disperse in tutto il paese —, la letteratura, la poesia e la musica, le feste cristiane vivificate dalla pietà popolare, la spiritualità elevata di tanti santi nati dal popolo e vissuti al suo servi-

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso Unesco*, 2 giugno 1980.

zio, la quotidiana partecipazione delle comunità cristiane e di tanti cattolici alla vita sociale. Ne è segno particolarmente caro agli Italiani il Crocifisso, piantato dalla gente alle porte e nelle piazze dei paesi, venerato nelle famiglie, nelle case della sofferenza, presente nei luoghi pubblici e dove si cerca giustizia. Ne è segno ancora la catena di istituzioni di pietà, di cultura, di carità alle quali le nostre popolazioni diedero vita lungo i secoli con sempre rinnovata originalità»¹¹.

V. Un patrimonio universale come base per l'insegnamento culturale della religione cattolica

Nel mondo occidentale e particolarmente in Italia, esiste un patrimonio didattico stupendo ed unico da esplorare e da utilizzare per l'insegnamento culturale della religione cattolica nelle scuole, partendo dall'esperienza per arrivare alla conoscenza, dal visibile all'invisibile, dal noto all'ignoto, dal vissuto reale, al vissuto ideale. «Chi non ha visto l'Italia porta con sé nel cuore un senso di inferiorità»; così affermava nel sec. XVIII il letterato inglese Samuel Johnson¹².

Per inferenza e senza enfasi possiamo scrivere: chi non visita la propria regione ricchissima di un patrimonio artistico soprattutto religioso, porta con sé nel cuore un senso d'inferiorità, particolarmente per chi non entra in quei monumenti di pietà, di storia, di arte, di tradizioni religiose popolari che sono le chiese, i musei¹³, i santuari¹⁴, le cattedrali, i monasteri, i conventi ecc.

Ovviamente l'obiettivo del presente articolo non è tanto quello di analizzare i termini regione, cultura, religione¹⁵, quanto quello di riflettere sul patrimonio religioso del mondo occidentale, dell'Italia e della propria regione, come una via esperienziale per un insegnamento culturale della religione cattolica vivo, partecipato, dinamico, grati-

¹¹ PRESIDENZA C.E.I., *Dichiarazione*, 18 febbraio 1984.

¹² *Cit.* in AA.VV., *Tesori d'Italia*, Selezione dal Reader's Digest, Milano 1975, p. 7.

¹³ Tra pubblici e privati se ne contano in Italia oltre 3.300, pieni di opere religiose.

¹⁴ Ogni regione ha il suo santuario più celebre o più frequentato, insieme a tanti altri. Per l'Italia, ricordiamo che Giovanni Paolo II, il 10 dicembre 1994, si è recato a Loreto, «pellegrino apostolico», «non solo per chiudere il tempo della «Grande Preghiera per l'Italia», insieme con tutti i Vescovi della Nazione, ma anche per aprire il VII Centenario Lauretano».

¹⁵ Per un approccio alla fenomenologia della religione, cf A.N. TERRIN, *Religione esperienza verità*, in *Hermeneutica*, QuattroVenti, Urbino 1986.

ficante, dalla scuola materna alle superiori, secondo i programmi¹⁶. Tale riferimento all'esperienza culturale è accentuato nella «sperimentazione nazionale biennale sui programmi di religione cattolica nella prospettiva dell'autonomia scolastica e dei nuovi programmi di religione cattolica», come si legge nel *Notiziario* dell'Ufficio Catechistico Nazionale (n. 2, agosto 1999), al quale rimandiamo. Pertanto ci riferiamo ai programmi tutt'ora vigenti proprio perché in piena concordanza coi programmi futuri e ancora da definire. In essi il richiamo all'esperienza¹⁷ è costante; ad essi ci riferiamo per un aggancio continuo alla realtà per realizzare un insegnamento della religione cattolica fondato sull'esperienza, perché «l'esperienza si deve anteporre ad ogni discorso» (G. Galilei); perché l'esperienza è «principio di sapienza» (Alcmane); perché dall'esperienza si arriva alla conoscenza ed è esperienza «tutto ciò che è suscettibile di essere appreso dalla coscienza» (C.H. Rogers); perché «in tanto siamo, in quanto siamo nell'esperienza e facciamo parte del processo di tutto ciò che avviene e per quanto siamo vivi e possiamo dire di esistere (J. Dewey)¹⁸.

1. Il patrimonio religioso delle regioni

Ora, che la realtà religiosa locale (regionale, italiana, europea ed occidentale) sia intrisa di elementi religiosi¹⁹ è un dato storica-

¹⁶ *Specifiche e autonome attività educative in ordine all'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche materne*, pubblicate sulla «Gazzetta Ufficiale» del 10 settembre 1986 (D.P.R. 24.6.1986, n. 539);

- *Specifiche e autonome attività d'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche elementari*, pubblicate sulla «Gazzetta Ufficiale» del 25 maggio 1987 (D.P.R. 8.5.1987, n. 204);

- *Programma di insegnamento della religione cattolica nella scuola media pubblica*, pubblicato sulla «Gazzetta Ufficiale» del 27 agosto 1987 (D.P.R. 21.7.1987, n. 350);

- *Programma di insegnamento della religione cattolica nelle scuole secondarie superiori pubbliche*, pubblicato sulla «Gazzetta Ufficiale» del 12 agosto 1987 (D.P.R. 21.7.1987, n. 339).

¹⁷ Non è possibile addentrarci nelle problematiche filosofiche relative all'esperienza. Per un quadro globale, cf AA.VV., *Concetti fondamentali di filosofia*, Queriniana, Brescia 1981, v. *esperienza*.

¹⁸ Cf M. LETTIERI, *Dizionario delle idee, dei pensieri e delle opinioni*, De Agostini, Novara 1991, v. *esperienza*.

¹⁹ «La religione cattolica (...) appartiene da sempre al popolo italiano nel quale si è largamente radicata per la forza del Vangelo, fino ad essere fermento della sua storia, della sua civiltà, della sua cultura, dei suoi impegni per una ordinata convivenza civile, per aperti

mente incontrovertibile. Infatti scorrendo le 1300 località trattate nel volume *Tesori d'Italia*, per ogni paese o città o luogo si trovano sempre riferimenti religiosi numerosissimi: chiese, cattedrali, duomi, abbazie, conventi, musei, monasteri e simili.

Tale e tanto è l'influsso del cristianesimo nella cultura occidentale che un filosofo non sospetto parla di un'autentica ed unica rivoluzione entrata nella storia dell'umanità²⁰.

2. Esperienza e conoscenza nei programmi attuali

In seguito al Nuovo Concordato fra la Repubblica Italiana e la Santa Sede, firmato da Bettino Craxi e da Agostino Casaroli, sono stati pubblicati sulla «Gazzetta Ufficiale» i nuovi programmi per le scuole materne, elementari, medie e superiori, sia pure con titolazioni diverse²¹.

Analizziamo ora i riferimenti all'esperienza nei vari programmi.

3. Esperienza e conoscenza nel programma della scuola materna

Il programma di religione cattolica si colloca nel quadro delle finalità della scuola che «si propone fini di educazione, di sviluppo della personalità infantile» ed assume gli aspetti universali della religiosità e i valori specifici cattolici «che fanno parte del patrimonio storico del popolo italiano»²².

Educatrici, educatori e genitori sono invitati a rispettare le «esperienze personali»²³ degli alunni, tra le quali non possono mancare quelle citate nel paragrafo precedente.

Le attività educative «assumono come base di partenza le esigenze e gli interessi dei bambini e le esperienze che essi vivono in famiglia, nella scuola, nell'ambiente sociale e in riferimento alla comunità cristiana» e sono finalizzate a «cogliere i segni della vita cristiana»²⁴.

rapporti di collaborazione in Europa e nel mondo, per il progresso di tutti i popoli e per la pace» (PRESIDENZA CEI, *Dichiarazione*, 18 febbraio 1984).

²⁰ Cf più avanti, alla sezione VI, alcuni brani del filosofo BENEDETTO CROCE, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, in «Critica», 20 novembre 1942.

²¹ Cf nota 16.

²² *Specifiche...*, o. c., 1.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Specifiche...*, o. c., 2. Su tali segni, cf indicazioni sintetiche in CEI, *Dichiarazione*, nota 10.

Quali contenuti delle attività educative si propongono:

– «i segni e le esperienze della presenza di Dio nella creazione, nella natura e nelle sue stagioni, nella vita e nelle opere degli uomini»;

– «i significati cristiani degli avvenimenti fondamentali dell'esistenza umana, quali i bambini possono vivere in famiglia, nell'ambiente e attraverso le immagini della comunicazione sociale» (basti pensare a quante volte in TV si vede il Papa o vengono presentati avvenimenti della religione cattolica e più in genere di altre religioni);

– i dati esperienziali comuni della cultura cattolica quali: «la domenica, le feste, le preghiere, i canti, i tempi e i luoghi, gli elementi simbolici, gestuali e figurativi della vita cristiana, così come i bambini possono gradualmente percepire»;

– «la vita (...) di Gesù (...) o di Maria (...) episodi di vita dei santi», specie dei patroni locali, con le loro feste, tradizioni, folklo-re...;

– «le manifestazioni della religiosità popolare»;

– «le espressioni della poesia e dell'arte cristiana»²⁵.

Educatrici, educatori e famiglie debbono valorizzare «sempre, senza alcuna discriminazione, le diverse esperienze dei bambini, nel rispetto di tutte le famiglie»²⁶.

I bambini acquisiscono i valori religiosi e maturano gradualmente «attraverso le varie esperienze e dimensioni educative»²⁷.

Come si nota, la cultura religiosa locale o mass-mediale è un punto di riferimento stabile per la conoscenza, per l'insegnamento, per l'apprendimento: specie della religione cattolica.

4. *Esperienza e conoscenza nel programma della scuola elementare*

Le precisazioni relative alla natura e alle finalità dell'insegnamento della religione cattolica con l'aggancio all'esperienza sono le seguenti. «L'insegnamento della religione cattolica intende favorire lo sviluppo della personalità degli alunni nella dimensione religiosa. Pertanto promuove la riflessione sul loro patrimonio di esperienze e contribuisce a dare specifica risposta al bisogno di significato di cui

²⁵ *Specifiche...*, o. c., 3.

²⁶ *Ibidem*, 4.

²⁷ *Ibidem*, 5.

essi sono portatori»²⁸. Il richiamo al «patrimonio di esperienze» e, quindi, al metodo induttivo, è costante nel programma; l'aggancio all'esperienza deve essere continuo, per cui si afferma l'esigenza di:

– introdurre «alla conoscenza delle fonti, delle espressioni e delle testimonianze storico-culturali del cattolicesimo»²⁹;

– «riconoscere i principali segni della religione cattolica (avvenimenti, luoghi, tempi, manifestazioni, riti) e comprenderne il significato religioso ed umano»³⁰;

– stimolare «la conoscenza del linguaggio con cui i cristiani esprimono i contenuti della loro religione: i simboli di fede, la preghiera, le feste, l'arte, la religiosità popolare, le tradizioni religiose radicate nella cultura locale»³¹.

Anche le indicazioni metodologiche dello stesso programma si riferiscono all'esperienza degli alunni, secondo queste affermazioni:

«A questo scopo si propongono i seguenti criteri:

valorizzazione dell'esperienza (personale, sociale, culturale, religiosa) dell'alunno, come punto di partenza ed elemento di confronto, da cui far emergere interrogativi, sollecitazioni per un processo di ricerca che, attraverso l'osservazione, la presa di coscienza e la problematizzazione, favorisca l'ampliamento e l'approfondimento dell'esperienza stessa;

uso graduale dei principali documenti della religione cattolica;

lettura dei segni della vita cristiana presenti nell'ambiente: luoghi ed edifici; espressioni artistiche e letterarie, arti figurative, canto, musica; tradizioni, usi e costumi; ricorrenze e feste legate all'anno liturgico; simboli e segni liturgici;

incontro con persone che hanno vissuto o vivono in maniera significativa i valori religiosi: Maria madre di Gesù, san Benedetto, i santi Cirillo e Metodio patroni d'Europa, san Francesco e santa Caterina da Siena patroni d'Italia, altre figure di santi, particolarmente quelle locali, e di testimoni viventi»³².

Come ultimi riferimenti all'esperienza riportiamo le ulteriori indicazioni che si trovano nelle stesse indicazioni metodologiche:

²⁸ *Specifiche e autonome attività d'insegnamento della religione cattolica nelle scuole pubbliche elementari*, D.P.R., 8.5.1987, I.2.

²⁹ *Ibidem*, I.2.

³⁰ *Ibidem*, II.1.

³¹ *Ibidem*, II.2.c).

³² *Ibidem*, III.2.

«Nella programmazione e nell'organizzazione delle attività didattiche, si deve tener conto delle indicazioni contenute nella premessa ai programmi, concernenti gli alunni in difficoltà di apprendimento e portatori di handicap.

L'acquisizione delle conoscenze e dei valori religiosi verrà favorita dall'uso di metodologie di lavoro e dalle attività tipiche della esperienza scolastica (lettura dei testi, conversazioni, esplorazione dell'ambiente, drammatizzazione, attività di ricerca personale e di gruppo ecc.) e prevede l'uso di diversi tipi di linguaggio (verbale, iconico, musicale ecc.). Particolare attenzione sarà dedicata al linguaggio simbolico per l'importanza che esso assume nell'esplorazione e nell'espressione della dimensione religiosa»³³.

Ora, a livello socio-culturale-religioso, non esiste, per i ragazzi/e esperienza più diretta di quella della storia religiosa locale, dei personaggi, dei luoghi ed edifici religiosi, delle feste, dell'arte, della religiosità popolare, delle «tradizioni religiose radicate nella cultura locale»³⁴.

Ecco dunque la motivazione didattica fondamentale: realizzare un insegnamento-apprendimento³⁵ fondato sulla cultura religiosa locale, procedendo dall'esperienza alla conoscenza, dalla realtà al significato, dal noto all'ignoto, dall'osservazione alla comprensione e alla contemplazione.

5. Esperienza e conoscenza nel programma della scuola media

Il complesso fenomeno della psicologia dell'insegnamento e dell'apprendimento³⁶ segue fondamentalmente due metodi: quello induttivo e quello deduttivo, in base alle capacità e allo sviluppo logico dei discenti.

Il metodo induttivo — che può essere condensato nell'espressione «dall'esperienza alla conoscenza» — è il metodo proprio della Scuola Media, come specificano i programmi in genere e — in modo particolare — quello per l'insegnamento della religione cattolica³⁷.

³³ *Ibidem*, III.4.5.

³⁴ *Ibidem*, II.2.c).

³⁵ Cf G. CIONCHI, *Didattica della religione*, ELLE DI CI - Leumann, Torino 1990, cap. V.

³⁶ Cf RENZO TITONE, *Psicodidattica*, La Scuola, Brescia 1977, pp. 129ss.

Analizzando accuratamente il medesimo, si hanno questi suggerimenti ben precisi.

Premesso che «L'insegnamento della religione cattolica si inserisce nel quadro delle finalità della scuola media e concorre, in modo originale e specifico, alla formazione dell'uomo e del cittadino, favorendo lo sviluppo della personalità dell'alunno nella dimensione religiosa»³⁸, si precisa che tale insegnamento «si pone in stretta correlazione con lo sviluppo culturale dell'alunno e con il suo contesto storico e ambientale e offre all'alunno i riferimenti religiosi e culturali essenziali»³⁹.

Ora tra i riferimenti culturali più vicini all'esperienza degli alunni/e stanno, in primo luogo, le chiese, i monumenti religiosi, i personaggi, la storia, le feste, i fatti... che sono sotto gli occhi degli alunni stessi, perché vivendo in queste realtà le hanno sempre dinanzi; da lì parte «la sollecitazione a rilevare i problemi»⁴⁰ con le famose domande: «Perché ci sono? chi le ha costruite? quando? cosa contengono? quali messaggi affidano alle persone di ieri, di oggi, di domani?», e simili.

Ma il programma non si ferma a queste uniche indicazioni. Invita a «promuovere il superamento dei modelli infantili, l'accostamento oggettivo al fatto cristiano, l'apprezzamento dei valori morali e religiosi in rapporto alle realtà culturali e sociali»⁴¹.

È chiaro che, oltre ai riferimenti culturali esteriori, qui ci si rivolge anche alla realtà concreta di Chiesa come comunità vivente e della quale gli alunni hanno esperienza attraverso le celebrazioni liturgiche domenicali e ai sacramenti: Messa di prima Comunione, Confermazione, ecc.

Infatti, il programma ricorda «la testimonianza documentata della vita delle prime comunità cristiane e della Chiesa oggi»⁴², mentre già, negli obiettivi e contenuti, si ricorda che è direttrice costante

³⁷ *Programma d'insegnamento della religione cattolica nella Scuola Media*, I Natura e finalità; II Obiettivi e contenuti; III Indicazioni metodologiche; IV Scansione annuale, DPR 21 luglio 1987.

³⁸ *Programma...*, o. c. I.1.

³⁹ *Ibidem*, I.2.

⁴⁰ *Ibidem*, III.2.

⁴¹ *Ibidem*, I.3.

⁴² *Ibidem*, IV.9.

e sistematica riferirsi «ai segni che testimoniano oggi la fede e la esprimono nella comunità cristiana e nel mondo»⁴³.

Si precisa inoltre che l'accostamento «alle fonti e alla tradizione cristiana si sviluppa tenendo conto dell'esperienza viva del preadolescente e della sua esigenza di confrontarsi soprattutto con i valori vissuti, con persone ed eventi storici»⁴⁴.

Altri richiami all'esperienza si trovano nelle *Indicazioni metodologiche*, nelle quali si afferma che «L'insegnamento della religione cattolica si svolge a partire dall'esperienza vissuta, (...), come documentazione diretta sulle fonti (...) come ricerca storica»⁴⁵. Le indicazioni programmatiche relative alla scansione annuale «comportano sempre alcune esigenze, quali: (...) che vengano valorizzati interessi ed esperienze emergenti dalla vita dell'alunno, anche in connessione con i programmi delle altre discipline»⁴⁶.

Poiché, tuttavia, la Scuola Media è la scuola della ricerca⁴⁷ il programma di religione sollecita la «ricerca storica sul cristianesimo nella propria regione»⁴⁸ e — come se ciò non bastasse — mentre prima si invitava a «confrontarsi soprattutto con valori vissuti, con persone ed eventi storici»⁴⁹, si ritorna — quasi con parole identiche — a richiamare e, quindi, a ricercare «i segni e le testimonianze della fede in Cristo presenti nella Chiesa, con particolare riguardo alla storia e alla tradizione religiosa della propria regione»⁵⁰.

Il programma conclude con l'invito a completare «l'indagine storica e la documentazione sulle fonti con altri riferimenti al Concilio e al restante magistero della Chiesa»⁵¹.

⁴³ *Ibidem*, II.3.

⁴⁴ *Ibidem*, II.3.

⁴⁵ *Ibidem*, III.1.

⁴⁶ *Ibidem*, IV.1.

⁴⁷ Cf Legge 11 agosto 1977, n. 517, IV, *Processi d'apprendimento e graduale sistemazione delle esperienze e delle conoscenze, dove si offrono indicazioni per «taluni strumenti metodologici... come, ad esempio, la ricerca individuale e di gruppo».*

⁴⁸ *Programma...*, o. c. III.1.

⁴⁹ *Ibidem*, II.3.

⁵⁰ *Ibidem*, IV.6.

⁵¹ *Ibidem*, IV.17.

6. Esperienza e conoscenza nel programma della scuola superiore

Anche nella scuola secondaria superiore l'insegnamento della religione cattolica «concorre a promuovere, insieme alle altre discipline, il pieno sviluppo della personalità degli alunni e contribuisce ad un più alto livello di conoscenze e di capacità critiche, proprio di questo grado di scuola»⁵².

Tale insegnamento, inoltre, promuove «l'acquisizione della cultura religiosa per la formazione dell'uomo e del cittadino e la conoscenza dei principi del cattolicesimo che fanno parte del patrimonio storico del nostro Paese»⁵³.

Perché gli alunni siano in grado di passare «dal piano delle conoscenze a quello della consapevolezza e dell'approfondimento dei principi e dei valori del cattolicesimo» per riconoscere «il ruolo del cristianesimo nella crescita civile della società italiana ed europea», l'itinerario didattico sarà oggettivo e sistematico:

– «dei contenuti essenziali del cattolicesimo, delle grandi linee del suo sviluppo storico, delle espressioni più significative della sua vita»⁵⁴;

– e abiliterà a comprendere «la Bibbia e i documenti principali della Tradizione cristiana; a conoscere le molteplici forme del linguaggio religioso e specialmente di quello cattolico»⁵⁵;

– e maturerà capacità di «confronto tra il cattolicesimo, le altre confessioni cristiane, le altre religioni e i vari sistemi di significato; a comprendere e a rispettare le diverse posizioni che le persone assumono in materia etica e religiosa»⁵⁶.

Relativamente ai contenuti, i nuclei tematici sono:

- a) il problema religioso,
- b) Dio nella tradizione ebraico-cristiana,
- c) la figura e l'opera di Gesù Cristo,
- d) il fatto cristiano nella storia,
- e) il problema etico,
- f) fonti e linguaggio⁵⁷.

⁵² *Programma d'insegnamento della religione cattolica nella scuola superiore*, I.1.

⁵³ *Ibidem*, I.1.

⁵⁴ *Ibidem*, II.1.

⁵⁵ *Ibidem*, II.1.

⁵⁶ *Ibidem*, II.1.

⁵⁷ Cf *Ibidem* II.2.

Nelle indicazioni metodologiche, pur senza indicazioni accentuate sulla esperienza come nei precedenti programmi, si offrono suggerimenti perché si sia attenti alla vita degli alunni:

– «alle esigenze e alle caratteristiche del processo formativo dell'adolescente e del giovane»⁵⁸;

– a reperire e utilizzare i «documenti (biblici, ecclesiali, storico-culturali), la ricerca individuale e di gruppo (a carattere disciplinare, multidisciplinare e interdisciplinare), il confronto e il dialogo con altre confessioni cristiane, con le religioni non cristiane e con i sistemi di significato non religiosi»⁵⁹;

– ad «assicurare riferimenti chiari e fondativi circa i contenuti della religione cattolica e nello stesso tempo di stimolare la partecipazione attiva degli alunni»⁶⁰;

– a privilegiare «una esposizione dei contenuti in forma propositiva e globale, con attenzione alle problematiche esistenziali»⁶¹;

– a conoscere questi argomenti: «Le più profonde domande sul senso della vita in prospettiva religiosa.

Le molteplici e varie manifestazioni dell'esperienza religiosa, gli elementi fondamentali che la qualificano e la rilevanza della religione cattolica nella storia della società e della cultura italiana.

Le grandi linee della storia biblica e l'origine della religione cristiana. La conoscenza delle fonti essenziali, particolarmente della Bibbia.

La figura di Gesù Cristo: la sua vicenda storica, il messaggio e l'opera, il mistero. La sua importanza e significato per la storia dell'umanità e la vita di ciascuno... La Chiesa come luogo dell'esperienza di salvezza in Cristo»⁶².

VI. I valori cristiani nella cultura occidentale

I segni del cristianesimo-cattolicesimo, non sono soltanto nell'arte, storia, musica, letteratura, ecc., ma il mondo occidentale — nonostante le tante mentalità pagane e materialiste — ha nella sua

⁵⁸ *Ibidem*, III.1.

⁵⁹ *Ibidem*, III.3.

⁶⁰ *Ibidem*, III.4.

⁶¹ *Ibidem*, IV.1.

⁶² *Ibidem*, IV.2.3.

cultura alcuni valori essenziali che affondano le loro radici nel cristianesimo-cattolicesimo. Ecco alcune testimonianze.

«Rivendicare a se stessi il nome di cristiani non va di solito scervo da un certo sospetto di pia unzione e d'ipocrisia, perché più volte l'adozione di quel nome è servita all'autocompiacenza e a coprire cose assai diverse dallo spirito cristiano, come si potrebbe comprovare con riferimenti che qui si tralasciano per non dar campo a giudizi e contestazioni distraenti dall'oggetto di questo discorso. Nel quale si vuole unicamente affermare, con l'appello alla storia, che noi non possiamo non riconoscerci e non dirci cristiani, e che questa denominazione è semplice osservanza della verità.

Il cristianesimo è stato la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo.

Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendovi rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, o Roma del diritto: per non parlare delle più remote della scrittura, della matematica, della scienza astronomica, della medicina, e di quanto altro si deve all'Oriente e all'Egitto. E le rivoluzioni e le scoperte che seguirono nei tempi moderni, in quanto non furono particolari e limitate al modo delle loro precedenti antiche, ma investirono tutto l'uomo, l'anima stessa dell'uomo, non si possono pensare senza la rivoluzione cristiana, in relazione di dipendenza da lei, a cui spetta il primato perché l'impulso originario fu e perdura il suo.

La ragione di ciò è che la rivoluzione cristiana operò nel centro dell'anima, nella coscienza morale, e, conferendo risalto all'intimo e al proprio di tale coscienza, quasi parve che le acquistasse una nuova virtù, una nuova qualità spirituale, che fin allora era mancata all'umanità. Gli uomini, i genii, gli eroi, che furono innanzi al cristianesimo, compierono azioni stupende, opere bellissime, e ci trasmisero un ricchissimo tesoro di forme, di pensieri e di esperienze; ma in tutti essi si desidera quel proprio accento che noi accomuna e affratella, e che il cristianesimo ha dato esso solo alla vita umana»⁶³.

⁶³ B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"*, in «Critica», 20 nov. 1942.

Dopo duemila anni di storia, non siamo in grado di capire quale influsso abbia esercitato il cristianesimo nella cultura occidentale, perché molti principi sembrano talmente naturali da farne dimenticare le relative radici. Lo afferma anche il filosofo polacco Kolkowski (che si dichiara «senza Dio e senza Marx»): «Il destino dell'Europa e quello del cristianesimo sono un tutto unico (...). È vero che il socialismo si è sviluppato in opposizione al cristianesimo, ma le sue fonti storiche sono cristiane: stare dalla parte dei poveri e degli indifesi. Da queste fonti viene quanto di meglio c'è nel socialismo»⁶⁴.

Pure G. Mazzini (in *I doveri dell'uomo*) ha scritto: «Cristo pose in fronte alla sua credenza queste due verità inseparabili: non v'è che un solo Dio, tutti gli uomini sono figli di Dio e la promulgazione di queste due verità cangiò aspetto e ampliò il cerchio morale sino ai confini delle terre abitate».

Dal principio cristiano della fratellanza portata da Cristo nel cuore dell'umanità derivano:

1. il rispetto per ogni essere umano, perché figlio di Dio.
2. la dignità di ogni donna (la cui condizione presso altre culture — si pensi al mondo musulmano e indiano — è di totale dipendenza/schiavitù nei confronti dell'uomo);
3. la libertà del matrimonio come una scelta d'amore, non come un'imposizione delle famiglie, un baratto o una compravendita della donna, come ritroviamo presso altre culture;
4. l'abolizione morale della schiavitù che è una delle più grandi piaghe dell'umanità; basti ricordare che Gaio (giurista romano del sec. II d.C.) attribuiva al padrone il diritto di vita e di morte sullo schiavo;
5. la fratellanza universale («Uno solo è il vostro Maestro e voi siete tutti fratelli» *Mt* 23,8), al di là di ogni forma di razzismo e di discriminazione, perché tutti formano la famiglia di Dio; mentre in altre culture le «caste» sono una piaga sociale gravissima;
6. la pace, il perdono, la misericordia, contro qualsiasi forma di violenza e di guerra;
7. la benedizione («venite benedetti dal Padre mio», cf *Mt* 2,5) per coloro che assistono i poveri, gli ammalati, i portatori di handi-

⁶⁴ *Cit.* in «Dimensioni nuove», maggio 1981 p. 69.

cap di qualsiasi età e condizione; per cui i cristiani hanno creato opere assistenziali in ogni epoca storica, presso ogni popolo, con modalità sempre nuove per adeguarle alle esigenze dei tempi; promosso nuove scuole di ogni ordine e grado per eliminare l'ignoranza, l'analfabetismo, il sottosviluppo e perché ognuno diventi artefice della propria vita.

VII. Una metodologia tipica per l'insegnamento della religione cattolica

Abbiamo già ricordato la configurazione propria dell'insegnamento della religione cattolica come cultura, attraverso quel patrimonio storico, artistico, letterario, musicale, che è sedimentato nel mondo occidentale.

Ora, l'insegnamento della religione cattolica per essere veramente culturale deve partire da queste realtà per arrivare ai principi del cristianesimo-cattolicesimo. Ecco alcune indicazioni sintetiche pratiche.

Ricerca nel proprio territorio qualsiasi segno religioso (chiese, monumenti, statue, opere d'arte, personaggi con una forte personalità cristiana, musei, enti di beneficenza).

Partire da questi segni visibili per arrivare ai principi del cristianesimo cattolicesimo riferiti ai nuclei contenutistici fondamentali quali: gli interrogativi della vita; Dio; Cristo; la Chiesa; la vita cristiana.

Analizzare qualsiasi realtà religiosa di cui sopra con la problematizzazione: perché? cos'è? quale ne è l'origine? storicamente come si colloca? quale risonanza ha nella cultura: ieri, oggi, domani? a quale tipico messaggio/fatto/evento cristiano cattolico si riferisce? ha importanza per il mondo attuale?

Tale analisi va sempre raccordata con le altre discipline, perché l'insegnante di religione non deve sostituire quello di storia, arte, musica, letteratura, ma li deve coinvolgere nel processo formativo.

Le singole ricerche o attività didattiche devono essere realizzate da ogni alunno, sia pure con lo stimolo e la guida dell'insegnante; allora l'insegnamento sarà curricolare, individualizzato, personalizzato e fortemente interessante perché eseguito con le proprie forze.

VIII. Conclusioni

Se tale e tanta è la ricchezza del patrimonio religioso per cui i nostri alunni/e hanno sempre dinanzi il mistero di Cristo nelle sue multiformi espressioni, è doveroso procedere ad un modo nuovo di conoscere, decifrare, contemplare tale mistero seguendo il procedimento curricolare (che supponiamo conosciuto) con:

- questionari per il dialogo,
- definizione degli obiettivi,
- trasmissione dei contenuti,
- applicazione di tecniche didattiche (visite, interviste, ricerche, videate mass-mediali, computerizzazioni, foto, videoregistrazioni commentate, pubblicazioni...),
- schemi di valutazione, per controllare se l'insegnamento della religione è stato esperienziale, vivo, partecipato, gratificante, formativo.

Strada della Marina, 2644
60010 Scapezzano (AN)

FR. BASILE O.S.B., *La liberté religieuse et la Tradition catholique. Un cas de développement homogène dans le magistère authentique*, Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux 1998, 6 voll., pp. 2959.

L'opera si compone di tre tomi in sei volumi: *I. Systematique*: 1) Préparatifs; 2) Dénouement; *II. Chronologique*: 1) Sources; 2) Documents annexes; *III. Alphabétique*: 1) Bibliographie; 2) Index analytique général. I soli dati dell'edizione rendono già l'idea più importante, quella di trovarsi davanti ad un'opera di ricerca non comune per diversi motivi: innanzitutto per l'acribia e l'eshaustività dell'autore nello studio del tema (più di tremila i titoli direttamente consultati), poi per il rigore e la precisione argomentativa, infine per l'interesse del tema, che continua senz'altro a essere uno tra i più discussi e complessi nell'ambito ecclesiale e teologico.

Ma andiamo per ordine. Il primo tomo costituisce propriamente l'esposizione e lo sviluppo della ricerca; e poiché costituisce una serrata e articolatissima discussione, l'A. lo intitola "sistematico". Come ogni tomo, è suddiviso in due volumi. Nel primo, oltre alla prefazione a carico del card. A.M. Stickler (pp. XL-VII-LVII), troviamo l'indice tematico generale dell'opera (che si snoda per ben trentasei pagine: pp. XI-XLVI), l'Introduzione generale (pp. 1-60) e le parti I e II del lavoro (pp. 61-230 e 231-465 rispettivamente); nel secondo, invece, si trovano la parte III e la Conclusione generale (pp. 471-798 e 799-837 rispettivamente). Un breve epilogo al contempo di ringraziamento a Dio e di spiegazione per parabola del tutto, chiude il volume e il tomo (pp. 839-842).

Il secondo tomo offre al lettore tutti i brani dei documenti citati nel tomo I. Il primo volume è dedicato alle *auctoritates*: insegnamenti dei Papi e dei Concili, dei Padri della Chiesa, dei Dottori e dei teologi (pp. 845-1437 e 1438-1867); il secondo invece presenta testi degli interventi dei Padri nel Concilio Vaticano II,

schemi sull'*iter* dei lavori della Dichiarazione *Dignitatis humanae*, ecc. Siccome tutti questi testi vengono offerti in ordine cronologico, l'A. ha intitolato così il tomo.

Il terzo tomo presenta nel primo volume le abbreviazioni (pp. 1873-2002) e poi l'intera bibliografia da lui consultata, alle volte con qualche commento o chiarimento (2004-2418); nel secondo, invece, offre l'*Index rerum et nominum* (pp. 2425-2959). È intitolato "alfabetico" perché questo è adesso il criterio nella presentazione dei dati (libri, concetti e nomi).

I pregi dell'opera sono di vario ordine e la loro somma fanno di essa un punto di riferimento obbligato per quanti in futuro vorranno occuparsi di argomenti in qualche modo collegati con la libertà religiosa e con la Dichiarazione *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II.

Innanzitutto, pregio fondamentale di quest'opera è la sua utilità, che la raccomandano e quasi la impongono a ogni studioso che abbia qualsiasi rapporto d'interesse con i due temi poc'anzi citati. Infatti, il secondo e il terzo tomo mettono a disposizione del lettore un sì ampio "magazzino" di dati di ogni tipo, come abbiamo riassunto precedentemente, e così ben organizzati e presentati, da rendere facile il cammino a quanti vorranno approfondire l'insegnamento della Chiesa sulla libertà religiosa.

Ma, soprattutto, il grande merito dell'A. con questa ricerca è di essere riuscito a dimostrare che l'insegnamento della Chiesa nella Dichiarazione *Dignitatis humanae* è in continuità con il precedente insegnamento di Papi e concili, di teologi e dottori, fino ad arrivare ai Padri della Chiesa. È per questo che l'opera di Fr. Basile rimarrà una pietra miliare sulla strada degli studi che riguardano la Tradizione cristiana, il Magistero della Chiesa e, ancora più specificamente, la libertà religiosa e il Concilio Vaticano II.

Veniamo dunque al contenuto del tomo I. Tutto si apre con un'analisi filosofico-semantiche sul significato e la nozione della libertà religiosa (Prima Parte). La sostanza di questo grande portico è filologico-razionale-giuridica, in un orizzonte storico e di sviluppo dei concetti. L'A. ha sentito il bisogno di chiarire nozioni e concetti; nel farlo ha dovuto precisare quando e perché sono nate certe concezioni, quanto e perché sono state accettate e condivise, soprattutto chi siano stati i paladini di tale concezioni; così ha potuto poi stabilire quando e perché e da chi alcune di queste concezioni sono state abbandonate o migliorate.

Come contenuto, questa Prima Parte passa in rassegna successivamente i concetti di tolleranza (c. 1), libertà (c. 2) e diritto (c. 3), che secondo l'A. sono i tre grandi pilastri concettuali chiamati in causa. La tesi di fondo è che il Magistero recente della Chiesa è passato da una impostazione dell'argomento in chiave di tolleranza davanti a certe azioni cattive, ad un'altra imperniata invece sul concetto di diritto ad agire in coscienza, sempre nel rispetto degli altri (di altrettanti diritti degli altri) (cc. 4-6). Il passaggio da una prospettiva all'altra non è stato fa-

cile, soprattutto per le mille implicazioni del discorso, ma anche per i ripetuti fraintendimenti tra gli interlocutori in parte dovuti alla citata complessità. Tale passaggio ha conosciuto una svolta decisiva quando l'intero argomento è stato affrontato dal punto di vista della libertà della persona. Ecco la grande novità che è maturata a livello di Magistero ecclesiastico nel Concilio Vaticano II. Su questa filigrana l'A. snoda la sua dimostrazione della continuità che è il cuore della sua tesi.

Vediamo un po' più da vicino queste analisi. Pio XII, nel discorso *Ci rieszce*, del 6-XII-1953, rivolgendosi ai giuristi cattolici, parlava di alcuni aspetti della convivenza tra persone di religioni e fedi diverse, e si poneva alcune domande sul come intendere la tolleranza in materia religiosa (il discorso apparve completo in AAS 45 (1953), pp. 794-802; e l'A. lo offre nel t.II, pp. 1232-1245, nell'originale italiano e tradotto al francese). Il Papa si domandava «se in una comunità di Stati possa, almeno in determinate circostanze, essere stabilita la norma che il libero esercizio di una credenza e di una prassi religiosa o morale, le quali hanno valore in uno degli Stati-membri, non sia impedito nell'intero territorio della Comunità per mezzo di leggi o provvedimenti coercitivi statali. In altri termini, si chiede se il "non impedire", ossia il tollerare, sia in quelle circostanze permesso, e perciò la positiva repressione non sia sempre un dovere». E continuava Pio XII rendendo più esplicito il suo quesito: «Può Dio, sebbene sarebbe a Lui possibile e facile di reprimere l'errore e la deviazione morale, in alcuni casi scegliere il "non impedire", senza venire in contraddizione con la Sua infinita perfezione? Può darsi che in determinate circostanze Egli non dia agli uomini nessun mandato, non imponga nessun dovere, non dia perfino nessun diritto d'impedire e di reprimere ciò che è erroneo e falso? Uno sguardo alla realtà dà una risposta affermativa. Essa mostra che l'errore e il peccato si trovano nel mondo in ampia misura. Iddio li riprova; eppure li lascia esistere».

Abbiamo voluto trascrivere per esteso questo fondamentale brano di Pio XII perché rende bene come s'impostava la questione allora e quale è stato il punto di partenza della ricerca del nostro A. Frère Basile ritiene che, secondo *Ci rieszce*, gli uomini alle volte sono ingiusti quando reprimono in certe circostanze gli errori degli altri; e questo perché in fondo vanno contro un diritto degli altri ad agire — in certe circostanze — benché sia erroneamente. Con altre parole, alle volte gli uomini hanno diritto ad essere lasciati in pace (vale a dire, senza subire repressioni in qualche modo coercitive) anche se agiscono male.

Diciamo adesso qualche parola sulle acquisizioni alla fine di questa Prima Parte. Proponiamo, per facilitarne il confronto, le parole del Concilio Vaticano II nella Dichiarazione *Dignitatis humanae* al n. 2: «Questo Concilio dichiara che la persona umana ha diritto alla libertà religiosa. Tale libertà consiste in questo, che tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessu-

no sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità alla sua coscienza privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata. Inoltre dichiariamo che il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana, quale si conosce, sia per mezzo della parola di Dio rivelata sia tramite la stessa ragione».

Nell'analizzare il passaggio da *Ci riesce* a *Dignitatis humanae*, l'A. fa notare alcuni punti che gli sembrano chiari. A *Ci riesce* il fondamento della tolleranza viene assegnato, da una parte e in definitiva, all'agire divino che non impedisce il male che gli uomini fanno; dall'altra, invece, ai limiti della potestà delle autorità umana, che devono rispettare la trascendenza della persona. A *Dignitatis humanae*, invece, viene insegnata l'esistenza di un diritto alla libertà religiosa, diritto riconosciuto nativo e insindacabile perché radicato nella stessa qualità di ogni persona umana. Ma si tratta di una differenza, osserva l'A., che si trova a livello di espressione non di pensiero; ritiene, infatti, che ciò che *Dignitatis humanae* esplicitamente afferma è già implicitamente contenuto in *Ci riesce*.

L'analisi dettagliata dei testi gli dà ragione. Così può affermare che diritto alla libertà religiosa e diritto alla tolleranza religiosa s'identificano nel caso dello Stato cattolico che si astiene di reprimere le pratiche religiose degli adepti di culti non cattolici che si svolgono entro i limiti del giusto ordine pubblico (e unicamente in questo caso). E sostenere altresì che i concetti di libertà religiosa e di tolleranza civile non coincidono che parzialmente: l'uno non implica l'altro, l'uno non esclude l'altro. Di conseguenza, a suo parere, *Dignitatis humanae* non ha cancellato la dottrina della tolleranza civile, mentre che questa seconda ha preparato l'avvento della prima. Infatti, gli sembra che la nozione di libertà religiosa così come viene delineata e spiegata dal Concilio Vaticano II sia più utile e anche più consona con la realtà delle cose, che non quelle di tolleranza civile e religiosa.

A questo punto, tirando le somme delle numerose annotazioni e chiarimenti che caratterizzano specialmente e doverosamente questa prima parte, l'A. si ferma ad un'ultima chiarificazione riguardante ciò che s'intende in questa materia per "dottrina tradizionale".

La dottrina che sostiene che lo Stato cattolico potrebbe — anche quando non ci sono pericoli né rischi per il giusto ordine pubblico — reprimere (con coercizioni di vario tipo) le pratiche religiose dei non-cattolici — anche quando tali pratiche non travalicano i limiti indicati da *Dignitatis humanae* ai nn. 4 e 7 —, tale dottrina certamente è in contrasto con l'insegnamento del Concilio Vaticano II. Ma una tale dottrina non merita sufficientemente il titolo di "tradizionale" poiché non rappresenta il pensiero della tradizione: infatti, una tale dottrina è solo una parte della teoria in materia proposta da alcuni manuali (opere, del resto, meritevoli di ogni rispetto per la loro competenza e serietà), non è l'insegnamento formale del Magistero della Chiesa prima del Concilio Vaticano II.

Se invece, si ritiene “tradizionale” la dottrina che insegna che lo Stato non può rimanere indifferente o inattivo davanti a ciò che altera il giusto ordine pubblico (sia per motivi religiosi o per altri); e che la sua non ingerenza in materia religiosa (quando essa si esplica entro i limiti del giusto ordine pubblico) non è dovuta a indifferenza davanti al bene o al male, ma semplicemente al rispetto di elementari diritti delle persone, allora questa dottrina ritenuta “tradizionale” certamente non è in contrasto con *Dignitatis humanae*.

Sul fondamento di queste acquisizioni e allo scopo di renderle ancora più solide, l'A. procede nella Seconda Parte a vedere il loro fondamento teologico, e concretamente a studiare cosa dicono in proposito la Sacra Scrittura e gli insegnamenti dei Papi e dei Concili, dei Padri della Chiesa, dei Dottori e dei teologi sulla libertà religiosa. La metodologia è diversa da quella seguita nella Prima Parte, poiché è di natura strettamente teologica, anche se di taglio positivo: esposizione ed interpretazione di testi antichi e recenti.

La Seconda Parte è stata suddivisa in due sezioni, prima (cc. 7-9) e dopo (cc. 10-12) la Rivoluzione Francese. Lo spartiacque ha fondamentalmente un valore simbolico, vuole mettere in evidenza il cambiamento avvenuto in quel periodo di tempo (senza pretese di addebitare alla Rivoluzione una causalità che storicamente è senz'altro complessa e articolata), quando si è passati da una situazione in cui la religione cattolica era in molti Paesi quella della maggioranza e quindi lo Stato era confessionalmente cattolico, ad un'altra dove tali caratteristiche non si realizzavano più.

Per quanto riguarda la Sacra Scrittura, l'A., rifacendosi in buona misura a *Dignitatis humanae*, ritiene che la dottrina della libertà religiosa è contenuta nella Bibbia non in modo esplicito, ma implicito, sia perché viene insegnata la libertà del credere, sia perché mostra ripetutamente la non-coercizione di Yahweh e di Gesù e degli Apostoli davanti alla condotta cattiva degli uomini. Tuttavia, il discorso è più complesso, perché alle volte ci sono effettivamente interventi divini che puniscono condotte idolatre e antimorali. L'A. analizza la serie di testi che sembrano contraddire *Dignitatis humanae* e quelli che la caldeggiano, per concludere che la dottrina della libertà religiosa trova le sue radici nella parola di Dio scritta.

Per quanto invece riguarda la parola di Dio trasmessa, emerge che la nozione di libertà religiosa, da una parte, è stata sempre presente nella storia e nel pensiero cristiano, dall'altra ha conosciuto diversi sviluppi e chiarimenti legati sia all'approfondimento intellettuale sollecitato da varie circostanze, sia ai contesti culturali e sociali delle diverse comunità. Da notare che concede particolare rilievo al pensiero di s. Agostino, di s. Tommaso d'Aquino, e, in epoca più recente, a Leone XIII, Pio XII, Paolo VI e Giovanni Paolo II.

L'A. dà prova di onestà intellettuale non rifiutando il confronto con eventi che potrebbero a prima vista negare l'esistenza della nozione di libertà religiosa e

il suo rispetto nella pratica; sarebbe, ad es., il caso delle crociate o dell'Inquisizione, che l'A. prende in considerazione nelle pp. 292-306, proponendo una lettura dei fatti che forse non sarà condivisa da tutti ma che non è priva di logica.

L'A. conclude così questa Seconda Parte (trascriviamo le sue parole, senza tradurle, perché ci sembrano riassumere bene il suo pensiero in un punto delicato di ermeneutica teologica): «De saint Justin a Jean Paul II, on constate que se dégage une ligne assez claire. Tout en protégeant le mieux possible la conscience de l'homme contre les violences des autres hommes, les papes et les théologiens chrétiens, pour diriger cette conscience vers sa finalité, recourent a divers moyens, dont l'un fut la confessionnalité de l'Etat (davantage vécue qu'élaborée doctrinalement avant que la Revolution ne la mît en cause et en crise), et incluant, en matière religieuse et dans les sociétés entièrement chrétiennes, certains aspects coercitifs. L'homme abusant (de fait) de sa liberté de façon telle qu'il mettait en danger la société, ces aspects furent maintenus. Si donc d'un côté la Tradition cherchait (dans l'ordre social et civil) à rendre l'homme libre d'atteindre Dieu, elle ne connaissait pas la technique juridique stable permettant de ne pas excercer dans ce but certaines contraintes. De nombreux points demandaient à être clarifiés avant qu'il fut possible de construire puis de reconnaître comme correspondant à la dignité de la personne les instruments juridiques peu à peu perfectionnés et nommés 'liberté sociale et civile en matière religieuse'. Les éléments de cette construction se trouvaient dans la Tradition sous la forme de principes diverses, dont le Concile n'a fait qu'établir une nouvelle synthèse» (p. 465).

La Terza Parte chiude lo studio del tema offrendo una riflessione riassuntiva e sintetica, tesa a spiegare il come e il perché della dottrina della libertà religiosa. Si snoda in due sezioni, che l'A. ha caratterizzato in base ai limiti che l'azione dello Stato trova da parte della verità religiosa (sezione A) e da parte della persona (sezione B).

La prima sezione (A) è divisa in tre capitoli (13-15) che passano in rassegna le dottrine sullo Stato confessionale cattolico prima, durante e dopo il Concilio Vaticano II. Questa sezione si occupa del confronto tra Stato e vita religiosa, per analizzare i doveri delle autorità civili nei riguardi delle varie pratiche di culto e della verità religiosa; è questo il momento in cui l'A. sviluppa personalmente il suo pensiero sullo Stato confessionale, sul suo senso utilità e limiti, pensiero riassunto nelle pp. 621-627, veramente notevoli per la chiarezza e la precisione.

Il tutto è basato sul criterio gnoseologico, che non riconosce nessuna competenza in materia religiosa (sia di culto che di discernimento di verità) alle autorità civili *in quanto tali* (personalmente sono capaci quanto le altre persone di arrivare a discernere la verità religiosa), poiché tale competenza appartiene alle singole persone in quanto tali e in modo tutto speciale al Magistero della Chiesa. Di conseguenza, qualsiasi forma di confessionalità che voglia rispettare le persone da una parte e la verità religiosa dall'altra (cioè i diritti della coscienza personale

e del Magistero), dovrà venire dal basso e non dall'alto (imposta dalle autorità), dovrà essere una rivendicazione del popolo che desidera che le leggi siano conformi e/o addirittura ispirate dalla propria fede. L'A., quindi, non esclude la legittimità e persino l'utilità dello Stato cattolico confessionale, ma le fa dipendere da alcune circostanze, come suggerito da *Ci riesce* e da *Dignitatis humanae*.

Certamente, la confessionalità così intesa dipende — per la sua legittimità e utilità — dal fatto che tale fede sia maggioritaria in qualche modo. Vediamo un brano in proposito, specialmente eloquente: «Dans tous les cas de confessionnalité, c'est la société que adhère a la vérité. Mais la traduction de cette confessionnalité de la société par una confessionnalité de l'Etat (confessionnalité doctrinale formelle, doctrinale substantielle, sociologique formelle ou sociologique substantielle) ne suppose en aucun cas un jugement émis par un pouvoir de l'Etat. Ce jugement est toujours émis par la nation, par le peuple. Il sera, si l'on veut, le fruit d'une majorité. Cela ne signifie en aucune façon que la vérité sera mise aux voix. Car, en fait, sera ainsi mise aux voix la question de savoir non pas où est la vérité religieuse, mais si la vérité religieuse guidera (à titre de boussole morale, non a titre de "code de technique politique") la marche du pays. Ainsi la formule proposée est non pas celle d'une société marchant au pas d'une vérité religieuse imposée "d'en-haut" par l'Etat, mais celle d'un Etat marchant au pas d'une vérité religieuse venue du Ciel et à quoi "d'en-bas" le peuple donne de l'importance pour sa vie politique» (p. 624).

La seconda sezione è anch'essa divisa in tre capitoli, certamente i più speculativi dell'intero lavoro: soggetto e fondamento della libertà religiosa (c. 16), oggetto della libertà religiosa (c. 17) e limiti della libertà religiosa (c. 18 e ultimo).

L'A. esclude l'indifferentismo e il soggettivismo come fondamento della libertà religiosa, lo pone invece, seguendo a *Dignitatis humanae* nella dignità della persona umana, che è l'unica a sorreggere tutti i diritti e le libertà di cui gode l'uomo. A questo punto l'A. richiama la nota e importantissima distinzione tra "libertà di coscienza" e "libertà delle coscienze", necessaria per rispettare sia la dignità e oggettività della verità religiosa, sia la dignità e libertà della persona nel suo cammino verso Dio. In altre parole, libertà religiosa non significa autonomia assoluta nel discernimento della verità e della religione vera.

La questione dell'oggetto della libertà religiosa è intimamente collegata a quella del fondamento, ma non s'identifica con essa. L'oggetto della libertà religiosa, visto negativamente, è, l'abbiamo già detto, il diritto a non essere impedito di agire secondo la propria fede religiosa; positivamente, la libertà religiosa ci parla, invece, di rettitudine della coscienza, intesa qui come necessaria mediatrice nella strada verso il fine dell'uomo, aldilà e aldilà sopra della sua qualifica morale, la quale non toglie né aumenta il suo carattere mediatore, lo rende efficace o inutile. Cosa, poi, debba intendersi per "materia religiosa" è chiaro in linea di massima, ma alcuni dettagli possono invece alle volte, per via di certe circostanze

e interessi, essere oggetto di controversia. Un discorso analogo vale per i limiti della libertà religiosa, che in linea di massima si riassumono nel rispetto del giusto ordine pubblico, ma che per circostanze peculiari, legate a interessi di parte o di gruppo, ecc., possono risultare difficili da identificare in talune occasioni.

Alla fine, dopo 835 pagine, e soprattutto, dopo innumerevoli analisi di svariate sfumature e precisioni, l'A., per amor di chiarezza e con un pizzico — ci sembra — di *humour*, offre al lettore una "Conclusione della conclusione", di carattere eminentemente riassuntivo. Benché le idee sono già state esposte in queste righe, ci piace offrirle al lettore, sempre nella lingua dell'A., allo scopo di rendere più esplicito il suo pensiero nel modo più fedele possibile.

«Relativement aux actes marqués par l'erreur mais ne constituant pas un abus juridique, la non-repression par l'Etat catholique constitue un acte de tolérance (cfr. chap. 1). Le résultat en est pour les adeptes de l'erreur une liberté sociale et civile (cfr. chap. 2). Cette liberté sociale et civile fait l'object d'un droit subjectif-exigence négatif (cfr. chap. 3). Et ce droit subjectif-exigence négatif, comme tout droit subjectif, protège l'abus moral (non juridique) qu'on fait de lui (cfr. chap. 4). Dans le cas où les actes posés sous le prétexte de ce droit restent des abus seulement moraux non juridiques du droit, ils ne peuvent, par définition, être punis par des voies de justice. Ils rentrent donc dans le cadre des circonstances où Dieu ne donne aucun droit d'empêcher l'erreur et le mal (cfr. chap. 5-6).

Si, dans l'AT, l'Etat était juridiquement compétent en matière religieuse et réglait lui-même la question de la coercition en matière religieuse (sous la conduite directe de Dieu dans la théocratie juive), en revanche, depuis la mort du Christ, le domaine religieux relève de la compétence exclusive de l'Eglise. Ni Jésus, ni les Apôtres n'ont envisagé l'usage de la coercition en matière religieuse (cfr. chap. 7). A l'époque où l'Eglise ne disposait pas encore du bras séculier, et où elle était persécutée par l'Etat païen, elle invoqua sans arrière-pensée le droit naturel à la liberté de religion. Lorsqu'elle finit par disposer du bras séculier, elle demanda à celui-ci de la protéger contre ceux qui, comme le éprouvait l'expérience, en voulaient à ses droits: les païens, les hérétiques et les schismatiques (cfr. chap. 8). Quand, dans la Chrétienté, suite à l'effondrement de l'Empire romain, la foi fit partie du bien commun temporel lui-même, au point de constituer le fondement même de la vie commune, l'expérience prouva que les hérétiques ne savaient pas exercer sa liberté sans nuire non seulement au droit de l'Eglise à l'obéissance, mais encore aux droits de la société temporelle elle-même et aux droits profanes de l'Eglise et des catholiques. Il s'ensuivit une répression de principe de l'hérésie par le bras séculier (cfr. chap. 9). Par la suite, l'Etat devenant sans cesse plus indépendant de l'Eglise, la foi fit de moins en moins partie de la constitution même de la société civile, et l'Etat empiéta sans cesse davantage sur les compétences religieuses exclusives des évêques. L'appel au bras séculier res-

tait néanmoins justifié dans son principe à cause de l'absence de réciprocité chez les hérétiques. Et les dures guerres de religion et leurs séquelles firent lentement prendre conscience aux chrétiens du caractère invivable d'un droit des gens dénué de réciprocité en matière de liberté religieuse. Malheureusement, elles créèrent aussi la désaffection envers le christianisme et la revendication d'une liberté civile tout informée par la liberté (d'obligation) morale.

Cette "liberté de conscience et des cultes", aussi peu respectueuse de la liberté de l'Eglise que l'avaient été les hérétiques des temps précédents, ne pouvait qu'être condamnée par l'Eglise (cfr. chap. 10). Entre temps, la société en vint à se déchristianiser, et il fallut prendre conscience aussi de la possibilité d'une erreur de bonne foi en matière religieuse même en pays catholique. Tout en maintenant l'idéal d'une société catholique organisée en Etat catholique, les papes commencèrent à élaborer une théorie de la vraie liberté de la conscience, basée sur l'obligation morale découlant de la dignité de la personne humaine. Cependant, affrontée aux séquelles de la liberté de conscience et des cultes, en un mot, aux totalitarismes, l'Eglise fut amenée à accentuer son étude de la dignité de la personne humaine et de ses rapports avec la liberté sociale et civile. La seconde guerre mondiale, aux cours de laquelle les systèmes les plus barbares et les plus tyranniques broyèrent sans pitié toute dignité humaine, fut le catalyseur d'une prise de conscience de l'humanité dans son ensemble, et d'une modification du droit des gens (international et inter-religieux), laquelle reçut sa consécration ecclésiale dans l'encyclique *Pacem in terris* (cfr. chap. 11). Cet acquis fut précisé sans ambiguïté et l'Eglise entra dans la grande négociation du droit des gens en matière de liberté religieuse par la Déclaration *Dignitatis humanae*, reprise, explicitée et appliquée par les papes Paul VI et Jean Paul II (cfr. chap. 12).

Contrairement à ce qu'avaient laissé prévoir les discussions antéconciliaires (cfr. chap. 13) et conciliaires (cfr. chap. 14), et à ce que supposent beaucoup de commentaires (cfr. chap. 15), cette Déclaration ne remet nullement en cause l'idéal de l'unité catholique de la société et le devoir consécutif de confessionnalité au moins substantielle de l'Etat-société, voire de l'Etat-pouvoir, et ce, au nom de la vérité du catholicisme et non simplement pour des motifs socio-historiques (cfr. chap. 15). Elle ne fonde donc pas non plus le droit à la liberté religieuse sur l'indifférentisme individuel, social ou étatique, mais sur la dignité de la personne humaine, et sur l'obligation, le droit et la liberté de chercher la vérité qui en découlent (cfr. chap. 16). Et elle ne fonde pas non plus ce droit sur la sincérité de la conscience du sujet. Celle-ci est fin et non fondement du droit (cfr. chap. 17.1), dont le domaine d'exercice est déterminée intrinsèquement par son essence (son genre: liberté sociale et civile, sa différence spécifique: matière religieuse) et par les limites-types de l'exercice du droit (cfr. chap. 17.2).

Se pose alors la difficulté de l'exercice effectif du droit, lequel pourra être limité en cas d'abus juridique, mais non en cas de simple abus moral, bien que

l'abus juridique doit être déterminé en fonction de normes morales objectives (cfr. chap. 18.1). Sans jamais par conséquent dénier la liberté civile de rechercher et de pratiquer la vérité religieuse, c'est l'exercice abusif de cette liberté que l'Eglise a parfois fait réprimer. Il faut regretter que dans le passé l'infériorité du droit des gens ait mené beaucoup plus facilement que des nous jours les titulaires de ce droit à abuser juridiquement de celui-ci, et donc les sujets passifs à les réprimer (cfr. chap. 18.2). Mais l'actuel droit des gens permet de ne plus considérer toute infraction à la vérité (objective, ou ce qu'on prend pour elle) comme un abus juridique, et il faut s'en rejouir. L'Eglise n'aura donc plus la désagréable obligation d'user la force pour se défendre de l'erreur, du moins dans la mesure ou "l'erreur" voudra bien respecter l'ordre public juste, et tout spécialement la clause de réciprocité. Les difficultés pratiques devront être aplanies davantage par la concertation que par la force. Tout bien pesé, si l'on peut regretter que les hommes d'Eglise autrefois n'aient pas su mieux et davantage perfectionner le droit des gens de leur époque, on ne peut pas accuser l'Eglise d'avoir enseignée ou pratiquée autrefois le contraire du principe de la liberté religieuse qu'elle proclame aujourd'hui» (pp. 835-837).

A. Blanco

R. MUÑOZ DE JUANA, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 374.

Rodrigo Muñoz de Juana es profesor de Moral Social y Doctrina Social de la Iglesia en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Este libro es el resultado de una investigación sobre la moral económica en Martín de Azpilcueta, uno de los más destacados representantes de la escolástica española del s. XVI.

El Doctor Navarro es conocido, sobre todo, por su obra *Enchiridion Confessariorum* (Coimbra 1552) o *Manual de confesores y penitentes*. Si bien es patente «el carácter principal que alcanza el Manual en el conjunto de la obra de Azpilcueta, puede decirse que son varios los lugares en los que el Doctor Navarro se ocupa de la vertiente moral de las prácticas mercantiles de sus contemporáneos. A decir verdad encontramos rastros de esta preocupación en gran parte de su obra, aunque de modo particular en aquella de carácter moral que se estructura en torno al sacramento de la penitencia y alrededor de los principios que rigen para su administración» (p. 122).

Desde las primeras décadas de este siglo es significativa la proliferación de investigaciones y escritos sobre la moral escolástica. No han faltado tampoco estudiosos sobre el pensamiento del Navarro. Valgan como ejemplo «los trabajos de Ullastres y Larraz surgidos a comienzos de los años cuarenta, el de Grice-Hut-

chinson publicado diez años después, así como aquellos más recientes de Gazier y de Vázquez de Prada» (p. 342). Algunos de ellos se centran, sobre todo, en su *Comentario resolutorio de cambios*. Sin embargo Muñoz de Juana justifica su investigación diciendo que la obra del Navarro «merece un examen completo de las fuentes que hasta el momento no ha sido realizado» (p. 16).

Junto al interés científico de la razón apuntada añadimos a continuación otro posible estímulo para estudiar detenidamente al Doctor Navarro. Aunque el lector se encuentre delante de un personaje que vivió entre 1492 y 1586 y, por tanto, ante una realidad económica muy distinta a la actual; sin embargo, como nos dice el autor del libro, «este estudio parte del convencimiento de que los enfoques que Azpilcueta adoptó para analizar los problemas económicos de su tiempo, tal como quedan reflejados en sus escritos, pueden ayudar a comprender la función que corresponde a la ética en la vida económica de la situación presente» (p. 16). Con estas palabras queda esta obra, desde el inicio, doblemente justificada.

El libro se encuentra estructurado en dos grandes bloques. El primero, a modo de introducción, lleva por título «la posición de Martín de Azpilcueta en la historia de las ideas económicas» y abarca tres capítulos. El segundo se centra ya concretamente en «la doctrina moral económica de Azpilcueta».

Muñoz de Juana inicia su libro encuadrando la obra del Doctor Navarro en la evolución histórica de las ideas económicas. Y lo hace dedicando el capítulo primero a desarrollar un sintético cuadro del re-descubrimiento de la economía escolástica en el s. XX. Estas primeras páginas constituyen una síntesis de «los hitos principales de la evolución que ha seguido en este siglo la historiografía del pensamiento económico sobre los escritos escolásticos y, en especial, sobre el siglo XVI español» (p. 22). Se trata de una relectura de las fuentes escolásticas comenzando por la revolución de precios que el descubrimiento de América originó en España. Esta relectura nos permitirá determinar tanto el objeto de la economía como su estatuto científico así como comprobar —a la larga— como el estudio de la obra de Martín de Azpilcueta «contribuirá a valorar el lugar que le corresponde en la historia del pensamiento económico, y a determinar el alcance y significado que concedió a la moral en el desarrollo de la vida económica y social» (p. 69).

El capítulo segundo prosigue esta andadura ofreciéndonos una breve panorámica histórica de la moral comercial escolástica desde el s. XIII al XVI. El capítulo tercero centra su atención directamente en el Doctor Navarro: comenzando por algunos datos más generales sobre su perfil biográfico y científico hasta llegar a su moral económica. Muñoz de Juana finaliza esta primera parte de su exposición centrándose en la obra moral de su autor, «con el objeto de facilitar el acercamiento a la contribución que presta a la solución de los problemas morales que presentaba la vida económica de su tiempo» (pp. 91-92). El resultado es que,

al final de este primer bloque, el lector se encuentra situado: posee un marco histórico lo suficientemente completo para poder valorar correctamente los textos del Doctor Navarro que van a ser utilizados en la segunda parte.

Constituye esta segunda parte el núcleo de la tesis. Los cuatro capítulos que la componen exponen la doctrina moral económica de Azpilcueta en los siguientes argumentos concretos: su valoración ética de la moral comercial (capítulo cuarto), su moral de precios (capítulo quinto), su modo de concebir y de valorar moralmente aquellas prácticas que pueden considerarse usurarias (capítulo sexto) y, finalmente, los diversos tipos de cambios (capítulo séptimo). Si bien el Doctor Navarro trataba los cambios juntamente con la usura, Muñoz de Juana ha optado por separar ambos argumentos. Como él mismo explica: «la decisión obedece a un criterio dispositivo de orden práctico, más que a una distinción conceptual de ambas cuestiones» (p. 17).

A continuación nos detendremos un poco más detalladamente en el contenido de cada uno de estos capítulos tratando de subrayar las ideas principales de cada uno de ellos.

En el capítulo cuarto, para ponderar correctamente el valor de la doctrina del Navarro sobre el ejercicio del comercio, Muñoz de Juana comienza exponiendo tanto el pensamiento de Santo Tomás como el de Duns Escoto. El pensamiento de Azpilcueta podemos resumirlo resaltando tres ideas. De una parte respeta la tradición según la cuál «ha de atenderse principalmente al fin para juzgar la moralidad del comercio. Y aquí, conviene ponerlo de relieve, no estamos ante la apelación a un fin que viene a justificar una actividad de suyo torpe o peligrosa, como quien consiente un mal menor en un caso de necesidad» (p. 158). En segundo término, destaca que la acción humana en el campo de la economía esté marcada por la idea del lucro moderado (lucro que es valorado no en términos absolutos sino en proporción al fin perseguido: el sustento de la propia familia). Y, como tercera idea, Azpilcueta atribuye al bien común una doble connotación. En un primer momento es el resultado que produce la misma actividad comercial y, en un segundo momento, es también el saber limitar tal actividad a la propia necesidad social. Es decir, Azpilcueta combina «la idea de finalidad —central en la exposición tomista— y el núcleo de la reflexión de Escoto: la necesidad humana en un entorno de escasez de bienes que hace de la labor del comerciante un servicio al bien común» (p. 160). Si tuviésemos que entresacar una primera conclusión general sobre el pensamiento del Navarro respecto al comercio, ésta podría quedar resumida en «la alta consideración que merecen para el autor el ejercicio del comercio y la misma clase mercantil» (p. 157).

El capítulo quinto, como ya hemos anticipado, se refiere a la moral de precios, centrándose, sobre todo, en la operación de compraventa. Parte de un concienzudo análisis de la noción de *precio justo* para, en un segundo momento, hacer una valoración de las ideas del Navarro en el marco más amplio de la tradi-

ción escolástica sobre este tema. «Azpilcueta concibe el precio como la expresión monetaria del valor para un momento y lugar determinados, que se alcanza según cierta estimación» (p. 344). La reflexión del *precio justo* se apoya en la consideración de la virtud de la justicia conmutativa como rectora de las relaciones comerciales. Ahora bien, cuando entramos ya en el modo concreto de resolver una injusticia en particular, junto a esa justicia conmutativa hay que tener en cuenta también la virtud de la prudencia y el concepto de valor económico. Valor económico que el Navarro equipara —como también lo hace la escolástica en su conjunto— al precio. «La regla moral de los intercambios puede, pues, formularse así: no debe venderse algo por más de lo que vale, o comprarse por menos; dicho con otras palabras, el precio debe ser la expresión monetaria del valor» (p. 190). Además Azpilcueta distingue una jerarquía en el precio justo: en primer lugar es el precio legal (fijado por la autoridad), seguidamente el que procede de la estimación común (llamado también vulgar, corriente, etc.) y, en ausencia de ambos, el precio justo será el que cada uno fije para su mercancía. A la luz de tal división, el mercado y las leyes que lo rigen «se han de tener en cuenta para establecer el juicio moral sobre los precios, puesto que constituyen para el autor el cauce ordinario que en ausencia de precio tasado permite la concreción cuantitativa del precio con arreglo a justicia. Pero se ha de reconocer al mismo tiempo la coexistencia de otras leyes de orden superior que permitan juzgar la acción económica en la perspectiva de los fines. Si se trata del juicio moral, el Navarro alude (...) al fin último del hombre, es decir, al único bien que puede ser amado por sí mismo y no en razón de otro bien, a Dios» (p. 201).

El argumento del siguiente capítulo es la usura. El juicio moral del Navarro sobre este tipo de operaciones es negativo. Encontrará elementos para fundamentar tal carácter ilícito tanto en el Antiguo y Nuevo Testamento, en los Padres, en el derecho natural, como también en el praxis canónica. El tema es tan amplio que aquí, simplemente, enunciaremos el contenido de los diversos argumentos analizados por Muñoz de Juana. Se parte de «una breve alusión sintética a las primeras elaboraciones doctrinales de la escolástica clásica y a los precedentes de ésta» (p. 203) para entrar, acto seguido, en la doctrina de la usura del Navarro. Azpilcueta «aborda una caracterización general en la que trata de delimitar el concepto, sus distintas clases y su calificación moral. Se detiene después en un análisis detallado de la doctrina de los títulos extrínsecos, que atiende casi exclusivamente al del *lucrum cessans*. Y, finalmente, estudia el juego de la doctrina en relación con ciertos contratos o fórmulas de financiación que pueden encubrir operaciones usurarias tras una forma jurídica diversa: la sociedad —y el llamado contrato trino—, los montes de piedad y la institución de los censos» (p. 203). Enunciados los argumentos añadimos simplemente que «Azpilcueta, junto con otros escritores precedentes, justifica el pago de un interés cuando concurre una expectativa cierta de inversión productiva, y por ese motivo reconoce —in-

cluso de modo expreso— un mayor valor a las sumas de dinero “en manos del mercader”, al “dinero aparejado para el trato”, etc., con respecto a otras que no permiten prever un destino productivo» (pp. 343-44). Es decir, «siempre que exista la oportunidad de obtener un lucro verosímil de los fondos en atención a su destino previsto, y se asignen a una necesidad de financiación ajena, el Navarro no sólo admite sino que considera justo el cobro de un interés por el título del lucro cesante» (p. 349).

El último capítulo está dedicado a los cambios. Argumento que se encuentra muy en relación con el anterior pues «la principal preocupación específica de los escritores escolásticos en este ámbito consiste en detectar aquellas modalidades de cambio que se configuran como un modo de evadir la prohibición general de la usura» (p. 281). En Azpilcueta encontramos un verdadero tratado sobre los cambios. En donde, en primer lugar, aborda los problemas derivados de la interpretación precisa que debe otorgársele a la Decretal *Naviganti* (de Gregorio IX) sobre el seguro marítimo. Decretal que era tomada «con frecuencia como punto de partida del tratamiento del préstamo con aseguramiento» (p. 282). Posteriormente, Azpilcueta «elabora una caracterización general del concepto de cambio, seguida de un pormenorizado análisis de sus distintas modalidades, en orden a la obtención del juicio moral correspondiente a cada una de ellas» (p. 282). Por cambio entiende «todo intercambio oneroso de dinero por dinero con independencia del lugar que le asigne la calificación jurídica en el sistema contractual» (p. 292) y propone siete géneros de cambio. Sin entrar en la moralidad y matizaciones de cada uno de ellos, Muñoz de Juana llega a la conclusión de que —aunque Azpilcueta no emplee estos términos—, «la regla de la justicia conmutativa aplicada a los intercambios de moneda de los distintos reinos, ha de realizarse en función del criterio de paridad adquisitiva de las respectivas unidades monetarias» (p. 332). Por tanto, en relación a la reflexión del Navarro sobre el dinero, su mérito «consiste en reconocer un valor del dinero fundado en su relación con las mercancías, es decir, en su capacidad de compra o poder adquisitivo» (p. 343).

En el pensamiento moral económico de Azpilcueta se trasluce tanto el influjo de la escuela tomista (seguidora fiel del pensamiento aristotélico) como el conocimiento de san Antonino de Cayetano y de Soto, así como el peso de la tradición franciscana (desde Escoto hasta G. Biel o J. de Medina). A todo esto hay que sumarle la rica formación jurídica del Navarro. Como resultado de todo ello, en palabras de Muñoz de Juana, «podría decirse, en suma, que la moral comercial de Azpilcueta se resume en una afirmación sintética: los negocios buenos son aquellos que, además de proporcionar una utilidad, hacen bueno al negociante. En otro caso, la búsqueda de una utilidad inmediata degrada la libertad humana y la economía misma, y es causa de conflictos que terminan por aniquilar al hombre y a la sociedad» (p. 352).

Estamos ante una obra que puede resultar interesante para todos los estudiosos de la moral económica y, concretamente, para los que buscan en la reflexión histórica del pasado elementos válidos para los problemas económicos actuales. El libro constituye una rica aportación al debate siempre abierto y actual entre la ciencia moral y la económica.

E. Camino

Sagrada Biblia. Nuevo Testamento, EUNSA, Pamplona, 1999, pp. 1069.

Sono parecchi coloro che conoscono e leggono la *Bibbia di Navarra* fin dal 1978, anno in cui è apparso il primo volume relativo al Vangelo secondo Matteo; man mano sono apparsi i restanti volumi, 12 in tutto, del Nuovo Testamento, e da qualche anno la pubblicazione è continuata con l'Antico Testamento: finora è stato pubblicato il Pentateuco, e sono di imminente apparizione i libri storici. Sono state anche effettuate delle versioni in inglese, francese e italiano.

Questa edizione del Nuovo Testamento in un volume costituisce una vera novità, sia perché le note sono state ampiamente rivedute, sia perché la traduzione è stata in buona misura modificata: si può dunque affermare che si tratta di un'altra opera rispetto alla precedente edizione. La nuova traduzione è stata realizzata, come quella precedente, sulla base del testo del *Novum Testamentum Graece* di Nestle-Aland, ma questa volta prendendo in esame la 27a. edizione, che si presenta più ricca nell'apparato critico, pur conservando lo stesso testo della 26a edizione. Nella versione spagnola si riscontra una grande vicinanza al testo originale, tanto da poter scorgere spesso le caratteristiche proprie di ogni autore sia nel lessico che nella sintassi; una fedeltà tale ci permette di penetrare più a fondo negli aspetti teologici, e, nel caso dei vangeli, di poter riscontrare le caratteristiche redazionali degli evangelisti specialmente nei passi paralleli e di triplice tradizione. Le 5.000 e più modifiche apportate alla traduzione danno come risultato un testo meno "letterario" ma più genuino, dal linguaggio fluido e moderno.

Nelle note si possono individuare tre livelli: quelle di carattere generale che costituiscono la presentazione generica di uno scritto o di una sua sezione significativa. Vi sono poi quelle che permettono di seguire i diversi libri neotestamentari nelle loro parti, introducendo il lettore nella trama narrativa e aiutandolo nel contempo a seguire il pensiero e lo scopo redazionale dell'autore, come si può ben vedere nei vangeli e negli Atti degli Apostoli, dove le note mettono in grado il lettore di spostarsi avanti e indietro nella lettura per valutare ogni azione raccontata nei libri; nel caso delle lettere paoline e delle altre lettere, si privilegia invece, com'è logico, l'aspetto retorico a quello narrativo.

Infine ci sono le note "classiche" con cui si cerca di rendere il senso del

testo biblico e il suo contenuto, e di mettere in luce in diverse occasioni la dimensione teologica, tenendo conto dell'interpretazione nei diversi periodi della storia della Chiesa: si tratta di più di 500 citazioni dei Padri e degli scrittori ecclesiastici, oltre che degli scritti del Magistero; alla fine del volume, vengono elencati i circa 150 documenti citati. In tal modo le note inserite hanno la proprietà di non far spostare lo sguardo del lettore dal testo sacro, e al tempo stesso lo invitano a meditare lo scritto con una prospettiva più ampia e con la possibilità di poter maggiormente penetrare nella sua profondità. Difatti non poche volte si sperimenta il ritorno al testo come conseguenza della lettura dei commenti.

Di fronte ai libri neotestamentari ci si trova spesso — come del resto accade anche con l'Antico — con il paradosso unità-diversità. Da una parte si costata il fatto che la Bibbia contiene il messaggio che Dio ha voluto rivelare agli uomini, e nel testo si scorgono gli elementi di una sola fede, di un contenuto armonico, senza che ci siano delle contraddizioni: si tratta dell'analogia della fede; dall'altra in ogni libro si individuano uno o più autori e un testo dalle caratteristiche linguistiche, letterarie, storiche e culturali che lo rendono unico e irripetibile. Questi due elementi devono essere sempre considerati nel momento in cui si fanno dei commenti e delle note. Nell'edizione del Nuovo Testamento che stiamo trattando si scorgono delle note che sottolineano una teologia "inclusiva" che vuole mettere in rilievo l'omogeneità del messaggio cristiano, l'unità della rivelazione, puntando nello stesso tempo agli aspetti teologici e letterari di ogni scritto.

Quale "lettore implicito" potrebbe essere individuato dalla lettura del testo e delle note? A nostro avviso, si può individuare un tipo di lettore, con una certa cultura, interessato non solo a leggere il Nuovo Testamento, ma anche a trarre da esso frutti spirituali e consigli per la pastorale e l'omiletica.

Seguendo la linea editoriale precedente si è fatto perno sulle introduzioni ai diversi libri in modo da dare al lettore un'informazione sobria, ma al tempo stesso arricchente; sia per i vangeli che per le lettere paoline viene offerta un'introduzione generale che rimanda poi alla singola presentazione di ogni libro. In relazione ai vangeli vengono spiegate le tre tappe della loro formazione, che permettono di seguire l'evoluzione del testo e di rendersi conto che raccolgono l'annuncio evangelico della Chiesa primitiva. L'insistenza con cui viene sottolineato questo aspetto è, a mio avviso, davvero utile, come è pure dato di vedere nell'ultimo documento della Pontificia Commissione Biblica nel 1993. È importante infatti constatare che si è partiti dalla predicazione: «Jesús no envió a sus discípulos a escribir sino a predicar», si legge nell'introduzione ai vangeli (p. 16).

Si accenna anche ad alcuni elementi particolari che conviene mettere in evidenza. Nel Vangelo secondo san Marco si segue, ad esempio, una linea che ri-

flette la predicazione del *kerygma* così come veniva proclamato dagli Apostoli e dai loro successori, e che è chiaramente presente nel discorso di Pietro a casa di Cornelio (At 10,37ss). Le note relative, che aiutano a seguire il percorso narrativo del secondo vangelo, presentano man mano al lettore i personaggi del dramma, il discorso in parabole, la missione in Galilea, la formazione dei discepoli e la necessità della sofferenza ribadita dai tre annunci della passione, l'attività a Gerusalemme, la passione e morte. Il fulcro del vangelo è Gesù, Figlio di Dio (Mc 1,1), ripetuto a metà del libro (Mc 8,29) e ribadito dal centurione, alla fine (Mc 15,39).

In Matteo si procede alla divisione narrativa rifacendosi ai due momenti in cui compare la frase *ἀπὸ τότε ἤρξατο* (Mt 4,17 e 16,21), che scandisce i due grandi periodi della vita pubblica di Gesù nella linea che anche Gnilka e Kingsbury seguono nei loro commentari. In questo modo però viene lasciato un po' in disparte il modello classico imperniato sui cinque grandi discorsi; il fulcro del vangelo è così l'Emmanuele, Dio con noi, che appare all'inizio (Mt 1,23), quando i discepoli sono invitati a riunirsi nel suo nome (Mt 18,20) e alla fine del vangelo, quando Gesù proclama la Sua grande missione (Mt 28,18). Il tono inclusivo dei due vangeli è palese. Negli Atti, in modo simile, si fanno quattro introduzioni in calce per indicare al lettore i diversi periodi narrativi del libro.

In Giovanni si è cercato di smussare alcune ruvidezze di linguaggio che potrebbero essere mal comprese dai lettori di oggi: così al posto di "giudei" si parla sovente delle "autorità giudaiche" (*passim*).

Si fa accenno ad alcune controversie di critica testuale come il lungo finale di Marco (16,9-20) e la donna adultera (Gv 8,11), mentre non vengono inclusi nel testo alcuni versetti, non accolti nemmeno dall'edizione della Neovulgata, come quelli della piscina di Bethesda, Gv 5,3b-4, per citare un esempio.

La vita di Paolo è impostata sui tre viaggi missionari tradizionali e il viaggio a Roma per il giudizio; la cronologia tiene conto anche delle narrazioni degli Atti degli Apostoli, senza però privilegiarle rispetto alle lettere paoline; a questo proposito sarebbe stato utile un confronto con Gal 1,11-24. Sull'autenticità si è lasciato da parte il problema riguardante alcuni scritti paolini senza menzionarne le difficoltà. Forse il lettore si sarebbe aspettato di trovarvi almeno la presentazione dello *status quaestionis*, come si è fatto, ad esempio, nell'introduzione alle lettere pastorali (p. 818). Anche se è stato fatto cenno alla maggior parte degli in- ni paolini, ci si aspettava un commento anche a Rm 1,2-6.

Le osservazioni finali fatte non intaccano per nulla il pregio e l'alto livello di questa edizione del Nuovo Testamento che offre al lettore, insieme alla vivacità del testo che si accosta il più possibile a quello originale, la dimostrazione della portata teologica del messaggio rivelatorio in esso contenuto.

B. Estrada

THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, traduction, introductions, notes et index par Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, Paris, GF Flammarion, 1999, t. I. Dieu, pp. 428; t. II. La Création, pp. 460; t. III. La Providence, pp. 582; t. IV. La Révélation, pp. 575.

L'on peut discuter du titre de l'ouvrage, car saint Thomas ne lui en a pas donné. Celui de *Somme contre les Gentils* vient de l'*explicit* d'un copiste. Le sous-titre en est l'*incipit*. Ceci étant, les auteurs de l'introduction générale (t. I, p. 9-65) sont d'avis que cette grande synthèse de la pensée thomiste, la seule, avec la *Somme de théologie*, après le commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard, relève en fait du genre du « traité », non de celui de la somme, comme l'indique le titre de l'*explicit* : un *liber*.

Ce traité est « la plus grande tentative sans doute jamais réalisée au Moyen Âge, et peut-être dans l'histoire, pour *démontrer* par l'œuvre de la raison naturelle la plus grande partie possible du contenu de la foi chrétienne, et pour *défendre* rationnellement ce qui, dans le contenu de la foi, ne peut être établi que par la raison ». La *Somme contre les Gentils* est donc une exaltation de la raison naturelle, qui s'inscrit dans le cadre du débat rationnel que les trois religions monothéistes engagent au XIII^e siècle : Thomas y intervient après l'arabe et musulman Averroès et le juif Maïmonide. Mais il veut réfuter les erreurs des infidèles (et pas seulement des Gentils, qui sont pour lui, comme pour saint Paul, les païens non juifs). Il entend le faire en s'appuyant sur l'ensemble des Écritures dans le cas des hérétiques, sur le seul Ancien Testament dans celui des juifs, sur la seule raison dans celui des musulmans et des païens. S'agissant d'un exposé de la vérité *contre* les infidèles, saint Thomas « privilégie les aspects qui donnent lieu aux discussions les plus significatives, en élaborant s'il le faut à l'extrême la réfutation des positions incompatibles avec la foi ». En même temps, Thomas entend *convaincre*, c'est-à-dire réfuter les erreurs : plus que d'amener les destinataires de son raisonnement à la conversion, il cherche à détruire la valeur démonstrative de leurs arguments, préfigurant par là-même les divisions de l'apologétique moderne. L'on peut y voir, avec le père R.-A. Gauthier, une « intention de sagesse à portée apostolique universelle ».

La distinction établie par Thomas d'Aquin entre les vérités qui « dépassent toute la capacité de la raison humaine » et celles qui « peuvent être atteintes même par la raison naturelle » commande la division de l'ouvrage, les vérités du premier type étant étudiées dans les livres I à III, celles du second type dans le livre IV. Toutefois, chaque livre constitue un tout, que l'auteur fait commencer par quelques chapitres introductifs destinés à définir son objet d'étude et son plan général. Seul le livre IV semble donc relever de la théologie. Encore faut-il savoir ce que Thomas d'Aquin entend par ce terme. En fait, il n'est pas univoque

chez lui. Ce terme peut avoir, comme chez Aristote, le sens de connaissance des choses divines : il désigne alors la partie de la philosophie qui étudie Dieu en tant que Premier moteur. La théologie peut être aussi la *doctrine sacrée*, fondée sur la Révélation, et qui constitue l'objet de la *Somme théologique* de l'Aquinat. Enfin, la théologie est encore la *science* que les bienheureux ont de l'essence de Dieu. Le premier de ces trois sens a trait à la connaissance philosophique de Dieu, qui procède de bas en haut sans nécessité d'une intervention de Dieu. C'est pourquoi, nous devrions en conclure «que seul le livre IV relève de la connaissance théologique, puisque c'est seulement alors que Thomas déclare aborder ces vérités inaccessibles à la lumière naturelle mais révélées par Dieu». Les auteurs de l'introduction générale relèvent également que l'on est en droit de se demander si les livres I-III, «quand bien même ils suivraient l'*agenda* du théologien, ne devraient pas mieux être considérés comme relevant de la philosophie, [...] mais d'une philosophie suivant un programme *de haut en bas*». La connaissance de Dieu que ces trois livres fournissent n'est que philosophique, de sorte qu'ils constituent une «somme philosophique», mais d'un genre nouveau, puisque, encore une fois, il s'agit d'une philosophie *de haut en bas*.

Même si la philosophie et la théologie de Thomas d'Aquin sont l'œuvre d'un chrétien, engagé dans l'histoire (par exemple, les chapitres du livre IV sur les processions du Saint-Esprit sont le fruit d'un travail demandé à saint Thomas pour le dialogue avec les Orientaux), quiconque est capable de pousser sa raison à plein régime doit pouvoir suivre l'auteur *démonstrativement* tout au long des livres I-III et au moins *hypothétiquement* dans le livre IV. «La raison pourra en outre éclairer par ses similitudes le sens même de ce qui est cru, et qui ne pourrait l'être s'il ne possédait une intelligibilité intrinsèque. Tel est l'*esprit* de la *CG*, voire sa *spiritualité*, [...] une *spiritualité de la raison*, qui s'accommode des protestations d'humilité et de faiblesse, souvent répétées [...] autant que de l'audace des conclusions objectivement démontrées par Thomas».

À l'introduction générale font suite la bibliographie (p. 68-81), une chronologie et une note sur la traduction, dans laquelle les auteurs signalent que les *Lieux parallèles* indiqués à la fin de chaque chapitre, et qui ont été compilés par le P. Gauthier, diffèrent substantiellement de ceux de l'édition Marietti. Il faut souligner surtout que le texte latin qui a servi pour la traduction, celui de l'édition Léonine, est le meilleur existant actuellement, et que les auteurs ont bénéficié du millier de corrections apportées par le père Gauthier. Ce dernier, par exemple, a travaillé assidûment à identifier les traductions d'Aristote que Thomas d'Aquin a réellement utilisées aux différentes étapes de sa vie, afin de restituer le plus possible le texte original de la *Somme contre les Gentils*.

Chaque livre est précédé d'une introduction, les notes étant renvoyées en fin de volume. Il n'y a pas lieu de résumer ici ces introductions, mais il suffit de souligner l'objectif poursuivi par Thomas dans chaque livre, et que les auteurs

rappellent sur la quatrième page de couverture. Pour le livre I (l'introduction de C. Michon couvre les p. 91-133), « notre intention étant de rechercher par la voie de la raison ce que la raison humaine peut découvrir de Dieu, vient en premier lieu l'étude de ce qui convient à Dieu en lui-même. » Par conséquent, « démonstration de l'existence de Dieu, principes de théologie négative, doctrine de l'analogie et des noms divins, analyse de la pensée et de la volonté de Dieu : le livre I propose une théologie dans les limites de la simple raison ». L'introduction au livre II (p. 7-74), également de C. Michon, rappelle, avec Thomas, que « nous avons déjà parlé, dans le livre précédent, de la première opération de Dieu, en traitant de la connaissance et de la volonté divines. Pour compléter notre étude de la vérité divine, il nous reste donc à disserter de la seconde opération, par laquelle les choses sont produites et gouvernées par Dieu ». C. Michon précise que « création, puissance divine, éternité du monde, et, surtout, théorie de l'intellect sont la matière du livre II, dans un fréquent débat avec Maïmonide, Avicenne et Averroès ». Le livre III, dont V. Aubin écrit l'introduction (p. 7-42), parle de la parfaite autorité ou dignité de Dieu, « en tant qu'il est fin et gouverneur de toutes choses. Voici donc l'ordre à suivre : on traitera d'abord de Dieu comme fin de toutes choses ; ensuite, de l'universalité de son gouvernement, en tant qu'il gouverne toute créature ; troisièmement du gouvernement spécial par lequel il gouverne les créatures dotées d'intellect ». Enfin le livre IV expose les vérités connues par la seule Révélation, comme D. Moreau le suggère dans son introduction (p. 7-50), vérités qu'il faut prouver « par l'autorité des saintes Écritures, et non par la raison naturelle. Il faudra cependant montrer qu'elles ne lui sont pas opposées. [...] Nous traiterons d'abord de celles qui ont Dieu même pour objet, comme la Trinité ; en second lieu, des œuvres de Dieu qui dépassent la raison, comme l'Incarnation [...] ; en troisième lieu, nous examinerons ce qui dépasse la raison à propos de la fin ultime de l'homme comme la résurrection, la glorification des corps, la béatitude perpétuelle des âmes ».

L'originalité de la présente édition de la *Somme contre les Gentils* tient aussi à l'imposant appareil critique fourni par les auteurs. Au livre I, Cyrille Michon ajoute un Vade-mecum sur des éléments de philosophie aristotélicienne, divisés en éléments d'ontologie et éléments de psychologie (p. 399-422), complété par une brève bibliographie ; au livre II, le Vade-mecum porte sur l'intellect selon Averroès et ses prédécesseurs, Alexandre d'Aphrodise, Avicenne, Galien, Thelis-tius et Avempace (p. 437-454). Le Vade-mecum du livre III, rédigé par Vincent Aubin, présente la cosmologie de la *Somme contre les Gentils* (p. 567-573) et en fournit une brève bibliographie. Enfin, Denis Moreau donne le texte latin connu par Thomas d'Aquin du Symbole de Nicée dans sa traduction par Hilaire de Poitiers, et du Symbole de Constantinople, traduit par le diacre Rusticus, et leur traduction française en conservant le lexique et les principes adoptés pour la traduction du livre IV (p. 463-465).

Les auteurs fournissent, en annexe au quatrième volume, une série d'index : un index biblique qui suit la Vulgate (p. 468-486), un index aristotélien (p. 487-496), qui contient toutes les références explicites ou implicites à Aristote qui ont pu être identifiées, notamment grâce aux travaux du père Gauthier déjà évoqués, un index des noms (p. 497-500). Une mention à part doit être faite de l'*index rerum* (p. 501-570) qui, sur deux colonnes, fournit une mine de références et constitue un outil de travail sans équivalent, du moins en français. Les auteurs ont répertorié non seulement les occurrences significatives des thèses principales, mais aussi les adages utilisés par saint Thomas, dont ils indiquent de surcroît l'origine. Véritable trésor, cet index justifie à lui seul cette nouvelle édition de la *Summa contra Gentes*. Or, il faut ajouter que la qualité de la traduction est un autre atout majeur de cette édition. Bien des contresens, qui existaient malheureusement dans les traductions dont nous disposions jusqu'ici, ont disparu : le texte qui nous est proposé est donc d'une grande fiabilité, même si quelques erreurs existent encore ici ou là (par exemple, le titre du chapitre 68 du livre II : « Comment la substance corporelle peut être la forme du corps », dans lequel il faut lire « substance intellectuelle »). Enfin le style adopté est particulièrement soigné, ce qui rend la lecture de l'Aquinat très agréable. Ce n'est pas un des moindres mérites des auteurs. Ajoutons enfin, ce qui ne sera pas pour déplaire, que, s'agissant d'un ouvrage de la collection Garnier-Flammarion, il présente le double avantage d'être financièrement très abordable et d'une grande mania-bilité.

D. Le Tourneau

AA.VV., « *Il Grande Giubileo del 2000: testi e musica nelle celebrazioni liturgiche presiedute dal Santo Padre* ». *Atti del IV Seminario di Studio a cura dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice*, in « *Rivista Liturgica* » 86/2-3 (1999) 163-415.

« La Chiesa ha bisogno, altresì, dei musicisti. Quante composizioni sacre sono state elaborate nel corso dei secoli da persone profondamente imbevute del senso del mistero! Innumerevoli credenti hanno alimentato la loro fede alle melodie sbocciate dal cuore di altri credenti e divenute parte della liturgia o almeno aiuto validissimo al suo decoroso svolgimento. Nel canto la fede si sperimenta come esuberanza di gioia, di amore, di fiduciosa attesa dell'intervento salvifico di Dio » (Lettera del Papa Giovanni Paolo II agli Artisti, Città del Vaticano, 1999, n° 12)

Su questo discusso — e sempre attuale — problema, sembra molto opportuna la considerazione fatta da S.E.R. mons. Piero Marini: « si deve, infatti considerare concluso, soprattutto nel settore della musica, il tempo di rimpiangere il

passato e di versare lacrime sulla triste condizione del presente. Ciascuno si impegni, invece, a dare il proprio contributo in concreto al canto del celebrante, dei ministri e di tutta l'assemblea». Così introduceva il Maestro delle Cerimonie Pontificie il IV Seminario di Studio intorno al tema: «Il Grande Giubileo del 2000: testi e musica nelle celebrazioni liturgiche presiedute dal Santo Padre».

Gli atti sono stati pubblicati nella *Rivista Liturgica*, edita dalla Abbazia di S. Giustina e dalle Edizioni Messaggero Padova (marzo-giugno 1999). Le parole con cui mons. Piero Marini ha aperto i lavori del suddetto seminario (cfr. p. 165-168), che si è svolto nella Città del Vaticano dal 5 al 7 di ottobre del 1998, servono come cornice di riferimento per lo studio degli altri esperti.

Bisogna avvertire, prima di tutto, che se da una parte il tema è circoscritto ad alcune celebrazioni particolari — quelle del Santo Padre — l'interesse si può allargare a qualsiasi altra cerimonia di rito romano in ogni parte del mondo. L'esperienza acquisita con le cerimonie papali è assai vasta giacché negli ultimi anni «si è passati a un numero sempre più elevato di celebrazioni: con moltitudini di fedeli e con piccoli gruppi, nelle basiliche romane e nelle parrocchie di periferia, nei vari paesi e continenti con usi, costumi e culture diverse» (p. 165).

In questo senso sembra opportuno sottolineare che siamo al quarto seminario organizzato dall'ufficio citato; il terzo fu celebrato in Vaticano dall'1 al 3 febbraio 1996, e trattò del tema delle celebrazioni liturgiche del Giubileo dell'Anno 2000 alla luce della Costituzione apostolica "*Tertio Millennio adveniente*" (cfr. «Rivista Liturgica» [1996] 163-306).

Non deve sorprendere il grande interesse al corretto sviluppo di queste cerimonie che saranno molte e di grande varietà: di esse, senza dubbio, la musica sarà un lavoro aggiuntivo. Si sa che «il Concilio Vaticano II ha potuto affermare che il canto sacro, unito alle parole, è parte necessaria e integrante della liturgia» (Giovanni Paolo II, 21 settembre 1980). Tutti desideriamo che il Giubileo sia occasione per l'avvicinamento di tanta gente a Dio e per constatare che «la Chiesa canta — è stato detto — perché il parlare non sarebbe sufficiente alla sua preghiera» (beato Josemaría Escrivá, *Cammino*, 523).

Le difficoltà sono oggettive come F. Rainoldi spiega: «Se è terminata l'era del rubricismo, è diventata più viva l'esigenza di una ritualità — diciamo pure anche di una *cerimonialità* — di alto profilo, così da rendere il liturgista-cerimoniere un ministro cui spettano compiti delicatissimi» (p. 229). Questo faticoso compito si può ammirare nei libretti che l'Ufficio delle Celebrazioni del Vaticano edita per ogni cerimonia. Oltre a presentare il modo di realizzare i diversi riti, si raccoglie un notevole repertorio di canti, che vanno dai classici del Gregoriano fino a composizioni recenti, sempre mantenendo un dosaggio equilibrato.

In particolare, si offrono in questa pubblicazione ai lettori abbondanti riflessioni su tutti gli aspetti legati al ruolo della musica e del canto nella liturgia. Nella rubrica *Studi* appaiono sei contributi di natura più generale. Con la rubrica *Note*

si propongono gli interventi prospettati nella scaletta del seminario, orientati a far emergere il ruolo dell'animazione nelle diverse sequenze rituali, o a trarre delle conclusioni. La rubrica *Attualità* presenta un breve approfondimento attorno alla classica affermazione secondo cui la Chiesa fa l'Eucaristia e viceversa. Nel *Notiziario*, infine, si danno informazioni più complete sulle attività dei convegni liturgici realizzati nel 1998.

Siccome non è facile fare un riassunto di un lavoro così complesso, si propongono solo alcune idee. Ad esempio, quella di D. Sabaino, che nello studio "Musica e Liturgia. Dalla *Sacrosanctum concilium* al *Repertorio nazionale dei canti liturgici*" commenta i vari documenti. E non tralascia di citare il noto testo della *Musicam sacram*, n. 11: «Si tenga presente che la vera solennità di un'azione liturgica dipende non tanto dalla forma più ricca del canto e dall'apparato più fastoso delle cerimonie, quanto piuttosto dal modo degno e religioso della celebrazione, che tiene conto dell'integrità dell'azione liturgica, dell'esecuzione cioè di tutte le sue parti, secondo la loro natura. La forma più ricca del canto e l'apparato più fastoso delle cerimonie sono sì qualche volta desiderabili, quando cioè vi sia la possibilità di fare ciò nel modo dovuto; sarebbero tuttavia contrari alla vera solennità dell'azione liturgica, se portassero ad ometterne qualche elemento, a mutarla o a compierla in modo indebito» (p. 184).

Un'altra questione dibattuta è la partecipazione dei fedeli che, secondo il Maestro delle Celebrazioni Pontificie, nella Basilica Vaticana crea non poche difficoltà (cfr. p.167). Certo è che su questo tema vanno articolati molti fattori. Ma ben potrebbero servirci a mo' di riassunto le parole di M. Palombella: «La musica nella liturgia vive di quell'equilibrio che è dono dello Spirito, equilibrio che permette il discernimento di quel giusto dosaggio tra cantare e ascoltare, tra tradizione e rinnovamento, tra solennità e apertura al *mysterium*. Solo tutto ciò nel suo insieme realizza il plesso della *actuosa participatio*, fonte di vitalità per la Chiesa» (p. 269).

Per il tono di certi studi, si avverte che vari autori augurano la traduzione in pratica di ciò che già diceva il *Sacrosanctum Concilium* al n. 14: «È ardente desiderio della Madre Chiesa che tutti i fedeli vengano formati a quella piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia. [...]. Ma poiché non si può sperare la realizzazione di tutto ciò, se gli stessi pastori di anime non siano penetrati, loro per primi, dallo spirito e dalla forza della Liturgia [...] è perciò assolutamente necessario dare il primo posto alla formazione liturgica del clero».

Sembra che ancora non si è fatto tutto il possibile in quest'ambito. Perciò si può concludere complimentandosi coi promotori di questo seminario per l'impegno e l'entusiasmo che mettono al servizio della Liturgia. Ed animando i sacerdoti a leggere queste pubblicazioni, perché è necessario che abbiano a cuore il problema della musica nelle chiese. Basti ricordare sant'Agostino, che scriveva

qualche anno dopo la sua conversione: «Quante lacrime versate ascoltando gli accenti dei tuoi inni e cantici, che risuonavano dolcemente nella tua chiesa! Una commozione violenta: quegli accenti fluivano nelle mie orecchie e distillavano nel mio cuore la verità, eccitandovi un caldo sentimento di pietà. Le lacrime che scorrevano mi facevano bene» (Confessioni, IX, 6).

J. Izkó

E. VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, Paris, Cerf, coll. Initiations, 1997, vol. I. Des origines au XVe siècle, préface de J. DORÉ, lettre-préface de M.-D. CHENU, pp. xxvi+1302; vol. II. Préréforme, Réformes, Contre-Réforme, préface par Miquel Batllori, pp. 934; vol. III. XVIIIe-XXe siècle, préface par Giuseppe Alberigo, pp. 1160.

Le premier sentiment face à une œuvre d'une telle ampleur, qui embrasse vingt siècles d'histoire doctrinale patiemment construite par des milliers d'auteurs ne peut être que d'admiration, car il faut posséder un esprit de synthèse peu commun pour réussir semblable entreprise. En réalité, il faut nuancer un tout petit peu ce jugement, l'auteur ayant eu la sagesse de faire appel à des spécialistes pour les sujets sur lesquels il s'estimait moins compétent. Il s'agit de Piero-Ramon Tragan pour la théologie biblique, de Lluís Duch pour les Réformes et les orthodoxies protestantes des XVIe et XVIIe siècles et de Josep Hereu i Bohigar pour différents chapitres philosophiques du troisième tome. Ce qui fait quand même en tout près d'un quart de l'ouvrage !

Cette édition française présente une série de particularités par rapport à la première édition en catalan et à la seconde en espagnol. Notamment, un profond remaniement des parties consacrées à la pensée patristique et juive, un supplément de 35 pages à la théologie biblique, le dernier chapitre de 50 pages sur la théologie contemporaine, une adaptation au contexte français du chapitre sur « théologie et littérature ».

L'auteur (les auteurs ?) ne s'adresse ni aux spécialistes ni aux chercheurs, car il a élaboré son travail à partir des cours sur l'histoire générale de la théologie et des conférences qu'il a respectivement donnés ou prononcées pendant de nombreuses années à la faculté de théologie de Barcelone. Il se propose donc « de présenter un panorama de l'élaboration de la théologie au cours du temps, et de suggérer des solutions partielles et provisoires qui peuvent être utiles à notre époque, où nous avons pris conscience du fait que la compréhension de l'histoire de la théologie est une composante importante de notre réflexion sur Dieu » (p. xix). En effet, comme le R. P. Chenu le note dans la « lettre-préface », le pluralisme des théologies qui existe de nos jours est « l'effet du mystère [...] qui requiert

de multiples représentations complémentaires». En outre, la théologie comporte une recherche permanente, des questions toujours ouvertes. En étudiant le passé exemplaire, nous trouvons «l'assurance d'une créativité toujours en acte, effet de la présence de l'Esprit. Peut-être ce sera le principal bienfait de votre ouvrage, témoin de cette présence» (p. viii-ix).

Le premier volume, traduit de l'espagnol par Luc Durban, couvre la période allant des origines jusqu'au XVe siècle compris. Il est divisée en cinq parties. La première, suivant partiellement une intuition de Karl Rahner, est consacrée à ce qu'il appelle «La théologie du principe». L'auteur précise dans l'introduction à cette partie que le «principe» n'est pas seulement le commencement d'une époque, mais l'*archè*, principe qui «contient tout en germe», du seul fait qu'il «englobe l'expérience historique singulière de Jésus comme Seigneur crucifié et ressuscité, en fonction duquel s'élabore tout dogme ainsi que toute théologie» (p. 13). C'est pourquoi un premier chapitre porte sur «La théologie biblique, origine, développement, perspectives» (p. 18-133). Y fait suite un chapitre sur «Le Credo de l'Église» (p. 135-151). Or, il est possible de distinguer dans le développement de la vie de foi de l'Église primitive, la *propositio*, l'*auditus fidei* et l'effort en vue de ce qui sera qualifié d'*intellectus fidei*. L'histoire de la manière dont l'Église expose sa foi est au cœur de l'histoire des dogmes. Quant au développement de l'*intellectus fidei*, il constitue l'objet de l'histoire de la théologie. L'auteur rappelle alors que l'intelligence de la foi s'élabore en suivant le chemin de la *fides quærens intellectum* en direction de la science. «Il s'agit donc de l'histoire de l'*intelligere* appliquée à la vérité de la foi. À partir de là, nous essayons de trouver les analogies et les différences entre les diverses formes de théologie, par exemple entre la patristique et la scolastique» (p. 14). La distinction entre les époques part nécessairement du développement de l'intelligence méthodique et systématique de la foi, ce qui assure à la théologie le statut de science. Nous partons d'un état «pré scientifique», qui permet une compréhension plus profonde, sous forme d'une recherche qui n'accepte que peu à peu de se plier à une méthode systématique. Le principe biblique a été reçu différemment dans la communauté ecclésiale, ce qui donne lieu à des discours historiographiques qui ne coïncident pas nécessairement avec l'*intellectus fidei*. En définitive, ce que ce premier volume de *Histoire des théologies chrétiennes* doit nous apporter est une étude de la théologie dans ses rapports avec le dogme, et la façon dont elle se développe en tant que réflexion sur le germe initial contenu dans l'Écriture Sainte. Le P. Vilanova observe que les Pères de l'Église et les théologiens médiévaux conservent une importance capitale parce que «nous trouvons chez eux ce dynamisme de la foi, qui accepte le risque de concilier provisoirement un langage relatif et des perspectives qui trouvent leur origine dans le transcendant et l'inexprimable» (p. 16).

La deuxième partie conduit «Des Credo baptismaux aux dogmes trinitaires et christologiques» et présente les figures de la patristique qui ont le plus

influencé la théologie ultérieure. Le chapitre premier présente «L'univers de la gnose» (p. 155-209) ; le chap. II décrit «L'élaboration d'une méthode scientifique» (p. 211-264), d'abord à travers la méthode apologétique, puis avec Origène, enfin par les rapports entre la théologie, le dogme et la politique avec l'élaboration par Eusèbe de Césarée d'une première théologie politique du christianisme. Les chapitres suivants portent sur «Le dogme trinitaire. Le chemin vers Nicée (325) et Constantinople (381)» (p. 265-297), «Le dogme christologique de Constantinople I (381) à Constantinople III (680-681)» (p. 299-321). Vient ensuite un long chapitre consacré à «La théologie patristique latine» (p. 323-401) qui passe successivement en revue la théologie en Afrique proconsulaire, les positions antiariennes en Occident, saint Augustin, et saint Léon le Grand qui effectue le passage de la liturgie à la théologie. Le dernier chapitre expose les «Nouvelles orientations théologiques» (p. 403-440) avec Denys l'Aréopagite, Boèce et l'exégèse topologique, et la méthode de l'intériorisation de saint Grégoire le Grand.

La IIIe partie est consacrée tout entière à «La théologie byzantine», considérée dans son contexte littéraire et historique propre. Longtemps négligée dans les études catholiques, elle constitue pourtant une riche composante de la tradition ecclésiale. L'auteur étudie d'abord «Le Moyen Âge byzantin» (p. 443-466) et rappelle opportunément l'importance d'un millénaire d'Église indivise. Il appelle de ses vœux une étude concernant les mentalités de l'Orient et de l'Occident pour savoir pourquoi les indiscutables différences, mais vécues dans l'unité jusque y compris après le schisme de 1054, ont été considérées majoritairement comme des oppositions insurmontables. Il suggère deux lignes de recherche : *sacerdotium* et *regnum* d'abord, avec l'instauration d'une théocratie pontificale en Occident alors que l'Église reste en Orient surtout un mystère de sanctification, une expérience liturgique intériorisée par les moines ; l'approche du mystère ensuite : la révolution canonique est liée en Occident à une révolution mentale, tandis qu'en Orient l'on cherche une théologie de l'expérience spirituelle. Les brefs chapitres de cette partie traitent successivement de «La crise iconoclaste» (p. 467-479), «La théologie monastique» (p. 481-490), «La rupture entre l'Orient et l'Occident» (p. 491-506) et «Les tentatives d'union» (p. 507-519).

Une autre partie aborde la question de «La théologie monastique occidentale». L'expression «théologie monastique» étant due à Jean Leclercq, mais elle est en fait complexe, car il s'agit tout à la fois d'une théologie biblique, patristique et monastique, marquée par certains présupposés philosophiques plus ou moins explicites, qui la différencient de la théologie scolastique. Cependant il conviendrait de poursuivre les recherches pour bien cerner les caractères spécifiques de ces deux groupes théologiques, car il existe une différence réelle entre la *quaestio* anselmienne et la *quaestio* thomiste, de même qu'il existe une pluralité de théologies monastiques comme de théologies scolastiques. Le premier cha-

pitre traite donc «De la patristique à la scolastique» (p. 523-541), avant de passer à «La renaissance carolingienne» (p. 543-566) et de décrire «La méthode théologique à l'époque carolingienne» (p. 567-578) et «Les controverses doctrinales du IXe siècle» (p. 579-597) d'ordre trinitaire, eucharistique et en rapport avec la prédestination. Le chap. V étudie assez longuement «La réforme du XIe siècle» (p. 599-633), ce qui conduit à présenter «L'univers bénédictin» (p. 635-658) et «L'univers cistercien» (p. 659-698).

La dernière partie de ce premier tome porte sur «La théologie scolastique». Une précision terminologique s'impose afin de cerner le sens du mot *scholasticus*. Malgré les variantes trouvées chez les auteurs d'époques différentes, trois éléments se retrouvent : la référence à une école, l'idée d'une culture acquise grâce à un travail, conservée et transmise à des disciples, l'idée de discussion (que l'on songe aux *contentiosas quæstiones* d'Alcuin). À des considérations préliminaires sur «Une nouvelle méthode théologique» (p. 701-733) font suite les chapitres sur «Les écoles du XIIe siècle» (p. 733-796) avec L'école de Laon et Anselme, Abélard, l'école de Saint-Victor, celle de Chartres, celle de Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard, «Genèse et développement des idées théologiques et philosophiques dans l'islam et dans le judaïsme» (p. 797-872) avec une référence aux traducteurs de Tolde, «Le XIIIe siècle, une ère nouvelle» (p. 873-924), «La théologie franciscaine» (p. 925-966), puis «La théologie dominicaine» (p. 967-1031), «L'effervescence à l'université de Paris» (p. 1033-1053), «Les horizons nouveaux du XIVe siècle» (p. 1055-1094) avec l'ecclésiologie sous Boniface VIII, Jean Duns Scot, Guillaume d'Ockham, «La théologie dans les pays catalans (XIIIe-XIVe siècle)» (p. 1095-1162) où l'on trouve bien entendu un fort développement sur le bienheureux Raymond Lulle, «La mystique rhéno-flamande» (p. 1163-1204) et «Le réformisme au déclin du Moyen Âge» (p. 1205-1236).

Le deuxième volume a été traduit par Jacques Mignon. Le préfacier, Michel Batllori, souligne que ce volume, comme le premier, décrit une histoire œcuménique de la théologie, phénomène unique dans le monde hispanique, et qui a pris naissance de façon significative en Catalogne. Avec la période envisagée s'interrompt l'histoire de la théologie des Églises autocéphales d'Orient, que nous retrouverons à une époque plus récente. Apparaissent en revanche les théologies des différentes Églises issues de la Réforme, que ce soit en Europe ou en Amérique du Nord. Comme indiqué précédemment, c'est Lluís Duch qui rédige tout ce qui a trait au protestantisme. L'un et l'autre auteurs étendent leur domaine de recherche des doctrines théologiques aux cadres historiques qui les ont conditionnés et à leurs conséquences religieuses pour les fidèles. Le rapprochement des concepts d'Église et de peuple de Dieu, si l'on suit l'ecclésiologie de Vatican II, a conduit les auteurs à «étendre l'histoire de la théologie à l'histoire des formes par lesquelles le peuple de Dieu a vécu la théologie au long de ses dif-

férentes périodes, transformant la théologie de « doctrine » en « piété » (p. 10). Une conséquence qui peut découler de la lecture de ce volume est qu'il a y eu des coïncidences théologiques entre les chrétiens des différents pays, comme la considération des révolutions paysannes de Majorque et de Catalogne au XVe siècle et les confréries catalanes du premier quart du XVIe siècle, toutes antérieures aux révolutions de Thomas Müntzer, peut le faire penser.

La première partie étudie à la fois « Préréforme et humanisme », enchaînant donc avec le dernier chapitre du premier volume. À vrai dire, le titre de ce volume est discuté de nos jours, et E. Vilanova dit lui préférer celui de « Rénovations, Révolutions, Révisions », même s'il ne l'a pas retenu... Il faut voir d'abord la « portée de la préréforme » (p. 25-59), avant de pénétrer dans « L'humanisme italien » (p. 61-95), de confronter « Esprit critique et conscience chrétienne » (p. 97-124) pour déboucher sur « Humanisme et érasme en Europe occidentale » (p. 126-143).

« La Réforme catholique » est envisagée dans la deuxième partie, d'abord à partir du débat « Réforme catholique ou Contre-Réforme ? » (p. 147-155), puis dans les « Manifestations réformistes » (p. 157-175) et l'apparition d'« Une sève nouvelle pour la vie religieuse » (p. 175-196), aussi bien chez les clercs réguliers qu'avec saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus.

La troisième partie envisage avec beaucoup plus d'ampleur « Réformes et orthodoxies protestantes XVI et XVIIe siècles ». Elle vise à passer en revue « les aspects les plus significatifs et les personnalités les plus originales qui contribuèrent à dessiner la physionomie théologique et ecclésiastique » (p. 199) du XVIe siècle et des époques postérieures. Une difficulté pour mener cette tâche à bien provient de l'absence de recherches sur le phénomène « Réforme » en Espagne. L'auteur a voulu ébaucher les aspects saillants de la biographie des principaux théologiens de la Réforme, et aussi donner une réelle dimension œcuménique à son travail. Celui-ci est divisé en six chapitres consacrés aux « Origines de la Réforme » (p. 205-218), à « Luther et son héritage » (p. 219-327), « Les tentatives de réforme des théologiens suisses » (p. 329-354) Zwingli, ses disciples et Martin Bucer, « Jean Calvin et le calvinisme » (p. 355-407), « La Réforme en Angleterre » (p. 409-435) et en dernier lieu « Les mouvements en marge des Églises établies » (p. 437-517) qu'il s'agisse des théologiens spiritualistes, des théologies anabaptistes ou des courants antitrinitaires.

La quatrième partie, dont la rédaction revient à nouveau à E. Vilanova, étudie « La Contre-Réforme ». Après avoir s'être penché sur « La signification de la Contre-Réforme » (p. 521-561), l'auteur étudie « Le concile de Trente » (p. 563-597), puis « Les débuts de la scolastique baroque » (p. 599-648) avec les deux écoles de Salamanque, l'école jésuite, l'école augustinienne de Salamanque, la théologie post tridentine de la grâce, le passage des grands traités moraux à la casuistique, la sécularisation du cadre politique. C'est ensuite « L'« invasion mys-

tique» dans le monde castillan» (p. 649-698), puis «La théologie missionnaire aux XVIe et XVIIe siècles» (p. 699-753) en deux temps : la théologie à partir de la découverte de l'Amérique et les missions jésuites en Asie. Nous entrons alors dans «Le «grand siècle» de la spiritualité française» (p. 755-806) qui prend le relais de la prépondérance espagnole mais s'achève sur une ecclésiologie gallicane. Le dernier chapitre nous entraîne «Vers l'ère de la raison» (p. 807-882) et situe la théologie dans le panorama des nouvelles rationalités, pour présenter ensuite l'éclosion de la théologie historique, la décadence de la scolastique baroque, le droit de cité acquis par la théologie morale, les rapports entre théologie et littérature et un aperçu de l'histoire biblique et morale dans le théâtre français avec Pierre Corneille, Molière et Racine.

Le dernier volume, traduit par Jacques Mignon, porte sur deux siècles seulement. Il rend compte d'une étape historique qui peut être caractérisée sommairement comme le règne de la raison. La raison qui traverse déjà la littérature française sous le patronage de Descartes. Mais plus encore le processus des Lumières, caractéristique de la «rationalité occidentale», et auquel répond le romantisme. Si les Lumières sont le commencement du monde moderne qui, à partir de la raison, s'oppose à l'absolutisme théologique antérieur, le romantisme prétendit se fonder sur l'esthétique pour approcher l'existence et la religion» (p. 23). La grande question qui se pose aujourd'hui est celle de la modernité. Est-elle assumée par une Église et une théologie sensibles non seulement à la raison mais à la justice sociale ? La critique de la modernité n'affecte pas seulement les problèmes de la connaissance : elle porte aussi sur les mécanismes d'où jaillissent les points de départ et les certitudes tant philosophiques que théologiques. Sous l'influence de la modernité, la théologie a donné un coup de barre vers son «essence anthropologique» plus que vers son «essence dogmatique». D'autre part, après le concile Vatican II, la «fin du monocentrisme européen en théologie ouvre de nouveaux chemins d'assimilation fructueuse et d'inspiration réciproque entre les diverses civilisations, et même entre les diverses religions», estime l'auteur (p. 26). Le prix à payer pour réaliser l'alliance entre grâce et liberté serait de renoncer à une «théologie unique, monolithique, qui méconnaîtrait le pluralisme des expressions». Enfin, la lecture de ce volume montre que la philosophie moderne est, en nombre de ses positions, une théologie chrétienne sécularisée. Même si bien des auteurs étudiés ne sont pas des théologiens, leur philosophie ne peut cependant pas se comprendre en marge du christianisme. Si la modernité a sécularisé les institutions, la pensée et la vie de l'Occident, le sens du sacré et du religieux n'en a pas disparu pour autant. «Il a été assumé dans les nouveaux modèles de la rationalité. Le sacré et le religieux sont passés de l'Église à la société, de la foi à la raison» (p. 27).

La première partie brosse le tableau de «L'ère de la raison en ses commencements», à partir d'«Une nouvelle vision du monde» (p. 33-49). Dans le cha-

pitre II intitulé « Philosophie et religion chez les principaux penseurs du XVIII^e siècle » (p. 51-102), l'auteur étudie Descartes, Pascal, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hobbes et Bayle, avant de passer aux « Réponses d'une théologie mise en question » (p. 103-118).

« Les Lumières et leur problématique théologique » font l'objet de la deuxième partie. Elles inaugurent une nouvelle conception de la raison, « La raison éclairée » (p. 121-136), avec ses particularités selon les pays : « Lumières et déisme en Grande-Bretagne » (p. 137-179), « Les Lumières en France et l'*Encyclopédie* » (p. 181-212), « Le piétisme et les Lumières en Allemagne » (p. 213-272). L'auteur étudie ensuite « La théologie catholique dans les pays germaniques » (p. 273-287), « La théologie décadente de l'Espagne du XVIII^e siècle » (p. 289-313), « L'*Illuminismo* italien » (p. 315-332). Cette partie s'achève avec « La Révolution française du point de vue de la théologie » (p. 333-353).

Une troisième partie nous mène « Du romantisme à la Restauration ». Elle dépeint d'abord « Idéalisme et romantisme » (p. 357-366), puis « La poétique romantique » (p. 367-378) et la philosophie idéaliste (p. 379-421) d'Hemsterhuis, les kantien et antikantien, Schelling, Hegel et Schleiermacher. Le chapitre suivant fait passer d'« Hegel à Nietzsche » (p. 423-460) et s'interroge sur la fin de l'ère de la raison, étant donné que dans le post idéalisme la relation de l'homme avec le réel ne se comprend plus d'abord à partir de la raison prise dans son acception moderne. Les chapitres suivants étudient « La théologie catholique dans les pays germaniques » (p. 461-486), où la théologie entreprend la tâche de « considérer le christianisme non comme une construction conceptuelle, abstraite et intemporelle, mais comme un processus historique et vital, donc comme un fait vivant » (p. 465), et « Le positivisme et le spiritualisme » (p. 487-512), positivisme en rapport avec les sciences sociales, spiritualisme, qui resurgit avec l'idéalisme et la métaphysique. « Théologie et apologétique dans la France de la Restauration » (p. 513-530) s'inscrit dans un contexte complexe et jamais serein, marqué par la contre-révolution philosophique de Bonald, Maistre, Ballanche, Chateaubriand, Staël, la théologie sociale de Saint-Simon, Fourier, Lamennais, Buchez, et le fidéisme et le traditionalisme. « La théologie italienne liée à la papauté » (p. 531-548) contraste par son essor avec le « Marasme théologique dans la péninsule ibérique » (p. 549-569), alors que l'on enregistre aussi « Le renouveau de la théologie orthodoxe » (p. 571-584) avec le métropolite Philarète de Moscou, le renouveau monastique, le réveil philosophique et littéraire et le mouvement slavophile qui tente une « philosophie » chrétienne.

La dernière partie couvre la période qui va « De Vatican I à Vatican II » et commence par « Le concile Vatican I » (p. 587-604), auquel, comme Hasler l'a montré selon l'auteur, les évêques ne « donnèrent leur consentement au dogme de l'infailibilité, tout en refusant son contenu, que parce qu'ils croyaient pouvoir y introduire des modifications substantielles, ou empêcher son approbation défi-

nitive» (p. 590). Suivent les études sur «Léon XIII et le néothomisme» (p. 605-621), «La théologie protestante dans la seconde moitié du XIXe siècle» (p. 623-639), l'«effervescence intracatholique» (p. 641-660), qui débouche sur «La crise moderniste» (p. 661-697). L'auteur examine ensuite longuement «L'impact des philosophies contemporaines» (p. 699-749) à partir du schéma tripartite de Ferrater Mora de monde «humaniste» principalement en Europe avec Husserl, l'existentialisme, la phénoménologie herméneutique, Freud et les structuralismes, le monde «scientifique» surtout anglo-américain avec Russell, Wittgenstein, la philosophie du langage ordinaire, la nouvelle philosophie de la science et le triomphe de la conscience linguistique, le monde «social» des marxismes. Les chapitres suivants traitent plus en détail que d'habitude de «L'éclosion des théologies nées de la Réforme» (p. 751-813 et de «La théologie orthodoxe» (p. 815-847), des «Mouvements réformateurs au sein du catholicisme» (p. 849-894) que sont le mouvement biblique, la renaissance patristique, le mouvement liturgique et le mouvement œcuménique, et «la nouvelle sensibilité de la théologie catholique» (p. 895-934). Arrive enfin «Le concile Vatican II» (p. 935-971), dont la théologie n'est pas dépourvue d'ombres que l'auteur présente ainsi : le nouveau Code de droit canonique a été incapable d'assumer pleinement l'ecclésiologie de communion ; le cardinal Ratzinger «a tenté de donner une interprétation authentique et réductrice de Vatican II» ; en refusant d'exploiter toutes les richesses du concile, Rome a «opté pour la stabilité doctrinale, dans une attitude appelée «restaurationniste» (p. 968).

Les années plus récentes, jusqu'à 1995, s'inscrivent dans «Bilan et perspectives. La théologie catholique dans les trente premières années de l'après-concile» qui comprend quatre chapitres. Le premier est intitulé «Grandeur et misère de la théologie post conciliaire» (p. 975-994), souvent vidée de son contenu métaphysique et confrontée au prodigieux développement des sciences et des techniques. «La théologie conciliaire à travers trois binômes» (p. 995-1016) que sont dogmatique ou herméneutique, métaphysique ou histoire du salut, théologie selon l'Évangile : «dire» ou «faire» la vérité ? L'on assiste à «La perte du monopole européen en théologie» (p. 1017-1041) avec l'émergence de la théologie de la libération en Amérique latine (les documents romains qui dénoncent les déviations de certains courants de cette théologie ne sont même pas cités...), la théologie noire dans ses versions nord-américaine et sud-africaine, la théologie africaine et la théologie en Asie. Le tout s'achève sur «La théologie contemporaine, 1985-1995» (p. 1043-1091). L'auteur est d'accord avec L. Boff sur la nécessité de relativiser l'Instruction de 1990 sur la vocation ecclésiale du théologien. Du Catéchisme de l'Église catholique il a ce seul jugement, sans commentaire sur le contenu : on a répété que la proposition d'un catéchisme n'émanait pas de la curie mais des Églises du tiers-monde. «En réalité, la demande vint de secteurs conservateurs de la curie romaine et de la périphérie de l'Église» (p. 1053). L'en-

cyclique *Veritatis splendor* permet de connaître enfin « les bases théoriques et les données fondamentales du projet moral de Jean-Paul II », auxquelles l'auteur oppose les réactions négatives d'É. Fuchs pour qui l'encyclique refuse toute forme de dialogue. Quant à *Evangelium vitæ*, elle « s'inscrit dans une perspective pessimiste par rapport au monde moderne. Et, selon moi, écrit l'auteur, cette vision du monde actuel sous son seul aspect supposé hédoniste et à travers le prisme d'une dramatique crise morale, engendre le besoin de mettre en avant toute une série de règles et de lois au risque d'estomper l'esprit évangélique » (p. 1057). Huit pages sont consacrées au cas Drewermann, qui aborde le mythe dans une double perspective : celle du prédicateur de l'Évangile et celle du guérisseur des troubles psychiques de l'homme moderne. « Cette double perspective, de fait, résume parfaitement la totalité de la Bonne Nouvelle évangélique, telle qu'elle est interprétée par cet auteur » (p. 1066). La vitalité de la théologie féministe est également saluée. Les dernières pages sont consacrées aux théologies de la libération, en Amérique latine (les deux instructions de la congrégation pour la doctrine de la foi sont tout juste citées cette fois), en Afrique et en Asie (mais il faut admettre l'absence d'une vraie théologie de la libération au Japon, note l'auteur), et à l'herméneutique nord-américaine de David Tracy (qui a droit à sept pages).

Chaque volume comporte un index des noms de personnes assez volumineux, puisque l'on aboutit à 145 pages au total. L'on aurait aimé disposer aussi d'un index général des matières, qui aurait sans doute dû être encore plus développé, mais qui aurait rendu de grands services pour des recherches. Comment savoir autrement, pour ne prendre qu'un exemple, où est explicité le contenu de la formule « fides et mores » ? L'on regrettera aussi que l'auteur ne propose pas systématiquement de bibliographie, soit à la fin de chaque partie, soit à la fin de chaque volume. Il est difficile de comprendre pourquoi seuls les deux premiers chapitres fournissent une bibliographie ainsi que la présentation de saint Irénée de Lyon, l'apologie, Orugène, saint Augustin, Denys l'Aréopagite, Boèce et saint Grégoire le Grand, plus une bibliographie générale pour les réformes et orthodoxies protestantes des XVI^e et XVII^e siècles, c'est tout... Une telle œuvre monumentale, qui se veut scientifique et qui entend couvrir l'ensemble de l'histoire des théologies chrétiennes n'aurait rien perdu à s'allonger encore avec une bibliographie en bonne et due forme.

Ces réserves mises à part, et quelle que soit l'appréciation que l'on peut porter sur les prises de position des auteurs telles qu'elle ressortent sommairement et partiellement de notre recension, l'ouvrage du P. Vilanova vient rejoindre fort utilement celui de Jaroslav Pelikan en cinq volumes sur *La Tradition chrétienne*, publié en 1994 en traduction française aux P.U.F.

D. Le Tourneau

FONDAZIONE AMBROSIANEUM (a cura di), *Un invito alla teologia*, Glossa, Milano 1998, pp. 221.

Subito una presentazione degli autori e degli argomenti: il libro, preceduto da una breve considerazione sulla teologia, offerta dal cardinale C.M. Martini, raccoglie interventi di G. Angelini, G. Ambrosio, M. Vergottini, R. Vignolo, M. Epis, P. Sequeri, A. Bertuletti, F.G. Brambilla, S. Ubbiali e T. Citrini, che scrivono ognuno su argomenti della propria specialità. Una caratteristica accomuna i vari scritti e dà il titolo all'opera: il desiderio di interessare il lettore allo studio della scienza sacra mettendo in mostra il luogo della teologia nell'attuale vita della Chiesa e le nuove sfide a cui deve rispondere. Ed è giusto che sia così perché l'opera, come viene presentata da G. Ancarani, presidente della Fondazione Ambrosianeum, è collegata all'iniziativa della Fondazione, d'intesa con la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, di dare vita a un corso triennale «onde consentire al pubblico dei "non addetti ai lavori" un primo approccio introduttivo alla teologia contemporanea» (p. VII).

Il libro risponde pienamente alle varie coordinate che lo ispirano e riesce, senza venir meno al rigore scientifico, a proporre la teologia ad una cerchia più ampia di destinatari, anzi a invitare efficacemente allo studio della teologia proprio perché evidenzia bene il suo interesse per la comprensione dei contenuti specifici della fede e per il confronto di essa con le varie esigenze della ragione sia a livello di cultura che di vita sociale.

Potrebbe sembrare che quanto abbiamo detto escluderebbe l'opera dall'ambito scientifico rendendola non significativa in una rivista specializzata come questa; invece non è così, perché i vari scritti, anche se presentati in una forma che potremmo chiamare "minore", in realtà offrono in modo sostanziale i contenuti di una ricerca portata avanti con grande serietà e per molti anni, quale

appunto la ricerca svolta dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale fin dai primi suoi passi. Un *vademecum*, dunque, di grande interesse per la brevità della sua forma e la ricchezza del suo contenuto. Un libro da tenere sempre a portata di mano da chi vuole conoscere la teologia e farla conoscere, specialmente da chi desidera coinvolgere altri in questa affascinante avventura di riflettere scientificamente sulla fede in Dio che si rivela in Cristo e ci viene insegnata dalla Chiesa.

La presentazione dettagliata dei vari argomenti esula dalle possibilità di queste note, e del resto preferiamo anche noi "invitare" il lettore a scoprirli da sé avvicinando di persona il libro che veramente è accessibile e di grande utilità. Ci limitiamo dunque a elencare i titoli dei vari scritti che lo compongono (in ordine corrispondenti agli autori prima menzionati): Fede, dottrina e teologia; Il futuro del cristianesimo nell'odierno scenario culturale; Novecento teologico: temi e figure; La "storia della salvezza" e la sua Scrittura; La rivelazione e la fede; La storia di Gesù e la rivelazione dell'*abbà*-Dio; L'immagine cristiana di Dio; L'uomo nella luce delle fede cristiana; La speranza del cristiano. Linee di escatologia; La Chiesa.

A. Blanco

C. DELPERO, *Introducción a la Realidad Eclesial de México en su Contexto Socio-Cultural*, Universidad Pontificia («Colección Pastoral», 2), México 1998, pp. 67.

Claudio Delpero (sacerdote de la diócesis de Brescia, nacido en Ponte de Legno, BS, en 1942) es profesor de Teología en la Universidad Pontificia de México desde 1992. Doctor en Teología por la Universidad Gregoriana (1976). Ha transcurrido dos periodos de trabajo pastoral en América Latina: 1967-1974 en Colombia e Uruguay, y desde 1992 en México. Entre sus publicaciones cabe destacar *La credibilità della Chiesa ieri, oggi, domani*, Milano 1994, y *Génesis y evolución del método teológico*, México 1998.

La obra que ahora comentamos fue escrita originariamente en italiano: *Introduzione alla realtà socio-culturale ed ecclesiale del Messico*, Universidad Pontificia de México – Centro Unitario Misionario, México – Verona 1997. Estaba dirigida a los sacerdotes italianos que se trasladaban a México a reforzar el trabajo pastoral; es fruto de un curso de metodología en la Universidad Pontificia de México y de una petición del *Centro Unitario per la Cooperazione Missionarie fra le Chiese* (CUM). La presente traducción castellana pretende ofrecer el contenido al público latinoamericano.

Esta breve introducción pastoral consta de cuatro capítulos. En el primero se hacen unas consideraciones preliminares sobre la realidad de México, muy útiles para quien no conoce el país: geografía, configuración política actual, orga-

nización eclesial. Algunas cifras son significativas, en cuanto a su importancia en la Iglesia: catorce archidiócesis, 59 diócesis, siete prelaturas. En 1990 la república mexicana contaba 91 millones de personas, de las cuales el porcentaje de católicos era del 90%.

El capítulo segundo es una interesante introducción al factor religioso en la historia mexicana, imprescindible para comprender la Iglesia de hoy. Con buen criterio, Delpero distingue cuatro grandes periodos: a) época prehistórica (25000-1500 a. C.); b) época prehispánica (1500 a. C.-1521 d. C.), donde se despliega la profunda religiosidad mesoamericana; c) La Colonia (1521-1821), periodo de la constitución de la Iglesia en México; d) De la Independencia hasta nuestros días (1821-1998): fase extraordinariamente convulsa, donde no faltan las persecuciones a la Iglesia. Con los acuerdos Iglesia-Estado de 1992, la situación está atravesando actualmente un momento de grandes expectativas para la misión eclesial.

Dentro de los retos que hoy se presentan a la Iglesia en México, Delpero opta por hacer dos grupos: en el capítulo tercero se ocupa de los “problemas hipotecados por la historia”, y en el cuarto aborda los “problemas de actualidad”. Por lo que se refiere a los primeros, Delpero enumera los siguientes: religiosidad popular, devoción a Nuestra Señora de Guadalupe, familia, juventud, relaciones Iglesia-Estado, desempleo y miseria, solidaridad o revolución, indígenas y mestizaje, protestantismo y sectas. A nuestro juicio, el autor se muestra equilibrado, y tiende a la recuperación de todas las potencialidades de la inmensa religiosidad popular mexicana; asimismo, subraya la urgencia de afrontar la cuestión social con soluciones concretas: «es preciso crear un número suficiente de líderes cristianos que trabajen en el campo jurídico y político con principios cristianos, y para eso tenemos que perderle miedo a la formación de las estructuras indispensables a este respecto» (p. 45).

En el capítulo cuarto, dedicado a los “problemas de la actualidad” se presenta en primer lugar el panorama abierto por el Vaticano II; se describe brevemente la nueva evangelización, tan alentada por Juan Pablo II, que debe realizarse según un *modelo orgánico de comunión y servicio*, de acuerdo con la visión eclesiológica del último concilio; se rechazan dos orientaciones juzgadas como inadecuadas: la Iglesia piramidal-institucional, modelo «tradicional, un poco medieval y un poco tridentino» (p. 52), donde el protagonismo evangelizador corresponde a la jerarquía; y el *modelo inorgánico antiinstitucional*, que margina a la jerarquía, y que admite dos versiones: la *carismática* y la *socio-política*, que hacen al pueblo o la comunidad los protagonistas exclusivos de los carismas. Según Delpero, sólo el 12% de los católicos mexicanos experimenta a la Iglesia según el *modelo orgánico de comunión y servicio*, modelo que, en porcentajes, viene a coincidir con la tasa de católicos que asisten a la Misa dominical (15%). Dentro de las novedades posconciliares se presenta la actividad de la Conferencia Epis-

copal Mexicana, la cuestión de los medios de comunicación, y el arte religioso.

Seguidamente, en la segunda parte del cuarto capítulo Delperro presenta brevemente las cuatro prioridades morales de la actualidad mexicana: la defensa de la vida, los cambios políticos provocados por la pérdida del monopolio del PRI, la corrupción y el narcotráfico, y la nueva situación que ha abierto el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá.

En la conclusión, el autor señala las que a su juicio son las cuatro principales claves de la pastoral mexicana: aprovechar la riquísima religiosidad mexicana, definida como el principal valor de la nación; desarrollar la línea de la Conferencia del CELAM de Santo Domingo (1992); continuar con la dirección actual de la Conferencia Episcopal Mexicana; desarrollar una verdadera pastoral social, esforzándose por la integración de los pobres y los indígenas en la sociedad.

En conjunto, nos parece una obra útil para el desconocedor de la realidad mexicana (y quizás también para el mexicano, porque le proporciona la visión de un europeo). Utiliza abundante bibliografía, que corresponde a diversas maneras de entender la pastoral, a veces contrapuestas entre sí. Representa, en fin, una breve pero equilibrada e instructiva introducción a la riquísima realidad eclesial en México, uno de los países más emblemáticos de la cristiandad latinoamericana.

L. Martínez Ferrer

J. FERNANDEZ AGUADO, *Sobre el hombre y la empresa*, Instituto Superior de Técnicas y Prácticas Bancarias, Madrid 1999, pp. 227.

Se trata de una recopilación de veintiocho artículos del prof. Javier Fernández Aguado la mayoría ya publicados, principalmente, entre los años 1997 y 1998. Aunque divididos sistemáticamente en dos grandes áreas, *Dirección de Recursos Humanos* y *Ética en las entidades mercantiles*, en ellos se abarcan los más variados temas: desde los impuestos, la dirección de empresas, las fundaciones, o algunos delitos societarios, hasta la amistad en la empresa, la formación de directivos o "la sonrisa como ventaja competitiva en la banca".

A primera vista no es fácil determinar un hilo conductor a argumentos aparentemente tan dispares. Sin embargo, todos ellos pueden unirse bajo un mismo prisma. Dice el autor en la introducción del libro que siempre ha aspirado a «evitar volcar siquiera una gota más de acíbar en el planeta» (p. 17). Por eso, creo que si hubiese que buscar una nota común, constante, ésta podría ser el carácter optimista y esperanzador con que el autor aborda todos estos escritos. Ante los inevitables problemas del complejo mundo de las relaciones empresariales, Fernández Aguado anima a adoptar una actitud siempre paciente y abierta; anima a emprender. Esto hace que los problemas se transformen en retos.

Pero tal actitud es simplemente reflejo o consecuencia de algo más profundo. Responde a una visión antropológica de la empresa muy concreta. Como dice el propio autor: «La antropología (ciencia de la persona) se revela como punto previo de análisis al diseño de cualquier proyecto de formación empresarial» (p. 85). Bajo dicha antropología late la persona, el crecimiento de la persona como persona. La persona queda establecida como el cañamazo o tronco que da sentido a cada uno de los hilos, o a las no siempre sencillas ramificaciones, de la vida empresarial.

Dicha antropología, como apunta el propio autor, encuentra su primera manifestación práctica en la formación de las personas. Formación no sólo vista como un reto: para abrir horizontes, para descubrir y afrontar correctamente nuevos aspectos de la realidad; sino también como tarea. Fernández Aguado pugna por una formación basada en las virtudes (cfr. p. 164): no van los *slogans* sino lo hábitos. «El hombre es, en buena medida, «causa sui», causa de sí mismo. Somos lo que quisimos ser ayer. Seremos lo que estemos siendo ahora. Nos vamos haciendo poco a poco, en el tiempo, a golpe de acciones virtuosas o viciosas. sembramos actos y recogemos hábitos» (p. 155). Por ello a lo largo de estas páginas nos encontramos ante un amplio abanico de virtudes expuestas como ventaja competitiva en el mundo empresarial: la paciencia, la confianza, el optimismo, la magnanimidad, la alegría, la esperanza, la puntualidad, la sinceridad, la lealtad, la laboriosidad, la reciedumbre, la prudencia, la responsabilidad, la naturalidad, la sencillez, la justicia, la comprensión, la audacia, la valentía, etc.

Sin embargo el autor, cuando se trata de fundamentar el por qué de esa conducta, sabe superar la visión de la “mera ventaja competitiva”, del “premio”, del “ganar —tener— más”. Esas virtudes deben ser vividas no porque resulten algo provechoso —incluso económicamente— para la empresa, sino porque me hacen más hombre, más persona. Ser virtuoso para ser más. Si el tener no es un mal en sí mismo, ¿qué hace malo el tener? «El error surge no a causa de que las personas tengan cosas, sino de que por falta de sentido de la realidad, sean tenidas por lo material, o anhelan desproporcionadamente que otros les alaben» (p. 64).

Contra dicho planteamiento choca, en primer lugar, la visión mercantilista de la vida que surge en el largo siglo que ha seguido a la revolución industrial y que ha llevado «a muchos millares de personas —especialmente en puestos directivos— a preguntarse, como el protagonista de la película Wall Street cuando se encuentra en el éxito, tras comportamientos éticamente reprobables: ¿Quién soy yo?» (p. 110). Y también la más sutil visión de quienes pretenden asumir valores pero, al mismo tiempo, rechazar virtudes. Su actitud, apunta el autor, es como intentar hacer círculos cuadrados (cfr. p. 167).

El libro es sugerente. Está redactado en un lenguaje ágil y claro, ameno. Fernández Aguado ha sabido conjugar, con estilo propio, la antropología filosó-

fica y la empresa. Al acabar la lectura «quizás cada uno tenga que dar la batalla de volver a la ingenuidad —sana ingenuidad— de disminuir el número de preguntas pragmáticas e incrementar el análisis de la realidad, que conduzca al asombro ante la Belleza, el Bien y la Verdad que se encuentra en los demás y en las relaciones que nos rodean» (p. 112).

E. Camino

P. GIGLIONI, *Inculturazione. Teoria e prassi*, Libreria Editrice Vaticana («Collana Catholica», 3), Città del Vaticano 1999, pp. 254.

Il 19 ottobre 1980 Giovanni Paolo II, in visita alla Pontificia Università Urbaniana, le affidava il compito di «approfondire con rigore scientifico il problema dell'acculturazione del Vangelo». Da quel momento, e ancor prima, l'Università Urbaniana si è occupata di questo difficile e appassionante argomento con particolare interesse. Frutto di questa preoccupazione è questo saggio di Paolo Giglioni, professore di Missiologia di questa università. Il prof. Giglioni già si è occupato diverse volte dell'argomento, ma presenta in quest'opera una visione d'insieme dell'inculturazione, riflesso del suo lavoro di ricerca e docenza. In effetti, uno dei pregi del saggio è la presentazione dell'inculturazione da molteplici angolature: la si considera da un punto di vista antropologico (cap. I), storico (cap. II), teologico (capp. III e IV), liturgico (capp. V-VIII) e pastorale (capp. IX-XII).

Nel primo capitolo (pp. 21-31) si fa un chiarimento dei termini "cultura" e "inculturazione". Nel secondo capitolo (pp. 32-97) Giglioni affronta una descrizione del rapporto fede-cultura lungo la storia. Dopo una presentazione di questo binomio nella Bibbia, l'Autore si occupa della storia della liturgia dal punto di vista dell'inculturazione. Così vengono individuate quattro periodi: 1) periodo creativo: dalle origini a Gregorio Magno; 2) periodo della prevalenza franco-tedesca: da Gregorio Magno a Gregorio VII; 3) periodo della disgregazione, delle esuberanze e dell'allegorismo: da Gregorio VII a Trento; 4) periodo della rigida unità liturgica e della rubricistica: dal Concilio di Trento al Vaticano II. A nostro avviso, la visione che si offre del periodo posttridentino è troppo negativa (cf. pp. 48-49) e non si ha presente i gravi abusi e la caotica situazione liturgica prima di Trento, provocata dalle diverse liturgie delle Chiese riformate, che fa capire il bisogno di uniformità sentito nel assise tridentino. Oltre a questo, sono molto interessanti i modelli di "adattamento" presentati da Giglioni lungo la storia (cf. pp. 52-63): Cirillo e Metodio e la cultura slava (sec. IX), e i gesuiti Matteo Ricci e Roberto de Nobili e le culture cinese e indiana (sec. XVI). L'Autore presenta anche una storia dell'evangelizzazione seguendo la scia del rapporto fede-cultura (cf. pp. 65-97). In questa sezione, pensiamo che si possano complementare alcune

espressioni riguardanti all'evangelizzazione nell'epoca moderna, segnata dal sistema del patronato spagnolo e portoghese. Concretamente, Giglioni adopera ripetutamente il termine *tabula rasa* per spiegare il contatto dei missionari con le culture aborigene. Per quello che rispecchia i territori appartenenti alla corona spagnola, pensiamo che il termine *tabula rasa* è inadeguato: un conto è che il processo evangelizzatore sia strettamente congiunto al controllo politico-militare della Spagna, e un altro conto è il rapporto effettivo stabilito con le culture degli *Indios*. Come lo stesso Giglioni riconosce, i missionari del patronato spagnolo si diedero da fare per capire in profondità le diverse culture americane: con lo sguardo fisso nell'evangelizzazione integrale, non esitarono a imparare e studiare scientificamente — pur con le limitazioni dell'epoca — le lingue e le culture degli *Indios*; una abbondante letteratura oggi considerata come "etnologica" ne è testimone. Il problema dell'evangelizzazione delle culture preispaniche dell'America e delle Filippine non è semplice, ma riteniamo che definirlo come il «ricorso indiscriminato alla *tabula rasa* per sconfiggere l'idolatria e le pratiche pagane» (p. 77) non è molto giusto con la verità storica.

Passando alla parte teologica, Giglioni offre nel capitolo III (pp. 98-109) i grandi apporti del Vaticano II riguardo alla cultura: sono esaminati le dottrine di *Sacrosantum Concilium*, *Lumen gentium*, *Ad Gentes* e *Gaudium et spes*. Con questi fondamenti nel capitolo IV l'Autore tratta del fondamento teologico dell'inculturazione. Prima viene considerata la cristologia dei quattro primi concili ecumenici, in tanto che le relazioni fra le due nature di Cristo sono il paradigma del rapporto fede-cultura. Quindi Giglioni presenta quello che si potrebbe chiamare (l'espressione è nostra) "le sei regole d'oro dell'inculturazione" (cf. pp. 126-143): vengono differenziate tre "criteri positivi da seguire", bilanciate da altrettanti "condizioni da rispettare". Ecco i "criteri": 1) conoscere e promuovere le culture; 2) apprendere le espressioni più significative; 3) rispettare i valori e le ricchezze naturali. E le "condizioni": 1) credere nella forza trasformatrice e rigeneratrice del Vangelo; 2) senza abdicare o attenuare il messaggio evangelico; 3) mantenendo l'unità e la cattolicità della Chiesa. Crediamo che in questi "criteri" e "condizioni" Giglioni ha saputo riassumere tutto il magistero sulla prassi inculturatrice, particolarmente esposto nelle encicliche *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI e *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II.

Dopo l'Autore offre ben quattro capitoli (pp. 144-182) sull'inculturazione liturgica, magari la questione pratica più difficile oggi. Queste pagine risultano di grande chiarezza ed equilibrio, nelle quali si mostrano le possibilità e i limiti concessi all'adattamento liturgico, previsto nella *Sacrosantum Concilium* e in diverso documenti del magistero successivo.

I seguenti tre capitoli sono dedicati ad altri aspetti pratici dell'inculturazione: religiosità popolare (cap. IX, pp. 183-186), catechesi (cap. X, pp. 187-195), evangelizzazione della cultura (cap. XI, pp. 196-210).

L'ultimo capitolo si occupa dei riferimenti all'inculturazione nei recenti sinodi continentali per Europa (1991), la conferenza del CELAM di Santo Domingo (1992), i sinodi per Africa (1994), America (1997), Asia (1998) e i *Lineamenta* (1997) e l'*Instrumentum laboris* (1998) del sinodo per l'Oceania.

Dopo le conclusioni generali (pp. 228-234), il volume si chiude con un'ampia ed aggiornata bibliografia (pp. 235-250), divisa in testi basi e testi complementari. Insomma, ci troviamo davanti ad un sussidio teologico-pastorale molto valido. Uno dei suoi pregi principali è quello di offrire una esposizione sistematica del ormai ricco magistero sui rapporti fede-cultura. Ci auguriamo che quest'opera possa contribuire a chiarificare la teoria e la prassi dell'inculturazione, una delle principali sfide della Chiesa per il Terzo Millennio.

L. Martínez Ferrer

M. HENGEL - A.M. SCHWEMER (Hrsg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* («WUNT» 72), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994, pp. 325.

Der hier vorzustellende Sammelband vereinigt acht Beiträge verschiedener Autoren zur Septuaginta "zwischen Judentum und Christentum", d.h. insofern sie einerseits zwar aus dem griechisch-sprechenden Judentum entstanden, andererseits aber durch ihre Überlieferungsgeschichte zu einer christlichen Schriftenammlung geworden ist. Der Band verdankt seinen Ursprung einem von Martin Hengel im WS 1990/91 geleiteten Tübinger Oberseminar. Bei jener Gelegenheit referierten außer den beiden Herausgebern des Bandes: Robert Hanhart, Giuseppe Veltri und Christoph Markschies. Für den Druck wurde das Referat von Hengel überarbeitet und stark erweitert. Außerdem wurden Beiträge folgender Autoren hinzugefügt: Reinhard Feldmeier, Joachim Schaper, sowie ein weiterer Artikel von Veltri.

Robert Hanhart, ausgewiesener Fachmann auf dem Gebiet der Septuaginta, Herausgeber mehrerer Bände der großen kritischen Göttinger Ausgabe der Septuaginta (2 und 3 Makk, Tobit, Judit, Ester, 1-2 Esra), sowie langjähriger Leiter (1961-1993) des Göttinger Septuaginta-Unternehmens, liefert einen Beitrag zum Thema: "Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes" (1-19; wiederabgedruckt in: Robert Hanhart, *Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum* [FAT 24], Mohr, Tübingen 1999). Er vertritt die Ansicht, dass es bereits im Judentum des 2. vorchristlichen Jahrhunderts einen relativ fest umgrenzten Kanon heiliger Schriften gegeben hat, der somit den neutestamentlichen Zeugen vorgegeben war, nämlich den der palästinensischen Tradition als eigentlichen Kanon; darüberhinaus, allerdings als "apo-

kryph" (wie man im protestantischen Raum sagt), die im alexandrinischen Kanon überlieferten Schriften. Wichtig für die Textgeschichte der Septuaginta sei die Tatsache, dass diese Version sowohl für Juden als auch für Christen insofern von Bedeutung war, als sie eine Übersetzung *kanonischer* Schriften darstellte. Das Verhältnis zwischen dem hebräischen Original und der Übersetzung entspreche dem von Urbild und Abbild. Daher das ständige, allseitige Bemühen um möglichst große Anpassung der Übersetzung an das Original.

Der Beitrag von Reinhard Feldmeier trägt den Titel: "Weise hinter 'eisenen Mauern'. Tora und jüdisches Selbstverständnis zwischen Akkulturation und Absonderung im Aristeebrief" (20-37). Ausgehend von einem Satz des Aristeebriefes (Arist 139) legt Feldmeier dar, wie der Verfasser dieses Briefes (und nicht nur er) versucht, die beiden "entgegengesetzten Tendenzen, die Vernünftigkeit und universale Gültigkeit der Tora einerseits und den Partikularismus der durch sie bestimmten Lebensweise andererseits miteinander zu vermitteln und so den Platz des Diasporajudentums zwischen Akkulturation und Abgrenzung zu bestimmen" (S. 21).

Es folgt Joachim Schaper, "Der Septuaginta-Psalter als Dokument jüdischer Eschatologie" (38-61). In der Nachfolge des für die Septuagintaforschung bedeutenden Werkes von I.L. Seeligmann, *The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems*, Leiden 1948, untersucht Schaper den exegetisch-hermeneutischen Hintergrund der Septuagintaversion des Psalters. In diesem Beitrag werden einige Kostproben zu den Themenbereichen Eschatologie und Messianismus geboten. Eine ausführliche Darlegung findet sich in der inzwischen veröffentlichten Cambridger Dissertation des Autors: *Eschatology in the Greek Psalter* (WUNT II,76), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995.

Anna Maria Schwemer, die Mitherausgeberin des Bandes, stellt in ihrem Artikel "Die Verwendung der Septuaginta in den Vitae Prophetarum" (62-91) einige Ergebnisse ihres inzwischen veröffentlichten zweibändigen Werkes vor: *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden. Vitae Prophetarum I: Die Viten der grossen Propheten Jesaja, Jeremia, Ezechiel und Daniel. Einleitung, Übersetzung und Kommentar (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 49)*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995; *Vitae Prophetarum II: Die Viten der kleinen Propheten und der Propheten aus den Geschichtsbüchern. Übersetzung und Kommentar (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 50)*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1996.

Giuseppe Veltri legt in seinem Aufsatz "Der griechische Targum Aquilas. Ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständnis" (92-115) zunächst dar, was wir historisch über die Gestalt des Übersetzers Aquila wissen können. Danach geht er besonders auf die Natur seiner Übersetzungstätigkeit ein, d.h. "welche Aufgabe Aquila nach rabbinischem Verständnis erfüllt hat" (S. 94). Zu diesem Themenbereich hat der Autor auch eine umfassendere Untersuchung

veröffentlicht: *Eine Tora für den König Talmai. Untersuchungen zum Übersetzungsverständnis in der jüdisch-hellenistischen und rabbinischen Literatur* (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 41), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994.

Es folgt ein zweiter Beitrag von Veltri zum Thema: "Die Novelle 146 περὶ Ἐβραίων. Das Verbot des Targumvortrags in Justinians Politik" (116-130). Der Autor sieht in dieser Novelle Justinians aus dem Jahre 553 ein Mittel seines Programms der Bekehrung der Juden zur christlichen Staatsreligion.

Christoph Marksches handelt über "Hieronymus und die 'Hebraica Veritas'. Ein Beitrag zur Archäologie des protestantischen Schriftverständnisses?" (131-181). Der Untertitel lässt zunächst eine mehr inner-protestantische Problemstellung vermuten. In Wirklichkeit geht der Autor aber anhand der einschlägigen Äußerungen des Hieronymus der Frage nach, aus welchen Gründen — philologischen oder theologischen — er an der hebräischen Bibel interessiert war.

Den letzten und bei weitem längsten Beitrag des Bandes bestreitet Martin Hengel selbst: "Die Septuaginta als 'christliche Schriftensammlung', ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons" (182-284). Der bekannte Tübinger Neutestamentler und ausgewiesene Kenner des antiken Judentums (Man denke nur an seine klassisch gewordene Habilitationsschrift aus dem Jahre 1969 *Judentum und Hellenismus* [WUNT 10], Mohr, Tübingen, die mehrere Neuauflagen [3. Auflage 1988] und Übersetzungen in verschiedene Sprachen erfahren hat.) behandelt das Thema des Sammelbandes (und wohl auch des zugrunde liegenden Seminars) in seiner ganzen Breite: Die Septuaginta als eine letztendlich von den Christen beanspruchte Schriftensammlung und ihre zunehmende kanonische Geltung bei den Christen, in Spannung zum jüdischen Ursprung der einzelnen Schriften.

Die in diesem Band vereinigten, verschiedenen "Beiträge betrachten so die griechischen Übersetzungen der alttestamentlichen Texte, ihre Entstehung, ihre Überlieferungsgeschichte, ihre Wirkungen und ihre kanonische Sammlung immer wieder unter einem ganz anderen Aspekt" (S.VII).

Mehrere ausführliche Register erschließen den sehr interessanten und auch sehr sorgfältig gedruckten Band: ein in zwölf verschiedene Kategorien eingeteiltes Stellenregister (285-308), ein Autorenregister (309-313), ein Sach- und Personenregister (314-323), sowie eine Auswahl griechischer bzw. hebräischer Namen, Begriffe und Wendungen (324-325).

K. Limburg

A. HONTAÑÓN, *La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración "Mysterium Ecclesiae"*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 327.

L'opera è uno studio specifico sullo sviluppo della dottrina sull'infalibilità della Chiesa negli ultimi anni, prendendo come punto di partenza, secondo quanto indicato dal titolo, la dichiarazione *Mysterium Ecclesiae*, della Congregazione per la Dottrina della Fede, del 1973. L'A. è dell'avviso che la dichiarazione introdusse alcune novità di certo rilievo nella comprensione ecclesiale dell'infalibilità (mostrandone specialmente il senso, il radicamento storico-culturale e la sua evoluzione) ed è su questi contributi che incentra il suo studio.

L'opera inizia delineando il contesto teologico della dichiarazione (cap. I), nel quale concede particolare significatività al libro di H. Küng *Unfehlbar? Eine Anfrage*, del 1970, e alle varie reazioni del Magistero e dei teologi. Il cap. II è dedicato all'esposizione del contenuto della dichiarazione; il III, invece, passa in rassegna la recezione e diffusione del documento in ambito teologico. Questi tre capitoli costituiscono la prima parte del libro, che si limita a presentare la dichiarazione e il suo contesto.

La seconda parte cerca di identificare la possibile continuazione del documento nel Magistero posteriore. Questa sembra essere la lettura che l'A. propone di alcuni documenti di Giovanni Paolo II (cap. V), specialmente della lettera apostolica *Ordinatio Sacerdotalis* e dei pronunciamenti solenni dell'enciclica *Evangelium vitae*, rispettivamente prese in considerazione nei capitoli V e VI.

Il libro si chiude con una terza parte dedicata all'influsso della dichiarazione in ambito ecumenico. A questo scopo analizza successivamente le sue conseguenze sul dialogo anglicano-cattolico (cap. VII), cattolico-ortodosso (cap. VIII), luterano-cattolico (cap. IX) e cattolico-ortodosso orientale (cap. X). Dopo la sintesi conclusiva, l'A. rende il testo originale latino della dichiarazione.

A mio parere, due sono, soprattutto, i meriti di questo lavoro. In primo luogo, la precisa e ricca documentazione che offre al lettore sull'argomento in merito. Da questo punto di vista, l'opera costituisce un valido punto di riferimento per chi volesse adentrarsi nella riflessione sull'infalibilità. In secondo luogo, è molto interessante l'analisi condotta nella terza parte sulla presenza a livello ecumenico della nozione di infalibilità. L'A. conclude che per la buona riuscita del dialogo ecumenico diventa di particolare importanza una chiarificazione precisa di ciò che la Chiesa intende per infalibilità.

L'A. non ha sviluppato altri aspetti dell'argomento e, dal punto di vista più strettamente dogmatico, ha tralasciato lo sviluppo di alcune questioni che avrebbero attirato l'interesse degli specialisti. La scelta ha privilegiato altri indirizzi e si orienta particolarmente sul campo ecumenico che, certamente, è oggi di primaria importanza.

A. Blanco

R. LAVATORI - L. SOLE, *Qohelet. L'uomo del cuore libero*, EDB («Bibbia e spiritualità»), Bologna 1997, pp. 142; *Gesù Cristo venuto nella carne. Il criterio dell'identità cristiana secondo la prima lettera di Giovanni*, EDB («Bibbia e spiritualità»), Bologna 1998, pp. 174.

I due lavori, diversi per l'argomento, sono accomunati dalla metodologia e dall'utilità per il lettore. Vediamo di giustificare questa valorizzazione riassuntiva.

Il prof. Lavatori, noto per la sua attività docente in alcune pontificie università dell'Urbe, nonché per le sue diverse opere di teologia dogmatica, cura in questi due libri la riflessione speculativa; il prof. Sole, anche lui docente a Roma, provvede invece all'analisi esegetica che sorregge e offre gli spunti alla riflessione di carattere dogmatico morale e spirituale. La compresenza dei due aspetti rende l'opera valida dal punto di vista scientifico; l'abilità degli autori assicura continuità e coerenza nel passaggio dall'una all'altra prospettiva.

L'estensione dei due libri, e la collana in cui sono inseriti, mostrano sufficientemente che non siamo davanti all'esposizione di una ricerca esaustiva di carattere dogmatico/esegetico; piuttosto abbiamo a che fare con una lettura a finalità spirituale basata su un solido fondamento biblico e speculativo.

Detto questo, l'utilità delle due opere si rende manifesta da un'altro pregio, a mio avviso il più importante: l'identificazione delle chiavi di lettura di entrambe le opere, identificazione non arbitraria ma giustificata dall'analisi letterale dei testi e dall'argomentazione successiva.

Molto suggestiva, infatti, oltretutto sicura, l'interpretazione del Qohelet in riferimento alla libertà. Com'è noto, questo libro della S. Scrittura offre più di un rompicapo a chi desideri comprenderlo fino in fondo. Non a caso l'esegesi più recente insiste sul fatto di leggerlo nell'insieme della letteratura biblica, in particolare dei libri storici delle Cronache e degli altri scritti sapienziali, poiché si presenta in dialogo con essi. In ogni caso, il messaggio ultimo del libro è compreso diversamente dagli esegeti. I proff. Lavatori e Sole propongono una visione di questo messaggio che riesce al contempo solida e attuale, quindi utile.

Infatti, il capitolo III del primo libro, dove gli AA. tirano le somme di quanto visto nei due precedenti — una riflessione succinta sulla libertà come espressione fondamentale dell'orientamento dello spirito (cap. I), e l'analisi dei brani che si riferiscono al godimento della vita come esito di una ricerca esistenziale che mostra come tutto sia vanità (cap. II) —, presenta la libertà non come conquista della ragione né come sforzo della volontà, ma come «atteggiamento di disponibilità e di apertura alla verità, perché solo la verità rende liberi», in base a questo argomento: «La verità che il Qohelet ha fatto propria è che tutto è vanità. La consapevolezza di questo non lo conduce al pessimismo né tanto meno facilita l'ottimismo; e neppure lo rende inattivo o rassegnato. Essa è una energia che libera l'uomo da certi condizionamenti così forti che lo legano e gli impediscono di agire ef-

ficacemente; una energia che lo rende abile a prendere la sua parte nella vita e gli fa gustare la gioia» (p. 103). E aggiungerei noi: è una gioia fatta da semplicità (quindi nutrita dalla valorizzazione delle piccole cose) proprio perché nata dal timore di Dio e dalla consapevolezza della vanità delle imprese compiute dall'uomo da solo. Potremmo soffermarci ancora sui diversi aspetti di questo discorso evidenziati dagli AA., ma a questo punto invitiamo il lettore a scoprirli da sé.

Passiamo, invece, alla chiave di lettura del secondo libro. Anche qui gli AA. propongono una interpretazione originale e suggestiva del testo sacro, che la rende particolarmente interessante oltre che attuale. Infatti, Lavatori e Sole ritengono che la Prima Lettera di Giovanni contiene ed esprime «in modo eccellente un'autentica rivelazione della novità e della radicalità della vita cristiana, colta nel suo ambiente vitale e ricondotta alle sue fonti originarie» (p. 5).

Questa identificazione dello specifico cristiano si snoda poi, nella sua presentazione compiuta (ma senza pretese esaustive) negli undici capitoli che compongono il libro: la manifestazione della vita; Dio è luce; la vera conoscenza di Dio; i cristiani e il mondo; gli antricristi e l'unzione; i figli di Dio e i figli del diavolo; il vangelo dell'amore; il discernimento degli spiriti; la sorgente dell'amore; la fede che vince il mondo; la vita eterna.

Ma undici tratti (=capitoli) sono troppi per definire una identità, ed ecco che gli AA. riassumono in quattro le coordinate che inquadrano l'esistenza cristiana. Il riferimento essenziale e costante alla Persona di Cristo; l'esperienza della vita che viene offerta attraverso il Figlio venuto nella carne; la mediazione della comunità cristiana nel rapporto storico-salvifico con Cristo; la singolarità di ogni discepolo all'interno della comunità in forza del suo personale rapporto con Gesù. Da queste coordinate vengono fuori un po' alla volta tutti gli altri tratti che dipingono il mistero dell'essere cristiano: «un mistero non solo contemplato, ma anche vissuto e sperimentato».

Ci troviamo dunque davanti alla necessaria risposta all'atteggiamento gnostico che riponeva la salvezza nella sola conoscenza teorica e razionale, al margine della comunità e dell'esperienza storica rivolta a tutti. Quanto sia attuale e urgente questo messaggio nei nostri giorni, non c'è bisogno di dirlo.

A. Blanco

F. MARTI GILABERT, *Amadeo de Saboya y la política religiosa*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 154.

En la historiografía religiosa española sobre la época contemporánea, uno de los temas más estudiados es el de las relaciones Iglesia-Estado. Dentro de este campo, Martí Gilabert, veterano historiador en estas lides, presenta un nuevo trabajo, centrado en el brevísimo gobierno constitucional de Amadeo I Saboya,

rey de España durante dos años y cuarenta días (1870-1873). Anteriormente el Autor ya nos había ofrecido diversas síntesis de la política eclesiástica española durante otros periodos: *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*, 1989; *Iglesia y Estado en el reinado de Fernando VII*, 1994; *Iglesia y Estado en el reinado de Isabel II*, 1996; *Política religiosa de la Segunda República española*, 1998.

Aunque el trabajo de Martí Gilabert no aporta datos nuevos, se trata de una ordenada reconstrucción de los hechos, atendiendo sobre todo a los testimonios históricos contemporáneos y a las mejores biografías del monarca saboyano. En este sentido, resulta clave el recurso a la obra de Ana de Sagrera, *Amadeo y María Victoria*, Palma de Mallorca 1959, porque supone una profundización en la personalidad humana del rey y su consorte, poco estudiada en otros trabajos. A lo largo de seis capítulos, Martí Gilabert nos presenta los vanos esfuerzos de Amadeo de Saboya por establecer unas relaciones amistosas con la Iglesia en un país de absoluta mayoría católica. Empresa a todas luces insostenible, si se tiene en cuenta que las Cortes que habían ceñido la Corona al saboyano habían nacido de la Revolución Gloriosa de 1868, de fuerte sabor anticlerical; y que el propio rey era nada menos que hijo de Víctor Manuel II de Saboya, con quien inició la llamada "cuestión romana". Además, no podía empezar peor el reinado, pues la primera noticia que recibió Amadeo al desembarcar en España fue la del asesinato del general Prim, principal sostenedor de su candidatura a la Corona.

Con tan tristes auspicios, el breve reinado de Amadeo I fue una continuidad en cuanto a las medidas anticlericales que arrancaban de principios de siglo: restablecimiento del *Pase regio*, desconocimiento de los efectos civiles del matrimonio canónico, nombramiento de obispos sin autorización del Papa (lo que provocó un cisma en Cuba), secularización de cementerios, etc. Lógicamente, fueron vanos los repetidos intentos de Amadeo y sus gobiernos de establecer relaciones diplomáticas con la Santa Sede, o de conseguir el apoyo del clero español.

Y sin embargo, Amadeo no era un hombre antirreligioso, sino hasta cierto punto devoto, como lo mostró en diversas ocasiones en las que no ocultó su fe católica; en ello influiría sin duda su mujer María Victoria, ferviente cristiana, que se prodigó en diversas obras de caridad y fomento del culto.

Finalmente, tras dos años de gobierno, ante la imposibilidad de contar con un mínimo de apoyos en la clase política (jamás los tuvo en la aristocracia y en el clero, y muy esporádicamente entre el pueblo), Amadeo abdicó el trono el 11 de febrero de 1872 y se retiró a Turín. Años después, y por influjo de María Victoria, logró la reconciliación con la Iglesia: Pío IX le levantó las censuras en las que había incurrido al jurar la constitución anticlerical de 1869 y firmar diversas leyes anticlericales en su corto gobierno. Profundamente arrepentido y en paz con la Iglesia, Amadeo murió cristianamente en Turín en 1890. Su reinado, calificado

de "efímero" por sus primeros biógrafos, puede ser considerado paradigma de la imposibilidad de conciliación de las ideas liberales del s. XIX, hijas de la Revolución Francesa, con un Estado respetuoso con los derechos de la Iglesia. La obra de Martí Gilabert, escrita con sobriedad y rigor, servirá, sobre todo a los no especialistas, para comprender un capítulo de las complejas relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XIX.

L. Martínez Ferrer

E. MONTI, *Alle fonti della solidarietà. La nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa*, Glossa («Dissertatio», Series Romana 25), Milano 1999, pp. 532.

La lunga e documentata ricerca dottorale di Eros Monti nasce dal fatto che la solidarietà è uno dei principi fondamentali tradizionali della dottrina sociale della Chiesa, ma anche dalla convinzione della necessità di sottoporre a indagine teologica questa categoria, fortemente espressiva della sensibilità dell'odierna società civile.

Tra le molte possibilità che l'argomento offre, l'Autore ha scelto uno dei punti centrali: la nozione di solidarietà nel magistero pontificio, in modo speciale nel periodo compreso tra i pontificati di Leone XIII e Pio XII inclusi. La ricerca, come è d'aspettarsi da un docente in teologia morale di un prestigioso Centro, non si limita all'analisi dei testi pontifici, ma è abbondantemente arricchita e correttamente inserita nel contesto sociale e teologico in cui quel magistero fu elaborato. Lo studio della nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa è preceduto da alcuni capitoli introduttivi, tra cui sono specialmente interessanti quelli dedicati al "sorgere del pensiero solidarista e il suo contesto" e alla "vicenda del solidarismo cristiano". Il primo presenta riflessioni di importanti autori, come sono P. Leroux, A. Comte, E. Durkheim, e L. Bourgeois. Il secondo si occupa dei contributi di H. Pesch, O. von Nell-Breuning, e G. Gundlach, pensatori fondamentali nella dottrina cristiana sulla vita sociale. Il tutto viene contestualizzato dall'analisi della situazione della società industriale di fine del secolo XIX e dallo studio del profilo ermeneutico ed epistemologico della dottrina sociale della Chiesa.

Come è stato detto, la parte centrale della ricerca approfondisce lo sviluppo del magistero romano su questo tema (pp. 209-409). Particolarmente ampio, tanto da costituire il punto centrale di tutto il lavoro, è lo studio dell'insegnamento sulla solidarietà di papa Pio XII, il cui magistero è analizzato nei due periodi in cui di solito gli autori di morale sociale dividono i suoi insegnamenti: quello della seconda guerra mondiale e quello del dopoguerra e della ricostruzione materiale e civile dell'Europa.

La dissertazione termina abbozzando brevemente gli sviluppi più recenti della vicenda magisteriale sulla solidarietà, dal Concilio Vaticano II fino all'attuale pontificato. Si apre qui un campo di ricerca molto ricco e interessante, perché le nuove prospettive fornite dal paradigma antropologico conciliare permettono di capire la solidarietà da un punto di vista nuovo e forse più "teologico" di quello esistente fino a Pio XII.

Quest'opera è, a nostro giudizio, frutto di una ricerca accurata e profonda e costituisce uno strumento ricco d'informazione e utile per gli addetti al lavoro teologico.

H. Fitte

I. MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II* («La missione», Sezione Teologica), Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1999, pp. 364.

Questa monografia, che trae origine dalla tesi di dottorato presentata nel 1997 presso la Pontificia Università Gregoriana, offre un valido contributo per far luce su una delle questioni teologiche attualmente più dibattute.

L'autrice, attualmente docente presso la Gregoriana e la Lateranense, ha suddiviso lo studio in tre parti. Nella prima, analizza le opere e gli interventi di H. de Lubac fra il 1932-1952. Nella seconda, dedicata all'epoca conciliare, esamina i saggi e gli interventi del gesuita francese ai margini del Vaticano II, così come la genesi delle affermazioni conciliari sulla salvezza dei non cristiani (cf. LG 16, NA e AG) e l'influsso dalla teologia di de Lubac sulla dottrina conciliare. Nella terza parte, appoggiandosi sui risultati delle due precedenti sezioni, viene tracciata una sintesi della concezione teologica di de Lubac sul tema dei non cristiani.

L'autrice, pur indicando nella suddetta teologia l'esistenza di alcune espressioni poco chiare, la considera meritevole di una valutazione alquanto positiva. La sua notevole sintonia con l'insegnamento conciliare la rende particolarmente pregevole in un'epoca in cui si osservano al riguardo non poche ambiguità. Negli ultimi decenni, infatti, prendendo spunto dal progresso ecclesiologicalo del Vaticano II che ha fra l'altro tracciato un approccio chiaramente positivo nei confronti delle religioni non cristiane, si sono moltiplicate le proposte teologiche tendenti a riconoscere anche alle religioni non cristiane un ruolo salvifico.

L'attento studio dei testi conciliari e della loro genesi permette all'autrice di affermare che il Vaticano II «intese implicitamente escludere la tesi del valore salvifico delle religioni non cristiane, soprattutto la possibilità che si giungesse a definire queste ultime delle vie di salvezza. È nostra convinzione — aggiunge

l'autrice — che H. de Lubac abbia concorso con la riflessione da lui condotta nei decenni precedenti al Vaticano II alla fissazione dei motivi teologici che sono alla base di questa dottrina» (pp. 257-258).

Nel considerare il modo di agire di Cristo rispetto ai non cristiani, egli intraprende «una sottile ma fondamentale distinzione tra struttura religiosa, per lui non soprannaturale, ed atto religioso che invece può esserlo» (p. 321). Egli riconosce infatti la possibilità che dei fondatori di religioni non cristiane siano mossi dalla grazia, ma ciò non significa che il loro sistema sia oggettivamente soprannaturale. Di conseguenza, de Lubac nega che le religioni non cristiane abbiano di per sé valore salvifico. Allo stesso tempo, egli ha sempre sostenuto la necessità delle missioni: «Gli apostoli non distruggono i valori umani insiti nei non cristiani e nelle loro religioni, bensì li portano a compimento» (p. 323).

Il giusto richiamo dell'autrice a una corretta ermeneutica dei testi conciliari, non le impedisce di suggerire alcune interessanti ipotesi di approfondimento. In tal senso, afferma che la teologia odierna dovrebbe mirare «a focalizzare il senso, il valore, la natura degli *“auxilia necessaria ad salutem”* (LG 16); a capire in che modo correlare una tale nozione con quella, non meno importante, di *“gratia indole quadam communitaria”*» (p. 245). L'autrice si sofferma su questa espressione che è contenuta nella nota 36 al n. 10 del secondo Schema della LG e che si è ridotta in LG 16 alla menzione del corrispondente passo della *Summa Theologiae*. Secondo lei, de Lubac ha intuito — anche se probabilmente senza rendersi conto «dell'incalcolabile portata della sua intuizione» (p. 299) — che la grazia non agisce «in un modo individualistico, ma “nel suo rapporto ad una salvezza collettiva”. La santificazione del singolo ha sempre una referenza sociale, operativamente non può mai isolare l'uomo singolo da quello che è il suo essere con gli altri» (p. 299). Altri aspetti che, secondo l'autrice, andrebbero approfonditi sono la realtà dei «*semina Verbi*», il rapporto «*Lumen-radius illius Veritatis*» (cfr. AG 2), il tema della «*praeparatio evangelica*» (LG 16) e il senso da conferire alla formula di Tertulliano «*anima naturaliter christiana*».

Significative sono le parole finali dell'autrice: «De Lubac, con la sua ricerca discreta e perseverante, seppe contribuire alla maturazione di una dottrina cattolica della salvezza dei non cristiani. Insegnandoci l'importanza e la significatività storica di molte idee sviluppatasi nella tradizione e nella teologia di venti secoli, ma anche il loro valore metastorico in rapporto alla nostra tematica così attuale, Padre de Lubac ci è sovente apparso come il saggio scriba del Vangelo, capace di trarre dal suo scrigno cose antiche ed ad un tempo nuove. Egli non le trasse per sé, ma per gli altri: per la Chiesa, per noi e per i nostri “fratelli infedeli” — come amava dire — convinto che ogni grazia, anche quella del teologare, non fosse un dono di cui gioire in solitudine» (p. 327).

Ci troviamo quindi di fronte ad un'opera che fa onore ad un teologo tanto geniale quanto poliedrico come fu H. de Lubac. Essa offre inoltre delle riflessio-

ni che potrebbero rivelarsi di grande utilità nel difficile, ma importante compito di proseguire la riflessione teologica sulla salvezza dei non cristiani nel solco tracciato dal Vaticano II.

A. Cattaneo

J. J. MORENO, *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga, edición facsimilar de la impresa en 1766*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia-Michoacán 1998, pp. LXX + 232.

Don Vasco de Quiroga (1470-1565), oidor de la segunda Audiencia en México, y primer obispo de Michoacán, es uno de los evangelizadores más destacados del s. XVI novohispano. Tras su eficaz y honrada labor como juez, fue elegido obispo de Michoacán, para plantar la Iglesia en el antiguo reino de los tarascos. A distancia de 500 años, su labor continúa siendo reconocida y apreciada, como maestro de fe y defensor de los indios. En 1997 ha comenzado su proceso de beatificación.

La obra que presentamos supone la reedición de una importante biografía de Don Vasco del s. XVIII. El estudio introductorio, titulado *Juan José Moreno: catedrático, rector e historiador nicolaita*, está elaborado por Ricardo León Alanís. En él se explica, con rigor científico, quién fue el autor de esta obra y el contexto histórico en el que fue escrita.

A continuación se ofrece la versión facsimilar de la obra de Moreno. En último lugar se ofrecen dos apéndices. El primero, de la misma obra de Moreno, recoge las *Reglas y ordenanzas para el gobierno de los Hospitales de Santa Fe de México y Michoacán*, fundados por don Vasco. El segundo ofrece la traducción al castellano del *Testimonio de la Erección de la Iglesia Catedral de Michoacán*, dado a conocer por el Obispo Vasco de Quiroga, que corresponde al Libro I, Capítulo XVII.

Para la presente edición se ha utilizado el original del libro que se conserva en la Biblioteca Pública Universitaria de Morelia. La traducción al castellano, presente en el segundo apéndice, se ha tomado básicamente de la que hizo Rafael Aguayo en 1940, aunque se han hecho algunas correcciones de estilo y puntuación.

Juan José Moreno nació hacia 1730 en Yuririapúndaro (actual Yuriria, Guanajuato). Falleció en Guadalajara en 1820. Comenzó sus estudios en su pueblo natal. Cursó estudios de filosofía en Valladolid (México). Posteriormente se graduó como bachiller en la Real Universidad de México. Fue catedrático de filosofía y rector del Colegio de San Nicolás de Michoacán. Fue canónigo de la Catedral de Guadalajara.

Esta obra tuvo su origen en la celebración del segundo centenario de la muerte del Obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, siendo Moreno rector

del Colegio de San Nicolás. De todas formas no pudo imprimirse hasta 1766, por diferentes circunstancias.

La personalidad de don Vasco de Quiroga queda bien reflejada en la biografía. En la primera parte se ofrece una noticia de su vida. En la segunda, el autor hace un elenco y fundamentación de sus virtudes. Durante su vida demostró ser un personaje de fe profunda, tanto en su época de oidor del rey en México, como posteriormente dedicado a tareas eclesiásticas. En esta parte, el autor aporta testimonios de algunos coetaneos de don Vasco, y algunas cédulas reales que hacen referencia al obispo de Michoacán.

Nos encontramos, en fin, con una válida reedición de la biografía de Moreno, que posibilita la consulta de esta obra hasta ahora poco accesible. Esperamos que su difusión contribuya a extender más el conocimiento del gran obispo michoacano.

R. Pereira

J.-P. PERRENX, *L'Évangile de la vie* (Vol. I: *A la lumière de la raison*; Vol. 2: *A la lumière de la foi*), Éditions Beauchesne, Paris 1999, vol. I: pp. XII + 208; vol. II: pp. VII + 166.

Giovanni Paolo II, con l'enciclica *Evangelium vitae*, ha ricordato ai cattolici il loro dovere di essere protagonisti dell'impegno per difendere, amare e servire la vita umana. Jean-Pascal Perrenx, medico che ha lavorato nei servizi ospedalieri di radiologia durante dieci anni dedicandosi successivamente alle attuali mansioni di teologo e sacerdote, confessa nell'introduzione del suo libro che «ces paroles du Saint-Père ont trouvé écho en mon cœur de prêtre et de médecin et j'ai pensé utile et opportun d'étudier les propriétés essentielles de la vie selon l'encyclique *Evangelium vitae*» (vol. 1, p. 1). Perrenx ha percepito che il suddetto documento pontificio presenta, in maniera unitaria e armonica, l'intera dottrina della Chiesa sulla vita umana. Secondo lui l'enciclica stabilisce un paradigma di testo di teologia morale, e perciò il suo libro è largamente impostato a partire dal metodo, dalla struttura, dal modo di usare le fonti adoperati da questo documento del magistero.

Dopo aver riconosciuto un ruolo centrale in teologia morale alla nozione di vita umana, l'autore si propone di esaminarne le proprietà essenziali e le varie dimensioni in cui essa vi si manifesta. In un secondo momento, esegue uno studio teologico riguardo alle motivazioni che hanno causato la pubblicazione dell'enciclica, alla sua attualità e alle conseguenze di tipo pratico cui essa ha portato.

L'autore ha voluto scrivere il libro in franco dialogo con la biologia, la filosofia e la teologia contemporanee: senz'altro questa è una delle caratteristiche apprezzabili della presente opera. Vi si propongono e discutono gli argomenti, sia

razionali che appresi dalla rivelazione, che sono del caso in ogni area di lavoro. La varietà di interlocutori va di pari passo con la varietà delle fonti consultate, nonostante ci sia un predominio di quelle di carattere teologico: Sacra Scrittura, autori patristici, i grandi teologi antichi e contemporanei, e soprattutto l'insegnamento autorevole dei pastori. In questo senso il Magistero occupa un posto di rilievo, essendo gli interventi di Papa Giovanni Paolo II e le dichiarazioni dei dicasteri della Sede Apostolica le fonti più estesamente citate. L'autore d'altronde dimostra una conoscenza approfondita delle fonti e una grande dimestichezza nel loro uso.

Perrenx ha voluto far luce sui fondamenti scientifici della dottrina della Chiesa sulla vita umana, mettendo in risalto sia la continuità con la Tradizione, sia l'apertura ai più recenti progressi speculativi e tecnici. Compiere un tale lavoro, significava dover offrire ai lettori le conoscenze di molte discipline scientifiche. Questo aspetto di capitale importanza non è stato affatto trascurato dall'autore, il quale, grazie alla sua competenza biomedica da un lato, e teologica-pastorale dall'altro, riuniva in sé i requisiti per svolgere questo compito. Perrenx inoltre ha saputo scrivere sui diversi problemi mettendo in evidenza i limiti delle risposte offerte da ogni area di conoscenza, sempre parziali nelle loro interpretazioni in forza dell'ambito epistemologico loro proprio. Con attenta cura, lungo il libro l'autore ha voluto aiutare il lettore a non perdere di vista la subordinazione ma anche l'autonomia delle scienze, con la ricchezza che ne scaturisce.

Perrenx ha saputo evitare uno stile normativistico, nel senso peggiorativo della parola. In questo modo ripropone anche il carattere e l'atteggiamento dell'enciclica dell'attuale Pontefice. A ragione il libro, nel suo insieme, è riuscito a raggiungere uno degli obiettivi che l'autore si prefissava: «nous ne prétendons pas bouleverser ou renverser la théologie morale spéciale, mais l'enrichir autant que possible par une nouvelle et profonde présentation théologique du traité sur la vie humaine» (vol. 1, p. 7).

L'opera ci si offre divisa in due parti, ognuna corrispondente a un volume. Il primo volume, contenente quattro capitoli, s'intitola *L'Évangile de la vie a la lumière de la raison*, ed espone i risultati a cui sono giunte le scienze biomediche (capitolo I: *La vie biologique*) e la filosofia (capitolo II: *La vie philosophique*) a seconda della peculiare attenzione di ognuna sull'uomo in quanto essere vivo. Sarà in questo capitolo II dove comparirà lo studio del concetto di persona umana. Nel capitolo III (*La vie sociologique*) si trova l'analisi delle due culture oggi contrapposte, quella della morte e quella della vita, da una prospettiva sociale ed educativa. Nel capitolo IV l'autore realizza un esame critico delle leggi dello stato che depenalizzano gli attentati contro la vita in due momenti di particolare fragilità, all'inizio e alla fine.

Il secondo volume ha per titolo *L'Évangile de la vie a la lumière de la foi*, e vuol fare il punto dei problemi intorno alla vita umana, da una prospettiva teolo-

gica e morale. Poiché l'autore è convinto che la risposta sulla dignità umana è insufficiente senza l'aiuto dell'*intellectus fidei*, il capitolo V (*La vie théologique*) approfondisce proprio il nocciolo dell'antropologia cristiana: l'uomo quale essere creato a immagine e somiglianza di Dio. Infine il capitolo VI (*La vie éthique*) tratta della qualifica morale degli atti umani concreti contro la vita: aborto, manipolazione degli embrioni, suicidio, legittima difesa, pena di morte ed eutanasia. Verso la fine del libro, Perrenx ci offre il suo parere sul valore dottrinale dell'enciclica *Evangelium vitae*, soffermandosi specialmente nell'analisi dei suoi tre noti enunciati più solenni.

Sei capitoli, tutto sommato, che corrispondono a sei *vie* di accesso a questa complessa realtà della *vita* umana. Come lo stesso autore ha voluto sottolineare: «l'acte de connaissance sur l'homme émerge en un carrefour de perspectives cognitives distinctes (biologique, philosophique, sociologique, juridique, théologique et éthique), interagissant entre elles pour arriver à une synthèse. Les approches retenues ne demeurent pas juxtaposées, extrinsèques et autonomes, mais convergent en un ensemble harmonieux sans pour autant sortir de leur compétence propre» (vol. 2, p. 2).

Il p. Georges Cottier O.P., nel prologo del libro, tra vari elogi, fa rilevare il carattere di valido strumento pedagogico, e di pregevole fonte documentale aggiornata di quest'opera. Senz'altro la chiarezza con la quale Perrenx ha presentato lo stato attuale dei dibattiti in svariati campi (biomedici, per lo più), sarà di grande aiuto per tutti quanti lavorano nell'area della morale della vita umana. Solo resta da augurare che questa opera venga prontamente tradotta in altre lingue.

J. C. García de Vicente

A.F. UTZ, *Etica economica. Filosofia, teologia, sociologia*, San Paolo, Cini-sello Balsamo 1999, pp. 319.

Viene pubblicato in lingua italiana il quarto volume dell'etica sociale di Arthur Utz (l'originale tedesco è del 1994: *Sozialethik IV. Wirtschaftsethik*; tradotto anche in spagnolo: *Etica económica*, Unión Editorial, Madrid 1998). L'Autore appartiene al gruppo di pensatori di lingua tedesca che a partire dalla seconda guerra mondiale hanno contribuito in qualche modo alla ricostruzione politica ed economica della Germania con le loro riflessioni e proposte sull'economia *sociale* di mercato.

Come si afferma nella prima pagina, l'Opera è caratterizzata da una impostazione di tipo aristotelico-tomista, cioè dalla ricerca di alcuni principi sovratemporali dedotti dalla ragione che possano essere in solida coerenza con i dati forniti dalla rivelazione. A differenza dalle riflessioni etiche sull'economia di origine protestante — che negano la possibilità di fondare un'etica teologica su

principi sovratemporali universali e si affidano alla Bibbia e all'analisi economico-sociologica (pp. 41-59) —, Utz tenta di dimostrare la capacità conoscitiva della ragione umana e l'armonia ragione-fede. La sua intenzione è presentare una sorta di "metafisica dell'economia" (p. 33), un quadro di riferimento che serva per analizzare i problemi specifici della vita economica.

Gli argomenti trattati nell'Opera sono quelli tipici di un libro di questo tipo: razionalità economica, sistemi, lavoro, proprietà privata, offerta e domanda, denaro e credito, prezzo, profitto, ecc. Se si volesse sintetizzare l'originalità del lavoro di Utz in un unico punto ciò si potrebbe individuare nello sforzo di ricondurre tutti gli argomenti economici al principio del "bene comune" considerato come nozione concettuale metafisica e come principio utile per guidare le decisioni storiche concrete. O, come si afferma più volte nel libro, nello sforzo perché l'interesse individuale rimanga inserito nell'interesse generale. Sebbene in questo volume non si chiarisca il significato del "bene comune" (sicuramente per non ripetere ciò che è stato detto nei volumi precedenti), Utz cerca di spiegare come realizzarlo in economia e con quale tipo di sistema economico esso sia compatibile. La scelta del principio del bene comune come elemento basilare per giudicare l'organizzazione economica della società coincide con la critica che viene fatta del liberalismo, il quale, secondo Utz, difende solo la libertà individuale e considera il bene comune un dato collaterale che in certe condizioni può comparire, ma che non risulta necessario per fondare un sistema sociale (p. 78). Utz critica i fondamenti individualistici di un certo "sensualismo" che sarebbe alla base delle proposte liberali in economia (p. 174), così come considera fuori discussione anche il fallimento totale della proposta economica marxista (per esempio, nella formazione dei prezzi, nella determinazione della quantità della domanda, ecc.).

I capitoli dedicati al lavoro umano e alla giustificazione della proprietà privata sono i capitoli meglio riusciti; soprattutto lì dove Utz riassume la concezione marxiana del lavoro (pp. 110-113) e quando sviluppa il concetto di proprietà privata in Tommaso d'Aquino e nella tradizione posteriore (pp. 135-156). Originale è anche la sua interpretazione del concetto di capitale. Nei capitoli dedicati al diritto di sciopero (pp. 294-300) e alla validità dei contratti collettivi di lavoro (pp. 188-192) l'Autore esprime forti opinioni contro gli abusi nell'uso di questi strumenti da parte dei sindacati.

Arthur Utz dimostra di conoscere bene il funzionamento dell'economia moderna, ma mi permetterei di segnalare che forse sarebbe stata necessaria una maggiore attenzione alla riflessione odierna sull'economia in ambito statunitense, soprattutto perché è in esso dove si sono sviluppati le basi che governano l'economia moderna. Mi riferisco in concreto al fatto che in alcuni passi del libro l'Autore sembra focalizzarsi nelle radici filosofiche del pensiero liberale, con qualche riferimento a pensatori liberali attuali come Buchanan, Friedman, o

Hayek, però lascia da parte le correzioni che la società americana ha introdotto nelle teorie liberali, fino a farle diventare qualcosa di diverso rispetto al pensiero economico originale. L'orizzonte di analisi di Utz è principalmente quello europeo e soprattutto l'esperienza di economia sociale di mercato in Germania. Tuttavia la considerazione di alcuni autori di lingua inglese e delle loro attuali esperienze di mercato aperto, avrebbero fornito maggiore incisività al suo studio.

La questione fondamentale in qualsiasi discussione di etica economica continua ad essere quella della possibilità di elaborare una teoria economica (cioè una teoria dell'assegnazione delle risorse) che abbia come punto di riferimento un paradigma antropologico più completo di quello utilizzato fino a questo momento. Questo è in fondo l'intenzione di Utz e di tutti coloro che cercano di riflettere sulla natura e sui fini dell'economia da un punto di vista etico. "Che gli economisti abbiano difficoltà a convertire la propria mentalità a queste riflessioni fondamentali, dipende soprattutto dal fatto che essi partono dallo *status quo*, che per forza di cose non è così facile da cambiare (gli investimenti effettuati e le strutture economiche esistenti e dipendenti da una certa cultura). Nulla è invece più alieno all'etica dell'economia che prendere lo *status quo* come punto di partenza assolutamente valido per riflettere sul futuro" (p. 212).

H. Fitté

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- AA.VV., *Henri de Lubac et le mystère de l'Église. Actes du colloque du 12 octobre 1996 à l'Institut de France* («Études lubaciennes»), Cerf, Paris 1999, pp. 244.
- AA.VV., *Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications - Center for Theology and the Natural Science, Vatican City - Berkeley 1999, pp. 496.
- ROLANDO B. ARJONILLO JR., *Sobre el amor conyugal y los fines del matrimonio. El pensamiento de algunos autores católicos y la doctrina del Concilio Vaticano II (1930-1965)*, Instituto de Ciencias para la Familia, Pamplona 1999, pp. 280.
- ANGELO BERTULETTI - LUCA EZIO BOLIS - CLAUDIO STERCAL, *L'idea di spiritualità*, «Sapientia», Glossa, Milano 1999, pp. 98.
- PEDRO BETETA, *Jesucristo, Historia o Leyenda? Una confidencia histórica de Juan Pablo II en la Capilla Sixtina*, Palabra, Madrid 1999, pp. 212.
- NUNZIO BOMBACCI, *Una vita, una testimonianza. Emmanuel Mounier*, Armando Siciliano Editore, Messina 1999, pp. 368.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Epistole cristologiche* (a cura di G. Lo Castro, «Collana di Testi Patristici» 146), Città Nuova, Roma 1999, pp. 266.
- ENRIQUE COLOM, *Santità cristiana e carità politica*, Editoriale Eco, San Gabriele - Colledara 1999, pp. 242.

- ALESSANDRO COLOMBO (a cura di), *Primo catalogo dei documenti sociali dei vescovi italiani (1991-1997)*, Università Cattolica del Sacro Cuore (Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa), Milano 1999, pp. 280.
- ALBERTO COZZI, *La centralità di Cristo nella teologia di L. Billot (1846-1931)*, Glossa, Milano 1999, pp. 422.
- HENRI DE LUBAC, *Paradoxes* («Oeuvres complètes», XXXI), Cerf, Paris 1999, pp. 398.
- CORNELIO FABRO, *Introducción al Tomismo*, Rialp, Madrid 1999, pp. 174.
- AURELIO FERNANDEZ, *En qué creemos los cristianos*, Palabra, Madrid 1999, pp. 334.
- ALLAN D. FITZGERALD (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Cambridge 1999, pp. 902.
- RAIMONDO FRATTALLONE, *L'educazione sessuale. Interrogativi e risposte alle domande di senso sull'amore*, Coop. S. Tom., Messina 1999, pp. 254.
- GIOVANNA DELLA CROCE, *Il genio femminile. La spiritualità della donna dal Medioevo ai nostri giorni*, Ares, Milano 1999, pp. 134.
- ANTONIO GOMEZ COBO, *La "Homelia in Laude Ecclesiae" de Leandro de Sevilla. Estudio y valoración*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Murcia 1999, pp. 756.
- JOSÉ LUIS ILLANES, *Desafíos teológicos de la nueva evangelización. En el horizonte del tercer milenio*, Palabra, Madrid 1999, pp. 150.
- CÉSAR IZQUIERDO, *De la razón a la fe. La aportación de M. Blondel a la teología*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 228.
- E. KACZYŃSKI, *Fede di Studioso e Obbedienza di Pastore (Atti del Convegno sul 50° del Dottorato di K. Wojtyła e del 20° del Pontificato di Giovanni Paolo II, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino "Angelicum" - Millennium Romae, Roma 1999, pp. 366.*
- PEDRO LANGA, *San Agustín y la cultura*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1998, pp. 348.

- ALFONSO LOPEZ QUINTAS, *Cuatro filósofos en busca de Dios. (Unamuno, Edith Stein, Romano Guardini, García Morente)*, Rialp, Madrid 1999, pp. 272.
- JOHN MACARTHUR, *The MacArthur Topical Bible*, Word Publishing, Nashville 1999, pp. 1.592.
- RAIMONDO MARCHIORO, *La confesión sacramental. Guía práctica para penitentes y confesores*, Rialp, Madrid 1999, pp. 158.
- JACQUES MARITAIN, *Humanismo integral*, Palabra, Madrid 1999, pp. 374.
- DOMENEC MELÉ, *Cristianos en la sociedad. Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*, Rialp, Madrid 1999, pp. 240.
- EROS MONTI, *Alle fonti della solidarietà. La nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa*, Glossa, Milano 1999, pp. 532.
- ILARIA MORALI, *La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 1999, pp. 364.
- SALVATORE NICOLOSI, *Modernità e ricerca di Dio. Filosofia ed esistenza di Dio da Cartesio agli Enciclopedisti*, Edizioni SEAM, Roma 1997, pp. 286.
- LUIS QUINTEIRO FIUZA - ALFONSO NOVO (edd.), *En Camino hacia la Gloria. Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose*, Revista "Compostellanum" - Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 1999, pp. 976.
- ANTONIO RODRIGUEZ PEDRAZUELA, *Un mar sin orillas. El trabajo del Opus Dei en Centroamérica*, Rialp, Madrid 1999, pp. 358.
- STEFANO ROSSO, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*, LAS, Roma 1999, pp. 396.
- GIOVANNI RUSSO (a cura di), *Bioetica della sessualità, della vita nascente e pediatrica*, Elledici, Torino 1999, pp. 542.
- ED PARISH SANDERS, *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)* (a cura di Piero Capelli), Morcelliana, Brescia 1999, pp. 764.

- JOSEP IGNASI SARANYANA (dir.), *Teología en America Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, vol. I, Iberoamericana - Vervuert, Madrid - Frankfurt am Main 1999, pp. 698.
- JOSÉ R. VILLAR, *Eclesiología y ecumenismo. Comunión, Iglesia local, Pedro*, EUNSA, Pamplona 1999, pp. 260.

INDICE

STUDI

LUIS ROMERA

La tarea de pensar la religión 3

MICHELANGELO TÁBET

I preludi in epoca patristica dei moderni trattati sulla natura e
l'interpretazione della Bibbia 45

QUADERNO

Il mistero eucaristico 79

BERNARDO ESTRADA

L'Eucaristia nella vita della primitiva comunità cristiana. A propo-
sito di *At* 2,42-47 81

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ

L'Eucaristia, sacrificio di Cristo e della Chiesa. Per una
chiarificazione, in prospettiva ecumenica, della dimensione
sacrificale dell'Eucaristia 103

ANTONIO MIRALLES

L'Eucaristia, fonte e culmine della comunione ecclesiale.
Riflessioni attorno alla Lettera *Dominicae cenae* a vent'anni dalla
sua pubblicazione 129

ARTURO CATTANEO

Ecclesiologia eucaristica e primato: un punto cruciale nel dialogo
ecumenico 153

JANUSZ KRÓLIKOWSKI

Cristo nella Chiesa. Riflessioni sulla presenza eucaristica 197

NOTE

GIUSEPPE CIONCHI

Cultura e religione nella scuola	219
--	-----

RECENSIONI

Fr. Basile O.S.B., <i>La liberté religieuse et la Tradition catholique. Un cas de développement homogène dans le magistère authentique</i> [A. Blanco]	239
R. Muñoz de Juana, <i>Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta</i> [E. Camino]	248
<i>Sagrada Biblia. Nuevo Testamento</i> (EUNSA) [B. Estrada]	253
Thomas d'Aquin, <i>Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles</i> [D. Le Tourneau]	256
AA.VV., <i>"Il Grande Giubileo del 2000: testi e musica nelle celebrazioni liturgiche presiedute dal Santo Padre". Atti del IV Seminario di Studio a cura dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice</i> [J. Izko]	259
E. Vilanova, <i>Histoire des théologies chrétiennes</i> [D. Le Tourneau]	262

SCHEDE

Fondazione Ambrosianum (a cura di), <i>Un invito alla teologia</i> [A. Blanco]	271
C. Delpiero, <i>Introducción a la Realidad Eclesial de México en su Contexto Socio-Cultural</i> [L. Martínez Ferrer]	272
J. Fernández Aguado, <i>Sobre el hombre y la empresa</i> [E. Camino]	274
P. Giglioni, <i>Inculturazione. Teoria e prassi</i> [L. Martínez Ferrer] ..	276
M. Hengel - A.M. Schwemer (Hrsg.), <i>Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum</i> [K. Limburg]	278
A. Hontañón, <i>La doctrina acerca de la infalibilidad a partir de la declaración "Mysterium Ecclesiae"</i> [A. Blanco]	281

R. Lavatori - L. Sole, <i>L'uomo del cuore libero e Gesù Cristo venuto nella carne. Il criterio dell'identità cristiana secondo la prima lettera di Giovanni</i> [A. Blanco]	282
F. Martí Gilabert, <i>Amadeo de Saboya y la política religiosa</i> [L. Martínez Ferrer]	283
E. Monti, <i>Alle fonti della solidarietà. La nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa</i> [H. Fitte]	285
I. Morali, <i>La salvezza dei non cristiani. L'influsso di Henri de Lubac sulla dottrina del Vaticano II</i> [A. Cattaneo]	286
J.J. Moreno, <i>Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga, edición facsimilar de la impresa en 1766</i> [R. Pereira]	288
J.-P. Perrenx, <i>L'Évangile de la vie</i> [J.C. García de Vicente]	289
A.F. Utz, <i>Etica economica. Filosofia, teologia, sociologia</i> [H. Fitte]	291
LIBRI RICEVUTI	295