

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, ARTURO BELLOCQ,
MARCO VANZINI

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO,
PIERPAOLO DONATI, JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI,
PAUL O'CALLAGHAN, ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI,
JOSÉ RAMÓN VILLAR

Segretaria di redazione

VERÓNICA ROLDÁN

Direttore responsabile

VITO REALE

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 26 febbraio 2016.

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 28 del 3 luglio 2007.

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*, Pisa · Roma, Serra, 2009²
(Euro 34,00, ordini a: fse@libraweb.net). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 30 · ANNO 2016 · FASCICOLO I



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXVI

Rivista semestrale

*

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa, fse@libraweb.net

Uffici di Pisa: Via Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

Uffici di Roma: Via Carlo Emanuele I 48, I 00185 Roma,
tel. +39 06 70493456, fax +39 06 70476605, fse.roma@libraweb.net

*

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net.

Print and/or Online official subscription rates are available at Publisher's web-site www.libraweb.net.

*

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*).

*

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2016 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.

Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, <i>La dottrina della creazione nelle lezioni del professor Joseph Ratzinger: gli appunti di Freising (1958)</i>	11
ROBERT WIELOCKX, <i>San Tommaso su certezza e libertà</i>	45
FERNANDO LÓPEZ ARIAS, <i>Il contributo di Joseph Ratzinger alla teologia dello spazio liturgico</i>	67

NOTE

VINCENT TWOMEY, <i>Ratzinger on the Antropological Basis for Mission</i>	103
--	-----

QUADERNO

FERNANDO PUIG, LAURENT TOUZE, <i>Una giornata di studio nell'anno della Vita Consacrata</i>	117
PAOLO MARTINELLI, <i>I consigli evangelici e la vita consacrata nella riflessione di Hans Urs von Balthasar</i>	119
FABIO CIARDI, <i>Il carisma del fondatore</i>	141

STATUS QUAESTIONIS

JORGE JESÚS LÓPEZ, <i>La valoración moral de la adopción prenatal: el debate teológico contemporáneo</i>	159
<i>Recensioni</i>	205
<i>Libri ricevuti</i>	229

STUDI

LA DOTTRINA DELLA CREAZIONE
NELLE LEZIONI
DEL PROFESSOR JOSEPH RATZINGER:
GLI APPUNTI DI FREISING (1958)

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ

SOMMARIO: I. *Presentazione e premesse*. II. *Descrizione e contenuto degli appunti*. 1. Alcune nozioni metafisiche chiavi per una teologia della creazione: causa, partecipazione, relazione. Loro rilevanza per la questione del rapporto fra naturale e soprannaturale. 2. Una visione ottimista della creazione di stampo francescano. 3. Il senso della prova, il peccato originale e la sua trasmissione. III. *Visione d'insieme*, Annesso 1. Indice del manoscritto di Freising del 1958. Annesso 2. Elenchi bibliografici ed opere citate nel manoscritto.

IN un precedente studio ho mostrato come il giovane professor Ratzinger si sia occupato con ampiezza della dottrina della creazione, analizzando con dettaglio il manoscritto degli appunti delle lezioni da lui sostenute a Münster nel semestre estivo dell'anno 1964, che trovai per caso in una biblioteca canadese. In questo modo veniva ridimensionata l'opinione, da me precedentemente condivisa, secondo la quale il nostro autore non si era molto occupato di questa parte della teologia nei suoi primi anni d'insegnamento.¹

In realtà, Ratzinger ha dissertato sulla creazione durante tutto l'arco della sua vita accademica, come ho avuto modo di verificare continuando la mia indagine nell'*Institut Papst Benedikt XVI*. di Regensburg. Lì sono entrato in contatto con nuovi materiali procedenti dalle sue lezioni sulla teologia della creazione.² Data l'importanza della questione, in queste pagine mi propongo di presentare e descrivere, confrontandolo con quello già analizzato del 1964, il manoscritto di Freising del 1958, mentre lascio per una seconda parte lo studio del manoscritto di Regensburg del 1976. Prima però occorre fare qualche premessa, non

¹ Cfr. S. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 31-70; *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster de 1964 (II). Algunos temas fundamentales*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 201-248; *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster de 1964 (y III). Algunos temas debatidos*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 453-496. Può trovarsi un breve riferimento a queste lezioni, con una citazione a piè di pagina degli appunti, in M. SCHLÖGL, «Eine besondere Art von Unsterblichkeit». *Die Geschichte des Ratzinger-Planetoiden*, «Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.» 6 (2013) 113.

² Ringrazio di cuore l'accoglienza e l'aiuto, per un proficuo e sereno sviluppo della ricerca, del personale dell'Istituto, specialmente nella persona del suo Vicedirettore, Dr. Christian Schaller.

solo per descrivere le circostanze, ma anche per giustificare quale senso possa avere rivolgere l'attenzione a dei testi non pubblicati e quindi non autentici di un autore come il nostro.

I. PRESENTAZIONE E PREMESSE

Negli archivi dell'*Institut Papst Benedikt XVI.* di Regensburg si conservano molti manoscritti degli appunti delle lezioni di Joseph Ratzinger (*Vorlesungsmitschriften*), che spaziano dall'anno accademico 1955-1956 fino al 1976. Secondo l'elenco reso a mia disposizione dal personale dell'Istituto, e datato il 5 marzo 2015, sono catalogati fino a 71 manoscritti.¹ Bisogna tener presente che talvolta siamo in presenza di doppioni oppure di versioni dello stesso corso provenienti da diversi scrittori. Di alcuni si specifica se sono presi a mano (*handschriftlich*) oppure scritti a macchina (*maschinenschriftlich*), mentre di altri non viene specificato nulla. Certe volte si dà notizia della provenienza, cioè, della persona proprietaria degli appunti, e a volte si informa anche del nome del redattore. Proprietario e redattore, come è ovvio, non devono necessariamente coincidere.²

Sul metodo che gli studenti di Ratzinger utilizzavano per comporre questi appunti non abbiamo moltissimi dati.³ Franz-Xaver Heibl, esperto dell'Istituto, ci informa del fatto che a partire dagli anni sessanta le lezioni venivano registrate in *cassettes*, ma una volta trascritte, i nastri erano riciclati per registrare altri corsi, e per questo motivo purtroppo non si conservano lezioni registrate.⁴

Come abbiamo detto, i manoscritti coprono tutto l'arco della vita accademica di Ratzinger, e provengono da lezioni tenute nelle diverse istituzioni dove insegnò: il seminario di Freising e le facoltà teologiche di Bonn, Münster, Tübingen e Regensburg. Testimoniano anche la diversità delle discipline dogmatiche da lui insegnate. Si conservano appunti dei corsi di Teologia Fondamentale, Teologia trinitaria, Cristologia, Sacramentaria (specialmente l'Eucaristia), Ecclesiology, Escatologia, ed altri ancora.⁵

¹ Esiste un altro elenco a disposizione dei ricercatori, che contiene fino a 97 titoli, ordinato secondo il nome della persona che ha scritto gli appunti, ma, come diciamo, alcuni sono semplicemente doppioni oppure corrispondono a versioni diverse dello stesso corso.

² Succede così con un manoscritto del periodo di Freising, che corrisponde al corso *Trinitätslehre* del semestre invernale 1957-1958, di 140 pagine scritte a macchina da Joh. Harrer e proveniente da Jos. Mühlbacher, le stesse persone che appaiono sul manoscritto che studieremo qui. Gli appunti del corso *Der Gottesglaube der Kirche*, tenuto nel semestre invernale 1972-1973, scritti a macchina, lunghi 76 pagine, sono scritti da Markus Franz (*Skrivent*), mentre provengono dall'archivio di Gregor Tischler (di Regensburg).

³ Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 35-38.

⁴ Cfr. Colloqui personali dell'autore con Franz-Xaver Heibl, dal 6 al 17 luglio 2015, a chi rivolgo il mio più sentito ringraziamento per l'aiuto e per la generosità con la quale mi ha dedicato il suo tempo.

⁵ Per un elenco completo dei corsi insegnati dal nostro professore nella sua carriera accademica, cfr. V. PFNÜR, *Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI., das Werk: bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*, Sankt Ulrich, Augsburg 2009, 401-406; cfr. anche G. VALENTE, *Ratzinger professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 189-196.

Per quanto riguarda concretamente la dottrina della creazione, ben dieci dei settantuno manoscritti della lista corrispondono a tale materia, i quali fanno riferimento a tre delle cinque volte che, secondo le informazioni che abbiamo a disposizione, Ratzinger insegnò questo trattato.¹ Concretamente ci sono cinque copie del corso sostenuto a Freising nel semestre estivo del 1958; quattro del corso tenuto a Münster nel semestre estivo del 1964; e una di quello a Regensburg nel semestre estivo del 1976. Le versioni a macchina di questi corsi hanno una estensione, rispettivamente, di 101, 254 e 128 pagine.² Essendo già a conoscenza del corso del 1964, il personale dell'Istituto ha messo a nostra disposizione quelli del 1958 e del 1976.

Questi dati meramente esterni confermano ciò che abbiamo già rilevato nel nostro precedente studio, e cioè che la dottrina della creazione è presente negli insegnamenti del nostro autore in tutte le tappe della sua vita accademica in modo piuttosto massiccio.³ Concretamente, il manoscritto di Münster del 1964 è uno dei più curati dal punto di vista della presentazione, oltre che uno dei più lunghi in assoluto. Avendo già studiato in profondità questo ultimo, può essere di interesse una breve descrizione del contenuto degli altri due corsi, uno di sei anni prima, e l'altro di dodici anni dopo (quest'ultimo, come ho detto prima, sarà oggetto di un articolo successivo).

A questo punto, però, occorre chiedersi quale senso possa avere uno studio di questo tipo. La prima cosa che bisogna constatare è che, come mi è stato indicato sia dal personale dell'Istituto, sia anche dallo stesso segretario personale di Papa Benedetto XVI, si tratta di scritti non autorizzati, e quindi il loro valore

¹ Rispetto agli elenchi presenti nelle opere indicate nella nota precedente, mancano appunti del corso di creazione dettato a Freising nel 1955 e quello tenuto a Regensburg nel 1970. Delle cinque copie del corso del 1958 a Freising, tre sono a mano (almeno una sicuramente dovuta a Joseph Vogt), con estensioni diverse, e due a macchina. Le tre copie del corso del 1964 a Münster sono a macchina, senza indicazione del redattore. Si da notizia di un'altra copia, sempre a macchina, che non specifica l'anno né il luogo, ma basta uno sguardo all'indice e al contenuto per capire che corrisponde in tutto al corso del 1964. La copia corrispondente al corso di Regensburg del 1976 è a macchina. L'altro elenco di cui abbiamo parlato, classificato secondo il nome dei redattori, parla di 4 copie del corso del 1958 dovute a Joseph Vogt; 3 altre copie dello stesso corso, una senza indicazione del redattore, e due di quella messa a nostra disposizione, dovuta a Joh. Harrer e proveniente da Jos. Mühlbacher; e infine, una copia del manoscritto di Münster, da noi studiato precedentemente.

² Una delle copie del corso del 1964, quella senza indicazione di luogo né data, ha un numero minore di pagine, 182 rispetto alle 254 delle altre versioni, semplicemente perché c'è più testo in ogni pagina, come si può facilmente verificare da una lettura comparativa dei manoscritti.

³ Sembra corroborare ulteriormente questa affermazione il contenuto di W. BAIER (Hrsg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, 2 Bände, Eos, St. Ottilien 1987: in questo *Festschrift* con motivo dei sessanta anni di Ratzinger, si può intuire l'importanza che per lui aveva il tema della creazione, in quanto, delle quasi 1400 pagine che occupano i due volumi, la prima parte delle cinque in cui è diviso ha come titolo *Die Weisheit Gottes in der Schöpfung* (3-308), ed è costituita da ben 17 contributi di autori che toccano in un modo o nell'altro la dottrina della creazione. Tra di esse, troviamo titoli significativi, come P.-W. SCHEELE, *Die Schöpfung als Buch Gottes* (97-114); H. GROSS, *Die Schöpfung als Bund* (127-136), oltre quello di J. AUER, *Das Mysterium der Sünde* (293-308). Cfr. anche G. STUMPF (Hrsg.), *Die Schöpfung im Spiegel von Glaube und Vernunft*, Eigenverlag, Landsberg 2007; T. LEHNER, *Evolution des Christlichen. Schöpfungstheologie und Anthropologie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, disserta Verlag, Hamburg 2012.

non appartiene alla categoria di qualcosa di originario *stricto sensu* dell'autore.¹ Concretamente, non abbiamo nessuna garanzia, riguardo a contenuti poi non pubblicati, che l'autore continui a sostenere una certa opinione che magari ha espresso nelle sue lezioni.

Oltre a questo limite, o meglio, prima di esso, si può anche speculare sulla veracità o affidabilità degli appunti. Ciò dipende logicamente dalla competente capacità dello studente che li redige. Non c'è dubbio che il fatto che Joseph Ratzinger non abbia mai, senza eccezione, autorizzato la loro pubblicazione, sia un segnale significativo.²

Tuttavia, ci sono buone ragioni per offrire alla comunità teologica il contenuto di questi appunti. Anzitutto perché possiedono comunque l'indole di fonti del pensiero di Ratzinger. Non si può dubitare ragionevolmente del fatto che questi contenuti corrispondano sostanzialmente a ciò che lui disse nelle lezioni, e quindi riflettono il suo pensiero e opinioni di allora, indipendentemente dal fatto che poi non siano stati pubblicati.³ A giudicare anche dai numerosi elenchi bibliografici, aggiornati col passare degli anni, sono una testimonianza storica degli influssi e delle letture del nostro autore.

In questo senso, abbiamo già mostrato nel nostro studio precedente come pubblicazioni posteriori di Ratzinger trovano negli appunti delle lezioni una base chiara, certe volte anche prendendo testualmente interi paragrafi.⁴ Questo

¹ Cfr. colloquio personale dell'autore con S.E.R. Mons. Georg Gänswein, 26 febbraio 2015. Ringrazio Mons. Gänswein per avermi dato questa opportunità, e per le preziose indicazioni e osservazioni che mi ha fornito.

² «Man sollte bei allen Manuskripten, die von Joseph Ratzingers Vorlesungen angefertigt worden sind, bedenken, dass es sich um Mitschriften von seinen Studenten handelt. Er selbst hat nie ein Manuskript ausgeteilt oder autorisiert, bis auf eine Aufnahme» (*Lettera* del Dr. Christian SCHALLER all'autore, 7 agosto 2014).

³ Secondo Mons. Gänswein, era tipico di quell'epoca nelle facoltà teologiche tedesche che gli studenti copiassero gli appunti delle lezioni del professore e poi che li mettessero in ordine con l'indicazione dell'indice dei contenuti, le note bibliografiche, ecc. Il professore non ammetteva mai che tali appunti si pubblicassero come suoi, perché sarebbe tanto come ammettere che gli studenti potevano contentarsi del semplice studio di quelle note. Ma si ammetteva che comparisse il suo nome, e quindi in qualche modo autorizzava la loro esistenza, e che servissero come guida per lo studio. Da questo, possiamo dedurre che Ratzinger ha approvato che quei testi corrispondevano con quanto lui insegnò a lezione. Il che non vuol dire che ciò che vi si legge rifletta la sua opinione definitiva su ogni singola questione ivi trattata. Ciò che si può sicuramente dire è che Ratzinger disse quelle cose a lezione (cfr. colloquio personale dell'autore con S.E.R. Mons. Georg Gänswein, 26 febbraio 2015).

⁴ Cfr. la seconda e terza parte dello studio citato nella prima nota di questo articolo, che contengono numerose citazioni di testi paralleli a quelli del manoscritto di Münster nelle pubblicazioni di Ratzinger. In questo senso, Mons. Gänswein ammetteva che, se si dà il caso che possiamo trovare testi di pubblicazioni posteriori che sono simili o addirittura identici a ciò che abbiamo nei manoscritti, allora tali *Mitschriften* degli studenti godono di un alto grado di affidabilità, e che, in qualche modo, ciò può considerarsi come pensiero autentico di Ratzinger. Il segretario del Papa emerito ci faceva considerare che comunque Ratzinger ha espresso la sua visione sulla creazione sia nella breve voce scritta per la seconda edizione del *Lexikon für Theologie und Kirche*, sia in un articolo sulla relazione fra creazione ed evoluzione, sia infine nel libro, tradotto in molte lingue, che raccoglie le sue prediche a München sulla creazione e il peccato: cfr. J. RATZINGER, *Schöpfung*, in J. HÖFER, K. RAHNER (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band IX, Herder, Freiburg i.B. 1964², 460-466; J. RATZINGER, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, in H.J. SCHULTZ (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich - Gott?*, München

non vale solo per la dottrina della creazione. Possiamo prendere anche l'esempio dell'unica materia di cui lui abbia pubblicato un manuale, il corso di Escatologia cristiana.¹ Nell'elenco dei manoscritti presente nell'Istituto si conserva copia degli appunti dei corsi di Escatologia insegnati da Ratzinger nel semestre invernale dell'anno accademico 1957-1958 (tre copie, a mano, di estensione variabile ma breve), nel semestre estivo del 1968 a mano, nel semestre estivo del 1972 a macchina, e finalmente del semestre estivo del 1975 a macchina. Quest'ultima copia, di 124 pagine, è, rispetto alle altre, quella più estesa e perfezionata. Se si compara questa copia con il manuale pubblicato pochi anni dopo, si noterà una grande coincidenza sia nell'indice che nei contenuti, con tantissimi paragrafi presi alla lettera, sebbene, come è pure logico, nel manuale ci sono non solo modifiche ma anche ampliamenti.

Non dobbiamo dimenticare, più in generale, che gli appunti delle lezioni sono stati una fonte importante (in alcuni casi l'unica) per conoscere il pensiero di grandi autori, da Aristotele, passando per Francisco de Vitoria, e arrivando fino a Hegel, per citare solo alcuni.² Il fatto che l'*Institut Papst Benedikt XVI.* conservi questi manoscritti e gli metta a disposizione degli studiosi è già indicativo del loro valore non spregevole, trattandosi di appunti delle lezioni di un professore che con il tempo divenne non solo un teologo di fama internazionale, ma anche vescovo, cardinale, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, e poi successore di Pietro, e dal 28 febbraio 2013 il primo Papa emerito della storia della Chiesa degli ultimi secoli.

II. DESCRIZIONE E CONTENUTO DEGLI APPUNTI

Ratzinger occupò negli anni 1958-1959 la cattedra di Teologia Dogmatica e Fondamentale della scuola superiore di studi filosofici e teologici di Freising, prima di trasferirsi a Bonn. In realtà lui aveva già iniziato ad insegnare a Freising nell'anno accademico 1954-1955.³ In questo periodo, tra le altre, spiegò due volte il corso di quattro ore settimanali di lezioni sulla dottrina della creazione, una nel semestre estivo del 1955 e l'altra nel semestre estivo del 1958.⁴

È di quest'ultima occasione che abbiamo un manoscritto a macchina, di VII+101 pagine. Il manoscritto è intitolato SCHÖPFUNGSLEHRE, e poi si specifica il nome del professore e la data del corso (*Nach einer Vorlesung von Prof. Jos. Ratzin-*

1969, 232-245; J. RATZINGER, *Im Anfang schuf Gott - Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes Verlag, Freiburg i.B. 1996.

¹ J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1978.

² Come curiosità annotiamo, ad esempio, che si possono trovare in internet appunti di corsi tenuti da Karl Rahner tra il 1956 e il 1959, centrati precisamente sulla dottrina della creazione e della grazia: cfr. <http://www.karl-rahner-archiv.de/index.php?id=31&rubrik=2> (data dell'ultima consultata: 13 ottobre 2015). Sarebbe interessante uno studio comparativo con i manoscritti del nostro professore, ma questo è un compito che esce dalla nostra competenza.

³ Cfr. J. RATZINGER, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 69.

⁴ Cfr. PFENÜR, *Das Werk*, 401.

ger, im SS 1958). A continuazione, sempre sulla copertina, è indicato il nome del redattore (*Skriptum geschrieben von Joh. Harrer*), e più in basso quello di colui che presumiamo proprietario di questa copia (*Jos. Mühlbacher*). Segue l'indice dei contenuti (*Inhaltsverzeichnis*), in sette pagine con numeri romani, e poi le cento-uno pagine dei contenuti della materia. Alla fine dell'ultima pagina si dà notizia della data di conclusione delle lezioni: 25 luglio 1958 (*Ende 25.7.1958*).

La prima cosa che ci sorprende, in comparazione con il manoscritto di Münster, è l'ampiezza dell'indice dei temi trattati, giacché, avendo meno della metà delle pagine, tuttavia è leggermente più ricco in titoli e sottotitoli. Questo può indicare una minore estensione nella spiegazione dei temi, oppure una maggiore essenzialità da parte del redattore; o forse, e probabilmente, entrambe le cose.

In ogni caso, lo schema di massima del corso è quasi identico a quello di 1964, nel senso che è strutturato in due grandi parti, seguendo il modello classico: prima l'azione divina creatrice, e poi la realtà creata; e ognuna di esse, a sua volta, è divisa in due parti, prima l'aspetto dell'essenzialità statica, poi l'aspetto della dinamicità storica: così nella prima parte si tratta dell'azione divina creatrice e poi della provvidenza; e nella seconda, della dottrina cristiana sull'uomo come creatura, e poi la determinazione storico-salvifica del suo essere come peccatore.¹

In questo schema però ci sono due differenze interessanti. La prima è che l'elevazione soprannaturale dell'uomo, e quindi il grande tema natura/grazia, è qui trattato nella prima parte, alla fine, e non all'inizio della seconda.² L'altra differenza è che qui viene riservato alla fine uno spazio a trattare specificamente degli angeli e dei demoni, anche se, molto probabilmente per mancanza di tempo, le pagine dedicate sono poche, e lo stile degli appunti lì è particolarmente succinto e schematico.

Le differenze nello schema non devono essere prese in modo assoluto. Cioè, ad esempio, nel manoscritto del 1958 ci sono sottotitoli espressamente dedicati a temi come la natura pura, la *Nouvelle Théologie*, o Teilhard de Chardin, che nel 1964 non compaiono più, ma ciò non vuol dire che quei temi non vengano in qualche modo affrontati. La stessa cosa si può dire della questione degli angeli e dei demoni, appena accennata.

¹ «Die Schöpfungslehre teilt man am besten in 2 Hauptabschnitte ein: 1. die Schöpfungstat Gottes und 2. das Schöpfungswerk Gottes, die Geschöpfe im einzelnen» (J. RATZINGER, *Schöpfungslehre*, Nachschrift der Vorlesung im SS 1958, Freising 1958, 2; d'ora in poi, citiamo questo documento con l'abbreviazione SS 1958; di conseguenza, citeremo il manoscritto di München così: SS 1964). Si veda l'indice dei contenuti che riportiamo come annesso alla fine di questo studio, in comparazione con SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 38-39; 58-63.

² Seguendo uno schema tradizionale, dentro la prima parte sull'atto creatore mette Ratzinger un ultimo capitolo (3. *Kapitel. Die übernatürliche Erhebung der Kreatur* [SS 1958, 40-53]) che fa da ponte con la seconda parte sulle creature: Dio crea ma anche eleva, l'elevazione soprannaturale è anche azione di Dio, il che ricorda il vecchio nome del trattato: *De Deo creante et elevante*. Nel 1964 invece questo tema sarà affrontato dentro la parte sull'uomo, come una delle coppie di concetti fondamentali per la comprensione dell'essere umano: natura e grazia: cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 41; SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, III, 459-471.

Andando agli aspetti formali dello sviluppo dei contenuti del corso, la prima cosa che chiama l'attenzione, sempre in comparazione con il manoscritto del 1964, è che qui si percepisce molto più chiaramente che sono appunti redatti dallo studente.¹ Ci sono infatti molti paragrafi brevi con delle definizioni, e spiegazioni puntuali di nozioni varie. Anche il manoscritto del 1964 è opera degli allievi, ma lì si tratta di un testo con uno stile più perfezionato, quasi come se fosse un libro, dove tutto si spiega e si sviluppa. Un dato che evidenzia questa differenza è che qui, nel manoscritto del 1958, in diverse occasioni viene esplicitato il nome di Ratzinger, per chiarire che lì si sta trascrivendo l'opinione del professore sul tema in questione.²

Al contempo, bisogna riconoscere che il manoscritto del 1958 è servito di base per quello del 1964, e non solo per il parallelismo dell'indice dei contenuti, che abbiamo già descritto, ma anche perché, all'interno dei titoli e sottotitoli, troviamo tante volte paragrafi praticamente identici o almeno di una forte somiglianza. In realtà si osserva una grande continuità tra i due manoscritti. Molte delle caratteristiche che rilevavamo in SS 1964 le troviamo in SS 1958. Anche se qui non vi è lo spazio per le note a piede di pagina, si abbiamo invece numerosi elenchi bibliografici, normalmente al termine delle sezioni (§), e che riportiamo alla fine di questo studio in annesso. Sono anche abbondanti le citazioni di testi della Sacra Scrittura, così come del Magistero della Chiesa, con la frequente segnalazione del grado di assenso che si richiede per le diverse tesi esposte (*de fide*, *sententia certa*, *sententia communis*, ecc.), seguita dall'opportuno riferimento all'edizione del Denzinger. In questo senso, si potrebbe dire che negli appunti del 1958 ci sono più elementi che ricordano i manuali neoscolastici contemporanei a Ratzinger. Non a caso è esplicito in diverse occasioni il riferimento ad uno dei trattati di dogmatica più diffusi nel momento, il Diekamp.³

¹ Per questo e per i motivi esposti sopra, preferiamo non riferire nel corpo del nostro studio testi virgolettati dell'autore, ma semplicemente riportiamo le sue affermazioni e argomentazioni, indicando in nota il testo originale delle stesse. A questo proposito, come già fatto negli studi precedenti, trascriviamo il testo correggendo direttamente gli errori di stampa.

² Parlando del problema della possibilità di un mondo eterno in Tommaso, il quale aveva ereditato una certa concezione aristotelica, senza nulla dire in rapporto con Bonaventura o altri dottori medioevali, si segnala solo: «Nach Ratzinger hat Thomas recht. Die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung scheint möglich zu sein» (SS 1958, 19). Nel toccare l'argomento dell'uomo come centro della creazione, si osserva: «Ratzinger: Im Hinblick auf die Erde trifft die Feststellung zu. Die Erde ist um des Menschen willen da (Gen 1)» (SS 1958, 23). A proposito di alcuni autori che propendono per un'interpretazione simbolica del racconto della creazione di Eva, leggiamo: «Nach Ratzinger sind diese Theologen auf dem richtigen Weg» (SS 1958, 60). Parlando di alcune opinioni esegetiche sull'immagine di Dio nell'uomo, si dice: «Ratzinger: Diese Argumentation ist nicht völlig unberechtigt» (SS 1958, 66); e concretamente, quando riferisce l'idea che la complementarità uomo-donna sia parte di tale immagine: «Ratzinger: Dies stellt so eine exegetische Naivität dar. In dieser Form stimmt es nicht» (SS 1958, 67). Per ultimo, quando si affronta la questione della relazione anima-corpo e la posizione tomista sull'unica forma sostanziale, leggiamo: «Die thomistische These von der Einzigkeit der Form muß auf jeden Fall ausscheiden. Die eigentliche Lösung sieht Ratzinger darin, daß man nicht mit einer Formel arbeitet, sondern mit 2 Formeln: 1. anima = forma corporis; 2. corpus = quoddammodo forma animae» (SS 1958, 76).

³ Cfr. F. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, 4 vol., Desclée, Parisii 1933-1935 [*Katholische*

Ci fermiamo ora su alcuni elementi del contenuto che ci sembrano interessanti soprattutto se visti in comparazione sia con gli appunti del 1964 sia con pubblicazioni posteriori dell'autore.

1. *Alcune nozioni metafisiche chiavi per una teologia della creazione: causa, partecipazione, relazione. Loro rilevanza per la questione del rapporto fra naturale e soprannaturale*

Si potrebbe dire che Ratzinger ha sempre condiviso l'idea che la riflessione sulla creazione è un luogo privilegiato dell'incontro fra la prospettiva metafisica e quella storico-salvifica. La prima prospettiva implica logicamente l'uso di alcune nozioni proprie, e tra esse va annoverata quella di causa. Così, parlando della distinzione fra la *creatio prima* e la *creatio secunda*, Ratzinger osserva che l'atto creatore coincide con l'essenza di Dio, la quale è *causa mundi*.¹ Qui si può vedere una sensibilità diversa rispetto a quanto troviamo negli appunti del 1964, e cioè che sembra che il nostro autore non abbia particolari difficoltà ad utilizzare l'idea di causa riferita alla creazione del mondo. Un po' più avanti, seguendo il Diekamp (manuale non più citato in SS 1964), si dice che Dio è *Causa principalis* della creazione.²

Certamente già qui si intuisce ciò che nei corsi successivi sulla creazione si svilupperà più dettagliatamente, e cioè che Ratzinger preferisce la via dell'esemplarismo, della parola creatrice che è libera e crea libertà. Infatti, nel riferire la posizione di Agostino sul Logos, si ricorda che Cristo, secondo il Vangelo di Giovanni, è il *Logos*, cioè la *causa exemplaris mundi*.³ Forse questo ci da una chia-

Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Aschendorff, Münster 1949-1954]. Mettiamo alcuni esempi. Parlando della gloria di Dio, Ratzinger si fa eco della distinzione fra *gloria Dei interna* e *gloria Dei externa*, e, dentro questa, fra *gloria Dei externa objectiva* e *gloria Dei externa formalis* (cfr. SS 1958, 21). Trattando sulla Provvidenza, e con esplicito riferimento a Diekamp, si distingue fra provvidenza in senso lato e governo divino del mondo, e dentro di questo, fra conservazione delle cose nell'essere e *concursus divinus* (cfr. SS 1958, 33). Poi, sulla questione del soprannaturale, si ripropone anche la complessa divisione scolastica di questa categoria: sostanziale e accidentale; e dentro questo, *secundum quid* e *simpliciter*, e questo ultimo a sua volta diviso in *quoad modum* e *quoad substantiam* (cfr. SS 1958, 41). Vedremo qualche altro esempio in seguito.

¹ «Die creatio prima ist die eigentliche Hervorbringung der Substanz als solcher, die creatio secunda ist die Leitung der Entwicklung der Weltsubstanz, wie sie in Gen 1 beschrieben wird. Der Schöpfungsakt Gottes ist mit seinem Wesen identisch, sofern dieses Wesen Causa mundi ist» (SS 1958, 4).

² «Gott kann kein Geschöpf so mit Schöpfermacht ausstatten, daß es selbst die Causa principalis einer Sache werden könne (Sententia longe communior nach Diekamp)» (SS 1958, 16). Le pagine 16-31, § 3 e § 4 di SS 1958, contengono in modo diverso ciò che si sviluppa in SS 1964, 47-79. Più avanti, parlando della questione del rapporto corpo-anima, dirà che l'unica Causa prima di una nuova anima è Dio, anche se l'anima, per essere umana, deve avere un corpo determinato, e quindi i genitori hanno anche la loro parte: «Gott muß als Causa prima et immediata jeder neuen Menschenseele bezeichnet werden. Dennoch kann er nicht als deren Causa unica im strengen Sinn gelten, sondern es ist der von den Eltern bereitgestellte Leib reale Mitursache dieser neuen Menschenseele» (SS 1958, 77).

³ «Nun vollzieht Augustinus den Bindestrich zwischen bibl. und griech. Logosgedanken, zwischen Ideenlehre und Schöpfungsglaube, indem er sagt: Christus ist nach Johannes der Logos, die

ve per capire come Ratzinger si mostrerà in futuro più esplicitamente critico con l'idea di causa efficiente applicata alla creazione.¹

Troviamo una situazione analoga nell'uso che si fa della questione della *relatio realis* negli appunti di 1958 a proposito del rapporto tra Dio e il mondo. Dio non ha bisogno di guardare fuori per conoscere le cose del mondo, ma tutto sta primariamente in Dio. Proprio per questo, continua il testo, si capisce una tesi della dottrina di Dio, e cioè che Dio non ha una relazione reale verso fuori. Dio non ha bisogno di una *relatio realis* per conoscere il mondo. Dio non può né necessita di chinarsi verso l'esterno, ma nella sua relazione al mondo lo fa reale.²

Innanzitutto chiama l'attenzione il fatto che Ratzinger si serva di una terminologia di stampo chiaramente aristotelico, che poi con il passare degli anni non vediamo più presente nei suoi scritti, anzi, non avrà inconveniente nel criticare l'idea che Dio non abbia una relazione reale col mondo.³ Al contempo, già qui si vede che comunque il modo ratzingeriano di fondare l'affermazione è diverso da quello più comune in sede tomista, un modo, per così dire, più agostiniano, in quanto non poggia direttamente sulla questione della dipendenza, ma della conoscenza.

Insieme all'idea di causalità troviamo anche riferimenti alla non meno importante nozione metafisica di partecipazione. A proposito del dogma della con-

Causa exemplaris mundi» (SS 1958, 17). Più avanti, nel contesto delle riflessioni sulla finalizzazione di tutto a Cristo, parlerà anche di Lui come Causa finalis del mondo: «Die Welt steht von vorn herein unter der Causa finalis Christus, der Gott-Mensch» (SS 1958, 27).

¹ Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 56. Curiosamente troviamo qui un riferimento all'esempio del zoppiare, all'interno dell'argomento tommasiano secondo il quale il male non ha una causa efficiente, ma caso mai deficiente: «Thomas v. A. hat das mit einem Beispiel zu veranschaulichen versucht: Ein hinkender Mensch. Die Haupttätigkeit, die vom Geist kommt, ist in Ordnung. Daß er hinkt, kommt aus einem Fehlen, aus einer Privatio heraus, nicht aus einer causa efficiens, sondern aus einer causa deficiens» (SS 1958, 35).

² «Gott braucht, um die Dinge der Welt zu erkennen, nicht nach außen zu schauen, sondern sie stehen primär in Gott und erst dadurch, daß er sie erfaßt, sind sie ja erst überhaupt. Die Erkenntnis vollzieht sich bei Gott rein in der Innerlichkeit seines Geistes. Von dieser Überlegung her wird auch verständlich ein Satz der Gotteslehre, daß Gott keine realen Beziehungen nach außen hat. Gott nimmt zur Welt nach außen hin keine Relatio realis ein. Gott kann und braucht sich nicht nach außen zu beugen, sondern in seiner Weltbeziehung verwirklicht er die Welt. Er lenkt die Welt nicht dadurch, daß er aus sich herausgeht, sondern indem er in sich hineinschaut» (SS 1958, 18).

³ È indicativo del suo modo di pensare quanto disse molti anni dopo, già come Papa Benedetto XVI, in una predicazione a braccio, a proposito della ricorrenza dell'antica commemorazione della maternità divina di Maria: «La filosofia aristotelica, lo sappiamo bene, ci dice che tra Dio e l'uomo esiste solo una relazione non reciproca. L'uomo si riferisce a Dio, ma Dio, l'Eterno, è in sé, non cambia: non può avere oggi questa e domani un'altra relazione. Sta in sé, non ha relazione *ad extra*. È una parola molto logica, ma è una parola che ci fa disperare: quindi Dio stesso non ha relazione con me. Con l'incarnazione, con l'avvenimento della *Theotókos*, questo è cambiato radicalmente, perché Dio ci ha attirato in se stesso e Dio in se stesso è relazione e ci fa partecipare nella sua relazione interiore. Così siamo nel suo essere Padre, Figlio e Spirito Santo, siamo nell'interno del suo essere in relazione, siamo in relazione con Lui e Lui realmente ha creato relazione con noi. In quel momento Dio voleva essere nato da una donna ed essere sempre se stesso: questo è il grande avvenimento» (BENEDETTO XVI, *Meditazione nel corso della prima Congregazione Generale dell'Assemblea speciale per il Medio oriente del Sinodo dei Vescovi*, 11 ottobre 2010).

servazione di tutte le cose nell'essere, Ratzinger sostiene che tale affermazione implica sia che le cose partecipano all'essere di Dio, sia che hanno una relativa autonomia nella loro esistenza. C'è dunque l'*esse participatum*, che è essere mediante la partecipazione, la comunicazione. E a continuazione spiega che mentre Dio è il suo essere, le creature hanno l'essere ricevuto.¹ Ciò consente di evitare gli estremi del deismo (che sottolinea l'autonomia) e del panteismo (che esagera la partecipazione), e di parlare di una *creatio continua* nel senso giusto, cioè una continua dipendenza delle cose dall'atto creatore di Dio. A questo punto, è interessante osservare che, insieme alla riflessione tommasiana sulla partecipazione come dipendenza nell'essere, qui troviamo anche un riferimento alla metafisica della luce caratteristica di Bonaventura, con l'esempio dell'immagine sulla parete che dipende dalla luce che illumina.²

Questi riferimenti alle nozioni di relazione e di partecipazione ci fanno pensare al fatto che nel 1958 siamo ancora a breve distanza temporale dalla ricerca del giovane Ratzinger su Bonaventura,³ in quanto, a differenza del manoscritto del 1964, è evidente che tali riferimenti sono debitori della sua metafisica della luce, e si mostrano particolarmente fecondi nella trattazione della questione del soprannaturale.

Infatti, qui si afferma, come nel 1964, il carattere relazionale del soprannaturale, ma abbinandolo al suo carattere di *participatio*, più che di *habitus*; cioè, la specificità del soprannaturale non si fonda primariamente sull'abito statico della *gratia creata*, ma sulla dinamica dipendenza da Dio. Questo spiega il carattere non sostanziale del soprannaturale in noi, ma anche il suo carattere non accidentale, al meno non nel senso più comune. Ratzinger sostiene, invece, che deve essere compreso come lo stare di un essere nel campo delle relazioni della realtà divina, in quanto la grazia non è un qualcosa di donato, ma relazione a Dio.⁴

¹ «Das geschaffene Sein ist ein esse participatum, es ist Sein durch Teilhabe, durch Mitteilung [...]. Das Sein ist nicht einfach von Gott gesetzt und dann aus seiner Hand entlassen, sondern Sein im Ursinn ist ja nur Gott selbst. Er allein ist sein Sein. Alles andere hat nur Sein. Deshalb können die Dinge ihr Sein nur haben, indem sie es von ihm haben» (SS 1958, 31-32).

² «Thomas: Das Werden eines Dinges hört auf, wenn die Ursache ihre Tätigkeit einstellt. Wenn wir uns jetzt eine Sache denken, die nicht nur ihrem Werden nach, sondern ihrem ganzen Sein nach abhängt, dann hört auch ihr Sein auf, sobald der Seinseinfluß aufhört. Bonaventura: Lichtbild an der Wand ist abhängig vom Licht» (SS 1958, 32). Un testo parallelo può trovarsi in SS 1964, 80.

³ L'importanza di quella ricerca sul Dottore Serafico nell'insieme della teologia di Ratzinger è stata sottolineata da H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger. Die Entwicklung seines Denkens*, Primus Verlag, Darmstadt 2007, 24-26; e lui stesso si è occupato specificamente di questo in IDEM, *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2010. Cfr. anche M. SCHLOSSER, F.-X. HEIBL (Hrsg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*, Ratzinger-Studien, Band 2, Pustet, Regensburg 2011.

⁴ «Das Übernatürliche ist primär Relatio (participatio), nicht Habitus. Die Besonderheit des Übernatürlichen beruht nicht auf dem statischen Habitus einer Gratia creata, sondern sie beruht auf die dynamische Erfäßtheit von Gott. Daraus ergibt sich der nicht-substantielle Charakter alles Übernatürlichen. Das Übernatürliche kann auch nicht als ein Akzidens im üblichen Sinn, als das Zugehörige eines Wesens verstanden werden. Es muß erfaßt werden als das Stehen eines Wesens im Beziehungsfeld der göttlichen Wirklichkeit. Die heiligmachende Gnade ist somit nicht eine Gabe,

Queste affermazioni, che nel 1958 potevano suonare certamente spinte, obbligano il giovane professore a spiegare con dettaglio, cosa che non troviamo dopo nel 1964, la dottrina bonaventuriana sui due tipi di accidenti, e poi sui tre tipi di essere: *esse* come *factum esse* e *non fieri*; *esse* come *fieri* e non come *factum esse*; e finalmente *esse* come *fieri* e *factum esse*. Di quest'ultimo tipo è l'*influentia*, sia spirituale che corporale, e a questo gruppo appartiene la luce.

Ratzinger trova qui, per così dire, una scusa per giustificare Tommaso, nel senso che, una volta che il Dottore Angelico ha rinunciato alla metafisica della luce, non li resta che concepire la grazia come accidente. Questo è un modo di esprimersi non scevro di pericoli, secondo Ratzinger; è una parola che ha poca espressività, e può portare al malinteso di nascondere il carattere relazionale della grazia. Ma Ratzinger finisce riconoscendo che, essendo per Tommaso la grazia un accidente *supernaturale*, ha un senso analogo a quello dato da Bonaventura, più soddisfacente comunque secondo lui.¹ E conclude che il soprannaturale si intende meglio non a partire dalla categoria di accidente, ma come partecipazione all'essere del Creatore stesso, come un essere relazionale.² Si apre qui sicuramente un filone di riflessione molto interessante, in quanto il giovane Ratzinger intuisce come la nozione metafisica di partecipazione, insieme a quella di relazione, serve per illuminare il mistero del soprannaturale.³

Anche se non abbiamo spazio per esporre le dettagliate analisi di Ratzinger sul rapporto fra natura e grazia, in una linea analoga a quella degli appunti del 1964 vengono qui descritte le posizioni allora in pieno dibattito a proposito del desiderio che la natura ha della grazia. Ratzinger si fa eco delle posizioni aperte

sondern Beziehung zu Gott» (SS 1958, 42). Sulla centralità del cosiddetto principio relazionale nella teologia di Ratzinger, cfr. M. SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, Edition Cardo, Köln 2008, 18-22; E. DIRSCHERL, *Gott und Mensch. Die theologische und anthropologische Denkfigur Joseph Ratzingers ausgehend von der Christologie*, in F. MEIER-HAMIDI, F. SCHUMACHER (Hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Herder, Freiburg i.B. 2007, 56-72, che ne sottolinea la radice cristologica.

¹ «Für Thomas war die Lichtlehre von Bonaventura nicht tragbar, ebenso nicht die dreifache Lehre vom Seienden. Ebenso hielt er für untragbar den Akzidenzbegriff. Übrig bleibt: Die Gnade ist ein Akzidenz. Dieser Satz ist aber sehr gefährlich. Thomas sucht nach einer neuen Formel, die im aristotelischen Raum den Charakter der Gnade ausdrücken könnte. Dieses Wort fand er im Begriff Supernaturalis. Die Gnade ist Akzidenz, aber sie ist Accidens supernaturale, ein Akzidenz in der Selbstüberschreitung. Der Sinn ist der gleiche wie bei Bonaventura. Das Wort „Supernaturale“ ist weniger ausdrucksvoll. Bei diesem geschrumpften Wort liegt ein Mißverständnis sehr nahe. Es kann der Gedanke der Relation, das Wesen der ständigen Überschreitung verlorengehen» (SS 1958, 44).

² «Als völlige Überschreitung der Wesensgrenze nicht nur des Menschen, sondern der Kreatur überhaupt kann das Übernatürliche nie einfach ständiger Besitz, inhärierendes Akzidenz sein, sondern besagt vielmehr eine Teilhabe am Sein des Schöpfers selbst, mithin ein Über-sich-hinaussein des Geschöpfes, ein beziehentliches Sein, das sekundär freilich auch eine akzidentelle Erhebung der Kreatur zur Folge hat», *ibidem*.

³ Sul parallelismo di queste riflessioni con quanto Ratzinger aveva già esposto nella sua ricerca su Bonaventura mi sono occupato in Sanz, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, III, 466-467. L'esplicito riferimento che qui si fa della nozione di partecipazione conferma, a mio avviso, l'interesse della prospettiva d'interpretazione di Tommaso sviluppata da C. Fabro in sede filosofica e da F. Ocariz in sede teologica. Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Opere Complete 19, Edivi, Segni 2010; F. OCÁRIZ, *Natura, grazia e gloria*, Edusc, Roma 2003.

dalla cosiddetta *Nouvelle Théologie*, cercando di prendere il meglio delle riflessioni sia di de Lubac che di Rahner e altri, ma non per questo lasciando di sottolinearne possibili limiti. Ratzinger considera importante mantenere la nozione di natura, che mette in evidenza la continuità del nostro essere umano prima e dopo il peccato,¹ e che raggiunge il suo pieno significato se vista alla luce della sua apertura alla grazia. Il nostro professore si sforza per mostrare che bisogna dare alla nozione di potenza obbedienziale un senso non meramente passivo, perché nell'uomo c'è un desiderio attivo di vedere Dio, come affermava anche san Tommaso.² Per questo motivo si mostra cauto di fronte alla nozione di natura pura, segnalando vantaggi ma anche possibili fraintesi,³ sebbene, con le dovute precisazioni, la accetti come espressione della gratuità del soprannaturale.⁴

¹ Dopo aver parlato dei diversi sensi che il termine natura ha nei testi paolini (biologico, soprapsario e infrapsario), conclude: «Wir können jetzt feststellen, daß die analytischen Texte des hl. Paulus zum selben Ergebnis führen, daß es eine Über greifende, bleibende Schöpfungsordnung „Mensch“ gibt, ein bleibendes „Humanum“. Diese übergreifende Ordnung ist eine Heilsordnung, die als Anknüpfungspunkt der Gnade dienen kann. Dieser Anknüpfungspunkt ist die abstrakt-metaphysische Wesensnatur des Menschen» (SS 1958, 47).

² «Thomas drückt das noch konkret aus mit der Lehre vom desiderium naturale in visionem supernaturalem. Der Mensch besitzt nicht die reine neg. Offenheit, sondern hat als Geist eine pos. Sehnsucht, einen pos. Ausblick auf das Übernatürliche» (SS 1958, 50). Ratzinger dipende da *Surnaturel* di de Lubac per quanto riguarda la sua lettura del pensiero di San Tommaso. Anche se qualche punto potrebbe essere precisato meglio alla luce dei nuovi studi che oggi conosciamo, questo mi pare un punto di concordanza: la potenza obbedienziale dell'essere umano per la grazia deve essere specifica e fondata sulla sua positiva apertura a Dio. Tuttavia, esiste una divergenza a proposito del paragone tra la *potentia oboedientialis* di Tommaso e le *rationes seminales* di Agostino: «Darmet hat den Nachweis geführt, daß die scholastische Potentia oboedientialis die Entsprechung zu den august. Rationes seminales ist» (SS 1958, 50). Anche se non è citato in nessuno degli elenchi bibliografici, sembra ovvio che Ratzinger si riferisce qui a A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez St. Thomas et St. Augustin*, Belley 1934. In un importante studio, che ha riaperto per tanti versi il dibattito sul soprannaturale, si afferma invece che l'uso agostiniano del termine *rationes seminales* equivarrebbe alla *potentia naturalis* di Tommaso: cfr. L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According St Thomas Aquinas and his Interpreters*, Sapientia Press, Naples (FL) 2010, 108.

³ Ratzinger esprime i vantaggi della visione neoscolastica, che si riassumono nella chiarezza concettuale e dottrinale: «Man muß zugeben, daß diese Lösung den Vorteil hat, ein Höchstmaß begrifflicher Klarheit zu schaffen. Weiterer Vorteil ist, daß sie mit allen kirchlichen Lehrbestimmungen gut zu Rande kommt» (SS 1958, 49). Poi però solleva delle obiezioni riguardo l'utilità della nozione, che sembra dividere in due l'umanità (i cristiani che hanno il soprannaturale, gli altri solo la natura pura), col rischio di perdere l'unicità dell'universalità della salvezza donata in Cristo: «Ein echter Einwand ist der, daß die ganze Auffassung an der Wirklichkeit scheitert, weil es bisher noch keinem gelungen ist, dem Begriff der Natura pura einen brauchbaren Sinn zu geben. Schließlich führt diese Lösung zur Teilung der Menschheit. Erbsünde bedeutet das Wegbrechen der Übernatur und so bleibt die saubere Natur übrig. Die Christen haben dann einen übernatürlichen Überbau, während die Nicht-Christen die reine Natur besitzen. Es handelt sich dann nur um eine aufgepfropfte Willkürsetzung. Dann ist auch nicht einsichtig, warum der Mensch den Weg der reinen Natur nicht zu Ende gehen darf. Es gibt nur einen Heilsweg, den, der in Christus gesetzt wird. Das Christentum verliert durch diese Lösung seine Universalität» (SS 1958, 49-50).

⁴ Secondo Ratzinger bisogna correggere il punto di partenza: non è che la grazia si definisca a partire dalla negazione della natura, ma è la natura che esiste nella sua delimitazione più esatta nella sua demarcazione rispetto alla grazia: «Korrektur des Ausgangspunktes: Es ist nicht so, daß der Gnadenbegriff durch die Negation des Naturbegriffes entstand. Der Naturbegriff entsteht in seiner genauen Begrenzung erst in seiner Abgrenzung von der Gnade» (SS 1958, 52). Seguono riflessioni

In realtà l'unica natura che esiste è la natura che si dà nella storia, e nella storia c'è grazia e peccato. La natura è sempre nell'orizzonte della grazia, e quindi non esiste una natura pura.¹ Paradossalmente, la conseguenza è che solo il teologo può rendere visibile la questione della natura pura.² Qui è in gioco una antropologia metafisica dove l'uomo è percepito non solo come natura, ma anche come spirito costitutivamente aperto a ciò che è al di sopra di lui, come *capacitas infiniti*. Così esiste un solo fine di fatto dell'uomo, quello soprannaturale. Alcuni autori però si sono spinti fino ad affermare che alla fine la grazia è un costitutivo essenziale dell'uomo.³ Questo, osserva Ratzinger, mette in pericolo la libertà della grazia, come avverte l'Enciclica *Humani generis*.

Il nostro autore fa delle riflessioni più avanti su questa questione dal punto di vista delle interpretazioni teologiche della nozione biblica dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, e li cogliamo, in un modo più esplicito rispetto agli appunti del 1964,⁴ l'importanza che per lui ha la categoria della re-

molto vicine, da una parte, all'idea rahneriana della natura pura come un concetto residuale (*Restbegriff*), che è importante mantenere per sottolineare la gratuità della grazia, anche se in sé non serve a descrivere un ordine concreto delle cose. D'altra parte, risuonano successivamente le riflessioni di Balthasar al parlare della creazione in Cristo, sostenendo allora che la grazia è prima nell'*ordo intentionis* mentre la natura lo è nell'*ordo executionis*. E conclude: «Insofern kann man das Existenzial der Hinordnung auf die Visio Dei abstrakt, de iure übernatürlich betrachten und einen Restbegriff einer reinen Natur annehmen. Bei dem ganzen muß man immer bedenken, daß die reine Natur nicht eine konkrete, materiale Ordnung bezeichnet, sondern der funktionelle Ausdruck ist für die frei gewordene Liebe Gottes. Verkehrt wäre es, würde er als Materialbegriff auftreten und einen Teil des Menschen als autark in Bezug auf Gott ausgrenzen» (SS 1958, 52).

¹ «Wenn man das Recht des theologischen Naturbegriffes richtig einschätzen will, muß man seine Entstehung vor sich haben. Wir setzen gewöhnlich voraus, daß die reine Natur Gegenstand der Philosophie sei, während dann umgekehrt die Theologie die Natur unter dem Licht der Gnade stellt. Man muß sich klar machen, daß Natur uns nur in der konkreten Natur der Geschichte begegnet, wie sie in der Geschichte geworden ist und sich gestaltet hat. Zu den konkreten Ereignissen der Geschichte gehören aber die Sünde und die Gnade. Die Natur, die wir vorfinden, ist immer von der Gnade umgriffen und von ihr modifiziert. Es gibt keine gnadenlose, reine Natur» (SS 1958, 51). Dopo lo studio di Feingold, citato prima, negli ultimi anni si sono succedute anche nuove ricerche in ambito tomista che cercano di recuperare il senso genuino della nozione di natura pura, in dialogo critico con Lubac, Rahner e Balthasar: cfr. soprattutto S. LONG, *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, Fordham University Press, New York 2010; per una visione d'insieme del dibattito, cfr. Ch.M. CULLEN, *The Natural Desire for God and Pure Nature: A Debate Renewed*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 86 (2012/4) 705-730.

² «Erst der Theologe, der um die Gnadenordnung weiß, kann überhaupt den Versuch machen, hinter die konkrete Ordnung des Wirklichen zurückzugreifen und abstraktiv alle Gnadenformen abzuziehen und so dann einen Begriff der einen Natur herauszustellen, der von der Gnadenordnung abgelöst ist. Erst der Theologe kann den Gegenstand einer reinen Natur sichtbar machen» (SS 1958, 51).

³ «Der menschliche Geist sei eine übernatürlich finalisierte Natur. Die Gnade, die übernatürliche Erhebung bleibe selbstverständlich ungeschuldet, dennoch sei der menschliche Geist zuinnerst daraufhin geschaffen und dahingezogen. Die Gnade ist also ein Wesenskonstitutiv des Menschen. Damit ist freilich die Freiheit der Gnade gefährdet, warnt die Enzyklika» (*ibidem*).

⁴ Negli appunti di Münster troviamo riflessioni sulla differenza fra un dualismo ontologico e un altro esistenziale e storico-salvifico, così come frequenti riferimenti al parallelismo fra Adamo e Cristo, che qui invece appena troviamo esplicitato: cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, II, 211-222 e 230-232.

lazione nella comprensione dell'uomo nella sua costitutiva dipendenza da Dio. Infatti, Ratzinger riferisce l'interpretazione di Sant'Agostino, il quale ha un'idea dell'immagine come apertura o capacità che lo spirito umano ha di Dio (*capax Dei*).¹ Essendo Dio Trinità di Persone, l'Iponense sostiene che l'uomo come immagine di Dio ha una struttura trinitaria (*mens - intelligentia - amor*).² Ratzinger osserva che questa idea agostiniana di immagine non è da capirsi in termini di sostanza ma innanzitutto come relazione: tra Dio e la sua immagine c'è relazione, l'idea stessa di immagine implica una relazione con l'esemplare. L'immagine significa così apertura dell'uomo a Dio.³

Lo schema medioevale completerà questa visione agostiniana, che aveva il limite di non distinguere fra l'immagine naturale e quella soprannaturale.⁴ In Tommaso però, che seguendo Aristotele distingue nell'uomo l'intelletto e la volontà, si perde la dimensione trinitaria in favore di questa considerazione binaria. Poi, l'Aquinate riferirà l'immagine non solo alle Persone, ma anche all'essenza. L'uomo non è solo immagine delle Persone, ma anche della divina essenza. Così l'immagine non si trova più nell'azione ma nella sostanza. Dio è Spirito, l'uomo ha spirito, e così l'uomo è immagine di Dio nella sua natura spirituale. Qui però è andata persa, secondo Ratzinger, la categoria della relazione, e allora l'uomo può essere concepito al margine della sua relazione con Dio, come *animal rationale*.⁵ Per quanto riguarda l'immagine soprannaturale, succede

¹ «Die Gottebenbildlichkeit wird nicht einfach in der ruhenden Essentia „Mensch“ erblickt, sondern sie wird gesehen in der aktualen Ordnungseinheit der geistigen Kräfte. Der Gott, der actus purus ist, reiner Akt, wird vom Menschen gespiegelt, insofern sein Geist lebendiger Geist ist. Der Geist ist im Gegensatz zur Materie keine tote, statische Substanz, sondern eine Potenz zum Akt hin, ein akthafes Gebilde, ein wirkender Geist, spiegelt somit Gott. Diese Grunderkenntnis wird entfaltet durch den Satz: Gottebenbildlichkeit bedeutet Gottfähigkeit (*capax Dei*). Der Geist ist fähig, Gott zu empfangen» (SS 1958, 69).

² «Für Augustinus ist Gott nur denkbar als der dreipersonliche Gott. Wenn vom Menschen gesagt werden muß, daß er Bild Gottes ist, dann muß der Mensch trinitarische Struktur haben, der Mensch sei eine Dreiheit: memoria - intelligentia - amor, spiegle so den dreieinigen Gott» (*ibidem*).

³ «Die Gottebenbildlichkeit wird von Augustinus nicht primär als Substanzbegriff, sondern als Relationsbegriff gefaßt. Sie besagt, daß zwischen Gott und seinem Gebilde eine besonders tiefe Beziehung besteht. Das ist auch aus dem Begriff „Bild“ heraus ein ganz richtiger Gedanke. Was ist ein Bild? Das Wesen eines Bildes besteht darin, daß es eine Beziehung ist zum Abgebildeten. Es hat den Verweis des Originals in sich... Nach dem augustinischem Denken besagt imago die Offenheit des Menschen für Gott. Dies wird als ein Konstitutivum des Menschen erklärt» (*ibidem*).

⁴ Limite di Agostino era considerare l'immagine come unica, e proprio da qui prende il via la visione di Lutero: «Die Grenze Augustins bestand darin, daß er über den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit nachgedacht hat und nur von einer einfachen Gottebenbildlichkeit weiß. Luther kommt von Augustinus her» (*ibidem*).

⁵ «Thomas setzt die aristotelische Psychologie voraus. Hier gibt es nicht die Dreiheit von memoria, intellectus und amor. Sie kennt nur intellectus und voluntas. Thomas kann nicht mit 2 Potenzen arbeiten, es kann nicht mehr von einer Imago trinitatis gesprochen werden. Thomas verzichtet überhaupt darauf, die Imago auf die Personae in Gott zu beziehen. Er bezieht die Imago also auf die Essentia, auf das Wesen. Das wirft umgekehrt ein neues Licht auf den Menschen zurück. Wenn der Mensch nicht der 3 Personen, sondern Bild der einen Substantia divina ist, dann darf man das Bild nicht in der Aktstruktur, sondern im Bild der Substantia suchen. Der Mensch ist dann Gott ähnlich nicht durch seine Aktstruktur, sondern durch seine Substantialität. Der Mensch ist Bild Gottes einfach durch seine Geistnatur. Der Vergleich zwischen Bild und Urbild; Gott ist Geist, der Mensch, hat

qualcosa di analogo: si intende in modo statico-sostanziale, e quindi non viene vista nella relazione a Dio, ma nell'orbita statica della *gratia creata*.¹ Tuttavia, Ratzinger difende in parte questa posizione di Tommaso, in quanto così restava ben chiaro che l'immagine è un fondamento permanente in ogni uomo che mai viene perduto. Alla fine, il nostro autore propone una sintesi nella quale ammette la distinzione fra immagine naturale e soprannaturale, e al contempo cerca di aprirla in senso relazionale, cristologico e escatologico.²

2. Una visione ottimista della creazione di stampo francescano. Creazione e croce

Nel manoscritto di Freising troviamo un paragrafo intitolato *Il significato religioso della fede nella creazione*, che scompare negli appunti di Münster, anche se lì possiamo scorgere riflessioni simili in altre parti del testo.³ Sono di particolare interesse, a mio avviso, i riferimenti alla visione ottimista della creazione di San Francesco d'Assisi, tanto per il contenuto in sé come per il fatto sorprendente che più di cinquanta anni dopo troviamo una sensibilità molto simile nella enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, pubblicata il 24 maggio 2015.⁴

Per Ratzinger il cristianesimo è al contempo religione di creazione e di croce. Il mondo, anche dopo il peccato, continua ad essere una creazione buona di Dio. Il cristiano non deve semplicemente liberarsi dal mondo, deve invece trovare il suo Dio Creatore in una croce.⁵ Il tentativo di Marcione di separare

Geist, als Bild. Es fällt von dieser der Relationsgedanke, die aktuelle Auffassung der Imago weg. Das hat für das ganze Menschenbild eine wesentliche Bedeutung; Es ergibt sich eine Enttheologisierung des Menschenbildes. Der Mensch kann wieder unabhängig von der Gottfähigkeit rein als animal rationale verstanden werden» (SS 1958, 70).

¹ «Damit ändert sich auch die Auffassung von der Imago supernaturalis: Sie wird auch statisch substantiell gefaßt. Das übernatürliche Bild wird nicht mehr in der Relation zu Gott gesehen, sondern in der statischen Größe der Gratia creata. Die Seele als Geistsubstanz ist eine Entsprechung zu Gott, der auch eine Geistsubstanz hat» (*ibidem*).

² «Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in seiner Gottfähigkeit, die ihm als leib-geistige Persönlichkeit eignet. In der Gnade (übernatürliche Gottebenbildlichkeit) wird diese Gottfähigkeit zur Teilhabe an der göttlichen Natur gesteigert (2 Petr 1,4). Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit trägt eschatologischen Charakter, d.h. sie kommt in der Auferstehung des Leibes zur vollen Erfüllung» (SS 1958, 70-71).

³ «Die religiöse Bedeutung des Schöpfungsglaubens» (SS 1958, 29-31, §4). Nel 1964 parte del contenuto è ripreso nel paragrafo sull'assioma *gratia praesupponit naturam* e nelle riflessioni sulla *Jugendbewegung*: cfr. SS 1964, 146-154.

⁴ Si vedano specialmente i numeri 10-12, 66, 87 e 218.

⁵ «Das Christentum ist nicht bloß Schöpfungsreligion, sondern auch Kreuzesreligion. Wenn das Kreuz in der Mitte des Christentums steht, dann heißt das, daß zum Christentum nicht bloß die Weltfreude gehört, sondern auch die Weltverneinung, die Askese. Der Christ weiß nicht bloß, daß die Welt von Gott geschaffen ist und seine Herrlichkeit erstrahlt, sondern er weiß zugleich, daß diese geschaffene Welt von Satan verunstaltet ist. Die Welt erzählt jetzt auch von der Sünde des Schöpfers. Das Antlitz der Welt ist jetzt zwiespältig geworden. Die Welt ist an sich Schöpfung Gottes, aber diese Urgestalt ist allerorten durchkreuzt. Der Christ kann der Welt nicht schlechterdings froh sein, sondern er hat seinen Gott am Kreuz zu finden» (SS 1958, 29). Più avanti negli appunti, parlando del rapporto fra natura e grazia, tornerà su questo: «In der konkreten Situation kann Gnade nur Kreuzesgnade sein. Das echte ja zur Schöpfung und die Theologia crucis gehören zum Wesen des Christentums» (SS 1958, 47).

il Dio dell'AT dal Dio del NT rappresenta il rischio sempre presente nel cristianesimo di separare creazione e salvezza, di accogliere il redentore e rifiutare il creatore.¹

Il nostro professore è del parere che la soluzione concreta di questo problema è una cosa che ogni cristiano deve costruire, in quanto ognuno di noi deve trovare l'unità delle due dimensioni: affermazione del mondo e esperienza della croce.² E propone come modello di ciò la figura e la sintesi di San Francesco, che vedeva nelle cose le impronte non solo di Dio, ma anche di Cristo. Amava le creature perché puntano verso Gesù. Ma per questo occorre avere un rapporto personale di amicizia con Cristo, che è andato in croce per noi.³

Quindi Ratzinger sottolinea che l'unità dialettica tra creazione e redenzione è essenziale al cristianesimo, in modo tale che se manca una delle due, non c'è più cristianesimo. Tuttavia, deve restar chiaro che il punto di partenza della religione cristiana è la redenzione, cioè, la relazione personale con Dio in Cristo, e da lì si arriva all'allegria della creazione, nella quale Cristo risplende. Appartiene al disegno della creazione il fatto che il cristiano ami la creazione mediante Cristo. Non dobbiamo dimenticare, conclude Ratzinger, che l'inizio del cristianesimo è la *metanoia*, la conversione, in modo tale che l'unione ascetica con Cristo porta alla gioia della creazione.⁴

¹ «Die ganze Welt, alles, was ist, was Sein hat, ist ein Werk des Schöpfergottes, kommt aus den guten Händen Gottes. Das hat sich besonders auf das Bewußtsein des AT ausgewirkt. Das AT hegt das zuversichtliche Vertrauen, daß Gott der Schöpfer der Dinge ist. Es gibt nichts, was nicht von Gott wäre. Vor allem ist diese Schöpfungsfreude in eingehender Weise besungen: Ps 8; 19; 104. Die Weltverneinung kommt aus der griechischen Geisteswelt, sie ist nicht christlich» (SS 1958, 29).

² «Die konkrete Lösung des Problems ist Sache des einzelnen Gläubigen. Jeder muß für sich die beiden zur Einheit bringen» (SS 1958, 30). Su questo punto rimando al mio studio *L'ottimismo creazionale di San Josemaría*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico*, Edusc, Roma 2014, 217-254, specialmente 234-246, dove si fanno riflessioni in parte vicine a quelle che stiamo analizzando qui.

³ «Franz v. A. ist nicht nur der Heilige, der der ganzen Schöpfung mit offenem Herzen gegenübersteht, sondern er ist der Heilige, der das Officium passionis geschaffen hat, der das innigste Hineindenken in das Leiden des Herrn gebracht hat, der gewürdigt wurde, die Wundmale des Herrn zu tragen. Franz v. A. sah in den Dingen die Fußspuren nicht blöß des Schöpfergottes, sondern auch Jesu Christi. Franz liebt die Dinge, weil sie auf Jesus, den Geliebten hindeuten. Sie sind ein Stück Gegenwart des Geliebten selbst. Das Primäre und Vorausgehende in der Geistigkeit des hl. Franz vor der Schöpfungsfreude ist die innere persönliche Beziehung zum Herrn. Durch diese Beziehung hindurch ist er dann auf die Welt bezogen, die ein Abbild dieses Geliebten ist, die ein Stück seiner Freundschaft zu Christus ist. Die Liebe zu Christus geht voraus und muß vorausgehen. Die Weltliebe des Christen geht durch Christus hindurch und wenn durch Christus, dann auch durch das Kreuz; denn Christus ist und bleibt das Kreuz» (SS 1958, 30).

⁴ «Wie zum Christentum beides gehört, AT und NT, Schöpfergott und Erlösergott, so umfaßt es auch zugleich Schöpfungs- und Erlösungsreligion, Weltbejahung und Weltverzicht. Die dialektische Einheit beider Haltungen ist dem Christentum wesentlich. Wo eines von beiden ganz fehlt, da kann vom Christentum nicht mehr mit Recht gesprochen werden... Der Ausgangspunkt der christlichen Religiosität liegt auf der Seite der Erlösungsreligion, d.h. ihr primärer Ansatzpunkt ist die Begeisterung des Problems der eigenen Existenz in der persönlichen Beziehung zu Gott, zu Christus. Von da aus entfaltet sie sich zur Freude an der Schöpfung, in der Christus widerleuchtet. Der Christ liebt die Schöpfung durch Christus hindurch. Das entspricht nicht nur dem Inhalt der beiden Testamente, sondern korrespondiert auch mit dem ursprünglichen Schöpfungsentwurf. Das NT

Queste riflessioni permettono di capire la necessaria correzione che, da un punto di vista cristiano, si deve fare al cosiddetto ottimismo assoluto leibniziano, dove l'affermazione che Dio abbia creato il migliore dei mondi possibili, anche se vuole sottolineare l'essenziale bontà divina, mal si coniuga con l'altrettanto fondamentale libertà creatrice di Dio, e conseguentemente, anche delle creature. Questo nostro mondo, osserva il nostro professore, è pertanto quello non assoluta, ma relativamente migliore.¹

La visione ottimista della realtà creata di stampo francescano sviluppata in questi appunti si estende anche alla questione del rapporto fra corpo e anima. Come ho già fatto notare nello studio sul manoscritto di Münster, anche qui il rifiuto della dottrina aristotelica dell'unicità della forma sostanziale nell'uomo ha come motivazione quella di valorizzare la dimensione corporale del nostro essere, in modo che, con formula veramente originale, Ratzinger sostiene che l'idea che l'anima sia forma del corpo deve essere riequilibrata con l'affermazione complementare secondo la quale anche il corpo è forma dell'anima: *anima forma corporis, corpus quodammodo forma animae*.²

Il manoscritto dedica alcune pagine non solo ad argomentare che la corporalità è un costitutivo essenziale della natura umana, ma anche a far vedere il suo significato nell'ordine della salvezza. Infatti, la redenzione di Cristo non è redenzione dal corpo, ma per il corpo. Il suo fine è la risurrezione, cioè una corporalità definitiva. La redenzione cristiana è una redenzione nel corpo e con

sagt: Das Beginnen des Christentums ist die metanoia. Hier wird deutlich, was mit dieser Umkehr gemeint ist. Das Christ-sein beruht tatsächlich auf einem innerlichen Sich-hingewendet-haben von der Welt auf die Liebe hin, ein Sich-hinwenden auf Christus hin, um von da aus die Welt zu sehen. Begeisterung des Problems der Askese: Die Askese ist dieses Sich-umwenden in die Christusrichtung hinein. Sie ist die fortwährende Einfügung unserer Existenz auf die Christusgemeinschaft und damit auf die echte, freie Schöpfungsfreude» (SS 1958, 30-31).

¹ «Leibniz behauptet, Gott ist wesenhaft gut. Gott habe als die wesensmäßige Gute auf jeden Fall die beste aller möglichen Welten geschaffen. Eine weniger gute Welt würde seiner wesentlichen Güte widersprechen. Unsere Welt ist die denkbar beste (Absoluter Optimismus). Die Kirche sieht darin eine Einschränkung der Freiheit des göttlichen Schöpfertums und lehnt die These Leibniz's ab. Gott schuf die Welt völlig frei. Er konnte auch grundsätzlich vollkommener Welten schaffen... Unsere Welt ist nicht die absolut, wohl aber die relativ beste (Relativer Optimismus)» (SS 1958, 20).

² La continuazione del testo offre una spiegazione di queste formulazioni: «Das Formsein des Leibes ist von einer anderen Art und anderen Ebene, als das Formsein der Seele. Die menschliche Seele ist eben „menschliche“ Seele nicht einfach in ihrem Für-sich-sein als ein völlig absolut existierender Geist, sondern sie ist es erst in ihrer intentionalen Bezogenheit auf ihren bestimmten Leib, nicht nur die Seele schafft sich den Leib, auch der Leib schafft sich die Seele. Erst indem die Seele Seele dieses Leibes wird, wird sie wahrhaft „menschliche“ Seele. Der Leib genügt nicht als Unica causa für den Geist, die Seele kann aber auch nicht ohne den Leib hervorgebracht werden» (SS 1958, 76). Nella pagina precedente aveva usato anche la formula *corpus format animam* (SS 1958, 75). Come dicevo, il tema è ripreso anche nel manoscritto del 1964: cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, III, 471-476. Se si volesse trovare un precedente all'idea che il corpo è forma dell'anima, si potrebbe risalire a GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De divisione naturae*, IV, 12, 13, dove si legge: «Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animae exprimitur, et per hoc forma eius rationabiliter appellatur. Et ne me existimes duo corpora naturalia in uno homine docere: verum enim est corpus, quo connaturaliter et consubstantialiter animae compacto homo conficitur».

il corpo.¹ Si dovrebbe poter legittimamente parlare allora di una teologia del corpo.²

La comprensione dell'unità fra corpo e anima che qui si propone vuole essere in linea con la sostanza della definizione magisteriale di Vienne, la quale però, sempre secondo Ratzinger, non può essere interpretata come una canonizzazione dell'ilemorfismo tomista, fra l'altro perché, come mostra l'analisi della storia, quel Concilio fu preparato da francescani, che, in linea con Pietro Olivi, sostenevano una pluralità di forme nell'uomo.³ L'importante per la fede è sostenere l'unità essenziale del essere umano, aldilà di ogni spiritualismo e materialismo.

Se fin qui troviamo idee analoghe a quelle del 1964, la conclusione di queste riflessioni sull'unità dell'essere umano è sorprendente, e riflette molto bene il modo di pensare tipicamente ratzingeriano. Infatti, questo "relativizzare" alcune affermazioni provenienti dal tomismo, distinguendolo con cura dalle dichiarazioni dogmatiche della Chiesa, porta a mettere al primo posto la Rivelazione che nella Bibbia si contiene. E concretamente, sostiene il nostro autore senza poter dedicare molto spazio a questa idea, nella Scrittura si parla dell'unità dell'essere umano attraverso il concetto di cuore. È il cuore, nel senso più profondo, il punto medio di unione fra anima e corpo.⁴

¹ «Die christliche Erlösung ist von Christus her nicht Erlösung vom Leib, sondern für den Leib. Ihr Ziel heißt: Auferstehung, die endgültige Leiblichkeit. Die christl. Erlösung ist eine Erlösung im Leib und mit dem Leib. Fortsetzung der Leiblichkeit Christi in der Kirche und den Sakramenten. Alles Heil für den Menschen geht immer über den Leib, über die Erlösung des Leibes. Caro cardo salutis. Übernahme der täglichen Passion = Annahme Christi, des Gekreuzigten» (SS 1958, 79).

² «Der Leib ist ein Wesensteil des Menschen, ohne den der Mensch nicht Mensch wäre: Theologie des Leibes» (SS 1958, 66). Come è saputo questa espressione è stata resa celebre, alcuni decenni dopo, dalle catechesi di San Giovanni Paolo II sull'amore umano. Sull'argomento, si veda P. BARRAJÓN (a cura di), *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2012.

³ «Die Forschung hat zur Vorgeschichte des Konzils ergeben, daß dieses Konzil von den Franziskanern vorbereitet wurde, die Petrus Johannes Olivi (spiritualistischer Flügel des Ordens) treffen wollte. Das ist wichtig, weil die Franziskaner selbst von der Pluralitas formarum sprechen. Sie haben aber offensichtlich nicht sich selbst verurteilen wollen. Es ist klar, daß nur eine bestimmte Spielart von Pluralitas formarum verurteilt wurde. Das Dogma will nicht den Thomismus dogmatisieren, will nicht jede Formenpluralität verurteilen» (SS 1958, 79). In questo tema, Ratzinger deve molto agli studi di Th. Schneider, che culmineranno in una monografia pubblicata alcuni anni dopo, spesso citata nel suo manuale di Escatologia: Th. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen*, Aschendorff, Münster 1972. Sulla complessa questione delle oscillazioni di Ratzinger nella valutazione dell'ilemorfismo tomista applicato alla relazione fra anima e corpo, cfr. P. J. FLETCHER, *Resurrection Realism. Ratzinger the Augustinian*, Cascade Books, Eugene (OR) 2014, specialmente 111-119, 255. Cfr. anche R. HEINZMANN, *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, «Philosophisches Jahrbuch» 93 (1986) 236-259.

⁴ «Dieses Dogma liegt auch im Fluchtpunkt der Schrift: Einheit des Menschen. Die Schrift drückt diese Einheit aus mit dem Begriff des Herzens. Herz ist Einheit von Geist und Leib, die Mitte, auf dem Geist und Leib aufeinandertreffen, an der der Leib seine Schwere verliert und der Geist seine Unerbittlichkeit. Herz bezeichnet das Leibhaftige des Geistes und das Durchgeistigtwerden des Leibes. Die Schrift sagt mit „Herz“ das gleiche, was das Dogma ausdrückt mit: Anima forma corporis» (SS 1958, 79). Alla fine offre come riferimento bibliografico la voce sull'antropologia biblica del *Lexikon für Theologie und Kirche*, firmata da K. Rahner.

3. *Il senso della prova, il peccato originale e la sua trasmissione*

Abbiamo riferito sopra come Ratzinger consideri importante la distinzione medievale fra l'immagine naturale (natura) e soprannaturale (grazia) nell'uomo, indipendentemente dalla correttezza dell'interpretazione ireneana della Genesi, che è alla base di tale distinzione, e secondo la quale l'immagine designa l'essenza dell'uomo mentre la somiglianza allude alla elevazione soprannaturale. In ogni caso, il nostro professore sostiene che è importante capire l'immagine in senso sopralapsario, mentre la somiglianza deve essere intesa in senso infralapsario.¹ L'importanza della distinzione rivela tutta la sua portata con la negazione da parte di Lutero, che volendo tornare al puro Agostino, afferma che l'immagine di Dio nell'uomo è unica, è andata persa col peccato e Cristo la ricostituisce di nuovo. Ratzinger è convinto della giustezza della dottrina cattolica, anche perché in realtà in sede protestante si parla comunque dell'immagine di creazione e dell'immagine di redenzione.²

Con queste riflessioni ci introduciamo nell'ultima parte, dedicata al peccato originale. A differenza degli appunti del 1964, dove comunque si riservano molte pagine alla questione,³ troviamo qui un'interessante argomentazione su come mai fu possibile il peccato dei nostri progenitori, cioè, sullo stato di via in cui furono creati, e pertanto sul senso della prova. Ratzinger trova una luce nei concetti patristici e medievali di *genesis* e *teleiosis*. La vita umana si muove fra origine e compimento, e in essa c'è uno spazio intermedio, che richiede delle decisioni. La creatura libera non può essere creata in uno stato di pienezza conclusa, giacché lo spirito creato è in sé aperto, ha di per sé futuro, un futuro che si apre alla libertà e quindi alla libera possibilità di sbagliare. Dio avrebbe potuto creare un uomo che superasse di fatto la prova, ma non avrebbe mai potuto fare una creatura che potesse arrivare alla sua pienezza senza una prova. La prova non è arbitrarietà, ma appartiene all'essenza dello spirito creato.⁴

¹ «Gegen die gnostische Teilung der Menschen in 3 Gruppen (doppelte Gottebenbildlichkeit und unterste Stufe ohne sie) hat Irenäus die Einheit der Menschheit herausgearbeitet und betont vom Begriff der Gottebenbildlichkeit her. Er setzte bei Gen 1,26 an: Der Mensch sei ad imaginem et similitudinem geschaffen. Wenn die Bibel 2 Worte sagt, dann meint sie 2 Dinge. Der Mensch ist demnach 1. imago und 2. similitudo. Die Imago gehört zum Wesen des Menschen überhaupt (schöpfungsmäßige Ebenbildlichkeit), Similitudo ist eine unverdiente Gnadengabe, die den Gläubigen von Christus her zukommt. Die Exegese ist zwar falsch, aber er stößt auf etwas Wesentliches: Imago wird supralapsarisch, similitudo infralapsarisch verstanden» (SS 1958, 68).

² «Heute besteht kein Zweifel mehr, daß die katholische Lehre grundsätzlich im Recht ist. Die Schrift enthält eine doppelte Gottebenbildlichkeit. Die Protestanten lehnen nach wie vor die Unterscheidung von imago naturalis und supernaturalis ab, sagen mehr Schöpfungsebenbildlichkeit und Erlösungsebenbildlichkeit» (SS 1958, 69).

³ Cfr. SS 1964, 197-254. Ci siamo occupati in SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, III, 484-495.

⁴ «Die Kirchenväter und Scholastiker waren der Ansicht, daß im Menschen zwischen „genesis“ und „teleiosis“ notwendig ein Zwischenraum ist, der eine geistige Entscheidung fordert. Die Kreatur kann nicht von vorn herein im fertigen Vollendungszustand geschaffen werden [...]. Das geschaffene Geistige ist in sich noch nicht geschlossen. Man könnte das schon von einer analytischen

Anche se l'esposizione è più schematica rispetto al manoscritto del 1964 (che è molto articolato), qui però abbiamo una spiegazione per certi versi più chiara della storia del dogma, con i riferimenti agli autori fondamentali dello sviluppo di tale storia (Agostino, Pelagio, Tommaso e Lutero). Come nel 1964, c'è una forte insistenza nell'idea che per Agostino il peccato originale è secondario rispetto alla dottrina della grazia, che ha la priorità.¹ Si spiega anche chiaramente la negazione del peccato originale da parte di Pelagio, il quale sosteneva che tutti nascono nello stesso stato in cui fu creato Adamo all'inizio. E poi fa vedere in che modo le posizioni di Tommaso e Lutero sono come due linee opposte che provengono da Agostino, una verso di sopra, l'altra verso di sotto. Infatti, per Tommaso il peccato consiste primariamente nella rottura dell'interna ordinazione dell'uomo a Dio, mentre la rottura degli elementi inferiori è secondaria; in altre parole, per lui il peccato originale in noi formalmente è la perdita della giustizia originale, materialmente la concupiscenza.² Sarà la teologia posteriore a identificare l'assenza della giustizia originale con la mancanza della grazia santificante.

Lutero invece sottolinea contro Tommaso l'altra parte della posizione agostiniana. Per lui l'essenza del peccato originale in noi è la concupiscenza, non l'assenza della giustizia originale. Da ciò deriva la totale peccaminosità dell'uomo, la permanente peccaminosità del battezzato, la distorsione dell'essere dell'uomo. Come la concupiscenza appartiene alla natura umana, ed è l'essenza del peccato originale, è chiaro allora per Lutero che il peccato originale rimane dopo il Battesimo.³

Phänomenologie des Geistes zeigen. Wenn ein Wesen geschaffen wird, dann ist es als Geschaffenwerdendes ein Werdendes. Dieses Werden schließt die Freiheit und die freie Fehlmöglichkeit notwendig mit ein. Gott hätte zwar einen Menschen machen können, der faktisch die Prüfung bestanden hätte. Aber er hätte keine Kreatur schaffen können, die ohne Prüfung, ohne „teleiosis“ zur Vollendung gekommen wäre. Prüfung ist kein Willkürakt, ist nicht von außen verhängtes, sondern gehört zum Wesen des geschaffenen Geistes. Er geht vom Wesen her durch die Prüfung hindurch. Der Mensch stand über der Wahlfreiheit und hatte die Freiheit, zwischen der Wahlfreiheit und der Freiheit des Vollendeten zu wählen. (Offen bleibt die Frage, warum der Mensch faktisch so geschaffen wurde, daß er fehlen konnte)» (SS 1958, 87).

¹ «Der entscheidende Ansatzpunkt wurde nicht Rom 5, sondern Rom 9 mit der Erwählungslehre. Jedes Heil ist freie Gnadentat Gottes. Von hier aus entwarf Augustinus die Erbsündenlehre als Gnadenlehre. Erbsündenlehre bleibt Gnadenlehre» (SS 1958, 95).

² «Die Erbsünde besteht formaliter im schuldhaften Mangel der heiligmachenden Gnade und der von ihr begründeten iustitia originalis, materialiter besteht sie in der aus diesem Mangel resultierenden Unordnung des Menschen. Diese innere Unordnung läßt sich mit dem Namen „Konkupiszenz“ benennen. Sie ist nicht selbst Sünde, aber ein Materialprinzip, aus dem die Sünde kommt» (SS 1958, 97).

³ «Er hat die umgekehrte Seite der Erbsündenlehre Augustins gegenüber Thomas betont. Das Wesen der Erbsünde wird jetzt primär in die Konkupiszenz verlegt und nicht mehr in die Privatio iustitiae. Daraus folgt die Totalsündigkeit des ganzen Menschen, die bleibende Sündigkeit der Getauften und die Verunstaltung des Wesens des Menschen. Wenn die Konkupiszenz also zum Wesen der Erbsünde gehört, dann muß die Erbsünde auch nach der Taufe bleiben, da Konkupiszenz zum Wesen des Menschen gehört» (*ibidem*). Nella pagina precedente si trova l'ispirazione in Agostino di questa interpretazione: «Vielfach kommt es dann bei ihm dazu, daß er (Augustinus) das Wesen der

Nel parlare delle conseguenze del peccato originale in noi, anche se si può discutere fino a che punto la natura umana è disturbata, Ratzinger sostiene che non si perde l'essenza, cioè l'immagine di Dio nell'uomo, che l'uomo continua ad avere la capacità di Dio. Ciò che con il peccato si trasmette è una perdita di ordine, di relazione. E anche se questo mistero in quanto tale non è conoscibile al di fuori della Rivelazione, è vero che comunque sì è possibile conoscere l'ambiguità in cui giace la natura umana.¹

In fine, troviamo qui, a differenza del manoscritto del 1964, alcune argomentazioni sulla delicata e difficile questione della trasmissione del peccato originale: come è possibile che nasciamo con un peccato se sia l'atto creatore di Dio sia l'atto della generazione da parte dei genitori sono buoni? Come è possibile che da due atti buoni sorga qualcosa di cattivo? La domanda è pressante, e ovviamente Ratzinger scarta subito la questione della *libido* come spiegazione. Lui insiste che tanto l'azione di Dio come quella dei genitori sono buone. Succede però che esiste una privazione, la quale provoca una deformazione. E questo è possibile grazie a una terza forza, che ne è responsabile. Non si tratta dunque di una causa efficiente ma deficiente. Mentre le due forze positive fanno qualcosa di buono ontologicamente parlando, la terza forza invece è frutto dell'azione di Satana, il peccato che a tutti viene trasmesso.² Così il peccato originale è un *vitium naturae*, che solo secondariamente tocca la persona in quanto questa è la forma di esistenza della natura.³

Erbsünde nicht mehr in der Zerstörung der oberen Ordnung sieht, sondern mehr in der Zerstörung der unteren Ordnung, Erbsünde ist oft Concupiscentia (von der konkreten Lebensgestalt her)» (SS 1958, 96).

¹ «Die Erbsünde als solche ist außerhalb der christlichen Offenbarung nicht erkennbar, die erst im Zusammenhang mit der Gnade erkennbar wird. Aber die Frage ist etwas, was jedem Menschen sichtbar werden kann: die Natur ist zwiespältig» (SS 1958, 97).

² «Problem: Wie können Schöpfergott und Zeugung der Eltern zusammen eine schlechte Wirkung hervorbringen (2 gute Ursachen)? Die alten Theologen sehen in der Libido etwas Schlechtes und somit darin das Wesen der Übertragung der Erbsünde. Diese Lösung ist falsch. Die Wirkung, die Gott und Eltern als Ursachen hervorbringen, ist gut. Der Mensch ist als solcher gut. Lediglich haftet an dem an sich guten Menschen eine Privatio, die dann an sich Gutes verunstaltet in den Augen Gottes. Daß eine Privatio anhaftet, muß eine 3. Kraft haftbar gemacht werden. Für diesen Defectus darf nicht eine Causa efficiens, sondern muß eine Causa deficiens verantwortlich gemacht werden. (Beispiel: Lichtbild auf schmutziger Leinwand). Die beiden positiv wirkenden Kräfte leisten ein ontologisch gutes Werk. Was ist diese 3. Kraft? „Das hat der Satan getan“. Diese 3. Kraft ist die Sünde Adams, die in jede Zeugung hineinwirkt, und ist letzten Endes der Satan» (SS 1958, 98). Anche negli appunti del 1964 si parla della potenza di satana che entra nel mondo (cfr., ad esempio, SS 1964, 204, 206 e 231). Anche lì si spiega come Adamo col suo peccato ha aperto il mondo alla potenza del male e della morte, contro le quali però si manifesterà la potenza più forte di Cristo: «Die ganze Vision ist bestimmt durch drei große Mächte: Sünde und Tod, die gleichsam der Gott dieser Welt sind, und Christus, der als der Stärkere diese Mächte besiegt und so die Freiheit wieder bringt» (SS 1964, 239).

³ «Die Natura humana ist als solche gnadenberaubt und sündig. Wer in die Natura humana eintritt, tritt in den Herrschaftsbereich der Sünde ein. Die Natur kann jeweils nur in einer konkreten Person begnadigt und geheilt werden, als Natur bleibt sie das, was sie war. Natur hat ihre erste Realisierungsform in Adam gefunden. Sie war als ganze in ihm enthalten. Seine Entscheidung war eine Entscheidung der Natur überhaupt, für die menschliche Natur: Mit dieser Entscheidung ist

III. VISIONE D'INSIEME

Il fatto che il manoscritto qui analizzato, insieme a quello già studiato in precedenza, appartenga alla prima decada d'insegnamento di Joseph Ratzinger ci ha permesso, per così dire, di avvicinare il pensiero del nostro autore nel suo formarsi dall'inizio. In esso, come è facilmente prevedibile, troviamo molti elementi che indicano una continuità di alcuni principi fondamentali, e insieme, elementi che indicano delle novità nel corso dello sviluppo del pensiero teologico del nostro autore.

Si osserva una profonda continuità fra i manoscritti di Freising e di Münster, cosa abbastanza logica se si tiene presente che la distanza fra di loro è di solo sei anni. Lo schema della materia è molto simile, molte idee che nel 1958 sono solo accennate vengono approfondite nel 1964. Anche lo stile "scolastico", molto acuto nel 1958 e meno nel 1964, è un elemento di somiglianza.

Ma anche percepiamo delle differenze, di tipo più puntuale, che non sono senza significato, come l'insistenza nel 1958 in alcune categorie metafisiche per capire la dottrina, insieme ad un ottimismo creazionale di chiara ascendenza francescana. Nel 1964 abbiamo invece uno sviluppo più ragionato della maggior parte delle questioni, e invece alcune assenze, come quella del capitolo sugli angeli, che possono testimoniare la sensibilità degli anni sessanta, quando la svolta antropologica della teologia si faceva sentire. Sarà interessante, a questo proposito, lo studio del manoscritto di Regensburg del 1976, per poter vagliare meglio lo sviluppo del pensiero e della sensibilità teologica del nostro autore.

In ogni caso, mi pare che, in mezzo a queste logiche differenze, alcune idee basilari permangono. Da una parte, il mistero della creazione per Ratzinger è orientato al suo compimento in Cristo, da chi riceve il suo senso compiuto. D'altra parte, questo non toglie il fatto che la creazione abbia una sua consistenza, che è fondamento dell'intero progetto di Dio in Cristo.

In questo senso, Ratzinger si trova, a mio avviso, in armonia con gli insegnamenti di papa Francesco nella sua enciclica *Laudato si'*. Alla fine di questo documento, Francesco propone due preghiere, una al Dio Creatore, da condividere con altri credenti, e l'altra al Dio di Gesù Cristo, pienezza del mistero della creazione, rivolta ai cristiani.¹ È la stessa logica del dialogo che portò Paolo nell'areopago di Atene a predicare il Vangelo partendo dal Dio che ha creato il cielo e la terra (At 17, 22-31), e che conserva, a distanza di quasi duemila anni,

die Natur als Natur aus dieser oberen Ordnung herausgefallen. Wo eine Person in die Menschheit eintritt, gerät sie in die defiziente Natur hinein. Die 3. Kraft, die in der Zeugung am Werk ist, ist die Natura humana, der grundsätzliche Defectus huius naturae, durch den die Adamsünde in jedes neue Menschsein hineinwirken kann» (SS 1958, 98).

¹ «Dopo questa prolungata riflessione, gioiosa e drammatica insieme, propongo due preghiere, una che possiamo condividere tutti quanti crediamo in un Dio creatore onnipotente, e un'altra affinché noi cristiani sappiamo assumere gli impegni verso il creato che il Vangelo di Gesù ci propone» (FRANCESCO, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24-V-2015, n. 246).

tutta la sua attualità. Mi pare dunque che la presentazione in queste pagine di alcuni contenuti essenziali delle lezioni del prof. Ratzinger sul mistero della creazione, nonostante il passare degli anni, possa essere d'aiuto per un rinnovato ripensamento teologico sia del dogma della creazione sia di quello del peccato originale.

ANNESSE 1.

INDICE DEL MANOSCRITTO DI FREISING DEL 1958

Consideriamo utile offrire a continuazione una traduzione all'italiano dell'indice dei contenuti, conservando il riferimento al numero di pagina (che indichiamo fra parentesi), per permettere al lettore di farsi un'idea, oltre che della struttura delle lezioni, anche dello spazio dedicato ad ogni singola questione.

Indice dei contenuti

Il Dio Creatore e la sua opera

1. La domanda sull'essere dell'uomo come punto di partenza della dottrina della creazione (1)

2. L'ampliamento della domanda antropologica verso la domanda sulla creazione (1)

3. Divisione della dottrina della creazione (2)

1. Parte: L'azione creatrice di Dio (3)

1. Capitolo: La creazione del mondo da parte di Dio (3)

§ 1. Il fatto della creazione del mondo (3)

I. La dottrina della Chiesa (3)

a) Le testimonianze della fede (3)

b) Concettualizzazione (3)

II. La testimonianza della Scrittura sul Dio Creatore (4)

1. Lo sviluppo storico delle testimonianze veterotestamentarie sulla creazione (4)

2. La forma interna della fede veterotestamentaria nella creazione (5)

a) La terminologia sulla creazione (5)

b) Creazione e storia (5)

3. La testimonianza neotestamentaria sul Dio Creatore (6)

a) Le linee di fondo (6)

b) Il racconto neotestamentario della creazione (6)

4. Ricapitolazione dei principi di base per una comprensione delle testimonianze bibliche sulla creazione (7)

III. La fede nella creazione nella Tradizione (7)

§ 2. L'evento della creazione del mondo. Il problema del *Hexaemeron* (8)

A. Il contenuto delle asserzioni di Gn 1 (8)

I. Tentativi di spiegazione di Gn 1 nella Tradizione (8)

1. Spiegazioni allegoriche del testo da parte dei Padri e alcuni teologi moderni (8)

2. Ricerca di un accomodamento con la scienza naturale fondato sul senso letterale (8)

3. Chiarimento storico-critico del racconto della creazione sotto la negazione del suo carattere di Rivelazione (9)
 - II. L'interpretazione odierna di Gn 1 (10)
 1. I diversi racconti biblici sulla creazione e loro relazione reciproca (10)
 - a) Testi (10)
 - b) L'inclinazione del testo (10)
 - c) L'asserzione positiva di Gn 1 (11)
 - B. La creazione del mondo alla luce della ragione umana (14)
 - § 3. Dio, principio e fine della creazione (16)
 - A. Dio come principio creatore del mondo (16)
 - I. Dio, unico creatore del mondo (16)
 - II. Il Dio tripersonale come principio uniforme del mondo (17)
 1. Il Dio tripersonale è per il mondo una unica e uniforme causa prima (17)
 2. Dio ha creato il mondo secondo un piano eterno e secondo idee eterne (17)
 3. Dio ha voluto e creato nel suo piano il mondo come temporale (19)
 4. Dio ha creato il mondo in completa libertà (19)
 - B. Dio, senso e fine della creazione (20)
 - I. L'impostazione della domanda e la risposta fondamentale (20)
 - II. Questioni specifiche in relazione alla domanda sul senso del mondo (21)
 1. Il significato di questa asserzione (homo orans) per l'essere dell'uomo e in sé (21)
 2. L'uomo, centro del mondo? (22)
 - a) L'aspetto fisico del problema (23)
 - b) Esperienze dello spazio (24)
 - c) Presa di posizione teologica (24)
 3. Cristo, fine della creazione (26)
 - a) L'opinione tomista e le sue ragioni (26)
 - b) Altri aspetti del problema (26)
 - c) Risposta conclusiva (28)¹
 - § 4. Il significato religioso della fede nella creazione (29)
 1. Apprezzamento del mondo come conseguenza della fede nella creazione (29)
 2. La dialettica della pietà cristiana verso il mondo (29)
 2. Capitolo: Il governo del mondo da parte di Dio (31)
- § 5. La creazione continua dell'essere creaturale da parte del Dio Creatore (31)
 1. L'essere della creatura, essere mediante la partecipazione (32)
 2. La relativa autonomia dell'essere creaturale (32)
 3. Il carattere orientato alla storia della conservazione divina del mondo (33)
- § 6. La dipendenza dell'agire creaturale da Dio Creatore (33)

¹ Da qui fino al § 8 (SS 1958, 45) non si dà indicazione della pagina d'inizio di ogni paragrafo, cosa che si facciamo qui, per completezza dell'informazione.

- Premessa: Concettualizzazione (33)
- I. Dio, agente principale nell'azione della creatura (34)
1. Il concetto di *concurus divinus* in generale (34)
 2. Il *concurus divinus* e la creatura libera (34)
 - a) Il *concurus divinus* e la libertà umana (34)
 - b) Cooperazione di Dio e peccato dell'uomo (35)
- II. La provvidenza in senso stretto come attenzione per il singolo e per l'umanità (35)
1. Il dogma e il suo sfondo (35)
 2. Provvidenza e storia del mondo (37)
 3. Provvidenza e vita del singolo. Il problema della teodicea (38)
 - a) Il singolo e il tutto (38)
 - b) Fede neotestamentaria nella provvidenza (38)
 - c) Il problema della teodicea (39)
3. Capitolo: L'elevazione soprannaturale della creatura (40)
- § 7. Natura e soprannatura nella loro differenza fondamentale (40)
- I. Il concetto di natura (40)
 - II. Concetto e modi del soprannaturale (41)
 - III. Osservazioni storiche (42)
 1. Sulla storia della parola "supernaturalis" (42)
 2. La storia dell'idea (43)
- § 8. Natura e soprannaturale nella loro effettiva correlazione storica (45)
- A. *Gratia supponit naturam* (45)
 1. Il significato ontologico della frase (45)
 2. Il significato assiologico della frase (45)
 - B. Natura "desiderat" gratiam (48)
 - I. Delimitazione generale del problema (48)
 - II. Alcuni tentativi di soluzione (48)
 1. L'interpretazione eretica del baianismo (48)
 2. La separazione estrema di natura e grazia nella teologia scolastica dei secoli XIX e XX (49)
 3. Connessione tra i ragionamenti posttridentino e neoscolastico nella teologia moderna (50)
 - a) Il carattere speciale della natura spirituale secondo Tommaso d'Aquino e la "Théologie nouvelle" (50)
 - b) L'inasprimento moderno del concetto teologico di natura (51)
 2. Parte: L'opera creatrice di Dio (53)
 4. Capitolo: La dottrina cristiana sull'uomo (53)
 1. Sezione: Elementi fondamentali di una dottrina teologica dell'essere dell'uomo (53)
- § 9. L'origine dell'uomo in Dio (53)

- I. La dottrina biblica della creazione dell'uomo e le scienze naturali moderne (53)
 - 1. Premesse fondamentali (53)
 - 2. La posizione della domanda (54)
 - a) Il problema dell'evoluzione in generale (55)
 - b) La teoria dell'evoluzione e l'uomo (55)
 - aa) I risultati della paleontologia (55)
 - bb) Difficoltà della teoria della discendenza (57)
 - c) I fattori determinanti dell'accettazione dell'evoluzione (58)
 - II. La creazione di Eva (59)
 - Supplemento I. La concezione del mondo di P. Teilhard de Chardin (60)
 - Supplemento II. Il punto di partenza della dottrina dell'evoluzione nel pensiero di Agostino (62)
- § 10. Età e unità dell'umanità (63)
 - 1. L'età dell'umanità (63)
 - 2. L'unità dell'umanità (64)
- § 11. La determinazione teologica dell'essere dell'uomo: Imago Dei (65)
 - I. La dottrina biblica dell'immagine divina nell'uomo (65)
 - 1. Immagine divina come ordine della creazione (65)
 - 2. Immagine divina come immagine di Cristo (67)
 - II. Lo sviluppo della dottrina dell'immagine divina nella storia della teologia cristiana (68)
 - 1. La doppia immagine di Dio (68)
 - 2. L'essenza dell'immagine di Dio (69)
 - a) L'opinione agostiniana (69)
 - b) La svolta tomista (70)
- § 12. Lo spirito-anima dell'uomo (71)
 - I. Il fatto dell'animazione spirituale dell'uomo e le sue proprietà (71)
 - 1. Il fatto dell'animazione spirituale (71)
 - 2. Le proprietà dell'anima spirituale (74)
 - a) La libertà (74)
 - b) L'individualità (74)
 - c) L'immortalità (74)
 - II. L'origine dell'anima individuale (75)
- § 13. La corporalità plasmata dallo spirito dell'uomo. L'uomo come unità di corpo e anima (77)
 - 1. Corporalità come costitutivo essenziale della natura umana (77)
 - a) Corporalità come fondamento esistenziale dell'essere naturale dell'uomo (77)
 - b) Il significato del corpo nell'ordine della salvezza (79)
 - 2. L'unità di corpo e anima nell'uomo (79)
 - 2. Sezione: La determinazione storico-salvifica dell'essere dell'uomo (80)

- § 14. La dotazione soprannaturale del primo uomo (80)
 Premessa: il luogo teologico della dottrina del paradiso e del peccato originale (80)
1. La dotazione soprannaturale in senso stretto (80)
 2. I dona praeternaturalia (81)
 3. La dotazione soprannaturale come eredità (84)
 4. La possibilità dello status naturae purae (84)
- § 15. Il peccato originale (84)
1. La testimonianza biblica del peccato dei progenitori in Gn 3 (84)
 - a) Conoscenza del bene e del male (84)
 - b) L'essenza del peccato originale (86)
 - c) Il serpente (86)
 2. Problemi teologici in relazione al peccato originale (87)
- § 16. La dottrina dello stato originario e del peccato originale e il pensiero moderno (87)
1. L'impostazione della domanda sulla dottrina dello stato originario da parte del pensiero moderno (87)
 - a) Il pericolo per la dottrina dello stato originario dal punto di vista della teoria della discendenza (87)
 - b) Obiezioni cosmologiche e antropologiche contro la dottrina dello stato originario (88)
 2. Possibilità di soluzione (89)
 - a) La spiegazione empirica dell'Adamo paradisiaco (91)
 - b) La spiegazione sovraempirica dell'Adamo paradisiaco (92)
- § 17. L'effetto del peccato originale: il peccato ereditario (93)
- I. Il fatto del peccato ereditario (93)
 1. L'attestazione del peccato ereditario nella sacra Scrittura (93)
 - a) Peccato ereditario e Antico Testamento (93)
 - b) La dottrina del peccato ereditario nel Nuovo Testamento (94)
 2. Lo sviluppo della dottrina del peccato ereditario nella Tradizione (94)
 - II. L'essenza del peccato ereditario (95)
 1. La dottrina del peccato ereditario in Agostino (95)
 - a) Il concetto di iustitia (95)
 - b) Il concetto di concupiscentia e il vitium originis (96)
 - c) Il polo opposto della dottrina agostiniana: il pelagianismo (96)
 2. Due diversi sviluppi della dottrina di Agostino: Tommaso e Lutero (96)
 - a) La trasformazione della dottrina agostiniana del peccato originale da parte di Tommaso d'Aquino (96)
 - b) La dottrina del peccato originale di Lutero (97)
 - III. Le conseguenze del peccato originale (97)
 - IV. La propagazione del peccato originale (98)
5. Capitolo. La dottrina degli spiriti puri (99)

- § 18. Essere e essenza degli angeli santi 99
 - I. L'essere dell'angelo (99)
 - II. L'essenza dell'angelo (99)
 - 1. Gli angeli sono spiriti puri (99)
 - 2. Numero e ordine degli angeli (99)
 - 3. L'elevazione soprannaturale degli angeli (100)
- § 19. L'associazione degli angeli al mondo degli uomini (100)
- § 20. L'essere dello spirito cattivo (100)
- § 21. Il diavolo nella storia della salvezza (101)

ANNESSE 2

ELENCHI BIBLIOGRAFICI ED OPERE CITATE
NEL MANOSCRITTO DI FREISING DI 1958

Si riproducono a continuazione gli elenchi bibliografici riportati alla fine delle diverse sezioni. Abbiamo scelto di mantenere inalterato il modo di riferimento degli appunti, facendo in nota i chiarimenti che ci sembrano opportuni.

Pagina 7, fine del §1:

KThW, Förster, "ktizo", Bd. III, S. 999-1034

Eichrodt: Theologie des AT, Bd. II

Pagina 16, fine del §2:

Genesis Kommentare: G. v. Rad im Göttinger AT (ev.); Junker: in Echter-Bibel
P. Heinisch, Probleme der bibl. Urgeschichte, Luzern 1947

Cl. Schedl, Geschichte des AT, Bd. I: Urgeschichte und Alter Orient, Innsbruck
1956

K. Rahner, Theol. Auslegung von Gen 1-3

W. Goetz, Naturwissenschaft und Evangelium, Heidelberg 1954 (ev.)

B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 9 Aufl., Zürich
1949

Pagina 18, fine del §3, A, II, 2 a:

Gilson, Der hl. Bonaventura, S. 201-330

Pagina 25, fine del §3, B, II, 2 c:

Bavink, „Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften“, S. 306ff

Ph. Dessauer, Geschöpfe von fremden Welten, in „Wort und Wahrheit“ 1954,
S. 569-583

Pagine 28-29, fine del §3:

H. Urs v. Balthasar, K. Barth, S. 124-148, 336-344

E. Przywara, Summula, Nürnberg 1946

R. Guardini, Die Offenbarung, 1940

Schmaus, Dogmatik, Bd. II

E. Berbuir, Zeugnis für Christus, Herder 1949, S. 28 ff

"ktizo", in KThW, Bd. III, S. 1019 ff

Pagina 31, fine del §4:

Thomas von Celano, Leben und Wundertaten des hl. Franz, Werl, 1957

Ders., Der Spiegel der Vollkommenheit, übers. v. Wolfg. Rüttenauer, Mün-
chen 1953

J. Jörgensen, Der hl. Franz v. Assisi, München 1955/6

O. Engleburt, Das Leben des hl. Franziskus, Speyer 1952

Pagina 33, fine del §5:

G. Söhngen, Einheit in der Theologie, S. 107-139

Pagina 39, fine del §6:

Eichrodt, *Theologie des AT*, Bd. II, S. 87-97

Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, Kösel, München 1949

Ders., aus „Glaubenserkenntnis“, Würzburg 1949: Gottes Walten und die Freiheit des Menschen (S. 33-44); Die Vorsehung (S. 63-76)

Y. M. Congar, *Das Problem des Übels*, in „Gott, Mensch, Universum“, Styria 1956, S. 595-640

E. Przywara, *Alter und Neuer Bund*, Wien 1956

Pagine 52-53, fine del §8:

Scheeben, *Dogmatik II*, S.240-271 (483)

Th. Demam, Franz. Bemühung um eine Erneuerung der Theologie, in „Theologische Revue“ 1940, S. 61-82

Rondet, *Gratia Christi*, Paris 1948

K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in „Schriften zur Theologie“ 1, 321-345

Ders., Natur und Gnade, in „Fragen der Theologie heute“, S.209-230

Urs von Balthasar, K. Barth, S. 278-335

H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957

G. Söhngen, *Religion und Offenbarung*, in „Einheit in der Theologie“, S.161-172

Pagina 59, fine del §9, 1, 2 c:

W. Goetz, *Naturwissenschaft und Evangelium*, Heidelberg 1954

Th. Steinbüchel, *Die Abstammung des Menschen*, Frankfurt/M. 1951

H. K. Martins, *Abstammungslehre*, Köln, München 1943

G. Vandebroek, *Der Ursprung des Menschen und die jüngsten Entdeckungen der Naturwissenschaft*, in „Gott, Mensch, Universum“, Styria, S. 157-211

H. Lais, *Probleme einer zeitgemäßen Apologetik*, Herder, 1956, S.123-139

R. v. Schubert-Soldern, *Die Abstammungslehre*, Wien 1947

Pagina 60, inizio del supplemento sulla concezione di P. Teilhard de Chardin:

Boros, *Evolutionismus und Anthropologie*, in „Wort und Wahrheit“, XIII, S. 15-24

Pagina 63, fine del §9:

Alb. Mitterer, *Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und der Gegenwart*, Herder 1956

Wort und Wahrheit, 1957, S. 555 ff

Pagina 64, fine del §10:

K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, in „Schriften zur Theologie“

J. Trütsch: ... in „Fragen der Theologie heute“¹

¹ Il riferimento completo è: J. FEINER, J. TRÜTSCH, F. BÖCKLE (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Benziger, Einsiedeln 1957.

Pagina 71, fine del §11:

“eikon”, in KThW, Bd. II, S. 378-395

Haag, Bibellexikon: „Bild“, „Abbild Gottes“

Eichrodt, Theologie des AT, Bd. II, S. 59-65

G. Söhnngen; Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in „Einheit in der Theologie“, S. 173-211.

Pagina 73, fine del §12, I, 1:

Fr. Büchner, Vom geistigen Standort der Medizin, Freiburg 1957¹

K. Forster, Zum Problem der Psychogenie in der Medizin, München 1958 (Bes. Aufsatz von F. Lotz, SJ)

Pagina 79, fine del §13:

LThK, Bd. I, S. 604-627 (voce sull'antropologia biblica, redatta da K. Rahner)

Pagina 87, fine del §15:

M. Buber, Bilder von Gut und Böse, Köln-Olten 1953

Pagina 92, fine del §16:

M. M. Labourdette, Die Erbsünde und der Ursprung des Menschen, Paris 1953

J. Feiner: Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen, in „Fragen der Theologie heute“ S. 231-263.

*

Per completezza, rileviamo che, oltre a questi elenchi, si trovano citati lungo il testo alcuni autori/libri non inclusi nelle precedenti liste. Eccoli:

Pagina 24

D. Keyhoe, Der Weltraum rückt uns näher, Berlin 1954

C.S. Lewis, Jenseits des schweigenden Sternes (1957); Perelandra (1957); Die dritte Macht (1954)²

Pagina 48

De Lubac è citato qui esplicitamente, e seguito in queste pagine in alcuni suoi argomenti, contenuti nella sua opera *Surnaturel*, Aubier, Paris 1946.

Pagina 51

Oltre che de Lubac, e aparte Rondet, Rahner, Söhnngen e Schmaus (autori citati negli elenchi bibliografici), si fa breve menzione di Maréchal e Delaye, senza indicare bibliografia.³

¹ Con questo commento: «Das Meinungschaos der Naturwissenschaften ist ein treffendes Beweis dafür, daß es sich um eine bloß naturwissenschaftlich nicht zu lösende Frage handelt».

² E si aggiunge: «Was Lewis bietet, ist Fantasie, aber theologische Fantasie. Sie bringt die Fülle von Möglichkeiten zum Bewußtsein, die es geben kann (Inhaltsangabe in „Welt der Bücher“ 1957)». Bisogna notare che qui Ratzinger sta riportando l'edizione in tedesco della famosa *Space Trilogy*, pubblicata originalmente in inglese tra il 1938 e il 1945.

³ «Maréchal hat im Anschluß an Thomas v. A. eine Metaphysik des Geistes geschaffen. Geist als

Pagina 55

A proposito dell'evoluzione vengono citati, senza indicazione delle loro opere, alcuni scienziati: lo svedese Linné (Carlo Linneo), il francese J.-B. Lamarck, e l'inglese Ch. Darwin.¹

Pagina 57

Riguardo alla teoria della discendenza si fa riferimento alle opinioni degli scienziati tedeschi M. Westenhöfer ed E. Dacqué, senza indicazione di specifiche opere.²

Pagina 60

Si fa menzione, nel contesto dell'interpretazione simbolica della creazione di Eva, alla posizione di Lagrange (oltre a quella di Th. Steinbüchel e K. Rahner, autori già citati negli elenchi bibliografici) senza offrire ulteriori riferimenti.

Pagina 63

È menzionata l'ipotesi preadamitica esposta da Isaac de la Peyrère nel 1655, e quindi riferendosi implicitamente alla sua opera *Praeadamitae, sive exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio et decimoquarto, capitis quinti epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, 1655.³

Pagina 78

Trattando della corporalità umana, viene riportata una idea di Bernhard Welte, senza indicazione bibliografica.⁴

Pagina 100

Nella sezione sugli angeli si fa riferimento a E. Peterson, senza indicazione bibliografica, ma è evidente che si tratta della sua opera *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Kösel, München 1955².

solcher ist Capacitas infiniti. Lubac, Rondet und Delaye griffen das wieder theologisch auf. Söhngen, Rahner und Schmaus haben die mittelalterliche Lehre bejaht, sogar noch radikalisiert» (SS 1958, 51).

¹ «Der Schwede Linee (+1778) hält noch an der Konstanz fest. Der Franzose Lamarck (+1829) hat als erster die Entwicklung vertreten. Darwin (+1882) hat ihm eine wissenschaftliche Gestalt gegeben und dieser Lehre zum Siege verholfen».

² «Westenhöfer nimmt diese Schwierigkeit zum Grund, daß er den Menschen aus der Wurzel des Säugerstandes einen eigenen Weg gehen läßt: Stammstrauch (Entfaltung schon von der Wurzel her). Die Abstammung bleibt, nur wird sie anders konstruiert. Dacqué läßt den Menschen schon von Anfang an einen Eigenweg gehen, aber er ließ ihn dabei alle Stadien der Natur durchmachen (Modifikation der Abstammungslehre)».

³ Si menziona a continuazione un autore che nel 1878 ripropone una teoria peculiare: «1878 stellte Fabre de Prusien(?) die These auf: Vor dem Tertiär sei ein Menschengeschlecht gewesen, das dann wieder ausgestorben sei und Adam sei dann wieder neue Schöpfung, neuer Anfang». Non siamo stati in grado di identificare questo personaggio.

⁴ «Eros und Tod sind vom Leib her bestimmte Weisen der Gottese Erfahrung (B. Welte)».

ABSTRACT

Questo studio presenta un manoscritto inedito del professor Ratzinger, corrispondente alle lezioni sulla dottrina della creazione tenute a Freising nel 1958. Dopo una breve descrizione degli appunti, ci fermiamo su tre aspetti importanti del contenuto: alcune nozioni metafisiche (causa, partecipazione e relazione) e loro rilevanza per la questione del rapporto fra natura e grazia; una visione ottimista della creazione, di stampo francescano, che non si oppone alla centralità della croce; e, infine, alcune riflessioni sul peccato e la sua trasmissione. In continuità con lo studio precedentemente portato avanti su un manoscritto del 1964, si conferma l'importanza che il tema della creazione ha nel pensiero di Ratzinger fin da giovane.

This research presents an unpublished manuscript from Professor Ratzinger. It originates from the lessons on the Doctrine of Creation that he gave in Freising in 1958. After a brief description of these notes, three main aspects of its content are highlighted: some metaphysical notions (causality, participation, relation) and their relevance for a right understanding of the nature-grace question; an optimist outlook of creation, with Franciscan roots, that is not opposed to the centrality of the cross; and finally, some considerations on original sin and its transmission. In continuity with my previous study on the Münster manuscript of 1964, it is easy to realize the importance of the questions about creation in Ratzinger's thought from the beginning.

SAN TOMMASO SU CERTEZZA E LIBERTÀ

ROBERT WIELOCKX

SOMMARIO. I. *Quale certezza? Ovvero: una certezza più certa della dimostrazione.* II. *Quale libertà? Ovvero: un libero arbitrio improntato alla grazia.* 1. Un giovane baccelliere perplesso. 2. Un parallelismo non assoluto. 3. Già in III *Sent.* Tommaso riconosce la fede cristiana come grazia infusa. III. *Quale fede? Ovvero: la fede teologale è unione soprannaturale di certezza e libertà.* 1. Occorre un miracolo per condurre alla fede anche gli Ebrei? Per confermarvi i Cristiani? 2. Il miracolo né necessario né sufficiente per il singolo fedele. 3. Fede teologale. 4. Il miracolo non è sufficiente per condurre alla fede. 5. Possibilità di una “credibilità naturale” e di una “fede naturale”. 6. La fede degli eretici. 7. La fede dei demoni. 8. Fede informale e fede formata.

GLI studiosi di San Tommaso sanno bene che la fede teologale è in qualche modo un'anticipazione della vita futura che il Signore ha misericordiosamente promesso di condividere con i suoi. Questi studiosi non saranno quindi sorpresi che gli attributi caratteristici della sublime promessa, quali sono certezza e libertà, si incontrino, fosse anche in modo partecipativo, nella “*praelibatio*” della vita eterna che è la fede teologale. Le tre parti successive di questa relazione vogliono essere un'occasione per guardare un po' più da vicino di quale certezza, di quale libertà e di quale fede stiamo parlando.

I. QUALE CERTEZZA? OVVERO: UNA CERTEZZA PIÙ CERTA DELLA DIMOSTRAZIONE

Il testo del *Super Boetium De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4, marcato dalla limpida chiarezza tommasiana, riunisce tutto per far capire la differenza significativa fra la certezza tutto sommato modesta, caratteristica della dimostrazione scientifica umana, e la certezza non contaminabile di Dio, Verità Prima che, nel lume della fede teologale, si è fatta quasi impronta nella mente umana. Conviene quindi leggerlo in questa sede.¹

«Ogni volta che si assente in un modo o nell'altro a delle cose ricevute, occorre che vi sia qualcosa che inclini all'assenso, come il lume dato con la natura <inclina all'assenso> implicito nel fatto che si dà l'assenso ai primi principi noti di per sé, o come la verità degli stessi principi <inclina all'assenso> implicito nel fatto che si dà l'assenso alle conclusioni conosciute, o come alcune verosimiglianze <inclinano all'assenso>

¹ I testi di San Tommaso e suoi contemporanei vengono citati secondo le edizioni critiche disponibili e riproducono le ortografie rispettive delle edizioni utilizzate. Le abbreviazioni I *Sent.*, II *Sent.* ecc. denotano il commentario di Tommaso *et al.* sulle *Sentenze* di P. Lombardo (libro I, II ecc.).

implicito nel fatto che assentiamo a cose di cui abbiamo un'opinione, le quali <opinioni>, se fossero in qualche modo più forti, inclinano a credere, nella misura in cui la fede si dice una opinione poggiata su ragioni». ¹

«Ora ciò che inclina ad assentire ai principi dell'intelletto o alle conclusioni conosciute, è un induttivo sufficiente, e perciò anche forza all'assenso ed è sufficiente per giudicare delle cose a cui viene dato l'assenso; ciò che invero inclina ad avere un'opinione in qualunque modo o anche in modo fermo, non è un induttivo sufficiente, per cui né forza né, in virtù di esso, si può avere un giudizio perfetto a proposito di quanto viene assentito». ²

«Quindi anche nella fede in virtù della quale crediamo in Dio, non solo c'è assunzione di cose a cui diamo l'assenso, ma qualcosa che inclina all'assenso; e questo è un certo qual lume, che è l'habitus della fede, divinamente infuso nella mente umana». ³

«Come induttivo, certo, questo lume è più sufficiente che l'una o l'altra dimostrazione, per mezzo della quale <dimostrazione>, anche se non viene mai concluso qualcosa di falso, frequentemente però l'essere umano viene meno per il fatto che egli prende per dimostrazione ciò che non lo è; questo lume <di fede divina> è anche più sufficiente che il lume naturale per il quale assentiamo ai principi, giacché questo lume viene frequentemente impedito da parte di una malattia del corpo, come è ovvio nei malati mentali. Il lume invece della fede, la quale è come una certa qual impronta della Prima Verità nella mente, non può venir meno, come neanche Dio può esser ingannato o mentire, donde questo lume <della fede divina> è sufficiente per giudicare. Questo habitus però non muove per via d'intelletto, ma piuttosto per via di volontà; per cui non fa vedere quelle cose che vengono credute, e neanche forza l'assenso, ma fa consentire volentieri». ⁴

«E così risulta chiaro che in due sensi la fede è a causa di Dio, cioè tanto da parte del lume interiore che induce all'assenso, che da parte delle cose che esteriormente

¹ «Quandocumque acceptis aliquo modo assentitur, oportet esse aliquid quod inclinet ad assensum, sicut lumen naturaliter inditum in hoc quod assentitur primis principiis per se notis, et ipsorum principiorum ueritas in hoc quod assentitur conclusionibus scitis, et alique uerisimilitudines in hoc quod assentitur his que opinamur; que si fuerint aliquantulum fortiores, inclinant ad credendum, prout fides dicitur opinio iuuata rationibus» (THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, q. 3, a. 1, ad 4, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* (= ed. Leonina), t.50, Roma, 1992, ll. 210-219).

² «Set illud quod inclinat ad assentiendum principiis intellectis aut conclusionibus scitis, est sufficiens inductiuum, et ideo etiam cogit ad assensum et est sufficiens ad iudicandum de illis quibus assentitur; quod uero inclinat ad opinandum qualitercumque, uel etiam firmiter, non est sufficiens inductiuum, unde nec cogit nec per hoc potest perfectum haberi iudicium de his quibus assentitur» (*ibidem*, ll. 219-228).

³ «Vnde et in fide qua in Deum credimus, non solum est acceptio rerum quibus assentimus, set aliquid quod inclinat ad assensum; et hoc est lumen quoddam quod est habitus fidei diuinitus menti humane infusum» (*ibidem*, ll. 228-232).

⁴ «Quod quidem sufficientius est ad inducendum quam aliqua demonstratio, per quam etsi numquam falsum concludatur, frequenter tamen in hoc homo fallitur, quod putat esse demonstrationem que non est; sufficientius etiam quam ipsum lumen naturale quo assentimus principiis, cum lumen illud frequenter impediatur ex corporis infirmitate, ut patet in mente captis. Lumen autem fidei, quod est quasi quedam sigillatio prime ueritatis in mente, non potest fallere, sicut nec Deus potest decipi uel mentiri; unde hoc lumen sufficit ad iudicandum. Hic tamen habitus non mouet per uiam intellectus, set magis per uiam uoluntatis; unde non facit uidere illa que creduntur, nec cogit assensum, set facit uoluntarie assentire» (*ibidem*, ll. 232-247).

vengono proposte, le quali presero inizio dalla rivelazione divina; e queste cose stanno alla conoscenza di fede come le cose ricevute dai sensi stanno alla conoscenza dei principi, perché da ambedue si opera qualche determinazione della conoscenza. Pertanto come la conoscenza dei principi viene ricevuta dalla percezione sensibile e, nondimeno, il lume per mezzo del quale i principi vengono conosciuti è dato con la natura, così la fede esiste a partire dall'udito e tuttavia l'habitus di fede viene infuso». ¹

La parte comparativamente modesta che San Tommaso riconosce alla dimostrazione umana non proviene solo dalla consapevolezza della certezza assoluta esclusiva della rivelazione divina. Anche indipendentemente da ciò, San Tommaso ha buone ragioni per non sopravvalutare le risorse immanenti del sapere umano. Basta non perdere di vista, da una parte, che, secondo lui, conosciamo la nostra conoscenza e noi stessi solo dopo aver conosciuto un oggetto estrinseco alla nostra conoscenza e a noi. Ora, sempre secondo lui, dell'universo non sappiamo scientificamente nemmeno se è cominciato con il tempo o invece è eterno, e di Dio ignoriamo perfino il suo "quid", sapendo al massimo solamente che Egli sorpassa senza proporzione alcuna ogni nostra nozione trascendentale, anche la più pura.

II. QUALE LIBERTÀ? OVVERO: UN LIBERO ARBITRIO IMPRONTATO ALLA GRAZIA

Conviene cominciare col constatare che il giovane San Tommaso non ha da sempre insegnato la non-evidenza degli articoli di fede. Presto però ha mostrato di capire che il parallelismo fra i due rapporti, quello fra intelletto agente e principi evidenti e quello fra fede infusa e articoli di fede, non è assoluto. Anzi, già in III *Sent.*, la fede è descritta da lui come grazia infusa.

1. Un giovane baccelliere perplesso

È possibile prendere atto di un considerevole cambio di posizione avvenuto dopo la revisione di I *Sent.* e, al più tardi, nella prima redazione di III *Sent.*

Nel prologo di I *Sent.*, q. un., a. 3, qc. 2, ad 2, prima versione, Tommaso sostiene la tesi conosciuta per essere quella di Guglielmo d'Auxerre, secondo la quale gli articoli di fede sono evidenti ("per se noti") per il credente. La versione rivista fu inserita nell'"exemplar" universitario in margine e in parallelo con l'Ad 2 e, in seguito a questa ubicazione, fu inserita dai copisti dell'"exemplar" immediatamente dopo l'Ad 1, invece di seguire immediatamente la fine dell'Ad 2 (prima versione) dove è chiaramente il suo posto. Secondo il suo incipit "Vel dicendum" la versione rivista si presenta come un'autentica alternativa alla pri-

¹ «Et sic patet quod fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet et ex parte interioris luminis quod inducit ad assensum, et ex parte rerum que exterius proponuntur, que ex diuina reuelatione initium sumpserunt; et hec se habent ad cognitionem fidei sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Vnde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum, ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus» (*ibidem*, ll. 247-258).

ma versione dell'Ad 2 e quindi, nello spirito dell'autore, non intende rinunciare alla versione d'origine di questo Ad 2. Tommaso non ricusa quindi, in questa versione rivista, la tesi di Guglielmo d'Auxerre alla quale aveva cominciato con l'aderire senza nessuna visibile perplessità.

La tesi sostenuta nella prima versione e tollerata a titolo di alternativa nella revisione deve ben apparire "sbalorditiva" alla luce dell'insegnamento costante e fermo, ma posteriore, di Tommaso. Non c'è quindi da essere sorpresi che la prima versione non sia riuscita a reggere. Questa tesi viene infatti formalmente contraddetta a partire dal III *Sent.* (verso 1254-1255) e rimane abbandonata durante tutto il resto delle opere posteriori: il *Super Boetium De Trinitate* (verso 1257-1259), la *Lectura romana super I Sent.* (verso 1265-1268), la *Summa theologiae* (verso 1265-1273).

In III *Sent.*, Tommaso ribadisce la sua teoria della fede (rispettivamente della teologia che ne è una funzione) come scienza subalterna della scienza beata. E non vi è niente che elimini il carattere di non-visione in questa fede caratteristicamente ambivalente. Certo, per quanto riguarda il suo oggetto formale, questa fede si trova in una sorta di comunione con l'evidenza, giacché è infusa da Dio e ha come oggetto formale la Prima Verità che, evidentemente, è conosciuta in modo esaustivo da Dio, poiché conosciuto e conoscente coincidono nella conoscenza divina. Però, per quanto riguarda il modo di ricevere tale oggetto formale, questa stessa fede non si poggia del tutto su Dio in quanto visto, bensì su Dio in quanto testimonia gli articoli della fede cristiana a titolo di articoli *supposti e creduti* e, tramite supposizione e fede, abilita e inclina ad andare sino alle ultime conseguenze provenienti da questi articoli. «Donde la nostra fede sta alla ragione divina per la quale Dio conosce, come la fede di colui che suppone i principi di una scienza subalterna sta alla scienza subalternante, la quale ha provato quelle cose per la sua propria ragione». ¹

Poco prima, nella d. 23, Tommaso arriva a negare in termini formali ciò che ricusa di negare nella revisione di I *Sent.*, cioè che, per il credente, gli articoli di fede siano evidenti: "per se noti". Dopo essersi pronunciato su colui che conosce per intuizione e colui che è in possesso dell'inferenza scientifica, giunge a definire ciò che caratterizza colui che crede. A differenza di colui che conosce intuitivamente e di colui che conclude scientificamente, colui che crede non è condotto a raggiungere con la sua intelligenza l'evidenza dei suoi principi, i quali non si possono conoscere come evidenti senza conoscerne *ipso facto* la verità: «Il credente invero ha assenso e insieme "pensiero" ("cogitatio"), perché il suo intelletto non viene ricondotto a principi evidenti». ² Il testo segue con questa

¹ «Unde fides nostra ita se habet ad rationem divinam qua Deus cognoscit sicut se habet fides illius qui supponit principia subalternatae scientiae a scientia subalternante quae per propriam rationem illa probavit» (THOMAS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 24, q. un., a. 2, sol. 2, ad 3; Moos 63).

² «Credens autem habet assensum simul et cogitationem, quia intellectus ad principia per se nota non perducitur» (*ibidem*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1; Moos 143). Cfr. *ibidem*, d. 24, q. un., a. 2, sol. 1 (Moos 51): «Nec iterum ea quae sunt fidei, ad principia visa reducere demonstrando possumus».

precisazione notevole a proposito del “credens” e del suo “intellectus”: «Donde, per quanto riguarda lui in se stesso, ha ancora dei moti a obiettivi diversi, ma viene determinato ad un obiettivo solo da qualcosa di estrinseco, cioè dalla volontà».¹

Ancora nella d. 23, Tommaso insiste, in formule che meritano di essere citate a loro volta: «Ma poiché la volontà non determina l'intelletto in modo tale che le cose credute vengano intuite come vengono intuiti i principi evidenti o le verità che si lasciano risolvere nei principi evidenti, ma in modo tale che l'intelletto aderisca fermamente ad una cosa sola, perciò la certezza che c'è nella scienza e nell'intelletto è dovuta all'evidenza stessa delle cose che si dicono certe, mentre la certezza della fede è dovuta alla ferma adesione a ciò che viene creduto».²

2. Un parallelismo non assoluto

Nel suo libro giustamente celebre sulla teologia come scienza nel Duecento, M.-D. Chenu si è accontentato talvolta di mettere in evidenza certi passi dai quali risulta a prima vista un parallelismo senza sfumature fra la luce che è l'intelletto agente e la luce che è la fede infusa, come del resto fra i principi scientifici rischiarati dalla luce dell'intelletto agente e gli articoli di fede illuminati dalla luce della fede infusa. Chenu citava questo passo: «lumen infusum quod est habitus fidei manifestat articulos sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter cognita».³ Un interprete di San Tommaso si sbaglierebbe comunque se perdesse di vista il carattere abitualmente relativizzante del “sicut” tommasiano e se volesse vedere in questo passo citato una prova del fatto che Tommaso considera qui gli articoli di fede come “manifesti”. Il contesto di questo Ad 4 merita di essere preso in considerazione poiché impone tre sfumature al testo tommasiano sul quale Chenu si è poggiato.

Innanzitutto, Tommaso non perde di vista che la fede può essere detta “argumentum” per la ragione precisa che essa è un'anticipazione (“praelibatio”) della

¹ «Unde, quantum est in se, adhuc habet motum ad diversa, sed ex extrinseco terminatur ad unum, scilicet ex voluntate» (*ibidem*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1; Moos 143). Un luogo parallelo nel *De veritate*, q. 14, a. 1 (ed. Leonina, t. 22, ll. 176-194) non manca interesse: «Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo: non enim assensus ex cogitatione causatur sed ex voluntate, ut dictum est; sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicuius intelligibilis, inde est quod eius motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit quamvis eis firmissime assentiat: quantum enim est ex se ipso, non est ei satisfactum nec est terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus quia tenetur terminis alienis et non propriis: II Cor. x “in captivitatem redigentes omnem intellectum” etc.; inde est etiam quod in credente potest insurgere motus de contrario eius quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente».

² «Sed quia voluntas hoc modo non determinat intellectum ut faciat inspici quae creduntur sicut inspiciuntur principia per se nota vel quae in ipsa resolvuntur, sed hoc modo ut intellectus firmiter uni adhaereat, ideo certitudo quae est in scientia et intellectu est ex ipsa evidentia eorum que certa esse dicuntur, certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id quod creditur» (*IDEM*, III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 3; Moos 156).

³ *Ibidem*, d. 23, q. 2, a. 1, ad 4 (Moos 121); M.-D. CHENU, *La théologie comme science au XIII^e siècle*, 3^e éd. revue et augmentée, J. Vrin, Paris 1969, 65.

visione futura nella quale la Verità viene conosciuta in modo pieno: <Fides> potest dici argumentum in quantum est praelibatio futurae visionis, in qua veritas plenarie cognoscitur». “Conoscere” quindi non deve necessariamente significare “conoscere pienamente”.

Seconda sfumatura: in questo Ad 4, dove tutta l’attenzione si concentra sul senso da dare alla fede in quanto essa può essere detta “argumentum” (cfr. Eb 11,1 secondo la Vulgata), Tommaso ha interesse ad accentuare tutto ciò che fa parte del lato “argomentante” ovvero “raziocinante” del credere. E, ben lungi dal mettere semplicemente su un piano d’uguaglianza i principi naturali e gli articoli di fede in quanto entrambi illuminati da una qualche irradiazione diretta della luce, sia intelletto agente sia lume infuso, Tommaso mette l’accento altrove. Egli compara qui principi naturali e articoli di fede in quanto tutti e due hanno la virtù di prolungarsi alle loro rispettive conseguenze.¹ E poiché questa continuità trova il suo ambiente naturale nel lavoro propriamente discorsivo, quindi mediato, della ragione, Tommaso non esita in nessun modo a notare che il lume infuso sta agli articoli come gli articoli stanno alle loro conclusioni teologiche. E perciò non solo semplicemente gli articoli, ma anche e propriamente la fede infusa stessa merita il nome giusto di “argumentum”: «Lo stesso lume in virtù del quale si manifestano i principi, come in virtù dei principi si manifestano le conclusioni, può essere detto “argomento” dei principi stessi».² In tali condizioni, poiché non solo le conclusioni ma anche i principi (che del resto non potrebbero essere principi senza essere conduttori alle loro conclusioni) si immergono nel lavoro raziocinante e argomentante, quindi mediato, non c’è da meravigliarsi che tali principi non possano pretendere una equivalenza semplice con i principi evidenti, i quali costringono coloro che li conoscono ad afferrarne *in modo immediato* la verità.

C’è in questo Ad 4 un terzo dato importante che impone una sfumatura decisiva ai parallelismi troppo semplici fra principi razionali e articoli di fede. All’inizio di questo Ad 4, Tommaso definisce egli stesso il senso del termine “manifestare” che, altrimenti, rischierebbe di far intendere che, nelle proposizioni dove figura questo termine, Tommaso sostenga che gli articoli di fede sono evidenti agli occhi del credente. Un argomento, dice, è un processo della ragione che va dalle cose conosciute a quelle sconosciute, che si tratta precisamente di manifestare: «argumentum est processus rationis de notis ad ignota manifestanda». E non perfettamente contento di questa definizione, ne chiarisce il senso con

¹ J. DE GUIBERT, *À propos des textes de S. Thomas sur la foi qui discerne*, «Recherches de science religieuse» 9 (1919) 30-44, e J. ENGERT, *Psychologie und Erkenntnistheorie des Glaubensaktes bei Thomas von Aquin*, in IDEM, *Studien zur theologischen Erkenntnislehre*, G. J. Manz, Regensburg 1926, 65-127 (terza parte), sembrano esagerare quando presentano le cose come se la virtù di continuare gli articoli di fede nelle loro conclusioni fosse una tesi assente ancora dal III Sent., presente solo nelle opere della maturità.

² “Ipsum lumen quo manifestantur principia sicut principii manifestantur conclusiones, potest dici argumentum ipsorum principiorum” (THOMAS DE AQUINO, III Sent., d. 23, q. 2, a. 1, ad 4; Moos 120).

quell'altra, tratta da Boezio: un argomento è una ragione che fa fede di una cosa dubbia: «ratio rei dubiae faciens "fidem"». Da definizione a definizione, è finalmente la "fede" che finisce col definire la "manifestazione". E, correlativamente, è quest'ultima che, invece di imporre senza ulteriori specificazioni il suo regime di "chiarezza", si vede determinata, in definitiva, dal senso che le viene da quel chiaroscuro caratteristico dell'adesione che è la fede cristiana.

3. Già in III Sent. Tommaso riconosce la fede cristiana come grazia infusa

In un libro peraltro notevole, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, H. Bouillard ha formulato l'ipotesi secondo la quale Tommaso, all'inizio della sua carriera, non avrebbe conosciuto direttamente il *De praedestinatione sanctorum* di Agostino, ma lo avrebbe letto più tardi e ne avrebbe allora conosciuto sezioni estese e importanti.¹ Si esaminerà e valuterà qui questa ipotesi in due tappe. Nella prima si la esamina e critica nella forma nella quale Bouillard l'ha esposta. Nella seconda, si aggiunge una contro-prova riguardo specialmente alla citazione, constatata durante tutta la carriera di Tommaso, del famoso passo del *De praedestinatione sanctorum* xv, 31: «ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus».

Il pensiero di Tommaso secondo il quale l'inizio della fede è grazia divina nel libero arbitrio umano non è assente dal III Sent. d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1, del quale Bouillard ha presentato una lettura rapida e contraddetta dall'evidenza contestuale. Egli, che comincia col dire: «Non è necessario che gli atti per i quali l'uomo si prepara alla grazia sorpassino la natura umana» (con rinvio a II Sent., d. 28, q. un., a. 4), continua subito così: «Dal momento che si conoscono per predicazione o per rivelazione interiore le verità da credere, si trova nel potere del libero arbitrio passare all'atto della fede». E a mo' di conclusione suggerisce, senza altra forma di argomento, una differenza fra l'insegnamento di Tommaso e quello di Agostino: «Ora, Sant'Agostino insegnava nei confronti dei semi-pelagiani che l'adesione alla predicazione evangelica, anche se libera, è un dono di Dio».²

Il contesto fornito in questa qc. 1 da San Tommaso stesso non appoggia l'idea né di un simile potere del semplice libero arbitrio né di un insegnamento che opponga Tommaso alla confutazione della posizione semi-pelagiana da parte di Agostino. In effetti, l'Ad 1 di questa qc. 1 si comprende unicamente se si è cominciato col prendere conoscenza del suo contesto, cioè dell'argomento (arg. 1) al quale l'Ad 1 fornisce precisamente la replica. Ora, secondo l'articolazione del titolo della qc. 1 «Videtur quod fidem esse explicitam non sit de necessitate salutis», il primo argomento si legge in questo modo: «Ad salutem enim sufficit gratia et liberum arbitrium. Sed ad explicationem fidei non sufficit habitus gratuitus fidei infusus, nec etiam liberum arbitrium gratia informatum, sed oportet

¹ H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin : étude historique*, Aubier, Paris 1944, 113.

² *Ibidem*, 102-103.

quod adveniat doctrina fidei determinans, quia fides ex auditu est, Rom., x, 17. Ergo explicatio fidei non est de necessitate salutis». ¹ In base al contesto immediato, è ovvio che Tommaso non pensi, in questo Ad 1, a un libero arbitrio esente dalla grazia, più specificamente da quella grazia che consiste nell'habitus gratuito di fede infusa e nel libero arbitrio improntato ("informatus") a questa grazia. È parimenti ovvio che, nella risposta all'argomento, Tommaso spieghi espressamente che «la specificazione delle cose necessarie alla salvezza o viene provveduta all'uomo da Dio tramite la predicazione della fede, come è patente nel caso di Cornelio (At 10), o tramite rivelazione; e che, supposta questa specificazione, sia nel potere del libero arbitrio di passare all'atto di fede». Non solo quindi, quando si tratta di fede cristiana esplicita, le provvidenze divine come la predicazione o la rivelazione condizionano l'atto del libero arbitrio. Ma l'arbitrio stesso che è reso capace di passare a tale atto di fede cristiana esplicita non è un libero arbitrio puramente e semplicemente, ma è improntato ("informatus") all'habitus della fede infusa.

Poiché, d'altronde, la predicazione o la rivelazione delle quali si tratta qui denotano non già le condizioni generiche della fede, ma esattamente parlando quelle del primo atto per il quale comincia la fede cristiana in una persona determinata, come nel caso di Cornelio, non si vede davvero perché sarebbe possibile trovare in questo testo un'opposizione all'insegnamento di Agostino contro i semi-pelagiani, caratterizzato dall'insistenza sul fatto che non solo la fede in generale, ma più precisamente anche l'inizio della fede è opera della grazia divina nella volontà umana.

È utile ricordarsi che, nel contesto stesso di III *Sent.*, d. 25, più precisamente nell'*expositio textus*, Tommaso conferma ciò che insegna nella q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 a proposito della grazia della fede infusa operante nella fede di Cornelio: «Sciendum quod Cornelius habebat fidem explicitam de mysterio incarnationis, quamvis suffecisset ei ad salutem etiam si de hoc fidem implicitam habuisset. Sed non habebat fidem distinctam de tempore incarnationis. Et ideo, quia hoc iam incipiebat esse necessarium ad salutem, missus fuit ad eum instruendum Petrus». Quindi, la posizione che Tommaso formulerà anche nella *Summa theologiae* si trova già nell'opera di gioventù che è III *Sent.* ²

Quando Bouillard fa riferimento a II *Sent.*, d. 28, q. un., a. 4, egli si appella a un testo dove Tommaso comincia col distinguere fra provvidenza divina che dispensa "gratuitamente" a tutte le creature ciò che conviene loro, da una parte, e qualche "dono abituale" ricevuto nell'anima, dall'altra, concludendo col ritenere che l'uomo è capace di prepararsi mediante il solo libero arbitrio ad entrare

¹ «Alla salvezza infatti basta la grazia e il libero arbitrio. Ma all'esplicitazione della fede non basta l'habitus gratuito, infuso, della fede, e neanche il libero arbitrio improntato ["informatus"] alla grazia, ma occorre che intervenga la dottrina determinante la fede, poiché la fede è dall'udito, Rom. x, 17. Dunque l'esplicitazione della fede non è necessaria alla salvezza».

² THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, III, q. 69, a. 4, ad 2: «Ita etiam ante baptismum Cornelius et alii similes consequuntur gratiam et virtutes per fidem Christi et desiderium baptismi, implicite vel explicite, postmodum tamen in baptismo maiorem copiam gratiae et virtutum consequuntur».

in possesso della grazia santificante (“gratum faciens”). Prima di inferire che, anche in III *Sent.* (d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1; e d. 25, *expositio textus*), Tommaso abbia mantenuto la posizione presa in II *Sent.*, sarebbe stato imperativo mostrare tre cose. Per cominciare, si sarebbe dovuto mostrare che il passo di II *Sent.* e quello di III *Sent.* parlano di uno stesso soggetto sotto lo stesso aspetto, il che non è facile, giacché la preparazione a una grazia (II *Sent.*) non coincide ancora con l’infusione in atto di questa grazia (III *Sent.*). Inoltre, anche se si potesse ammettere per pura ipotesi che i due passi trattino di un medesimo soggetto sotto il medesimo aspetto, sarebbe comunque stato necessario mostrare che, dopo la pubblicazione di II *Sent.*, e prima di quella di III *Sent.*, Tommaso non abbia cambiato avviso a proposito di punti importanti d’insegnamento. Ora, per fare un esempio, è stato mostrato, qui sopra, che III *Sent.* contraddice formalmente le analisi presentate in I *Sent.* a proposito dello statuto epistemologico degli articoli di fede. Infine e soprattutto, sarebbe stato necessario mostrare qualcosa che, in realtà, è impossibile da mostrare, e cioè: che Tommaso non ha potuto scrivere ciò che invece scrive in modo ben leggibile in III *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 e, nella stessa d. 25, nell’*expositio textus*: quando Cornelio è stato abilitato a passare al suo primo atto di fede esplicita nella venuta già realizzata del Messia, ciò è avvenuto, da una parte, in virtù di un libero arbitrio improntato (“informatus”) alla grazia dell’habitus di fede infusa ed esplicita nella venuta di un Messia e, d’altra parte, in virtù della grazia della predicazione di Pietro la quale ha informato Cornelio che la venuta del Messia era oramai cronologicamente designabile nel ministero già avvenuto di Gesù Cristo.

Dopo aver argomentato, senza prova e trascurando l’insegnamento di testi evidenti, che a metà strada fra le sue prime opere e le ultime, Tommaso abbia cominciato di rendersi conto che occorreva mettere anche l’inizio della fede sotto la mozione della grazia, Bouillard si è poi adoperato a cercare la causa di questa “scoperta” tommasiana. E, a titolo di ipotesi, egli ha ritenuto che, nel frattempo, Tommaso abbia fatto una “lettura” agostiniana che non avrebbe fatto all’inizio della sua carriera. Sarebbe grazie alla lettura del *De praedestinatione sanctorum* che Tommaso avrebbe scoperto l’esistenza di due forme di pelagianesimo: quello combattuto da Agostino sino nelle *Retractationes* e quello criticato, dopo le *Retractationes*, nel *De praedestinatione sanctorum* e nel *De dono perseverantiae*.¹ Ma se è vero, come lo è di fatto, che Tommaso, già in III *Sent.*, insegna che il primo atto di fede esplicitamente cristiana è dovuto alla grazia infusa e al libero arbitrio improntato a tale grazia, ed è inoltre dovuto alle grazie della predicazione della fede o di una rivelazione, non è affatto evidente che solo una lettura tardiva abbia potuto portare Tommaso a insegnare che non soltanto la fede in generale è dono di Dio, ma lo è anche l’inizio della fede.

Tommaso non ha avuto bisogno di scoprire, a carriera avanzata, il *De praedestinatione sanctorum* per notare la differenza fra le due sorte di pelagianesimo. La

¹ BOUILLARD, *Conversion*, 108-112.

prova di ciò è ovvia. Senza un testo agostiniano citato *ad hoc*, Tommaso insegna senza perplessità (III *Sent.*, d. 25, q. 2, a. 1, qc. 1, ad 1 e *expositio textus*) che l'inizio della fede è frutto della grazia non solo della predicazione o della rivelazione, ma anche dell'infusione dell'*habitus* di fede che impronta il libero arbitrio e lo rende così capace di passare per la prima volta all'atto di fede esplicitamente cristiana. Del resto, come riconosce anche Bouillard, già al momento di commentare le *Sentenze* di Pietro Lombardo, libro II, d. 26, c. 4, n. 4, Tommaso ha avuto sotto gli occhi il nome di Agostino, il titolo del *De praedestinatione sanctorum* e l'insegnamento specifico di Agostino.¹ Secondo questo insegnamento, e nei confronti dei semi-pelagiani, Agostino attribuisce non solo il "supplementum", ma precisamente anche il "fidei coeptum" alla misericordia divina. Il Dottore della grazia poggia questo insegnamento sulla parola biblica di 2 Cor 3,5: «non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis» e spiega questa parola con una esegesi destinata a una durevole ricezione medievale: se nemmeno il primo pensiero, necessario per credere, cioè per "pensare con assenso", ci viene da noi stessi, ma dalla misericordia del Signore, è ovvio che, lasciati al nostro libero arbitrio, non perveniamo a credere.

Tommaso passa sotto silenzio questa esegesi nel proprio commentario (II *Sent.*, d. 26) sul Lombardo. Ma il suo silenzio è aperto a una spiegazione diversa da quella proposta dal Bouillard e conforme ai testi espliciti reperibili già nell'opera di gioventù che è il III *Sent.*

Si constata, infatti, che in III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1 (titolo e sol.) e d. 24, q. un., a. 1, sol. 2, Tommaso cita il testo cardine dell'esegesi agostiniana (*De praedestinatione sanctorum*) di 2 Cor 3,5: «credere est cum assensione cogitare» a titolo di testo arciconosciuto e ricevuto con simpatia personale chiara, anzi con attenzione analitica, sostenuta e acuta, dalla parte del giovane baccelliere sentenziario.²

Rimane adesso da vedere, in una seconda tappa, e a titolo di contro-prova dell'ipotesi proposta da Bouillard, quale è esattamente la ricezione, nella carriera di Tommaso, del famoso testo agostiniano, *De praedestinatione sanctorum* xv, 31: «ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus».

Nella sua tesi di dottorato presentata all'Università San Damaso (9 gennaio 2014) e ora pubblicata (Madrid 2015), F. Espa Feced analizza in quattro passi l'uso tommasiano di questa citazione estratta dal *De praedestinatione sanctorum*.³ In un primo passo, egli mostra che Tommaso utilizza questa citazione a partire dal suo commentario sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Nel secondo passo,

¹ *Ibidem*, 109-110. Cfr. [PETRUS LOMBARDUS], *Magistri Petri Lombardi Parisiensis Episcopi Sententiae* (ed. I. Brady), 2 voll., Quaracchi, 1971, Grottaferrata, 1981, t. 1, p. 475.

² THOMAS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, titolo + sol. (Moos 130 e 135-143) e III *Sent.*, d. 24, q. un., a. 1, qc. 2 sol. (Moos 22).

³ F. ESPA FECED, *El papel de la humanidad de Cristo en la causalidad de la gracia: Influencia de San Agustín en Santo Tomás*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2015, 205-236.

osserva che le variazioni nel modo di citare non sono condizionate dal progressivo avanzamento della carriera di Tommaso, poiché accade che le prime opere siano più fedeli che le opere posteriori all'originale di Agostino: sono essenzialmente le esigenze più elementari della redazione, provenienti dai fattori contestuali, che condizionano la diversità nel modo di citare. In un terzo passo, si prova, da una parte, che nelle prime e ultime opere, il contesto dottrinale della citazione è assai regolarmente la critica, specialmente sotto l'influenza del Lombardo, all'indirizzo della cristologia adozionista. E si prova d'altra parte, che, malgrado l'influenza del Lombardo, le varianti anti-adozioniste non impediscono necessariamente una citazione non contaminata di Agostino sia nelle prime opere della carriera di Tommaso sia nelle ultime. Nel quarto passo, l'autore aggiunge l'osservazione che le reminiscenze del testo di Agostino aiutano Tommaso a mettere in evidenza, attraverso tutta la sua carriera, il legame significativo del *De praedestinatione sanctorum* xv, 31 con il tema del rapporto fra grazia d'unione e grazia capitale.

III. QUALE FEDE? OVVERO: LA FEDE TEOLOGALE È UNIONE SOPRANNATURALE DI CERTEZZA E LIBERTÀ

Gli studi sul legame essenziale fra fede teologale ed equilibrio di certezza e libertà in San Tommaso sono stati preparati dai lavori sul pensiero tommasiano intorno alla credibilità del fatto della rivelazione specie in quanto implicano uno sguardo più attento sulla "fede degli eretici" e la "fede dei demoni" secondo San Tommaso. Sarà quindi non fuori luogo cominciare il nostro discorso sull'equilibrio di certezza e libertà caratteristico della fede soprannaturale in quanto teologale col dare l'attenzione dovuta all'approfondimento della discussione intorno alla conoscibilità naturale del fatto della rivelazione, con attenzione speciale alla fede degli eretici e alla fede dei demoni.¹

1. *Occorre un miracolo per condurre alla fede anche gli Ebrei? Per confermarvi i Cristiani?*

Qual è la posizione di San Tommaso a proposito della questione della credibilità? H. Lang ha mostrato molto bene che bisogna evitare di pensare che la questione moderna della credibilità sia implicata ogni volta che San Tommaso parla di "credibilis".² Ciò non impedisce che l'Aquinata si sia posto, come ogni uomo che riflette, la questione di sapere se è ragionevole credere. I contemporanei di

¹ Questa terza sezione, intitolata *III. Quale fede?* ecc., salvo i paragrafi finali (*Fede informe e fede formata e In conclusione*), consiste in una traduzione italiana dell'esposizione equilibrata e magistrale di R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi: données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Quatrième édition, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1969, 62-71. Se, in questa sezione, i riferimenti a San Tommaso non corrispondono a quelli offerti da Aubert, risultano da una verifica diretta dei testi di San Tommaso.

² H. LANG, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewissheit des übernatürlichen Glaubens historisch untersucht und systematisch dargestellt*, B. Filser, Augsburg 1929, 25-37.

San Tommaso non distinguevano molto chiaramente fra i motivi esterni di credibilità e gli argomenti di convenienza che adopera la scienza teologica per attenuare un poco la mancanza di evidenza.¹ Si è lodato molto San Tommaso per aver nitidamente distinto i due punti di vista. In realtà, però, quando egli parla delle "humanae rationes" che sostengono la fede o vi conducono, intende spesso indifferentemente i segni tali come i miracoli e gli argomenti razionali probanti la convenienza o la non-impossibilità dei dogmi in sé.² Colpisce, del resto, il constatare l'importanza che questi ultimi occupano nella sua apologetica.³ E riconosce esplicitamente che possono influenzare la volontà di coloro che non credono ancora e incitarla a ordinare l'assenso.⁴ Sarebbe d'altronde interessante rilevare i casi assai numerosi dove il miracolo stesso è invocato sia per stabilire in modo quasi-sperimentale la verità di un dogma particolare, sia per mostrare che non vi è niente di inverosimile nel fatto che le verità da credere sorpassino la nostra ragione, poiché possiamo constatare noi stessi l'esistenza di fenomeni che sorpassano questa ragione.⁵ È però innegabile che San Tommaso invochi anche il miracolo come una prova della verità del cristianesimo nel suo insieme. Egli ha anzi potuto precisare molto meglio dei suoi predecessori il ruolo esatto di questa prova, grazie alla teoria generale del miracolo che aveva affinato e che costituiva un progresso netto in rapporto alla concezione corrente nel medioevo.⁶ Avendo messo in luce l'origine divina e il carattere trascendente del miracolo, San Tommaso può a buon diritto presentarlo come una garanzia eccellente dell'autenticità divina *della dottrina* in favore della quale è stato operato. Egli vi vede una testimonianza resa da Dio ai predicatori *della fede*, un sigillo che li accredita, una prova chiara che essi parlano davvero *in nome suo*. San Tommaso si riferisce del resto spesso al finale di Mc: «Domino cooperante et sermonem confirmante sequentibus signis».⁷ Grazie ai miracoli, è manifesto che la parola dei profeti è in realtà la Parola stessa di Dio che si esprime per bocca loro: «Fidelis credit homini, non quia homo, sed in quantum Deus in eo loquitur, quod ex

¹ M.-D. CHENU, *Pro supernaturalitate fidei illustranda*, in *Xenia Thomistica*, 3 voll., Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1925, t. 1, 299, 303-304.

² L'osservazione era già stata fatta da A. VAN HOVE, *La doctrine du miracle chez S. Thomas et son accord avec les principes de la recherche scientifique*, J. de Meester et Fils - C. Beyaert - J. Vrin, Wetteren-Bruges-Paris 1927, 230 (n. 1), 253-254.

³ R. AUBERT, *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIII^e siècle*, «Revue d'Histoire Ecclésiastique» 39 (1943) 29-99, spec. 35-36 (n. 1).

⁴ IDEM, *Le problème de l'acte de foi*, 63, testo e n. 51.

⁵ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De potentia* q. 6, a. 9 (ed. P.M. Pession, Torino-Roma, 1965¹⁰): «Miracula sunt quaedam argumenta fidei dum per ea facta quae naturam excedunt illorum veritas comprobatur quae naturalem transcendunt rationem... Secunda ratio est quia fides potissime divinae potentiae innititur quam accipit ut rationem vel medium ad assentiendum his quae supra naturam esse videntur; et ideo divina potentia in operatione miraculorum praecipue fidei coassistit». Cfr. R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 63-64 (n. 52).

⁶ VAN HOVE, *La doctrine du miracle*, 231-240.

⁷ THOMAS DE AQUINO, I *Sent.*, Prol., a. 5; *De veritate*, q. 14, a. 10, ad 11; *Summa theologiae*, II II, q. 178, a. 1.

certis experimentis colligere potest». ¹ E questo ricorso al miracolo per poggiare l'autorità della parola degli inviati di Dio non è, nell'opera di San Tommaso, un elemento secondario, non ancora integrato nella sua sintesi. I testi sono troppo numerosi per questo. Egli del resto non esita a considerare una delle funzioni della teologia quella di raccontare i prodigi compiuti nei tempi antichi da parte di tali inviati per provare la loro missione. ² Aubert si chiede se non bisognerebbe sfumare l'affermazione di Van Hove, il quale ritiene che «secondo San Tommaso, solo il miracolo può costituire una prova assolutamente rigorosa dell'autenticità divina della rivelazione». ³ È una questione che sembra fondata, non solo perché Van Hove stesso ha fatto notare che, fra questi miracoli, bisogna annoverare *la conversione del mondo*, così spesso invocata dall'apologetica medievale, la quale non fa in ciò che ispirarsi all'apologetica patristica. ⁴ Infatti, anche se il miracolo fosse indispensabile per la conversione degli infedeli, non lo era per quella del mondo giudaico, e lo è ancora meno per confermare i fedeli di oggi nella loro fede. ⁵ Al contrario, San Tommaso ripete senza esitazione le affermazioni di San Giovanni Crisostomo e di Sant'Agostino sull'inferiorità di una fede che ha *bisogno* di poggiare sui miracoli: sono tipicamente i “grossiores et magis sensibiles” a voler “misurare” Iddio e servirsi per misurarlo solo di segni sensibili o sensazionali. ⁶ E la solidità di questa “fede” è per di più cristologicamente poco attendibile. ⁷ San Tommaso si esprimerebbe così in un'opera della piena maturità, se il miracolo fosse ai suoi occhi indispensabile affinché la fede sia oggettivamente ragionevole?

2. Il miracolo né necessario né sufficiente per il singolo fedele

In ogni modo, per la fede dell'individuo, il miracolo non è una condizione né necessaria né sufficiente. Interrogato sulla questione se il credente non creda alla leggera, San Tommaso risponde: «Colui che crede ha un induttivo sufficiente a credere, giacché viene indotto dall'autorità della dottrina divina, confermata dai miracoli e, ciò che più conta, dall'istinto interiore di Dio invitante». ⁸ Altrove, fa un passo in più e spiega che l'incredulità degli Ebrei sarebbe stata parimenti colpevole anche se Cristo non avesse fatto nessun miracolo: la predicazione di Cristo e la chiamata segreta di Dio nel loro cuore bastava a rendere per loro la fede obbligatoria. ⁹ Siamo anzi sorpresi al giorno d'oggi di vedere la poca

¹ IDEM, III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 2, ad 3 (Moos 152); q. 3, a. 2, ad 2 (Moos 258); d. 25, q. 2, a. 1, qc. 4, ad 4 (Moos 82); *De veritate*, q. 14, a. 8; *Sup. Ioh.*, v, lect. 4, n° 773 (ed. R. Cai, Torino-Roma, 1972⁶).

² IDEM, I *Sent.*, Prol., a. 5; *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 2, ad 2.

³ AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 65.

⁴ VAN HOVE, *La doctrine du miracle*, 250.

⁵ THOMAS DE AQUINO, *Sup. Ioh.*, IV, lect. 7, n° 685.

⁶ IDEM, *Summa theologiae*, III, q. 43, a. 1, ad 3; a. 3, ad 3; *Sup. Ioh.*, II, lect. 3, n° 418.

⁷ IDEM, *Sup. Ioh.*, VII, lect. 3, n° 1070.

⁸ «Ille qui credit habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae, miraculis confirmatae, et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis» (IDEM, *Summa theologiae*, II II, q. 2, a. 9, ad 3).

⁹ IDEM, *Quodlibet* II, q. 4, a. 1 [6]. Cfr. IDEM, *Summa theologiae*, II II, q. 10, a. 1, ad 1, dove nella stessa

attenzione che San Tommaso sembra attribuire ai segni visibili, salvo nel contesto della conversione dei pagani. Certo, ciò non significa che egli ignori i segni visibili, ma ai suoi occhi il bisogno che se ne ha decresce nella misura in cui l'invito interiore della grazia si fa sentire di più. San Tommaso arriva al punto di ritenere che, nei passi del vangelo dove Cristo invoca "le sue opere" *in appoggio alla sua predicazione*, non si tratta necessariamente di miracoli visibili, ma anche dell'azione esercitata interiormente nelle anime: «La parola di Gesù "Se non avessi compiuto in mezzo a loro opere che nessun altro ha compiuto" (Gv 15) è da intendere non solo a proposito di quelle visibili, ma anche dell'istinto interiore e dell'attrazione dell'insegnamento, le quali opere, se non le avesse compiute in mezzo a loro, essi non avrebbero peccato». ¹ L' "interior instinctus", frequentemente invocato da San Tommaso nelle sue ultime opere, può anzi in certi casi bastare da sé solo per far capire all'uomo che deve credere e che la predicazione che sente emana realmente dalla Verità divina stessa: «Dio testimonia in doppio modo: sensibilmente e intelligibilmente... Intelligibilmente invece testimonia ispirando nei cuori di certe persone che devono credere». ² «L'istinto interiore per il quale Cristo poteva manifestarsi senza miracoli esteriori appartiene alla capacità della Prima Verità, la quale illumina e istruisce interiormente l'essere umano». ³

3. *Fede teologale*

Benché San Tommaso non dia sempre tutte le precisazioni sul modo di agire dell'"istinto divino", è possibile ricordarsi quanto dice a proposito dei doni dello Spirito Santo: «Come dice Aristotele di coloro che sono mossi da un istinto divino, è inutile che essi cerchino ancora consiglio presso la ragione umana; è bene invece che seguano piuttosto il loro istinto interiore, poiché sono mossi da un principio preferibile alla ragione umana». ⁴ Si capisce allora che, in tali condizio-

linea afferma: «avere la fede non è implicato nella natura umana, ma è implicato nella natura umana che alla mente dell'essere umano non ripugni l'istinto interiore e la predicazione esteriore della verità; quindi l'incredulità sotto questo aspetto è contraria alla natura» («habere fidem non est in natura humana, sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi; unde infidelitas secundum hoc est contra naturam»).

¹ «Si opera non fecissem in eis quae nemo alius fecit» intelligendum non solum de visibilibus, sed etiam de interiori instinctu et attractu doctrinae, quae quidem, si in eis non fecisset, peccatum non haberent» (IDEM, *Sup. Ioh.*, xv, lect. 5, n° 2054; cfr. anche IDEM, *Quodlibet* II, q. 4, a. 1 [6], ad 1).

² «Deus testificatur alicui dupliciter: scilicet sensibiliter et intelligibiliter[...] Intelligibiliter autem testificatur inspirando in cordibus aliquorum quod credere debeant» (IDEM, *Sup. Ioh.*, v, lect. 6, n° 820).

³ «Interior instinctus quo Christus poterat se manifestare sine miraculis exterioribus pertinet ad uirtutem prime ueritatis, que interius hominem illuminat et docet» (IDEM, *Quodlibet* II, q. 4, a. 1 [6], ad 3, ll. 99-103).

⁴ «Et Philosophus etiam dicit in cap. De Bona Fortuna (*Eth. Eudem.*, VII, c. 14) quod his qui moventur per instinctum diuinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana» (IDEM, *Summa theologiae*, I II, q. 68, a. 1).

ni, il problema dell'“analysis fidei” non presenti difficoltà per San Tommaso¹. E si capisce anzi che gli sembri del tutto naturale vedere la fede del credente poggiarsi sulla Verità divina, non già per qualcosa d'altro, ma per se stessa: «non propter aliquod aliud sed... propter se ipsam».²

Come i suoi contemporanei, San Tommaso invoca a questo proposito l'analogia dei Samaritani che, dopo aver udito Cristo stesso, dicevano alla loro concittadina: «non è oramai più a causa di ciò che tu hai detto che noi crediamo, dal momento che lo abbiamo udito noi stessi». San Tommaso commenta: «Retta, certo, è la fede quando si obbedisce alla Verità non già a causa di qualcosa d'altro, ma a causa di essa stessa. E a questo proposito l'evangelista dice che dicevano alla donna: “crediamo ormai alla verità, non a causa del tuo discorso, ma a causa della Verità stessa”. Ci inducono invero alla fede di Cristo tre cose: primo, la ragione naturale, Rom. I, 20...; secondo, le testimonianze della legge e dei profeti, Rom. III, 21...; terzo, la predicazione degli Apostoli e di altri, Rom. X, 14... Ma quando, per quanto riguarda l'indurre alla fede, l'uomo crede per mezzo di questi tre, allora può dire, per quanto riguarda la causa della fede, che crede a causa di nessuno di questi tre, né a causa della ragione naturale, né a causa della testimonianza della legge, né a causa della predicazione di terzi, ma a causa solo della Verità stessa, Gen. xv,6: “Abramo credette a Dio il quale glielo accreditò come giustizia”».³

Si capisce anche che non sia assolutamente richiesto, prima di credere, di avere una conoscenza naturale delle verità logicamente presupposte alla fede: a ciò infatti la fede inclina in modo sufficiente in modo che colui che non riesce a farsi una ragione di tali verità, presti loro assenso per fede: «ad hoc etiam sufficienter fides inclinatur ut qui rationem ad hoc non habere potest, fide eis assentiat».⁴ È l'insegnamento costante di San Tommaso che, per credere, nessuno ha bisogno di conoscere in anticipo, con la ragione sola, l'esistenza di Dio o qualche altro preambolo della fede. Questa dottrina è d'altronde consona con l'idea che ben pochi sono coloro che pervengono a ottenere una dimostrazione sufficientemente nitida e certa di questi preamboli. Basta ricordare testi espliciti come *Summa contra Gentiles* I, c. 4 o *Summa theologiae* I, q. 1, a. 1, dove viene stabilita la necessità di una dottrina divinamente rivelata, anche in materie di per sé accessibili all'esame della ragione umana: «Ad ea etiam quae de Deo ratione humana

¹ IDEM, *De veritate*, q. 14, a. 1, arg. 6 e ad 6.

² IDEM, *Sup. Ioh.*, IV, lect. 5, n° 662.

³ «Recta quidem est fides cum veritati non propter aliquod aliud, sed ei propter seipsam obeditur, et quantum ad hoc dicit quod mulieri dicebant quod iam credimus veritati non propter tuam loquelam, sed propter ipsam veritatem. Inducunt autem nos ad fidem Christi tria: primo quidem ratio naturalis, Rom. 1,20 [...]; secundo testimonia legis et prophetarum, Rom. III, 21 [...]; tertio praedicatio apostolorum et aliorum, Rom., X, 14 [...] Sed quando per hoc homo manuctus credit, tunc potest dicere quod propter nullum istorum credit, nec propter rationem naturalem, nec propter testimonia legis, nec propter praedicationem aliorum, sed propter ipsam veritatem tantum: Gen. xv, 6: “Credidit Abraham Deo et reputatum est ei ad iustitiam”» (IDEM, *Sup. Ioh.*, IV, lect. 5, n° 662).

⁴ IDEM, III *Sent.*, d. 24, q. un., a. 3, qc. 1, sol. (Moos 82); cfr. *ibidem*, d. 24, q. un., a. 2, qc. 2, sol. + ad 1 (Moos 61): «fides, quantum in se est, ad omnia quae fidem concomitantur vel sequuntur vel praecedunt sufficienter inclinatur».

investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret». ¹

Aggiungiamo ancora che qui non si tratta di un effetto della virtù infusa di fede in colui che crede già: San Tommaso dice chiaramente che l'“interior instinctus” si manifesta anche indipendentemente dall' “habitus fidei”, e infatti egli si riferisce a questo proposito agli Ebrei e agli infedeli che, ovviamente, non hanno ancora la virtù della fede cristiana. ²

Stando così le cose, si capisce che, quando San Tommaso scrive, in un passo spesso citato: «non enim crederet nisi videret ea esse credenda, vel propter evidentiam signorum vel propter aliquod huiusmodi» (*Summa theologiae*, II II, q. 1, a. 4, ad 2), egli non intende fare dei “segni esterni (miracoli) di credibilità”, la condizione normale dell'atto di fede.

4. Il miracolo non è sufficiente per condurre alla fede

Non necessario alla fede, il miracolo non è inoltre sufficiente per condurre alla fede. Esso, a malapena, esercita qualche influenza al di là dei testimoni oculari. ³ E, del resto, anche in presenza di segni così schiacciati come i miracoli di Cristo, i semplici a malapena resistono alle obiezioni che mettono in dubbio il loro valore probante. ⁴ Inoltre, certe disposizioni favorevoli sono indispensabili per apprezzare questo valore e soprattutto per trarne conseguenze relativamente alla fede. ⁵ Infine e soprattutto ci si può sempre chiedere se non si è in presenza di un inganno diabolico, giacché i demoni possono fare prodigi e predire l'avvenire per incitarci a credere delle cose false; così che *il soccorso della grazia divina* è necessario per discernere *con certezza* un vero miracolo fatto *a favore della vera fede*. ⁶ San Tommaso non esita a scrivere che né la realizzazione di una predizione

¹ Cfr. VAN HOVE, *La doctrine du miracle*, 256: «C'est l'enseignement constant de S. Thomas que nul n'a besoin pour croire de connaître au préalable par la raison seule l'existence de Dieu ou quelque autre préambule de la foi. Doctrine qui s'accorde d'ailleurs avec cette autre idée que bien peu de gens parviennent à se faire une démonstration suffisamment nette et certaine de ces préambules”. Cfr. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, 68 (continuazione della n. 68): «C'est dans la nature des choses, non dans l'esprit du croyant, que la connaissance de certaines vérités naturelles précède celle des vérités de foi».

² THOMAS DE AQUINO, *Sup. Ioh.*, VI, lect. 4, n° 919; cfr. per gli Ebrei IDEM, *Quodlibet* II, q. 4, a. 1 [6], ll. 76-81: «Si autem Christus visibilia miracula non fecisset, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquiescere tenerentur. Tenebantur enim homines credere auctoritati Legis et Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non resistere»; e per gli infedeli in genere IDEM, *Summa theologiae*, II II, q. 10, a. 1, ad 1: «habere fidem non est in natura humana, sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi; unde infidelitas secundum hoc est contra naturam».

³ IDEM, *Sup. Ioh.*, II, lect. 3, n° 414.

⁴ IDEM, *Summa theologiae*, III, q. 47, a. 5.

⁵ IDEM, *De potentia*, q. 6, a. 9, ad 17; cfr. IDEM, *Summa theologiae*, III, q. 47, a. 5: «Videbant enim evidentialia signa divinitatis ipsius, sed ex odio et invidia Christi ea pervertebant».

⁶ IDEM, *Summa contra Gentiles*, III, cap. 154: «Sequitur autem ultimus gradus, eorum scilicet qui ea quae aliis sunt revelata et per alios interpretata fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superior ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur,

né il compimento di un miracolo dimostrano in modo sufficiente che qualcuno è inviato da Dio, soprattutto quando ciò che egli predica è in opposizione alla vera dottrina.¹ Si capisce allora molto bene che la grazia è indispensabile: «né la vista di un miracolo né la parola persuasiva di qualcuno che incita a credere sono una causa sufficiente della fede del credente, e la prova ne è che fra coloro che vedono un solo e medesimo miracolo e che sentono la stessa predicazione, ci sono alcuni che credono e altri che non credono; ecco perché bisogna ammettere un'altra causa, interiore questa volta, che porta dall'interno l'uomo ad aderire a ciò che è di fede».²

5. Possibilità di una "credibilità naturale" e di una "fede naturale"

Si sa che, da P. Rousselot in poi, un certo numero di autori si sono spinti sino al punto di pensare che San Tommaso non ammettesse in assoluto la possibilità di una credibilità naturale e, *a fortiori*, di una fede naturale. La questione ha fatto scorrere tanto inchiostro, ma gli studi di H. Lang, A. Stolz e J. De Wolf sembrano aver condotto ad un accordo largamente condiviso.³ Senz'altro, San Tommaso passa sotto silenzio la "fides naturaliter acquisita", la quale gioca un grande ruolo nel trattato dei francescani del suo tempo sulla fede. Anzi, è stato uno dei meriti dell'intervento di San Tommaso l'aver cercato di eliminare dalla fede soprannaturale quella fede naturale acquisita che i teologi anteriori sembravano talvolta considerare una condizione antecedente normale. Ma ciò che Tommaso dice a proposito della fede dei demoni mostra bene che ritiene possibile riconoscere, senza la grazia, la missione divina di un profeta e, quindi, come si direbbe oggi, la credibilità della rivelazione. «Se un profeta predicesse, in un discorso ispirato dal Signore, un evento futuro e se producesse un segno resuscitando un morto, per questo segno stesso il credente riceverebbe nella sua intelligenza una convinzione tale da conoscere chiaramente che la cosa è detta da Dio, il quale non mente».⁴ Non si tratta, in tal caso, di una certezza assoluta, come si è appena visto, e perciò San Tommaso usa il termine "opinio", che ha indotto Rousselot e i suoi seguaci in errore: essi hanno perso di vista che, accanto alla semplice opinione, che non offre alcuna pacificazione alla mente, esiste una opinione rinforzata ("opinio vehemens", "opinio fortificata rationi-

tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est, ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adiutorio divinae gratiae instruantur de huiusmodi spiritibus discernendis, secundum quod dicitur: Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sint».

¹ IDEM, *Sup. Rom.*, x, lect. 2, n° 838 (ed. R. Cai, Torino, 1953⁸): «nec tamen ista duo ultima sufficienter demonstrant Dei missionem, praesertim cum aliquis annuntiat aliquid contra fidem», con riferimento a *Deut.*, XIII, 2-4.

² IDEM, *Summa theologiae*, II II, q. 6, a. 1.

³ H. LANG, *Die Lehre*, 1929, cap. II, § 4; cap. IV, § 2; A. STOLZ, *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin*, Herder, Roma 1933, cap. 2; J. DE WOLF, *La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot*, Édition Universelle - Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris, 1946, cap. VI, spec. 73-84.

⁴ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II II, q. 5, a. 2.

bus”), che costituisce una “certezza probabile”. Ad esempio, le affermazioni di testimoni sinceri producono questa “certezza probabile” che, come accade nella maggioranza dei casi, raggiunge la verità, sebbene in casi meno numerosi non vi riesca: «*quae ut in pluribus veritatem attingat etsi in paucioribus a veritate deficiat*». ¹ Del resto, San Tommaso non poteva prendere in considerazione, di fronte al contingente, una certezza naturale più forte di questa. Così dunque, per lui, è possibile, in condizioni favorevoli, raggiungere una certezza naturale davvero reale del fatto della rivelazione, ma non esiste, per l’essere umano, una “evidenza” naturale di questo fatto.

6. *La fede degli eretici*

Si invoca spesso, per provare che San Tommaso conosce una credibilità e una fede naturali, il caso della fede degli eretici. Ma, come ha fatto giustamente notare M. Cappuyns, la fede dell’eretico, che si la consideri come naturale o soprannaturale, è per San Tommaso una impossibilità psicologica, poiché il motivo formale della fede, che è essenziale ad ogni fede, è irrimediabilmente assente. ² L’eretico, secondo San Tommaso, non si appoggia sull’autorità divina conosciuta in modo naturale, ma ammette le cose che appartengono alla fede per propria volontà e proprio giudizio: «*sed tenet ea quae sunt fidei propria voluntate et iudicio*». ³ Un testo di Riccardo di Mediavilla, posteriore di una decina d’anni a San Tommaso del quale subisce assai fortemente l’influenza, è abbastanza illuminante a questo proposito: «L’eretico non crede secondo il modo del credente, perché il credente crede poggiandosi sulla Prima Verità in assoluto, poiché, quando la prima Verità detta che tutti gli articoli sono da credere, il credente li crederebbe tutti esplicitamente o implicitamente, mentre l’eretico crede *tale* articolo poggiando principalmente sulla propria forza o su qualche probabilità umana o sulla reverenza per qualche suo dottore». ⁴

7. *Le fede dei demoni*

San Tommaso sembra bene ammettere una evidenza del fatto della rivelazione nel caso dei demoni. Ma la loro situazione è diversa: «la fede si trova nei demoni nella misura in cui, a partire dalla conoscenza naturale stessa e al contempo a partire dai miracoli che essi vedono in modo molto più sottile di noi essere

¹ *Ibidem*, II II, q. 70, a. 2.

² M. CAPPUYNS, « Bulletin de Théologie ancienne et médiévale », 1935, n° 892; cfr. AUBERT, *Le problème de l’acte de foi*, 1969, 69-70 (n. 77).

³ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II II, q. 5, a. 3, ad 1.

⁴ «Non credit <haereticus> eo modo sicut fidelis, quia fidelis illum <articulum> credit simpliciter inhaerendo Primae Veritati, quia cum Prima Veritas dictat omnes articulos esse credendos, omnes crederet explicitè vel implicite, sed <haereticus> illum articulum credit innitendo principaliter propriae virtuti vel alicui humanae persuasioni vel reverentiae alicuius doctoris sui» (RICARDUS DE MEDIAVILLA, III *Sent.*, d. 23, a. 7, q. 2, ad 3; ed. Brescia, 1591).

sopra la natura, sono proprio costretti a credere». ¹ «La fede che è dono della grazia inclina l'essere umano a credere a norma di un affetto per il bene, anche se si tratta di una fede informe. Donde la fede che si trova nei demoni, non è un dono della grazia, ma piuttosto vengono costretti a credere a partire dalla perspicacia del loro intelletto naturale». ²

Se allora, secondo San Tommaso, è possibile, in condizioni favorevoli, attingere una certezza naturale davvero reale del fatto della rivelazione, ma se non esiste, per l'essere umano, un'evidenza naturale di questo fatto, la conclusione s'impone: solo l'intervento della grazia può procurare una certezza assoluta. L'adesione alla verità, non apparente e anzi positivamente oscura, diventa certezza assoluta sotto la mozione della grazia di fede teologale, motivata dalla testimonianza divina o, come nel caso del "credere in deum", motivata dall'intrinseca bontà divina, amata per se stessa.

8. Fede informe e fede formata

La fede informe e soprattutto quella formata dalla carità, che San Tommaso seguendo Sant'Agostino designa con l'espressione "credere in Deum" riunisce certezza (assoluta) e libertà, a differenza della fede degli eretici e di quella dei demoni. La fede degli eretici è libera ma non certa. La fede dei demoni è certa per acume di intelligenza, ma non libera perché non mossa dal bene promesso.

Se non si distingue con San Tommaso, seguace di Sant'Agostino su questo punto, fra fede informe e fede formata, non è più possibile integrare testi chiari come quello assai famoso della *Summa theologiae*, I II, q. 100, a. 4, ad 1. In questo passo, San Tommaso non parla in prima istanza della fede in genere, fosse anche teologale e quindi motivata in modo soprannaturale. Egli, invece, sta parlando lì *expressis verbis* di una fede ben precisa, cioè del "credere in Deum", da distinguere classicamente non solo dal "credere Deum" (credere a proposito di Dio), ma anche dal "credere Deo" (credere fondandosi su Dio testificante). Tommaso stesso spiega in II II, q. 2, a. 2, citando Agostino (*Tractatus in Iohannem*, 29, 6), che cosa intende con "credere in Deum". «Se quindi, dice, l'oggetto della fede viene considerato nel terzo modo, secondo il quale l'intelletto è mosso dalla volontà, in questo modo l'atto di fede è da considerarsi una "fede per amore verso Dio" ("credere in Deum"): la Prima Verità, infatti, sta in un qualche rapporto con la volontà secondo il quale essa, cioè la Prima Verità, ha la specificità di essere il Fine Ultimo». ³ Questa "fede per amore di

¹ «Fides est in daemonibus in quantum ex ipsa naturali cognitione simul et ex miraculis quae vident supra naturam esse multo subtilius quam nos, coguntur ad credendum» (THOMAS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 23, q. 3, a. 3, sol. 1; MOOS 271).

² «Fides quae est donum gratiae inclinatur hominem ad credendum secundum aliquem affectum boni, etiam si sit informis. Unde fides quae est in daemonibus non est donum gratiae, sed magis coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus» (IDEM, *Summa theologiae*, II II q. 5, a. 2, ad 2).

³ «Si vero consideretur tertio modo obiectum fidei, secundum quod intellectus est motus a vo-

Dio” chiaramente dipende da un Amore logicamente antecedente verso Dio. Questo significa che, per coloro che agiscono per questo Amore antecedente verso Dio, è connaturale e in qualche senso ovvio credere che Dio importa di più. Questa fede connaturale può difficilmente essere ovvia nel senso in cui una conoscenza nozionale sarebbe evidente, perché, eccetto Dio, nessuno può essere assolutamente certo che un atto di Amore verso Dio sia effetto della virtù soprannaturale della carità, infusa da Dio e affine a Lui. Una volta data questa fede, per loro connaturalmente ma non nozionalmente ovvia, tali fedeli sono pronti a concludere, quasi immediatamente, che Dio merita più di chiunque altro che gli sia dato credito di insegnare la verità naturale (come la sua esistenza) nonché la verità soprannaturale (come la sua incarnazione), che hanno entrambe origine nella Verità Prima.

Questo passo della *Summa theologiae*, I II, q. 100, a. 4, ad 1 non riguarda solo la teologia agostiniana di Tommaso a proposito del “credere in Deum”. Il contesto immediato offre anche una indicazione interessante. Tommaso vede un certo parallelo fra “la fede per amore verso Dio” e “i primi comuni precetti della Legge Naturale”. Come sanno bene i lettori di San Tommaso, senza la “applicatio” nella quale prudenza e virtù morali interagiscono, quei precetti non procedono mai a realizzare la scelta virtuosa della ragione pratica, cioè della “recta ratio agibilium”, “la retta regolazione di atti da eleggere”. La ragione pratica, infatti, a differenza del raziocinio teorico, non riguarda semplicemente verità universali, necessarie ed evidenti. La ragione pratica è, in virtù dell’“applicatio”, anche essenzialmente connessa con la scelta morale, che è la retta regolazione di atti decidibili, singolari, contingenti e non automaticamente evidenti.

Quindi, il testo di I II, q. 100, a. 4, ad 1 non può essere correttamente invocato per argomentare che Tommaso estenda a tutti i fedeli ciò che sta dicendo a proposito di quei fedeli privilegiati dei quali sta primariamente parlando lì. In quel testo, dove riconosce che un preciso atto di fede è “ovvio” per certi fedeli, Tommaso è semplicemente impegnato a riflettere sul caso di coloro che, nel loro assenso alla fede nell’esistenza di Dio o nella sua incarnazione, sono motivati da un Amore verso Dio, infuso da Dio e affine anche alla carità operante in tutte le persone che agiscono in virtù di essa.

Non c’è quindi da meravigliarsi che Tommaso sia arrivato presto a abbandonare la sua posizione iniziale. Nella prima versione del suo I *Sent.*, è d’accordo con la posizione sbalorditiva di Guglielmo di Auxerre: per il credente, gli articoli di fede sono evidenti. Molto presto, già nella seconda versione del suo I *Sent.*, Prol., q. un., a. 3, qc. 2, ad 2, Tommaso ha fatto posto ad una tesi alternativa opposta a quella di Guglielmo di Auxerre.¹ A partire dal suo III *Sent.*, Tommaso

luntate, sic ponitur actus fidei credere in Deum: veritas enim prima ad voluntatem refertur secundum quod habet rationem finis» (*ibidem*, II II, q. 2, a. 2).

¹ Nella sua edizione di I *Sent.*, Prol., q. un., a. 3, qc. 2, ad 2, P. Mandonnet inseriva in modo erroneo la posizione alternativa come seconda parte del Ad 1, mentre il suo posto è chiaramente alla fine del Ad 2.

insegna in modo fermo e ininterrotto che *l'intelletto* del fedele non viene ricondotto all'evidenza degli articoli di fede.¹

*

In conclusione, il pensiero fondamentale di San Tommaso sulla fede teologale si lascia descrivere in questo modo: la fede teologale, motivata non già da Dio sotto tale o tal'altro aspetto riduttivo e progettato dal pensiero troppo umano su Dio, ma motivata da Dio in quanto Dio, senza restrizione alcuna ("Veritas Prima"), realizza di fatto l'unione fra certezza assoluta e libertà, che è la vocazione propria dell'essere umano chiamato dal Signore alla vita sovrana, mentre altri tipi di fede, come la fede degli eretici e la fede dei demoni non riescono a realizzare questa unione essenziale. All'infuori della fede soprannaturale e teologale, certezza e libertà rimangono eterogenee l'una all'altra. Insomma, San Tommaso insegna anche qui uno dei suoi assiomi ben celebri: la grazia non distrugge la natura, ma la (sana e) sopraeleva a un livello incomparabilmente al di là delle sue risorse immanenti.

ABSTRACT

Nelle tre parti successive di questo studio si considerano rispettivamente la certezza, la libertà e la soprannaturalità della fede teologale secondo l'insegnamento di San Tommaso. Si legge direttamente il testo del suo *Super Boetium De Trinitate* a proposito della fede cristiana in quanto più certa dell'evidenza e della dimostrazione proprie delle risorse immanenti della conoscenza umana. Si rileggono i testi del commentario a P. Lombardo (libro III) dai quali risulta, da una parte, che il parallelismo fra lume dell'intelletto agente e lume della fede è meno assoluto secondo San Tommaso di quanto sembra aver inteso M.-D. Chenu e, d'altra parte, che, diversamente dall'interpretazione di H. Bouillard, già il giovane San Tommaso insegna con S. Agostino che non solo la fede in genere ma anche il primo pensiero che conduce alla fede è dono della grazia nel libero arbitrio umano. Infine, si ricapitola con R. Aubert che le discussioni intorno alla posizione di San Tommaso sulla possibilità di una «fede naturale» hanno fatto emergere questo risultato fermo: a differenza della fede degli eretici, la quale è libera e non certa, e a differenza della fede dei demoni, la quale è certa per acume di ingegno, ma non libera per mancanza d'attrazione da parte del bene promesso, la fede soprannaturale e teologale riunisce essenzialmente certezza e libertà.

In the three successive parts of this study, three attributes of theological faith according to S. Thomas are respectively investigated, namely certitude, freedom and its supernatural character. According to Thomas' *Super Boetium De Trinitate*, read directly in the author's own wording, Christian faith is more certain than the self-evident principles and their derived demonstrations proper to the immanent resources of human knowledge. From the reading of Thomas' commentary on Peter Lombard (Book III), it becomes clear, on the one hand, that the parallelism between the light of the active intellect and

¹ THOMAS DE AQUINO, III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, sol. (Moos 143); qc. 3, sol. (Moos 156-157); d. 24, q. un. a. 1, qc. 2, sol. (Moos 24); a. 2, qc. 1, sol. (Moos 51); qc. 2, sol. (Moos 63); *Sup. Boet. De Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4; *De veritate*, q. 14, a. 8, ad 3; *Summa theologiae*, II II, q. 1, aa. 4-5).

the light of faith is less absolute according to Thomas than it seems to have appeared to M.-D. Chenu, and, on the other hand, that, pace H. Bouillard, already the young Thomas taught with Augustine that not only faith in general but also more precisely the first thought leading toward faith is a gift of grace in the human free will. Finally, as R. Aubert demonstrated, the discussions around Thomas' position on the possibility of a «natural faith» have yielded a firm result. According to Thomas, indeed, the faith of heretics is free but not certain, while the faith of demons is certain by acumen of genius, but not free by lack of attraction on behalf of the promised Good, and only supernatural and theological faith is essentially both certain and free.

IL CONTRIBUTO DI JOSEPH RATZINGER ALLA TEOLOGIA DELLO SPAZIO LITURGICO

FERNANDO LÓPEZ ARIAS

SOMMARIO: *Introduzione*. I. *Lo spazio liturgico cristiano nel contesto della storia della Salvezza*. 1. L'Esodo d'Israele come chiave ermeneutica del culto cristiano. 2. Il Tempio e la sinagoga. II. *L'Incarnazione come premessa teologica dello spazio rituale*. 1. La presenza di Dio tra gli uomini. 2. Interiorità ed esteriorità dell'uomo come soggetto agente nel rito. III. *Il nuovo culto del tempo dell'immagine*. 1. Le religioni del mondo e il Dio d'Israele. 2. Antico e Nuovo Testamento. 3. Gesù e il culto spirituale. IV. *La casa di Dio e l'Eucaristia*. 1. Azione e presenza nella casa di Dio in sant'Agostino. 2. Ecclesiologia eucaristica ed Eucaristia nella chiesa. V. *Un concetto antropologico di Tradizione*. 1. Sviluppo ed evoluzione nella tradizione. 2. Tradizione, progresso e creatività nell'arte liturgica. VI. *Contributi e proposte sullo spazio celebrativo*. 1. Il carattere sacramentale della chiesa. 2. Uno spazio sacro. 3. L'orientamento dell'edificio liturgico. 4. Una direzione comune nella preghiera: guardare il Crocifisso. 5. Sacrificio e Parola. 6. Uno spazio liturgico permanente. 7. La posizione del tabernacolo. VII. *Conclusioni*.

INTRODUZIONE

NELLA sua esortazione apostolica del 2007 *Sacramentum caritatis*, Benedetto XVI dedica alcune significative parole all'edificio della chiesa cristiana.¹ A proposito di una delle *propositiones* del Sinodo dei vescovi del 2005, sotto il titolo *Arte al servizio della celebrazione*, papa Ratzinger afferma che «lo scopo dell'architettura sacra è di offrire alla Chiesa che celebra i misteri della fede, in particolare l'Eucaristia, lo spazio più adatto all'adeguato svolgimento della sua azione liturgica. Infatti, *la natura del tempio cristiano è definita dall'azione liturgica stessa*».²

Vediamo come il punto di partenza per definire il tempio cristiano sia il rito del culto celebrato nello spazio: lo scopo dell'architettura sacra sarebbe disporre di un ambito per la celebrazione del Mistero cristiano, «in particolare l'Eucaristia». Il Mistero dell'amore del Padre si compie nel tempo e nello spazio degli uomini con il dono del suo Figlio diletto e del suo Spirito. Mistero annunciato e celebrato nella liturgia cristiana attraverso l'insieme dei riti che la tradizione ci ha trasmesso.³ Sarebbe quindi logico pensare che la celebrazione dei «misteri

¹ In questo articolo useremo il nome proprio *Chiesa* in Maiuscolo per indicare la comunità dei fedeli in Cristo. Useremo invece il nome comune *chiesa* in minuscolo per far riferimento all'edificio per il culto.

² «*Natura revera templi christiani ab ipsa definitur liturgica actione*», BENEDETTO XVI, Es. apost. post-sinodale *Sacramentum caritatis*, 22-11-2007, n. 41: AAS 99 (2007) 138.

³ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 1066 e 1068. Il corsivo è nostro.

della fede” accennata da papa Benedetto faccia riferimento all’insieme delle celebrazioni liturgiche da svolgersi nello spazio della chiesa.

Sebbene queste parole del Magistero papale non provochino alcuna perplessità all’inizio del XXI secolo, il cammino percorso dalla teologia contemporanea per arrivare a questa definizione della chiesa cristiana in termini funzionali oltre che rituali e, pertanto, simbolici, non è stato affatto semplice. Tale percorso si sovrappone, nel tempo, alla nascita e alla maturazione della riflessione teologica sulla categoria tipicamente contemporanea dello *spazio liturgico*. Oggi vediamo come lo *spazio liturgico* sia divenuto il concetto tecnico di riferimento per designare il luogo in cui i cristiani celebrano il culto.

Il contributo di Joseph Ratzinger a questo sviluppo del pensiero dell’ultimo secolo è singolare. Nel XX secolo il tema dell’arte e dell’architettura liturgica è stato un argomento abbastanza discusso a livello scientifico. Si tratta di un complesso tema interdisciplinare, che coinvolge gli ambiti della teologia e della liturgia, della storia della Chiesa e della storia dell’arte, dell’antropologia religiosa, ecc. Tuttavia, malgrado l’ampia letteratura in materia, non sono molti gli autori contemporanei che, a nostro parere, hanno operato una riflessione sull’edificio di culto cristiano da una prospettiva essenzialmente teologica, fornendo in questo campo un apporto di rilievo e di ampia portata.¹ Forse due degli autori più influenti in quest’ambito sono stati Yves Marie Congar (1904-1995)² e Louis Bouyer (1913-2004)³. Possiamo per ora affermare che nell’insieme dell’opera di Ratzinger – fatta eccezione per il capitolo intitolato *Tempo e luogo nella liturgia* all’interno dell’*Introduzione allo spirito della liturgia* – non esista una riflessione sistematica e specifica sull’edificio celebrativo cristiano. Tuttavia, non sono pochi i riferimenti su questa materia in diverse delle sue opere.

Il nostro lavoro consiste nell’espone la riflessione teologica sullo spazio liturgico di Joseph Ratzinger, integrata nel suo pensiero sul culto, sul Mistero del Dio che si rivela e sul modo umano di rispondere a questa Rivelazione. Sa-

¹ Su questo argomento ci permettiamo citare il nostro studio *Espacio litúrgico. Teología y arquitectura cristiana en el siglo XX*, (Cuadernos Phase 230), Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2016. Nei due primi capitoli si espone la storia della formazione della categoria scientifica “spazio liturgico” nel Novecento.

² Cfr. Y.M. CONGAR, *Le mystère du Temple, ou L’Économie de la Présence de Dieu à sa Créature de la Genèse à l’Apocalypse*, Cerf, Paris 1958; IDEM, *L’Église, ce n’est pas les murs mais les fidèles*, «La Maison Dieu» 70 (1962) 105-114. Una panoramica completa della teologia sulla Chiesa di Congar viene offerta da J. FAMERÉE, *L’ecclésiologie d’Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992. Per il nostro argomento sono particolarmente interessanti le pp. 276-321. Una pubblicazione più recente raccoglie gli articoli di Congar in più diretto rapporto con la liturgia: *At the Heart of Christian Worship*, P. PHILIBERT (ed.), Liturgical Press, Collegeville 2010. Questo volume include (pp. 15-68) un articolo sull’*Ecclesia* o comunità cristiana come soggetto collettivo dell’azione celebrativa, pubblicato originalmente nel 1967 nel volume di J.P. JOSSUA, Y.M. CONGAR (ed.), *La Liturgie après Vatican II*, Cerf, Paris 241-282. Lo scopo di quest’ultima opera era offrire alcuni commenti teologici alla costituzione conciliare *Sacrosanctum Concilium*.

³ La sua opera più nota in questo campo è *Liturgy and Architecture*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1967. Si tratta di un corso tenuto da Bouyer all’Università di Notre-Dame (Indiana). L’edizione francese (*Architecture et liturgie*, Cerf, Paris) apparve nello stesso anno della statunitense.

ranno principalmente la teologia biblica e la teologia fondamentale a guidare il discorso del nostro autore. D'altronde, la sua teologia sulla liturgia, la Chiesa e l'Eucaristia, così come la sua idea sulla modalità di sviluppo della tradizione cristiana nel tempo, offrono elementi preziosi per il nostro studio. Concluderemo con i contributi e le questioni più specifiche e pratiche, di speciale interesse per l'architettura della chiesa.¹ Precisiamo, inoltre, che questo studio si limita agli scritti del teologo precedenti alla sua elezione come Romano Pontefice.

Un intervento dell'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, tenuto in un convegno in occasione del decimo anniversario della pubblicazione del Catechismo della Chiesa Cattolica, farà da cornice al nostro studio. In esso Ratzinger espresse, in poche parole, molte delle idee che proporremo nelle pagine di questo articolo.

Purtroppo in alcuni settori della Chiesa la riforma liturgica è stata concepita in modo unilateralmente intellettualistico – come forma di ammaestramento religioso – ed inoltre è stata spesso in modo preoccupante culturalmente impoverita, sia nell'ambito delle immagini come della musica e della configurazione dello spazio liturgico e della celebrazione. Con un'interpretazione orientata unilateralmente sulla comunità, che intendeva guardare solo alle esigenze dei presenti, il grande respiro cosmico della liturgia e così la sua ampiezza e dinamica sono stati in diversi modi ridotti in modo preoccupante.²

¹ Le fonti consultate per l'elaborazione di questo articolo sono state principalmente i libri che raccolgono gli scritti sulla liturgia di Joseph Ratzinger: *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000 (ed. italiana: *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001); *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Herder, Freiburg im Breisgau 1995 (ed. italiana: *Cantate al Signore un canto nuovo*, Jaca Book, Milano 1996) e *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Johannes, Einsiedeln 1981 (ed. italiana: *La festa della fede*, Jaca Book, Milano 1990). A questo elenco si deve aggiungere *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, Wewel, München 1978 (testo accolto integralmente in italiano in *Il Dio vicino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003), che contiene diversi scritti sul Mistero eucaristico. Il contenuto di questi libri s'incontra nel volume di teologia della liturgia dell'*Opera omnia* del teologo tedesco (il primo integralmente, come prima parte, gli altri parzialmente). Frequentemente faremo riferimento alla traduzione italiana di questo volume: J. RATZINGER, *Teologia della liturgia*, in E. CARUANA, P. AZZARO (a cura di), (Opera omnia, 11), Lev, Città del Vaticano 2010. Di questo primo gruppo di scritti offriamo in nota in calce l'indicazione bibliografica originale con la data di pubblicazione, importante per la cronologia all'interno della storiografia teologica del nostro autore. Fonti secondarie saranno i suoi scritti sull'ecclesiologia, oltre che i riferimenti di diverse delle sue opere alla questione dello sviluppo e del progresso della tradizione cristiana. Argomento, questo, particolarmente interessante per il nostro studio, giacché il dibattito su tradizione e modernità ha segnato fortemente la genesi e lo sviluppo dell'architettura moderna. Infine, troveremo cenni sparsi ad argomenti di rilievo per il nostro articolo in un'ampia gamma di scritti del teologo bavarese. In U. CASALE (a cura di), *Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger*, Lindau, Torino 2009, 475-522, troviamo una accurata antologia di testi di Joseph Ratzinger, gran parte dei quali dedicati alla liturgia. Una buona introduzione all'argomento dell'architettura liturgica del teologo tedesco può essere M. ALDERMAN, *Heaven Made Manifest. An Architectural Solution for The Spirit of Liturgy*, «Antiphon» 12 (2008 / 3) 240-273.

² J. RATZINGER, *Intervento al Congresso Catechistico promosso dalla Congregazione per il Clero*, Roma 9-X-2002: www.ratzinger.us (21-V-2014).

I. LO SPAZIO LITURGICO CRISTIANO NEL CONTESTO DELLA STORIA
DELLA SALVEZZA

La teologia della liturgia di Joseph Ratzinger cerca l'unità, ossia l'integrazione dell'esercizio del sacerdozio di Cristo da parte del suo popolo santo, nell'insieme della vita cristiana e alla luce dell'Amore di Dio. La celebrazione del culto cristiano rientra nel movimento di *exitus-reditus*: l'azione liturgica, attraverso la partecipazione al Mistero Pasquale di Cristo, restituisce l'uomo e l'intero cosmo alla loro posizione iniziale davanti a Dio. Il cosmo è sorto dalle mani di Dio creatore (*exitus*) e gli uomini, nella storia, possono partecipare alla restituzione al suo Fattore (*reditus*), nel continuo movimento del culto consumato per mezzo dell'unione con la croce di Cristo e della partecipazione alla sua Pasqua, ossia attraverso il "passaggio" da questo mondo al Padre.¹

Partendo da una prospettiva fortemente segnata dalla teologia fondamentale, Ratzinger farà spesso allusione alle manifestazioni culturali proprie della religiosità naturale e, in particolare, al culto del popolo d'Israele. Su questa linea, una particolarità che segna fortemente il pensiero sulla liturgia di Joseph Ratzinger, diversamente da altri autori del secolo scorso, è il rilievo dato alla teologia del culto dell'Antico Testamento. Indagando sul periodo dell'Esodo inteso come "prefigurazione" veterotestamentaria del tempo della Chiesa, egli ricerca nel culto del Popolo eletto il fondamento religioso comune al culto delle religioni del mondo e al culto cristiano.² Ipotizza cioè che, all'interno del fenomeno religioso, la base antropologico-religiosa del culto della Chiesa – gesti, musica, parole, movimenti, ritmi ciclici... – tragga origine specificamente dal culto ebraico. Il culto cristiano non sarebbe dunque un'attività religiosa in più, ma rappresenterebbe l'adempimento delle attese degli uomini religiosi.³

Possiamo pertanto affermare che la caratteristica certamente più strutturante del pensiero di Joseph Ratzinger circa la teologia liturgica – e il suo spazio celebrativo – sia la profonda integrazione del culto cristiano nella riflessione sulla storia della Salvezza. In questo contesto, i due principali antecedenti veterotestamentari dello spazio celebrativo cristiano sarebbero la tenda del Convegno, dove Israele sperimentava la presenza del suo Dio durante l'Esodo, e, successivamente, il Tempio di Gerusalemme. Lo spazio sinagogale delle comunità giudaiche al tempo di Gesù avrà inoltre un ruolo singolare nella storia della chiesa-edificio.

¹ Cfr. R. REYES, *L'unità del pensiero liturgico di Joseph Ratzinger*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 2011, 299-307.

² Cfr. J. DRISCOLL, *Joseph Ratzinger on The Spirit of Liturgy*, «PATH» 6 (2007/1) 183-184. Cfr. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Herder, Freiburg im Breisgau 2000, il contenuto di questo libro apparso nuovamente in italiano in IDEM, *Teologia della liturgia*, E. CARUANA, P. AZZARO (a cura di), (Opera omnia, 11), Lev, Città del Vaticano 2010, 25-218, qui 47-51. (*Opera Omnia* di Ratzinger, d'ora in poi= TL).

³ «La liturgia cristiana è [...] liturgia della promessa adempiuta, del movimento di ricerca della storia delle religioni che arriva alla meta, ma essa rimane liturgia della speranza», RATZINGER, *Der Geist*, in TL, 61. Cfr. DRISCOLL, *Joseph Ratzinger*, 183-198.

1. *L'Esodo d'Israele come chiave ermeneutica del culto cristiano*

Il libro dell'Esodo è per Ratzinger una vera e propria chiave interpretativa del culto cristiano: si tratta non soltanto di un momento della travagliata storia del Popolo eletto, ma di un vero e proprio *modo di essere nel mondo*. L'Esodo è il momento del cammino nel deserto in cui Israele impara a lasciarsi guidare da Dio affidandosi alle sue promesse. Aprendo i loro cuori e mettendo da parte le loro particolari aspirazioni, gli israeliti possono vivere del dono dell'Altro e aspirare a raggiungere il premio ultimo.¹ Questo movimento implica, per l'uomo, vivere "per" ("für") l'Altro e per gli altri, aprendosi al dono di sé, al sacrificio e all'adorazione. Il movimento dell'Esodo, con l'orientamento interiore che porta con sé, è un principio costitutivo del culto cristiano, e lo sarà anche per il suo spazio.²

Il carattere di *dono* della liturgia cristiana s'intende alla luce del lungo percorso del Popolo eletto che, dopo la liberazione dall'Egitto e in uno stato di assoluta indigenza, ottiene dalle mani di Dio le istruzioni sulla modalità con cui rendere culto: Israele è stato liberato affinché possa celebrare una festa, offrire a Dio un sacrificio (cfr. Es 5,1.3). Durante questo lungo periodo Israele riceve, assieme alla Legge, indicazioni sul modo di celebrare. La grandezza della liturgia non dipende dalle disposizioni umane ma dalla volontà di Dio. È per questo che la liturgia si caratterizza come dono, ossia come qualcosa di preesistente a noi, che abbiamo ricevuto come un regalo inestimabile e che, pertanto, dobbiamo preservare da manipolazioni improprie.³

2. *Il Tempio e la sinagoga*

In un testo del 1978, Joseph Ratzinger studia una questione dibattuta dalla teologia e dall'archeologia contemporanee: l'origine dello spazio celebrativo cristiano e il suo rapporto con il Tempio di Gerusalemme, nonché con la sinagoga. I due assi portanti del culto ebraico erano i sacrifici del Tempio, strettamente collegati a questo luogo fisico secondo le prescrizioni della Legge, e le celebrazioni nelle sinagoghe, stabilite geograficamente ovunque. I discepoli di Cristo misero presto di partecipare ai sacrifici del Tempio.⁴ Lo stesso non accadde

¹ Cfr. R.L. TREMBLAY, *L'Exode et ses liens aux pôles protologique et eschatologique. Le point de vue de l'Einführung*, «PATH» 6 (2007) 95-114. Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2005¹⁴, 220; 279-280.

² Cfr. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 242-245. Come afferma lo stesso Ratzinger: «Essere cristiani significa essenzialmente il passaggio dell'essere per se stessi all'essere gli uni per gli altri», in modo reciproco («Christsein bedeutet wesentlich den Übergang von Sein für sich selbst in das Sein füreinander»). Cfr. *ibidem*, 243.

³ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 28-36. Questa idea deve inquadrarsi nella prospettiva della Teologia fondamentale, cara al pensiero di Ratzinger. L'essenza della modalità con cui offrire il culto fa parte della Rivelazione divina. La Tradizione viva della Chiesa fornisce quindi la cornice più adatta per l'interpretazione dell'evento liturgico. Torneremo su questo particolare al momento di studiare l'idea di sviluppo della tradizione nel nostro autore.

⁴ «Non più l'edificio di pietra costituiva il Tempio, ma il Signore, che aveva aperto se stesso al

inizialmente con il culto sinagogale, dove la Sacra Scrittura era interpretata da loro alla luce dell'evento nuovo di Cristo. La diversità di atteggiamento dei discepoli di Gesù rispetto agli Ebrei sulla testimonianza di Cristo come Messia del Padre, causò un progressivo allontanamento delle due comunità fino alla definitiva separazione. È in questo momento storico quando il culto dei cristiani, con il sacrificio della nuova Pasqua e la celebrazione della Parola, acquisì personalità propria e – presumibilmente per l'intimo rapporto tra spazio e rito –, con esso, la acquisì anche il luogo della celebrazione.¹

Per comprendere come fossero le prime chiese cristiane nel loro specifico contesto culturale, Ratzinger parla delle sinagoghe della diaspora ebraica.² Tali spazi ebbero un forte influsso sull'architettura delle chiese della Siria dei primi secoli.³ Questo dato è significativo, giacché «il tipo più antico di chiesa cristiana sembra essere quello delle primitive chiese siriane», afferma Louis Bouyer.⁴ Ciononostante, l'edificio cristiano presenta alcune grandi novità rispetto alla sinagoga: le costruzioni non sono più rivolte verso Gerusalemme ma verso Est, perché la presenza di Dio tra gli uomini è Cristo, luce che sorge dall'alto (cfr. Lc 1,78), e non più il Tempio. La speranza escatologica dei cristiani non è più rivolta verso il ritorno di Mosè dal *Sancta Sanctorum* vuoto, ma assume la forma dell'attesa della venuta gloriosa di Cristo. Questo aspetto esprime le dimensioni cosmiche ed escatologiche della liturgia cristiana.⁵

Un'altra differenza riguarda l'altare, che sostituisce lo scrigno che custodiva i libri della *Torah* in fondo alla navata, pur restando coperto da un velo per manifestare la sua santità. La cattedra di Mosè diventa la sede del vescovo, e il *bema* (tribuna alta per la lettura della Scrittura), il luogo per la proclamazione

Padre come Tempio vivente e per questo tramite aveva aperto all'umanità l'accesso al Padre. Al posto del Tempio subentra l'Eucaristia, poiché Cristo è il vero Agnello pasquale; in Lui giunge a compimento tutto ciò che sempre era avvenuto nel Tempio», J. RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten*, Wewel, München 1978, edizione italiana in *TL*, 381.

¹ «[...] le due parti della liturgia fino ad allora separate si avvicinarono l'una all'altra: la liturgia della Parola si congiunse con quella eucaristica», RATZINGER, *Eucharistie*, in *TL*, 382.

² In questa ricerca, l'opera di riferimento per Ratzinger sarà lo studio di Louis Bouyer *Architettura e liturgia* (Qiqajon, Magnano 2007), originalmente pubblicato nel 1967. In questo libro, Bouyer traccia un percorso sintetico sulle origini dell'architettura cristiana. Inizia parlando delle sinagoghe nel periodo post-esilico e nei primi secoli dopo Cristo. In quel momento della storia d'Israele i luoghi celebrativi erano, oltre al Tempio fino alla sua distruzione, anche le sinagoghe, dove si leggeva la Scrittura. In esse osserviamo alcuni elementi comuni: la cattedra di Mosè, il *bema* per la lettura e, soprattutto, l'elemento più sacro: lo scrigno che custodiva i rotoli. Sull'origine dell'architettura cristiana cfr. anche U.M. LANG, *Rivolti al Signore. L'orientamento nella preghiera liturgica*, Cantagalli, Siena 2006, 50-64 e P. CASTELLANA, R. FERNÁNDEZ, *Chiese siriane del IV secolo*, Terra Santa, Milano 2013.

³ L'origine semitica di gran parte dei cristiani della Siria fece sì che la forma dei loro luoghi di culto fosse fortemente imparentata con le sinagoghe, specialmente per quanto riguarda la struttura celebrativa. Prevale ad ogni modo una chiara coscienza, nelle comunità cristiane, di partecipare a un rito essenzialmente diverso da quello ebraico. «Sono i cristiani che introdurranno, a conclusione del loro culto sinagogale, il pasto "eucaristico" quale sacrificio nuovo e definitivo, nell'attesa della seconda *parousia* di un Messia già manifestato a Gerusalemme e che si vedrà regnare sul mondo intero», L. BOUYER, *Architettura e Liturgia*, Qiqajon, Magnano 2007, 27.

⁴ *Ibidem*, 29.

⁵ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 75-77, 88-89.

della Parola di Dio. Tutto ciò dimostra come la chiesa cristiana integrasse in qualche modo in sé la sinagoga – luogo dell'insegnamento (la cattedra di Mosè) e della presenza di Dio (lo scrigno della *Torah* come rappresentazione dell'arca perduta) – e il Tempio di Gerusalemme. L'orientamento escatologico,¹ la doppia centralità liturgica dell'altare-luogo della presenza e dell'ambone-luogo della Parola, così come la particolare posizione del clero nell'edificio liturgico, costituiranno i punti fermi dell'architettura cristiana sin dalla sua origine più remota.²

II. L'INCARNAZIONE COME PREMessa TEOLoGICA DELLO LO SPAZIO RITUALE

Il punto di partenza della teologia di Ratzinger sul tempo e lo spazio liturgico è il Mistero dell'Incarnazione, Risurrezione e Ascensione al cielo di Gesù, in tutto il suo realismo.³ Secondo la "Legge dell'Incarnazione", dove svanisce l'interrelazione tra corpo e spirito non esiste vera liturgia né vera espressione cristiana della cultura. C'è quindi «una corporeizzazione che è spiritualizzazione e una spiritualizzazione che è corporeizzazione. La corporeizzazione cristiana è sempre anche spiritualizzazione e la spiritualizzazione cristiana è corporeizzazione nel corpo del *Logos* incarnato».⁴ La religione cristiana implica certamente una spiritualizzazione del culto, come si verifica in alcuni movimenti religiosi ellenistici e giudaici al tempo di Gesù. Tuttavia, la spiritualizzazione cristiana va molto oltre: è Incarnazione. La profonda oggettività dell'assunzione, da parte di Dio, della natura umana in un momento storico implica, in particolare, due realtà: da un lato, la reale presenza di Dio tra gli uomini (per cui possiamo parlare di veri e propri spazi sacri) e, dall'altro, il coinvolgimento dell'intero uomo nel rendimento del culto.

1. La presenza di Dio tra gli uomini

Il Mistero dell'Incarnazione rivela un dato importante per l'architettura ecclesiale: l'uomo, con le sue sole capacità, non è in grado di costruire una vera casa a Dio. È Lui stesso a farlo, giacché «il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). «Dio non è legato alle pietre, ma si lega a delle persone viventi. Il sì di Maria gli apre lo spazio in cui può innalzare la propria tenda. Ella stessa diventa per lui la tenda ed è così che ella è l'inizio della san-

¹ BOUYER, *Architettura e Liturgia*, 81. Louis Bouyer critica la teoria secondo la quale la posizione primitiva del celebrante nella liturgia cristiana fosse fronte al popolo. Il carattere comunitario della preghiera nelle primitive basiliche cristiane si manifestava piuttosto nella direzione comune dello sguardo dei partecipanti al rito. Cfr. *ibidem*, 48-49 e 87-92.

² Cfr. *ibidem*, 78.

³ Sul senso dello spazio e del tempo rinnovati nell'opera di Joseph Ratzinger, cfr. REYES, *L'unità*, 152-164.

⁴ J. RATZINGER, *Das Welt- und Menschenbild der Liturgie und sein Ausdruck in der Kirchenmusik, in Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Herder, Freiburg im Breisgau 1995, in *TL*, 619-620.

ta Chiesa che, a sua volta, rinvia alla nuova Gerusalemme, in cui non c'è più alcun tempio». ¹

La dimora di Dio tra gli uomini è conseguenza e scopo dell'Incarnazione: «Gesù è la vera *shekinah*, per mezzo della quale Dio è presente tra noi, quando siamo radunati nel suo nome». ² L'iniziativa di dimorare in mezzo al mondo è divina. Gli edifici materiali esprimono prima di tutto il desiderio religioso della comunità di glorificare Dio, festeggiando la presenza divina in mezzo ai suoi membri. Questa apertura di Dio allo spazio degli uomini, alla loro vita e società, è il punto di partenza necessario per la comunione umana: «è lo Spirito che edifica le pietre, non viceversa. Questo, però, significa anche – ci piaccia o meno – che in linea di massima gli edifici sacri sono tutti sostituibili e sono tutti di pari valore». ³ In questa prospettiva, si può comprendere la stupefacente realtà che la casa di Dio sia anche la casa degli uomini. ⁴

2. Interiorità ed esteriorità dell'uomo come soggetto agente nel rito

L'uomo rinnovato partecipa all'azione liturgica con tutto il suo essere, spirituale e corporale. La forma liturgica si configura in questo senso attraverso la realtà umana del rito: linguaggio umano per mezzo del quale si può entrare in contatto e comunicare con il Trascendente. Il principio dell'Incarnazione assume ed eleva questa realtà. Il culto cristiano nasce dall'introduzione di un *novum* radicale all'interno di questo substrato culturale-religioso. Più concretamente, sorge all'interno della tradizione religiosa e rituale del popolo d'Israele, nel cui seno il Verbo divino si fece carne. Dal momento dell'Incarnazione, il Verbo ha assunto la natura umana. Cristo, con il suo corpo glorioso, rende culto al Padre in qualità di Mediatore. Come ogni uomo, unito a Cristo attraverso la grazia comunione della Chiesa, partecipa a questa azione del *Christus totus*, ⁵ allo stesso modo ogni celebrazione coinvolge l'uomo completamente, nella sua interiorità ed esteriorità. ⁶

¹ J. RATZINGER, *Il Dio vicino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, 18.

² RATZINGER, *Il Dio vicino*, 16.

³ J. RATZINGER, "Aufgebaut aus lebendigen Steinen". *Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung*, in *Ein neues Lied*, in *TL*, 522.

⁴ «La casa di Dio è la vera casa degli uomini. Diventa addirittura tanto più vera casa degli uomini, quanto meno vuol esserlo, quanto più è stata eretta semplicemente per Lui». RATZINGER, "Aufgebaut", in *TL*, 528.

⁵ Cfr. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1136.

⁶ Il pensatore di riferimento per l'antropologia liturgica di Joseph Ratzinger è senz'altro Romano Guardini (1885-1968). Insieme al monaco benedettino Odo Casel (1886-1948), è tra gli autori più influenti nella teologia della liturgia del teologo bavarese. Cfr. REYES, *L'unità*, 59-65. Sull'influsso di Guardini nella teologia della liturgia di Joseph Ratzinger, in modo particolare per quanto riguarda la sua opera *Introduzione allo spirito della liturgia*, cfr. A. NICHOLS, *Lost in Wonder*, Ashgate, Farnham (UK)-Burlington (USA) 2011, 21-35. Il rinnovamento liturgico verificatosi in ambito benedettino era fortemente segnato dalla spiritualità monastica e da una modalità di vita religiosa fortemente comunitaria. Per Romano Guardini, intimo collaboratore di Ildefonso Herwegen (1874-1946) ai primordi del movimento attorno al monastero di Maria Laach, anche la pietà personale individuale, sviluppata particolarmente dalla spiritualità bassomedievale e moderna, doveva essere integrata nel momento celebrativo. Cfr. REYES, *L'unità*, 54-55. Ratzinger evidenzia, tuttavia, come tra Guardini e l'ambiente intellettuale di Maria Laach vi fosse una differenza alla quale, col tempo, gli era diventato più

La parola che meglio riassume la concezione di Joseph Ratzinger sulla liturgia è sicuramente *preghiera*. In un articolo apparso nella rivista *Communio* nel 1977, il teologo tedesco espone come la categoria *Gestalt* (forma), particolarmente legata alla teologia sulla liturgia di Romano Guardini, permetta di risalire alle origini del culto cristiano. L'Eucaristia sarebbe, per Ratzinger, qualcosa di essenzialmente diverso dai banchetti fraterni (*agapé*) dei primi cristiani. Il nocciolo più intimo della celebrazione cristiana, sviluppatosi ed evolutosi lungo la storia, sarebbe la preghiera di ringraziamento di Cristo al Padre nell'Ultima Cena.¹ La celebrazione cristiana sarebbe, pertanto, essenzialmente eucaristia, ossia ringraziamento sotto forma di orazione e come attività interiore dell'uomo nel suo dialogo con Dio.

Il punto di partenza di Ratzinger per esporre la natura e la forma della liturgia consiste nell'assumere l'anafora eucaristica, cuore della celebrazione cristiana, anzitutto come *oratio*.² In questo modo, l'azione propriamente umana lascia spazio all'*actio* divina, che diviene la vera azione della celebrazione.³ La risposta di Ratzinger alla domanda "cos'è una chiesa?" sarebbe piuttosto "una casa di preghiera" che "un luogo di raduno dell'assemblea", sebbene ambedue le concezioni non siano ovviamente in contrasto.⁴

Dall'influsso di Romano Guardini su Ratzinger deriva la centralità dell'unità tra corpo e spirito umano, presente nel pensiero liturgico del futuro papa Benedetto XVI. Questa unità fa della preghiera liturgica un'azione al tempo stesso corporea e spirituale, individuale e comunitaria.⁵ La dimensione corporea del rito svolto nello spazio determina necessariamente, e in modo decisamente più diretto, la forma del luogo celebrativo. La riflessione sui gesti e le posture del corpo acquisisce perciò un rilievo di capitale importanza. L'insieme dei movimenti dei ministri e del popolo durante il rito definisce gli spazi della chiesa e i rapporti tra loro, configurando lo spazio rituale.⁶

difficile ovviare: infatti l'interesse di Herwegen e Casel per la Chiesa antica li portava a considerare il Medioevo come un'epoca di degrado del pensiero e della pratica della liturgia, idea che Guardini non condivideva. Cfr. J. RATZINGER, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, Pustet, Regensburg 2005, 183-200.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier*, in *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1981, in *TL*, 412-428.

² Cfr. A. NICHOLS, *The Thought of Benedict XVI*, Burns and Oates, London 2005, 207-224.

³ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 162-166.

⁴ D'altronde, a definire la chiesa come "casa di preghiera" fu lo stesso Concilio Vaticano II (cfr. Decreto *Presbyterorum ordinis*, 7-XII-1965, n. 5: AAS 58 [1966] 998).

⁵ La liturgia si definisce come una preghiera che coinvolge l'insieme della realtà attraverso un'attività corporea del singolo e della comunità. L'atteggiamento liturgico – afferma Ratzinger, seguendo Guardini – è, come tale, vicino all'atteggiamento simbolico, ossia è capace di intendere il mondo e se stesso come un insieme di simboli, giacché il simbolo è la vera quintessenza dell'unità tra materiale e spirituale. Cfr. RATZINGER, *Grundsatz-Reden*, 183-200. Nell'opera del 1922 *I santi segni*, Romano Guardini approfondisce il valore noetico del linguaggio e del simbolismo liturgico (parole, gesti, oggetti e colori). Cosicché «un simbolo sorge quando qualcosa d'interiore, di spirituale, trova la sua espressione nell'esteriore, nel corporeo», R. GUARDINI, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2005¹⁰, 64.

⁶ «Il coinvolgimento del corpo, di cui si tratta nel culto del Verbo incarnato, si esprime nella litur-

Oltre al segno della croce,¹ gesto fondamentale della preghiera cristiana, nell'*Introduzione allo spirito della liturgia* Ratzinger si riferisce ad altri gesti e posture liturgiche. Il corpo dell'uomo, in quanto elemento fisico animato dallo spirito, è un mezzo che esprime tutta la ricchezza spirituale interiore attraverso i gesti, le posture corporee, le parole e i movimenti. Questa concezione si distanzia da qualsiasi tipo di spiritualismo "disincarnato" o di atteggiamento di disprezzo verso il mondo materiale. Tra i diversi gesti corporei adoperati nella liturgia, Ratzinger ci spiega come l'inginocchiarsi (e la *prostratio*) sia un segno di riconoscenza davanti a Dio: tale appare nella Sacra Scrittura, sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Cristo si prostra durante la sua orazione nell'orto, e davanti a Lui si prostrano gli infermi e gli apostoli.² La posizione eretta è anch'essa una postura comune di preghiera nella Bibbia. È un gesto pasquale, proprio del Risorto. La posizione seduta è invece adatta all'ascolto e alla meditazione.³

III. IL NUOVO CULTO DEL TEMPO DELL'IMMAGINE

Jeremy Driscoll mostra come l'itinerario intellettuale di Joseph Ratzinger, sia nelle questioni liturgiche che in altre branche dell'*intellectus fidei* cristiano, inizi e finisca indubbiamente in Cristo, persona in cui convergono tutte le aspirazioni delle religioni del mondo e i messaggi dei due Testamenti.⁴ Ci troviamo sempre davanti all'unità del piano divino di Salvezza, adempimento della ricerca dell'*homo religiosus*, rivelato attraverso le vicende del popolo d'Israele e nella Nuova Alleanza. Da questa prospettiva unitaria acquisisce tutto il suo rilievo l'assunzione, da parte di Ratzinger, della sequenza – usata dai Padri – ombra-immagine-realtà. Attraverso questi tre nomi viene caratterizzata la storia della Salvezza nelle sue tappe dell'Antico Testamento, del Nuovo Testamento e della seconda venuta di Cristo. Tale schema percorre la sua intera teologia liturgica. È soltanto alla luce dell'evento escatologico del Figlio

già stessa in una certa disciplina del corpo, in gesti che sono nati dall'intrinseca esigenza della liturgia e ne rendono, per così dire, fisicamente visibile la natura». RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 167. Cfr. anche IDEM, *Eucharistie*, in *TL*, 347-411, qui 409-411. Soltanto il coinvolgimento dell'uomo tutto intero nell'azione rituale, con la sua anima e il suo corpo, con la sua interiorità ed esteriorità, permetterà la sua partecipazione veramente attiva alla celebrazione, contribuendo così alla presa di coscienza della sua chiamata a rendere un culto spirituale a Dio nella molteplicità delle situazioni del vissuto quotidiano.

¹ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 168-175.

² Cfr. *Ibidem*, 175-183. L'inginocchiarsi denota riconoscenza davanti all'Onnipotente. È un segno esteriore che manifesta un atteggiamento interiore, ed è una posizione tipicamente umana davanti a Dio.

³ Il gesto delle mani alzate al cielo è il più antico del Cristianesimo: è l'atteggiamento della donna orante delle catacombe. Le braccia aperte, infatti, ci parlano di Cristo Crocifisso. Le mani giunte sono un gesto di sottomissione a Dio, che ritroviamo nella cerimonia di Ordinazione. Battersi il petto denota dolore e riconoscenza della propria colpa. Cfr. *ibidem*, 192-195. La danza, invece, non è un modalità espressiva della preghiera cristiana. Cfr. *ibidem*, qui 187-189.

⁴ Cfr. DRISCOLL, *Joseph Ratzinger*, 193.

dell'Uomo alla fine dei tempi, che la progressiva rivelazione del Mistero divino giunge a pienezza. Il discorso sul luogo di culto rientra completamente in questo modello teologico.

1. *Le religioni del mondo e il Dio d'Israele*

Nel suo lavoro del 1954 sui concetti di popolo e casa di Dio in sant'Agostino, Ratzinger espose come il vescovo d'Ippona, nella sua difesa della fede cristiana davanti al paganesimo e al sincretismo religioso dei cristiani del Nord Africa, evidenzia la specificità del luogo di culto cristiano. Nel paganesimo e nell'Antico Testamento «i culti di Dio si svolgono puramente nel *mundus sensibilis*. Entrambi venerano la divinità con edifici esterni, visibili, e mediante un agire dell'uomo esteriore; la religione di entrambi trova perciò la sua espressione ultima esauriente sia nei molti templi, sia nell'unico tempio. Dio però abita, se così vogliamo esprimerci, in una dimensione totalmente diversa, cioè nel *mundus intelligibilis*». ¹ Questa sarebbe la differenza essenziale: il culto cristiano, davanti al culto degli Ebrei e dei pagani, è un *culto spirituale*, il cui "luogo" è il nuovo Tempio: il Corpo di Cristo. ² «L'equivalente alla realtà del tempio è, da parte cristiana, non la casa di Dio, bensì siamo "noi", cioè la comunità di Dio, il popolo di Dio». ³ Ciò vuol dire che in questa epoca previa alla pienezza escatologica, l'esistenza dei luoghi sacri cristiani è sempre in rapporto alla presenza divina mediata dalla Chiesa: presenza universale, in spazi e tempi particolari, che procede dall'Incarnazione.

«Questa distinzione sostanziale – affermerà Ratzinger circa cinquant'anni dopo il lavoro su sant'Agostino appena citato – tra il luogo cristiano di culto e i "tempi" non deve, però, essere spinta fino ad una falsa contrapposizione in cui risulterebbe interrotta anche la continuità interiore della storia religiosa dell'umanità, una continuità che nell'Antico e nel Nuovo Testamento, malgrado tutte le differenze, non appare mai annullata». ⁴ L'elemento interno di continuità che, in questo campo, Ratzinger osserva nella storia religiosa umana sarebbe l'esperienza universale dell'esistenza di costruzioni per il culto. ⁵

¹ J. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio in Sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1971, 179.

² Cfr. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 190.

³ *Ibidem*, 179. Come dice Sant'Agostino nelle *Enarrationes in psalmos* (80,4), la basilica non costituisce nulla di definitivo perché non la porteremo in Cielo. Ma senza di essa noi ora non possiamo fare ciò che dobbiamo per raggiungere il Paradiso.

⁴ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 70. Nel suo cenno alle religioni precristiane Ratzinger indica – come idea comune tra gli specialisti – il loro carattere circolare, proveniente dal ritmo del cosmo, contrapposto alla prospettiva teleologica della storia, che costituisce la grande novità della religione d'Israele, e poi del Cristianesimo. La meta del creato è l'Alleanza: «Se il creato è inteso come uno spazio dell'Alleanza, come luogo dell'incontro tra Dio e l'uomo, ciò significa anche che è concepito come luogo dell'adorazione», *Ibidem*, 39.

⁵ Sulla distinzione tra edificio di culto pagano, Tempio dell'Antico Testamento e basilica cristiana cfr. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 247-255.

2. Antico e Nuovo Testamento

I profeti dell'Antico Testamento mantennero viva, in Israele, la coscienza dell'aspetto provvisorio del culto dei sacrifici e del Tempio. La speranza messianica era riposta nel «nuovo e definitivo profeta», che «condurrà fuori dal tempo della tenda e della sua provvisorietà, dai falsi sacrifici»,¹ come ricorderà Stefano nella sua accorata difesa davanti al Sinedrio (cfr. At 7,44-50).² Il sacrificio di Cristo in croce, sacrificio espiatorio definitivo, costituisce la Pasqua del nuovo Israele. «Con la sua Risurrezione sarebbe cominciato il nuovo tempio: il corpo vivente di Gesù Cristo, che ora si trova al cospetto di Dio e sarà il luogo di ogni culto».³ Il sacrificio definitivo non è, pertanto, ristretto a un rito celebrato in un solo luogo sacro.

«Da questa comprensione del Nuovo Testamento come tempo intermedio, come immagine tra ombra e realtà, deriva la forma specifica della teologia liturgica».⁴ Parole chiare che rispondono alla domanda sulla necessità di spazi sacri, necessari «proprio per imparare attraverso l'«immagine» a vedere il cielo aperto. [...] Noi prendiamo parte alla liturgia celeste, sì, ma questa partecipazione ci si comunica attraverso i segni terrestri».⁵ Attraverso i segni terreni, come lo spazio celebrativo, entriamo in dialogo con le realtà celesti. Tale struttura comunicativa corrisponde pienamente alla natura umana. L'esistenza di luoghi sacri nel Cristianesimo è quindi in stretto rapporto con lo stato provvisorio del «tempo dell'immagine», in cui abbiamo bisogno dei mezzi sensibili per entrare in contatto con Dio. In questo nuovo culto si adempiono tutte le «figure» dell'Antico Testamento.⁶

3. Gesù e il culto spirituale

L'espressione «in spirito e verità» (Gv 4,23) riferita all'adorazione al Padre e usata da Gesù nel suo colloquio con la samaritana, deve interpretarsi nel contesto della lunga disputa veterotestamentaria sul luogo idoneo per rendere culto a Dio. Le parole di Gesù, sulla scia della tradizione profetica di critica al culto vuo-

¹ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 53. Cfr. *ibidem*, 53-56.

² Le voci veterotestamentarie su un luogo esclusivo di culto, quale era il Tempio di Gerusalemme, non sono certamente unanimi. Durante l'esilio in Babilonia, dopo la drammatica distruzione del tempio di Salomone, Geremia relativizza l'importanza del Tempio per la vita religiosa d'Israele (Ger 7,10-12). Anche Isaia (Is 66,1-2) «solleva dubbi» riguardo all'edificio materiale del Tempio: le mura non sono in grado di racchiudere la grandezza e maestà di Dio. Stefano, nel suo discorso «anti-Tempio», fa riferimento al brano di Isaia appena riferito. Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 51-57. Per fare un po' di luce sulla questione sembra opportuno distinguere, nell'Antico Testamento, tra il fenomeno della preghiera e il sacrificio o culto. Mentre il primo gode di una maggiore flessibilità – si prega nelle circostanze e nei luoghi più diversi –, il secondo fu associato al Tempio di Gerusalemme. Cfr. B. MAGGIONI, *Preghiera*, in P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (a cura di), *Nuovo dizionario di Teologia biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 1216-1222.

³ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 54.

⁴ *Ibidem*, 63.

⁵ *Ibidem*, 69.

⁶ Cfr. J. RATZINGER, *La Comunione nella Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 184-187.

to e formalista, indicano come l'efficacia della preghiera non sia vincolata a un luogo fisico, ma all'unione con Colui che ha detto di sé "Io sono la verità" (Gv 14,6).¹ In questa prospettiva, per interpretare il rapporto tra celebrazione e spazio si deve considerare innanzitutto il rito cristiano come culto spirituale (*logiké latreia*; cfr. Rm 12,1), ossia come un sacrificio che coinvolge la persona nella sua totalità: il suo cuore, la sua intera esistenza.

Il concetto di *logiké latreia* costituisce «la formula più appropriata per esprimere ciò che costituisce l'essenza della liturgia cristiana». ² Il culto spirituale si materializza nel nuovo modo con cui l'uomo entra in dialogo con Dio nell'azione liturgica, nella cornice di spazio e tempo rinnovati dal Mistero Pasquale: un culto interiore di adorazione in cui l'uomo "salta" i limiti spazio-temporali della celebrazione concreta,³ un culto necessariamente provvisorio, proprio di uno stato pellegrinante, che guarda verso un adempimento definitivo.⁴

La logica dell'edificio sacro si inserisce nel discorso teologico in un modo diverso. In merito al dibattito attorno all'esistenza di luoghi e tempi sacri nel culto "in spirito e verità", Ratzinger sembra considerare la sacralità di alcune realtà materiali come una costante antropologico-culturale universale, con un prezioso valore simbolico.⁵ Soltanto da un punto di vista puramente funzionale sembra evidente il bisogno, da parte della comunità cristiana, di un luogo fisico dove radunarsi e celebrare la liturgia. L'uomo è una creatura corporea, e ancora non si è adempiuta la promessa della fine dei tempi, quando non ci sarà più il tempio, come nella Gerusalemme celeste (Ap 21,22).⁶ Ciononostante, non sarebbe

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Queriniana, Brescia 1992⁴, 271-274 e C. FOCANT (ed.), *Quelle maison pour Dieu?*, Cerf, Paris 2003.

² *Ibidem*, 60-61. Saranno le comunità ebraiche della diaspora, dopo la costruzione del secondo Tempio, a interrogarsi sul senso della vita religiosa senza di esso. Si costruiranno sinagoghe per la vita religiosa di queste comunità, dove gli Ebrei si raduneranno per ascoltare la *Torah* e pregare insieme.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Eucaristia come genesi della missione*, «Il Regno» 42 (1997), in *TL*, 478-482.

⁴ Cfr. U.M. LANG, *Benedict XVI and the theological foundations of church architecture*, in V. TWOMEY, J.E. RUTHERFORD (ed.), *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture*, Four Courts-Scepter, Dublin-New York 2011, 112-121.

⁵ Il beato John Henry Newman (1801-1890), tanto caro a papa Benedetto XVI, dedica uno dei suoi sermoni – intitolato *I palazzi del Vangelo*; pronunciato il 13-XI-1836 e pubblicato successivamente nel 1842 – alla domanda sulla possibile abolizione degli edifici e degli elementi materiali nel culto "in spirito e verità" inaugurato da Cristo. La risposta è da cercarsi nella dimensione simbolica dell'edificio di culto, quale "memoria viva" attualizzante della comunità cristiana che lo costruisce. Cfr. J.H. NEWMAN, *The Gospel Palaces*, in *Parochial and Plain Sermons*, VI, Ignatius Press, San Francisco 1997, 1354-1360. La Redenzione non implica l'abolizione dei riti ma la loro universalizzazione: «La gloria del Vangelo – disse Newman – non è l'abolizione dei riti, ma il loro irradiazione [dissemination nell'originale], non la loro assenza, ma la loro presenza efficace mediante la grazia di Cristo». Cfr. M.L. MAGGIONI (a cura di), *I sermoni di Newman per le domeniche e le festività*, Paoline, Milano 1997, 36.

⁶ La celebrazione liturgica stabilisce sempre per l'uomo un rapporto col tempo. Essa comprende tre piani temporali fondamentali: l'evento fondante del passato, ossia il Mistero pasquale di Cristo con la sua anticipazione nell'Ultima Cena; il tempo presente, in cui l'evento passato si fa continuamente contemporaneo; il tempo futuro definitivo, preannunciato nella liturgia, in cui «passato, presente e futuro si compenetrano e toccano l'eternità», RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 68. Cfr. le osservazioni sul rapporto della liturgia con lo spazio e il tempo in *ibidem*, 62-69.

del tutto corretto vincolare la necessità dello spazio liturgico cristiano a ragioni esclusivamente funzionali. Nel presente e intermedio “tempo dell’immagine”,¹ tra la Pasqua e la Parusia, la liturgia si celebra normalmente in edifici materiali, che a loro volta sono – in quanto realtà sacre-simboliche – immagini e simboli.

IV. LA CASA DI DIO E L’EUCARISTIA

Nel periodo tra le due guerre mondiali ci fu un intenso dibattito teologico, particolarmente vivo in Germania, sulla natura della Chiesa. Essa veniva caratterizzata con l’immagine paolina del “Corpo di Cristo” per superare una visione della Chiesa incentrata sui suoi aspetti giuridici ed esterni, che aveva generalmente dominato il panorama dell’ecclesiologia lungo tutto l’Ottocento. L’enciclica di Pio XII *Mystici Corporis* del 1943 sanciva questa visione della Chiesa di natura mistico-cristologica. A questo dibattito partecipò successivamente il giovane dottorando Joseph Ratzinger col suo lavoro intitolato *Popolo e casa di Dio in Sant’Agostino*, destinato a segnare una buona parte dei suoi futuri interessi intellettuali, particolarmente la sua visione della chiesa-edificio nel suo rapporto con il Mistero dell’Eucaristia.

1. Azione e presenza nella casa di Dio in sant’Agostino

La ricerca svolta da Ratzinger all’inizio della sua attività accademica sul concetto di “casa di Dio” in sant’Agostino, a cui abbiamo fatto riferimento precedentemente, comportava un certo ampliamento dell’argomento centrale della sua tesi di dottorato in teologia, incentrato sull’espressione “popolo di Dio” negli scritti dell’Ipponense. L’idea del suo relatore, il teologo Gottlieb Söhngen (1892-1971), era che “casa di Dio” potesse giocare nell’ecclesiologia un ruolo di mediazione con la teologia liturgica. Questa espressione comprendeva infatti anche la dimensione culturale del Popolo di Dio, intrecciando il tema dell’inabitazione divina tra gli uomini con quello del gruppo identitariamente definito dal rito culturale.² Joseph Ratzinger riprende un’idea frequentemente ripetuta dal suo maestro a Monaco di Baviera, il professor Söhngen: «Il culto è solo uno dei contenuti dell’idea di tempio. Indissolubilmente legata con esso è nello stesso tempo l’idea dell’inabitazione di Dio. Dove c’è tempio qui c’è prossimità del divino. Non deve far meraviglia se Agostino non può immaginarsi un abitare di Dio se non nella forma di un “essere in” spirituale. Per lui costituirebbe un’insopportabile materializzazione intendere la presenza di Dio come presenza spaziale».³

Nell’opera del 1954, la posizione di Ratzinger sul luogo di culto non poggia su un discorso riguardante il tempio sacro in sé, ma sull’*ecclesia* del popolo cri-

¹ Cfr. *ibidem*, 63.

² Cfr. RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, XII-XIII. Su questo argomento, cfr. le due voci scritte da Ratzinger per il *Lexikon für Theologie und Kirche* (Herder, Freiburg im Breisgau): *Haus, Haus Gottes* (5, 1960, col. 32-33) e *Kirche* (6, 1961, col. 172-183).

³ RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 48.

stiano – inteso come comunità liturgica – quale elemento che riempie di senso lo spazio liturgico: la *congregatio* manifestata nella sua casa. La Chiesa sarà vista come un popolo liturgico che custodisce nel suo cuore il Mistero eucaristico, e che acquisisce la sua identità propria nell'essere comunità sacramentale del *corpus Christi*. Così il teologo tedesco sintetizza la sua visione della Chiesa nei primi secoli: «il punto di costruzione della più antica ecclesiologia è l'assemblea eucaristica: la Chiesa è *communio*».¹ Diversamente da quanto accade nell'Antico Testamento, il “processo di formazione” dello spazio sacro inizia nel rito di culto dell'*ecclesia*.² Ciò costituisce sicuramente, secondo Ratzinger, l'elemento di discontinuità più chiaro tra lo spazio celebrativo dell'Antico Testamento e la chiesa-edificio.

Due sono le principali linee del pensiero biblico agostiniano sulla “casa di Dio”. La prima gira attorno ai concetti di *domus Dei* (*templum*) e di *inhabitare*, la seconda attorno a quelli di *fundamentum* e di *aedificare*. «Per Agostino si è avverato manifestamente il caso felice per cui le speculazioni della sua gioventù sul tempio di Dio nell'uomo interiore, si sono incontrate con ciò che, ad opera di Tertulliano, era diventato tradizione della teologia occidentale: l'interpretazione di “tempio di Dio” partendo dallo Spirito di Dio nell'intimo».³ La definizione della chiesa come “casa di Dio” implica sia la dimensione culturale – ogni comunità cristiana possiede nella celebrazione eucaristica il sacramento della sua unità – che la dimensione di presenza: per mezzo dello Spirito Santo ogni cristiano e l'intera Chiesa sono luogo della presenza di Cristo. «Con il concetto di “tempio” è toccata una duplice serie di pensieri: quella dell'adorazione culturale di Dio e quella dell'inabitazione (*inhabitatio*) divina».⁴

L'idea del tempio quale dimora divina a motivo dell'Eucaristia costituisce, sin dall'inizio del suo percorso intellettuale, il cuore della visione dello spazio liturgico di Joseph Ratzinger.⁵ La presenza permanente di Dio nell'Eucaristia “sod-

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Wewel, München 1982, 266-267. Traduzione dell'autore. In una conferenza pronunciata da Ratzinger nel 1960 a Leverkusen e intitolata *Idee fondamentali del rinnovamento eucaristico nel xx secolo (Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts*, «Klerusblatt» 40 [1960] 208-211), egli affermava che il rinnovamento teologico sulla comprensione del Mistero eucaristico, centro e cuore della Chiesa, si era materializzato nell'architettura cristiana attraverso la centralità dell'altare. Sebbene fino a quel momento la teologia si fosse interessata alla presenza reale, dal pontificato di Pio X in poi, con la diffusione della comunione frequente, l'attenzione si era rivolta verso il Mistero eucaristico quale fonte di vita spirituale ed ecclesiale.

² «Per la tradizione il luogo del culto ha significato a stento qualcosa (ciò si può già dire qui) in riferimento all'idea di Chiesa, del tutto in antitesi con il tempio veterotestamentario», RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 76.

³ RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 182.

⁴ *Ibidem*, 329. Nel suo scritto del 1975 “*Edificata con pietre vive*”. *La casa di Dio ed il modo cristiano di venerare Dio* (“*Aufgebaut aus lebendigen Steinen*”). *Das Gotteshaus und die christliche Weise der Gottesverehrung*, in *Ein neues Lied*, in *TL*, 507-529), Ratzinger stabilisce i fondamenti della sua interpretazione della Chiesa come edificio spirituale di “pietre vive”, seguendo l'espressione della prima lettera di Pietro (1Pt 2,5).

⁵ Cfr. P. BLANCO SARTE, *La teología de Joseph Ratzinger. Una introducción*, Palabra, Madrid 2011, 47-49.

disfa” il profondo desiderio naturale dell’uomo di entrare in comunione con la divinità nella sua vita quotidiana. Pertanto, una concezione della vita cristiana che sottovaluti la presenza permanente di Cristo nell’Eucaristia sembrerebbe quantomeno poco umana.

2. Ecclesiologia eucaristica ed Eucaristia nella chiesa

«Si dice spesso – afferma il professor Ocariz – che l’ecclesiologia di Joseph Ratzinger gira attorno a tre concetti fondamentali: Corpo di Cristo, Popolo di Dio e Sacramento. La Chiesa è radicalmente Mistero: visibilmente è un Popolo, il Popolo di Dio, che costitutivamente è Corpo di Cristo e operativamente è Sacramento».¹ Queste poche parole riassumono le grandi linee dell’ecclesiologia di Joseph Ratzinger.² «La concezione della Chiesa come Sacramento è il principio unificatore comune alle nozioni di Popolo di Dio e Corpo di Cristo»,³ in grado di integrare aspetti visibili e invisibili e di superare ogni visione dualistica.⁴

Al contempo la Chiesa, per la sua stessa essenza, è *comunità di culto* che permette agli uomini di unirsi a Dio e tra di loro.⁵ Quale comunità di culto, ha come cardine della sua unità il Mistero eucaristico. «La Chiesa – afferma il teologo di Baviera – è comunione: è la comunicazione di Dio con gli uomini in Cristo e quindi degli uomini tra di loro; ed è così che è sacramento, segno e strumento di Salvezza. La Chiesa è celebrazione dell’Eucaristia e l’Eucaristia è la Chiesa. Non è che siano parallele, è che sono la stessa cosa. A partire da qui, s’irradia tutto il resto. L’Eucaristia è il sacramento di Cristo; di conseguenza la Chiesa è eucaristia, proprio perciò è sacramento, verso cui tutti gli altri sacramenti sono orientati».⁶

L’idea di Ratzinger è costruire un’ecclesiologia liturgico-sacramentale incentrata in Cristo-Eucaristia quale asse dell’unità, in cui i rapporti tra sacramenti, liturgia e Chiesa siano indissolubili.

¹ F. OCÁRIZ, *La Iglesia, Sacramentum Salutis según J. Ratzinger*, «PATH» 6 (2007) 161.

² Un panorama dell’ecclesiologia di Ratzinger fin dall’inizio della sua attività docente è offerta da S. MADRIGAL, *Esquemas de una eclesiología*, «Communio» 7 (2007) 122-138. Nel 1938 Henri de Lubac (1896-1991) aveva pubblicato la sua opera *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, un saggio sulla dimensione sociale e universale della Chiesa. Successivamente, nel 1949, approfondisce in *Corpus mysticum* il rapporto tra Eucaristia e Chiesa: due realtà che si costruiscono a vicenda. Ratzinger stesso riconosce in *La mia vita* come era rimasto colpito dalla lettura di de Lubac, con il suo modo d’intendere l’Eucaristia e l’unità della Chiesa. Ratzinger, con Henri de Lubac e Yves M. Congar, sono alcuni degli autori che hanno sviluppato un’ecclesiologia che ha al suo centro il Mistero eucaristico. Cfr. J. RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 64.

³ OCÁRIZ, *La Iglesia*, 168. Sulla Chiesa come “comunione”, cfr. P. BLANCO SARTO, *Liturgia y Eucaristía en la obra de Joseph Ratzinger*, «Scripta Theologica» 38 (2006/1) 103-130.

⁴ Cfr. J. RATZINGER, *Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft*, in J. RATZINGER (a cura di), *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, Patmos, Düsseldorf 1973, 121-144.

⁵ Cfr. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 52. Sulla Chiesa come sacramento di Salvezza, mediazione visibile voluta da Cristo, cfr. *ibidem*, 45-57.

⁶ Cfr. *ibidem*, 55. Traduzione dell’autore.

Come l'antico Israele venerò allora nel tempio il suo centro e il pegno della sua unità, riproducendo vitalmente questa unità nella celebrazione della Pasqua, così questo nuovo convito dev'essere ora il legame di unità di un nuovo Popolo di Dio. Non occorre più il centro locale di un unico tempio esterno, poiché il nuovo Popolo di Dio ha trovato in questo nuovo convito un'unità interna molto più profonda: in questa cena è tra di loro l'unico e lo stesso Signore, ovunque essi siano; tutti godono dell'unico Signore, in cui essi così si confondono: il corpo del Signore, che è il centro della cena del Signore, è l'unico nuovo tempio, che lega i cristiani di tutti i luoghi e tempi in una unità molto più reale di quanto potesse ottenere il tempio di pietra.¹

I testi citati evidenziano chiaramente la centralità del Mistero eucaristico nella teologia di Ratzinger sulla Chiesa (la cosiddetta ecclesiologia eucaristica). Alla luce di queste considerazioni, s'intende con maggior chiarezza l'impronta teologica di alcune conclusioni e proposte di Joseph Ratzinger sullo spazio ecclesiale. Infatti, se spostiamo la *centralità del Mistero eucaristico nella Chiesa* sul piano architettonico-simbolico, il cuore dello spazio liturgico e il suo principio unificante sarà allora lo spazio dell'Eucaristia.

V. UN CONCETTO ANTROPOLOGICO DI TRADIZIONE

Per poter valutare l'apporto di Joseph Ratzinger alla teologia contemporanea sullo spazio liturgico, dobbiamo esporre la sua idea di evoluzione della liturgia cristiana. Lo sviluppo della Tradizione cristiana nella storia fa da "cornice" al rinnovamento della teologia e della forma della celebrazione: la novità è in relazione con la Tradizione ma, al tempo stesso, è capace di guardare avanti nel suo continuo evolversi.²

1. Sviluppo nella tradizione

In un articolo del 1974, Ratzinger ci offre un approccio alla questione sul dialogo tra tradizione e progresso.³ Nella società contemporanea assistiamo, nel mondo della scienza come della tecnica, a un vertiginoso susseguirsi di innovazioni e cambiamenti che ci interpella sull'interpretazione del permanente e del mutevole nella società umana e nella Chiesa. Il viaggio dell'umanità sul veicolo della tradizione è tuttavia perturbato da un pericoloso passeggero: il peccato, che danneggia gli uomini nella loro natura accompagnandone lo sviluppo e la crescita nel tempo come una continua minaccia. Non vi è quindi da stupirsi se il nostro autore, dopo aver obiettato alla tesi precedente, afferma: «ogni popolo deve purificare le proprie tradizioni; la Chiesa deve farlo».⁴

¹ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 87.

² REYES, *L'unità*, 54-55. In questo campo, possiamo anche considerare Ratzinger come l'erede della visione della storia cristiana di Romano Guardini.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Tradition und Fortschritt*, «ibw-Journal» 12 (1974) 1-7. Cfr. IDEM, *Theologische Prinzipienlehre*, 88-106.

⁴ Cfr. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 93. Traduzione dell'autore. Al tempo stesso, Rat-

Così ad esempio, sul modo di ricevere la comunione sacramentale, Ratzinger ricorda:

sappiamo che fino al IX secolo si riceveva la comunione sulle mani e stando in piedi. Questo certamente non deve significare che ciò debba rimanere sempre così. La cosa grande e bella nella Chiesa è, infatti, *che essa cresce, che essa matura*, che essa penetra il Mistero sempre più in profondità. In questo senso, il nuovo sviluppo che ebbe inizio dopo il IX secolo [cioè, ricevere la comunione in ginocchio e in bocca] ha, come espressione di profonda venerazione, assolutamente il suo diritto e le sue buone ragioni.¹

“Crescere e maturare” sono naturalmente due attività proprie non di un essere inerte, ma di un organismo vivo. La Chiesa è maturata, nel corso della sua lunga storia, nella conoscenza del Mistero rivelato. La liturgia, celebrazione del Mistero, partecipa di questa maturazione come parte – e parte essenziale – della tradizione cristiana. In quanto organismo vivente, la tradizione è cresciuta come un essere umano: con la consapevolezza critica del suo sviluppo, conservando la sua identità, e in *sostanziale continuità* con la storia precedente.

Questa ermeneutica della modalità di sviluppo della cultura nella storia sembra in contrasto con l’idea illuminista del progresso. Uno dei grandi maestri di Ratzinger, Josef Pieper (1904-1997), avverte che la moderna ragione “emancipata” interpreta la tradizione in termini di stretto ancoraggio al passato, nella cieca accettazione di un’*auctoritas* esterna. Ne consegue che in tale visione la tradizione costituisce per l’uomo un intralcio a guardare il futuro. Di fronte a questa tradizione “immobilista” costruita sul principio di autorità, la visione moderna – specialmente attraverso il metodo delle scienze empiriche – propone un modello ermeneutico della storia dinamico, autocritico, sottoposto al controllo della ragione.²

In questa prospettiva, una delle chiavi per interpretare la posizione di Ratzinger davanti ai cambiamenti introdotti per la riforma liturgica successiva al Concilio Vaticano II è, come abbiamo visto, l’idea della *continuità organica* nello sviluppo della tradizione cristiana. «Dal lato teologico si registra un certo arcaismo – dirà sull’atteggiamento di alcuni fautori della riforma –, il cui scopo consiste nel liberare la forma classica della liturgia romana dall’enorme vegetazione medievale e carolingia. [...] Per quanto l’allora ci dia aiuti indispensabili per venire a capo dell’oggi, esso non è però semplicemente il criterio, che si possa porre a base di una riforma. [...] Il puro arcaismo non serve e la pura modernizzazione serve ancora meno».³ Ratzinger presenta la frattura del rapporto tra tradizio-

zinger aggiunge come sia errato pretendere di valutare in termini quantitativi ciò che nella Chiesa è immutabile.

¹ RATZINGER, *Eucharistie*, in *TL*, 388.

² Cfr. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 96-98. Un breve articolo del 1978 sul mutevole e l’immutabile nella Chiesa approfondisce questo argomento: IDEM, *Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche*, «Communio» 7 (1978) 182-184 (cfr. IDEM, *Theologische Prinzipienlehre*, 136-139).

³ RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 334-335. Questo modo di interpretare il filo che ci collega con le

ne e cambiamento verificatasi nella società degli ultimi secoli, particolarmente drammatica all'interno della Chiesa.¹ Tale frattura sarebbe data dal rifiuto di concepire la tradizione come l'ambiente genuino per lo sviluppo dell'uomo all'interno della società, e dalla decisione di abbracciare invece la concezione "moderna", nata dalla agognata "liberazione" dalla tradizione e favorevole all'autonomia assoluta della ragione.

2. Tradizione, progresso e creatività nell'arte liturgica

Alcune riflessioni del nostro autore sulle arti legate alla liturgia forniscono degli elementi per cogliere le implicazioni teologiche dello sviluppo dell'architettura liturgica negli ultimi tempi.² Tra queste discipline artistiche, se ve n'è una particolarmente cara a Joseph Ratzinger, questa è senz'altro la musica. Pochi teologi ci hanno lasciato pagine così profonde e sentite sulla musica liturgica.

Esiste un intimo rapporto tra bellezza e verità. L'opera d'arte permette all'uomo di uscire da se stesso per andare incontro all'Altro. La bellezza non è né soltanto, né principalmente una questione di armonia o di capacità di suscitare sensazioni piacevoli, giacché la manifestazione massima della Bellezza – la Bellezza dell'amore che arriva "fino alla fine" –, Colui che attira tutti a sé, è Cristo crocifisso, in cui non c'è apparenza né bellezza che possa suscitare diletto (cfr. Is 53,2).³ Per Ratzinger, la principale difficoltà per l'arte del nostro tempo è la crisi della fede nell'Incarnazione. Per questa ragione, nell'arte cristiana degli ultimi decenni siamo stati testimoni di una nuova ondata di iconoclasmo, causata dall'aver negato all'immagine sacra la possibilità di essere icona, cioè di aprire l'uomo al Mistero di Dio per mezzo della rappresentazione simbolica di un volto umano.⁴ Perciò, non c'è da stupirsi che Ratzinger parli dell'iconoclastia con parole forti, in riferimento alla negazione del Mistero dell'Incarnazione. Essa non soltanto non è «un'opzione cristiana», ma costituisce «la somma di tutte

generazioni precedenti di cristiani, ci permette di comprendere la perplessità di Ratzinger davanti al presunto divieto dell'uso del messale del 1962 conseguente all'entrata in vigore del Messale Romano del 1970. Cfr. IDEM, *La mia vita*, 113.

¹ La sfida originaria del Movimento liturgico era stata insegnare a percepire la celebrazione del Mistero cristiano come struttura vivente di una tradizione fatta forma, chiamata a essere vissuta nella sua integralità. Opposti a questa visione sono l'"archeologismo" storicista e il "pragmatismo pastorale". Cfr. J. RATZINGER, *Prefazione*, in A. REID, *The Organic Development of the Liturgy*, St. Michael's Abbey Press, Farnborough 2004, in *TL*, 788-794.

² Su questo particolare, cfr. D.G. STROIK, *All the Great Works of Art as a Manifestation of God: Pope Benedict XVI and the Architecture of Beauty*, in V. TWOMEY, J.E. RUTHERFORD (ed.), *Benedict XVI and Beauty in Sacred Art and Architecture*, Four Courts-Scepter, Dublin-New York 2011, 162-175.

³ Cfr. J. RATZINGER, *Il sentimento delle cose, la contemplazione della bellezza*, Messaggio al XXIII Meeting, Rimini 21-VIII-2002: www.ratzinger.us [5-VIII-2014].

⁴ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 128. Per Ratzinger «l'immagine sacra nasce della preghiera, conduce alla preghiera ed essa stessa è preghiera. In quanto tale essa è liturgia: entrambe compiono un percorso di conoscenza di Dio; entrambe operano un passaggio nell'interiorità dell'uomo attraverso le dimensioni proprie della preghiera; entrambe hanno come fine l'adorazione, l'incontro con Dio», REYES, *L'unità*, 275.

le eresie». ¹ Capacità di rappresentare sacramentalmente – simbolicamente – il Mistero: ecco una delle chiavi di lettura fondamentali dell'opera d'arte cristiana secondo Joseph Ratzinger. ²

Nel discorso sulla musica e la liturgia sviluppato nell'*Introduzione allo spirito della liturgia*, il cardinale Ratzinger apre un dialogo tra creatività artistica moderna e tradizione cristiana. Le sue riflessioni sono incentrate sui temi del canto e della musica, ma si possono sicuramente estendere anche ad altre manifestazioni artistiche. Così, nella modernità, «è chiaro che con la *chance* costituita dalla creatività artistica e dall'accoglienza di melodie profane era collegato anche un pericolo: la musica non nasce e si sviluppa più dalla preghiera, ma, con l'autonomia ora rivendicata dall'elemento artistico, si allontanata dalla liturgia, diventa fine a se stessa o apre la porta a forme di esperienza e di sensibilità completamente diverse; in tal modo aliena la liturgia dalla sua vera natura». ³ La svolta verso l'individuo, tipicamente moderna, annuncia un pericolo per l'arte cristiana: «la "creatività" puramente soggettiva non potrebbe mai arrivare alla vastità del cosmo e del suo messaggio di bellezza. Disporsi secondo tale criterio non significa, quindi, sminuire la libertà, ma allargare il suo orizzonte». ⁴ Le parole di Ratzinger, con la sua profonda critica all'atteggiamento tipicamente moderno verso l'arte, sottolineano la necessità di una creatività artistica aperta al Mistero di Dio fatto uomo e inserita nella corrente della Tradizione viva della Chiesa. La sola soggettività dello spirito creatore, "disincarnato" rispetto alla storia, non porterebbe a buon fine l'arte cristiana.

VI. CONTRIBUTI E PROPOSTE SULLO SPAZIO CELEBRATIVO

A questo punto, non ci resta che elencare i contributi e le proposte del teologo Joseph Ratzinger sulla chiesa, che emergono dal suo discorso sulla liturgia cristiana nello spazio e che abbiamo cercato di esporre nelle pagine precedenti. Tali proposte nascono dalla sua riflessione teologica, dalla sua esperienza di pastore, particolarmente dopo il Concilio Vaticano II, e dal suo amore per la celebrazione cristiana. Una riflessione simile – trarre conseguenze operative per le discipline artistiche coinvolte nella liturgia a partire dall'approfondimento teo-

¹ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 129.121.

² Nel suo rapido *excursus* sulla storia dell'arte cristiana, il teologo di Baviera segnala come nel Rinascimento sia cominciato il progressivo allontanamento dell'arte religiosa e dell'arte sacra, parallelamente a quando si iniziò a considerare la creatività artistica come fine a se stessa, e l'uomo come centro dell'arte cristiana. Nel corso del Novecento abbiamo assistito alla "furia iconoclasta" nell'arte cristiana, a cominciare dal periodo degli anni '20 in Germania. Cfr. *ibidem*, qui 123-128. Questo periodo e questo luogo coincidono con l'attività della scuola della *Bauhaus* di Dessau e con gli inizi dei lavori di alcuni dei principali architetti del Movimento moderno.

³ *Ibidem*, 142. L'artista cristiano deve nutrire la sua creatività attingendo alla preghiera e alla liturgia. Non si tratta tanto di virtuosismo, quanto di aprirsi interiormente al *Logos* di Dio e allo Spirito Creatore. Cfr. *ibidem*, 148-149.

⁴ *Ibidem*, 149. Cfr. anche il suo articolo "Cantate a Dio con arte". *Indicazioni bibliche orientative per la musica sacra* ("Singt kunstvoll für Gott". *Biblische Vorgaben für die Kirchenmusik*, in *Ein neues Lied*, in *TL*, 671-693).

logico e storico della celebrazione cristiana – l’aveva operata nella terza parte dell’*Introduzione allo spirito della liturgia*, dedicata ad *Arte e liturgia*. Qui Ratzinger aveva formulato, in modo propositivo, cinque «principi fondamentali di un’arte ordinata alla liturgia»: l’assenza completa d’immagini non è compatibile con il cristianesimo, cioè con la fede nell’Incarnazione del Verbo; l’origine delle immagini è da cercarsi nella Sacra Scrittura e nella storia dei santi; la centralità della rappresentazione di Cristo, particolarmente nel Mistero Pasquale; la genesi dell’immagine sacra nella contemplazione e la sua dimensione ecclesiale; la necessità di un corretto rapporto tra le direttive ecclesiastiche sull’arte e la libertà creatrice degli artisti.¹

L’approfondimento dei principi teologici e pastorali che guidarono la riforma dei riti desiderata dal Concilio era divenuto, infatti, un argomento particolarmente sensibile per la teologia e per il Magistero nei decenni successivi. Su questa scia, alcuni documenti magisteriali sulla liturgia durante il pontificato di san Giovanni Paolo II, come la Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* (1988) – pubblicata in occasione del venticinquesimo anniversario della costituzione *Sacrosanctum Concilium*, quando lo stesso Ratzinger era Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede –, o l’Istruzione della Congregazione per il Culto Divino *Liturgiam authenticam* (2001), fanno pensare a una “nuova fase” di ricezione della riforma liturgica.² All’interno di essa si potrebbero inserire i contributi e le proposte di Ratzinger.

Possiamo individuare sette punti – alcuni più teorici, altri caratterizzati da una più immediata dimensione pratica in campo architettonico – che, a nostro avviso, sintetizzano l’idea di spazio celebrativo del teologo bavarese.

¹ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 28-131. Su questo argomento cfr. R. v. BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Schönigh, Paderborn 2008, 511-512.

² Cfr. Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* (AAS 81 [1989] 897-918), nn. 10, 14 e 23, e Istruzione *Liturgiam authenticam* (AAS 93 [2001] 685-726), n. 7, in cui si parla di un «nuovo tempo della riforma [liturgica]» («*novam aetatem instaurationis*»). Cfr. H. HOPING, *Mein Leib für euch gegeben: Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Herder, Freiburg im Breisgau 2011, 340-341. È interessante notare la coincidenza tra alcune considerazioni di Ratzinger nell’*Introduzione allo spirito della liturgia* e di San Giovanni Paolo II in *Vicesimus quintus annus*. Ambedue documenti costituiscono, naturalmente da diverse prospettive, una sorte di “bilancio”, passati gli anni, della riforma liturgica. Giovanni Paolo II enfatizza la centralità del Mistero Pasquale nella costituzione conciliare, che porterebbe a riconoscere la presenza di Cristo nella liturgia. Più concretamente: nella Chiesa, attraverso la dimensione corporale della celebrazione per gli atteggiamenti e gesti dell’assemblea e del ministro ordinato; nel ministro, anche per il posto che occupa all’interno dello spazio celebrativo; nella sua Parola, per la dignità del luogo della proclamazione (n. 7). Specialmente questa presenza di Cristo si dà sotto le specie eucaristiche, nella celebrazione e riservate nel tabernacolo per la comunione fuori dalla Messa e per l’adorazione (*ibidem*). Proprio l’adorazione e il silenzio contemplativo sarebbero, tra altri, i primi obiettivi da raggiungere per il rinnovamento della vita liturgica (n. 10). Al coinvolgimento del corpo nella celebrazione, all’importanza teologica e simbolica della proclamazione della Parola e alla centralità dello spazio eucaristico nel luogo di culto Ratzinger dedicherà, come vedremo, parecchie pagine nella sua opera più matura sulla liturgia.

1. Il carattere sacramentale della chiesa

Il *carattere sacramentale* della Chiesa procede dal realismo dell'Incarnazione di Dio. In virtù di tale concezione, nel piano divino di Salvezza la Chiesa è un organismo materiale oltre che spirituale, dotato di struttura gerarchica e dinamismo carismatico, ed ha al suo cuore il Mistero eucaristico.¹ Pertanto, una delle conclusioni di Ratzinger sul concetto di chiesa è che essa è precisamente "sacramento", "simbolo" della Chiesa. Rivela l'*ecclesia* congregata per il culto.² Possiede quindi una dimensione misterica.³

La possibilità di una presenza esclusivamente locale e delimitata di Dio significava per i cristiani dei primi secoli, cresciuti nell'ambiente pagano dove i templi erano concepiti come dimora degli dei, un autentico nonsenso. L'ipotesi di un culto ristretto a un luogo fisico, come avveniva nel Tempio di Gerusalemme, era equivalente. Nella sua tesi del 1954 sull'ecclesiologia di Agostino, Ratzinger sottolinea l'enfasi di quest'ultimo nel radicare l'importanza dell'edificio ecclesiale non in se stesso, ma nel suo essere immagine della Chiesa. Tale atteggiamento nasce – e questo dato non è banale – in un ambito di controversia, particolarmente in opposizione al paganesimo.⁴ Nel pensiero dell'Ipponense la casa di Dio, in quanto simbolo di forte impronta ecclesiologica, conduce al "Popolo di Dio" e al "Corpo di Cristo": «Agostino rifiuta un tempio che appartenga al *mundus sensibilis*, al puro regno visibile. [...] Nella visibilità collegata con il paganesimo e con l'Antico Testamento è determinante esclusivamente il peso del *mundus sensibilis*, mentre in quella della Chiesa cristiana il sopravvento l'ha già l'altro mondo». ⁵ Il visibile deve il suo rilievo a ciò che non si vede, ma la cosa decisiva è che certamente possiede tale rilievo.

¹ Cfr. P. BLANCO SARTO, *Un pensiero sinfonico. La teologia di Joseph Ratzinger*, «Ricerche teologiche» 24 (2013/1) 16-18.

² Nella sua omelia in occasione del millenario del duomo di Magonza, pubblicata nel 1975, disse che «la cattedrale è l'espressione in pietra del fatto che la Chiesa non è una massa amorfa di comunità, ma vive in un intreccio che mediante la coesione dell'ordinamento episcopale lega ogni singola comunità al di là di se stessa all'insieme», RATZINGER, "Aufgebaut", in *TL*, 524.

³ Da questo punto di vista, Ratzinger indica la *teologia dei misteri* di Odo Casel – contenuta nella sua opera *Il Mistero del culto cristiano* (*Das christliche Kultmysterium*, Pustet, Regensburg 1932) – come «l'idea teologica forse più feconda del nostro secolo». Cfr. J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Kyrios, Meitingen-Freising 1966, in *TL*, 221.

⁴ La concezione della "casa di Dio" del vescovo d'Ippona sembrerebbe aver messo in rilievo soltanto la dimensione spirituale della comunità locale, svalutando la materialità dell'edificio fisico dove detta comunità si congrega. Ratzinger spiega come «la teologia sulla casa di Dio non si fonda su una spiegazione teologica dell'edificio sacro ecclesiastico. Il fatto che non venga prestata attenzione teologica allo spazio culturale si basa su una conscia antitesi alla concezione del culto veterotestamentario e a quella pagana. Teologicamente importante per Agostino non è già lo spazio, bensì la comunità raccolta nello spazio, che dallo spazio viene solo indicata e rappresentata [...] Perciò la riflessione sulla casa di Dio non conduce ad una teologia della *domus Dei*, bensì mediante il superamento del motivo della casa conduce immediatamente a una teologia del popolo vivente di Dio, della *ecclesia*», RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 329.

⁵ RATZINGER, *Popolo e casa di Dio*, 180.

2. Uno spazio sacro

Josef Pieper fa risalire la moderna difficoltà a percepire l'idea di sacralità, nel progressivo oblio, avvenuto nella cultura degli ultimi secoli, della straordinarietà dell'Incarnazione del Verbo.¹ In ambito cristiano non esiste certamente il sacro se si nega la possibilità di un vero ingresso di Dio nel mondo e nella storia degli uomini. Ecco ciò che contraddistingue la religione cristiana e la sua nozione di sacralità dalle altre religioni del mondo. L'Eucaristia "prolunga" questa presenza tra gli uomini sotto forma di alcuni segni, in modo assolutamente singolare.

L'edificio nel suo insieme è sacro, sia perché accoglie la celebrazione e custodisce le particole sacramentali, sia per il suo carattere simbolico di finestra aperta alla trascendenza. Nel percorso intellettuale di Ratzinger sul culto cristiano – con l'assoluta novità nel Nuovo Testamento –, gli elementi della religiosità umana sono integrati naturalmente.² In questa prospettiva simbolica e sacramentale si inserisce il discorso sullo spazio celebrativo: ci troviamo davanti a un elemento originario – l'esistenza di spazi rituali-sacri è un'esperienza religiosa universale – assunto ed elevato dal culto cristiano. Ratzinger segnala che la Redenzione non ha cancellato la barriera tra sacro e profano, tra la vita ordinaria con le sue piccole realtà quotidiane, e l'ambito del "santo".³ «Al posto della sacralità soltanto simbolica delle prefigurazioni dell'Antico Testamento è subentrato il vero *Sacrum*, il santo Signore nel suo amore incarnato. [...] ora la sacra tenda di Dio, la nube della sua vicinanza si trova dovunque viene celebrato il Mistero del suo Corpo e del suo Sangue».⁴

«Dobbiamo riacquistare la dimensione del sacro nella liturgia», disse Ratzin-

¹ Cfr. J. PIEPER, *Was heisst "sakral"? Klärungsversuche*, Schwabenverlag, Ostfildern bei Stuttgart 1988.

² La materia è integrata nella liturgia in due modi: con i simboli multiformi (il fuoco, la candela, la tovaglia dell'altare, la campana...), ma soprattutto nei sacramenti. In essi, la materia è al tempo stesso strumento per l'agire dello Spirito Santo e simbolo di Salvezza. Acqua, olio, pane e vino sono elementi di mediazione in questo senso. L'uso della materia nella liturgia è in stretto rapporto con il realismo dell'Incarnazione del Verbo divino. Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 208-211.

³ In un intervento rivolto ai vescovi del Cile, Ratzinger accennava alla questione contemporanea della dissacrazione, divenuta per molti argomenti programmatico negli anni dopo il Concilio Vaticano II. Per questa corrente intellettuale, «la religione, se vuol avere il suo essere in senso pieno, deve averlo nella non sacralità della vita quotidiana, nell'amore che è vissuto. Ispirati da tali ragionamenti, hanno messo da parte i paramenti sacri; hanno spogliato le chiese più che hanno potuto di quello splendore che porta a elevare la mente al sacro; ed hanno ridotto la liturgia alla lingua e ai gesti di una vita ordinaria, per mezzo di saluti, segni comuni di amicizia e cose simili. Non c'è dubbio che, con queste teorie e pratiche, hanno del tutto misconosciuto l'autentica connessione tra il vecchio ed il Nuovo Testamento: s'è dimenticato che questo mondo non è il regno di Dio e che "il Santo di Dio" (Gv 6,69) continua ad esistere in contraddizione a questo mondo; che abbiamo bisogno di purificazione prima di accostarci a lui; che il profano, anche dopo la morte e la resurrezione di Gesù, non è riuscito a trasformarsi nel "santo"», J. RATZINGER, *Intorno al caso Lefebvre*, Santiago de Chile 3-VII-1988: www.ratzinger.us [17-VI-2014].

⁴ J. RATZINGER, *Die Gegenwärtigkeit der Nähe des Herrn in den Alltag hinein. Zur Frage der Verehrung und Sakralität der Eucharistie*, in *Gott ist uns nah. Eucharistie, Mitte des Lebens*, hg. von S.O. HORN, V. PFNÜR, Sankt Ulrich, Augsburg 2001, in *TL*, 547.

ger nel 1988.¹ La proposta dell'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede spinge a recuperare la dimensione sacra della liturgia cristiana, con tutta la forza pedagogica che ciò comporta.² Così facendo, si riconosce simbolicamente il primato di Dio nell'ordine celebrativo e nella stessa vita, permettendo la costruzione di un ordine più umano. «Ritrovare il coraggio del sacro»³ non consiste nel tornare a concezioni religiose precristiane, ma nel riconoscere il modo simbolico-sacramentale con cui Dio, attraverso il suo Figlio incarnato, ha voluto realizzare la Redenzione.

3. *L'orientamento dell'edificio liturgico*

Ci sono almeno due proposte esplicite di Joseph Ratzinger per lo spazio liturgico, intimamente collegate tra di loro, che tratteremo in seguito: la riscoperta della dimensione cosmica dello spazio ecclesiale, attraverso l'orientamento dell'edificio sacro,⁴ e il posizionamento della croce – sintesi simbolica del Mistero di Cristo ed espressione della dimensione escatologica della celebrazione – nella chiesa, per permettere di volgere gli sguardi verso di essa durante la preghiera comune.⁵

Per quanto riguarda l'orientamento, la questione della posizione del celebrante rispetto al popolo durante la celebrazione liturgica è stata al centro dei dibattiti su architettura e liturgia, particolarmente a partire dal Concilio Vaticano II. Sebbene la celebrazione *versus populum* fosse contemplata nel Messale Romano del 1570 – ce ne sono anche tanti esempi in chiese antiche con l'altare costruito in questo modo –, fu riproposta da alcuni esponenti di spicco del Movimento liturgico nel Novecento, come Ildefons Herwegen nella cripta di Maria Laach (1921-1922)⁶, o Romano Guardini e Rudolf Schwarz al castello di Rothenfels (1925-1939).⁷ Ciò nonostante in epoca contemporanea essa fu interpretata in modo piuttosto singolare. In alcuni ambienti intellettuali e in alcune pubblicazioni sulla riforma liturgica del Concilio Vaticano II si partiva dall'idea che la posizione in cui il sacerdote e l'assemblea stanno uno di fronte all'altro fosse un elemento originale del culto cristiano.⁸ A detta dei suoi sostenitori, essa

¹ Cfr. RATZINGER, *Intorno al caso Lefebvre*. Cfr. IDEM, *Il nuovo popolo di Dio*, 313-315.

² «Il sacro, il Santo, è presente in questo mondo, e quando la forza educatrice della sua espressione visibile scompare, anche questo conduce all'appiattimento ed all'imbarbarimento degli uomini e del mondo», RATZINGER, *Die Gegenwärtigkeit*, in *TL*, 547.

³ J. RATZINGER, *Servitori della vostra gioia*, Ancora, Milano 2002, 127.

⁴ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 76-77.

⁵ Cfr. *ibidem*, 86-89. C'è anche una terza proposta, tendenzialmente esplicita, che anche vedremo: la distinzione rituale e spaziale dei luoghi della liturgia della Parola e della liturgia eucaristica. Cfr. *ibidem*, 86 e IDEM, *Anmerkung zur Frage der Zelebrationsrichtung*, in *Das Fest*, in *TL*, 534-536.

⁶ C. MILITELLO, *La casa del popolo di Dio. Modelli ecclesologici, modelli architettonici*, EDB, Bologna 2006, 218.

⁷ Cfr. H.B. GERL, *Romano Guardini. La vita e l'opera*, Morcelliana, Brescia 1988, 191-192 e W. ZAHNER, R. Schwarz, *Baumeister der Neuen Gemeinde. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Liturgietheologie und Architektur in der liturgischen Bewegung*, Oros, Altenberge 1992.

⁸ Cfr. A. GERHARDS, *Il dibattito sull'orientamento: riflessioni teologiche*, in G. BOSELLI (a cura di), *Spazio liturgico e orientamento. Atti del IV convegno liturgico internazionale. Bose, 1-3 giugno 2006*, Qiqajon, Magnano 2007, 174-175.

consentiva un'espressione della celebrazione che rendeva nuovamente visibile la dimensione comunitaria della stessa e il sacerdozio battesimale dei fedeli.¹

Al fine di dare un fondamento archeologico a questa idea, il liturgista Otto Nußbaum nella sua monografia del 1965 *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*², giunge alla conclusione che ci sono testimonianze archeologiche sufficienti per sostenere che la posizione più abituale del sacerdote nella celebrazione rituale fino al secolo v era *versus populum*. A Nußbaum, infatti, «premeva dimostrare l'adeguatezza della celebrazione "romana" [*versus populum*] ai fini pastorali della "partecipazione attiva"». ³ Inoltre, questa forma rappresenterebbe simbolicamente di più la natura dell'Eucaristia come banchetto nella Nuova Alleanza. La teoria di Nußbaum ebbe forti e autorevoli critiche sia da un punto di vista teologico, liturgico e storico, sia da un punto di vista pastorale. Tra gli altri da Klaus Gamber, Louis Bouyer, Josef Andreas Jungmann e Marcel Metzger.⁴ Quest'ultimo autore esaminò un repertorio archeologico ancora più ampio di quello di Nußbaum, dimostrando che soltanto in una ventina delle cinquecentosessanta chiese antiche studiate esisteva una posizione *versus populum* del celebrante.⁵ Lo stesso Ratzinger interverrà ulteriormente in questo dibattito alla fine degli anni '70, sottolineando la dimensione cosmica ed escatologica del simbolo della direzione comune nella preghiera liturgica di sacerdote e popolo.⁶

A partire dall'anno 2000 si succedettero alcuni studi con ulteriori e importanti approfondimenti.⁷ Particolarmente importante è stato quello di Uwe Michael

¹ Su questo particolare, Reyes sostiene che «all'interno della nuova forma si perse completamente la direzione ad oriente che aveva caratterizzato per lungo tempo l'espressione della vita liturgica», REYES, *L'unità*, 265-266.

² O. NUSSBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*, 2 vol., Peter Hanstein, Bonn 1965.

³ GERHARDS, *Il dibattito*, 175.

⁴ Cfr. K. GAMBER, *Liturgie übermorgen. Gedanken über die Geschichte und Zukunft des Gottesdienstes*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 1966, 245-255; IDEM, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Messfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit*, Pustet, Regensburg 1976; IDEM, *Die Zelebration "versus populum". Eine Erfindung und Forderung Martin Luthers*, «Anzeiger für die katholische Geistlichkeit» 70 (1970), 355-357; L. BOUYER, *Il rito e l'uomo*, Morcelliana Brescia 1964, 217-218; J.A. JUNGSMANN, recensione a O. Nussbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie» 88 (1966) 445-450; M. METZGER, *La place des liturges à l'autel*, «Revue des Sciences Religieuses» 45 (1971) 113-145.

⁵ Cfr. METZGER, *La place*, 117-119.

⁶ Questo testo apparve in un articolo del 1979, poi accolto in *La festa della fede*. Cfr. RATZINGER, *Anmerkung, in Das Fest*, in *TL*, 530-536. La monografia del 1989 di Erwin Keller *Eucaristia e parusia*, espone come la tensione escatologia sia stato punto fermo dell'architettura della chiesa cristiana. Cfr. E. KELLER, *Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit*, Universitätsverlag, Freiburg (Sch) 1989, 147.

⁷ Tra altri, S. BLAAUW, *Met het oog op het licht. Een vergeten principe in de oriëntatie van het vroeg-christelijke kerkgebouw*, Nijmegen University Press, Nijmegen 2000; M. WALLRAFF, *Christus versus sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Aschendorff, Münster 2001; A. GERHARDS, *Versus orientem - versus populum. Zum gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Streitfrage*, «Theologische Revue» 98 (2002) 15-22; S. HEID, *Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 82 (2006) 347-404.

Lang *Conversi ad Dominum*.¹ Dopo un attento esame degli studi contemporanei sull'argomento e delle testimonianze storiche, conclude che la celebrazione *versus populum*, così come fu intesa da alcuni esponenti della Riforma liturgica, non possiede fondamento nella tradizione cristiana. Fu invece una proposta sorta in ambito cattolico durante l'Illuminismo, concludendo che «sarebbe anacronistico vederne il prototipo nella liturgia eucaristica delle prime basiliche romane».²

Per Joseph Ratzinger, l'*orientamento simbolico* dell'edificio possiede un triplice contenuto: cosmico, storico ed escatologico. Rispecchia l'assunzione del cosmo e della storia da parte della Redenzione di Cristo. Attraverso questo simbolo, procedente dal ritmo naturale del sole, si manifesta il carattere cosmico della liturgia, giacché il vero spazio e la vera cornice della celebrazione rituale sono costituiti dall'intero universo.³ L'orientamento è stato, lungo i secoli, una «caratteristica essenziale della liturgia cristiana».⁴ «Il cosmo entra in preghiera, anch'esso attende la Redenzione. [...] [La liturgia] È sempre liturgia cosmica – il tema della creazione fa parte della preghiera cristiana. Esso perde la sua grandezza se dimentica questo rapporto. Per questo bisognerebbe assolutamente riprendere la tradizione apostolica dell'orientamento verso Est nella costruzione delle chiese come nella celebrazione della liturgia, ovunque ciò sia possibile».⁵

L'apertura della celebrazione a un tempo al di fuori del nostro è rappresentata, nell'architettura cristiana, dall'orientamento. La celebrazione liturgica implica sempre l'ingresso del Mistero Pasquale di Cristo nella contemporaneità, avvenimento che ha per protagonista un uomo che è Dio: si tratta di un atto temporale che abbraccia l'eternità.⁶ L'orientamento nell'edificio sacro simboleggia inoltre la Chiesa come comunità in cammino verso Cristo.⁷

Detta proposta del teologo bavarese sullo spazio liturgico s'inserisce, come abbiamo visto, nella discussione contemporanea sull'opportunità della pratica della celebrazione *versus populum*. Essa era al centro degli interessi del *Consilium* vaticano eretto per la riforma della liturgia. La questione sul modo di costruire nuovi altari nelle chiese, o adattare gli altari esistenti, era tra i punti della prima lettera che il *Consilium* inviò ai presidenti delle Conferenze episcopali il 30 giugno 1965, per informare e agevolare il processo di riforma dei riti: «La costruzione di altari verso il popolo è desiderabile nelle nuove chiese; per quelle esistenti si proceda gradualmente».⁸ Annibale Bugnini sosteneva infatti che «la rinata

¹ U.M. LANG, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*, Johannes, Freiburg im Breisgau 2003 (ed. italiana: *Rivolti al Signore. L'orientamento nella preghiera liturgica*, Cantagalli, Siena 2006).

² LANG, *Rivolti*, 62.

³ Cfr. RATZINGER, *Anmerkung*, in *Das Fest*, in *TL*, 534.

⁴ RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 75.

⁵ *Ibidem*, 76-77.

⁶ Cfr. *ibidem*, 75-77.

⁷ Da una prospettiva escatologica, questo modo di concepire l'ecclesiologia pervade decisamente l'idea di Ratzinger sulla preghiera cristiana comunitaria: quella di un popolo in cammino verso Cristo che ci viene incontro. Cfr. REYES, *L'unità*, 218-219. Cfr., in quest'opera, la parte dedicata alla liturgia e all'escatologia (pp. 215-220).

⁸ A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, CLV-Edizioni liturgiche, Roma 1997, 212. Poi aggiun-

coscienza liturgica dei fedeli e la loro partecipazione attiva al culto impongono una *completa revisione dei canoni* che regolano la costruzione dell'ambiente sacro nel suo aspetto funzionale». ¹

Tuttavia, mentre la costituzione conciliare sulla liturgia non si era espressa su questo particolare, l'istruzione della Congregazione dei Riti *Inter Œcumenici*, del 26 settembre del 1964, indicò che l'altare fosse «costruito staccato dalla parete, per potervi facilmente girare intorno e celebrare rivolti verso il popolo». ² Le premesse della terza edizione del Messale Romano del 2002, riproducono letteralmente le parole dell'*Inter Œcumenici*, aggiungendo che questo modo di disporre l'altare «*expedit ubicumque possibile sit*» (IGMR n. 299). ³

4. Una direzione comune nella preghiera: guardare il Crocifisso

Le tesi sostenute da Ratzinger nell'*Introduzione allo spirito della liturgia* ebbero presto delle critiche provenienti da diversi ambiti culturali e geografici, non sempre positive. ⁴ L'orientamento dello spazio ecclesiale, sebbene fosse marginale nell'insieme dell'opera secondo lo stesso Ratzinger, si trovava frequentemente al centro del dibattito. ⁵ In una recensione al libro di Ratzinger apparsa in *La*

ge: «L'inizio della riforma liturgica è stato accompagnato anche dal rinnovamento degli edifici sacri, per renderli più rispondenti alla natura e allo stile delle celebrazioni rinnovate. In particolare fu generalmente sentita la necessità di celebrare su un altare verso il popolo», *Ibidem*.

¹ *Ibidem*, 806. Sembra che l'atteggiamento del segretario del *Consilium* fosse di svolta in quest'ambito. Cfr. *ibidem*, 126.

² «*Praestat ut altare maius exstruatur a pariete seiunctum, ut facile circumiri et in eo celebratio versus populum peragi possit*» (n. 91). SACRA CONGREGAZIONE DEI RITI, *Istruzione Inter Œcumenici*, 26-IX-1964: R. KACZYŃSKI (composuit), *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, 1 (1963-1973), Marietti, Casale Monferrato 1976, 50-78. Cinquant'anni dopo l'istruzione *Inter Œcumenici*, non risultano tuttavia esservi dati scientifici sufficienti per affermare con certezza che la posizione del sacerdote nella celebrazione liturgica primitiva fosse *versus populum*. Cfr. LANG, *Rivolti*, 47-49.

³ La risposta a una domanda rivolta alla Congregazione per il Culto Divino il 25 settembre del 2000 (cfr. «*Communicationes*» 32 [2000] 171-172) sottolineò come il verbo «*expedit*» fosse un suggerimento. «*Ubi possibile sit*» faceva riferimento ai luoghi in cui lo spazio, la sensibilità del popolo o l'assenza di un altare di valore artistico suggerisse il contrario. Secondo Gerhards, sebbene questa pratica sia diventata sinonimo di riforma conciliare, tuttavia è da riconoscersi che non esiste alcun documento del Concilio Vaticano II o posteriore che prescriva, o anche solo raccomandi, la celebrazione *versus populum*. Cfr. GERHARDS, *Il dibattito*, 174-175. Le rubriche dell'*Ordo Missae* sembrano infatti prevedere la possibilità della non celebrazione *versus populum*. In diversi momenti si prescrive esplicitamente che il sacerdote sia rivolto *versus ad populum*: nell'*Orate fratres* (*Ordo missae*, n. 29), nell'*Agnus Dei* (n. 132), nell'*Oremus* previo alla *Post Communio* (n. 139), così come nella benedizione finale e nel congedo al popolo (n. 140, quest'ultimo per il diacono). Cfr. J. RATZINGER, *Geleitwort*, in LANG, *Conversi ad Dominum*, in *TL*, 537-540.

⁴ Cfr., tra altre, A. GERHARDS, *Der Geist der Liturgie. Zu Kardinal Ratzingers neuer Einführung in den christlichen Gottesdienst*, «*Herder-Korrespondenz*» 54 (2000) 263-268; K. RICHTER, *Ratzinger, Joseph Kardinal, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, «*Theologische Revue*» 96 (2000) 324-326; R. FALSINI, *Lo spirito della liturgia da R. Guardini a J. Ratzinger*, «*Rivista di pastorale liturgica*» 39 (2001) 3-7; P.M. GY, *L'esprit de la liturgie du cardinal Ratzinger est-il fidèle au Concile, ou en réaction contre?*, «*La Maison Dieu*» 229 (2002) 171-178; R. WEAKLAND, *The Liturgy as Battlefield. What do "Restorationists" Want?*, «*Commonweal*» 129 (2002/1) 10-15; O. BAUER, *À propos de l'esprit de la liturgie, ouvrage du cardinal Joseph Ratzinger*, «*Revue de théologie et de philosophie*» 135 (2003/3) 241-251.

⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Réponse à la lettre ouverte d'Olivier Bauer*, «*Revue de théologie et de philoso-*

Maison Dieu,¹ Pierre Marie Gy affermava che la celebrazione *versus populum* era la conseguenza “immediata e spontanea” delle celebrazioni eucaristiche “dialogate” in lingua volgare, promossa dalla costituzione conciliare *Inter Œcumenici*.² Ratzinger rispose alle critiche di Gy pochi mesi dopo,³ mostrando la sintonia tra le sue proposte per l’architettura liturgica e la riforma conciliare. Da una parte, la messa in rilievo del luogo della proclamazione della Parola, la cui forma rituale è dialogica. Dall’altra, l’avvicinamento al popolo dell’altare, a volte troppo lontano almeno nelle chiese più grandi. Per valorizzare la pratica tradizionale dell’orientamento nell’architettura sacra contemporanea basterebbe un semplice gesto: mettere sull’altare il crocifisso.⁴

Alcuni contributi recenti hanno cercato di dare un più ampio respiro storico, teologico e artistico al dibattito sull’orientamento.⁵ Sible De Blaauw critica infatti l’attuale indagine liturgico-scientifica, che opporrebbe l’architettura liturgica delle chiese antiche con gli sviluppi rituali e teologici del Medioevo. Il suo studio relativizza, inoltre, l’esclusività della legge dell’orientamento geografico verso Est: altri aspetti d’indole storica o artistica potevano pure determinare l’ordinamento interiore dell’edificio sacro.⁶ Stefan Heid⁷ giunge alla conclusione che in realtà l’orientamento verso Est e l’orientamento verso il cielo, in alto, tendono a identificarsi con l’orientamento verso Cristo,⁸ rappresentato nell’abside della chiesa, anche semplicemente mediante la croce.

Tra i gesti e le posture fisiche del corpo nel rito, Ratzinger dedica particolare attenzione, nell’*Introduzione allo spirito della liturgia*, allo sguardo in una direzione comune durante la preghiera. L’orientamento dell’architettura cristiana non riguarda soltanto l’asse della navata della chiesa, disposto verso Est. Ratzinger spiega come nel programma iconografico, nei mosaici e negli ornamenti degli altari di tante chiese dei primi secoli, si percepisca anche l’orientamento interno della chiesa, costante dell’architettura cristiana fin dai primissimi tempi.⁹ La

phie» 135 (2003/3) ed. italiana in *TL*, 764. Quando ebbe l’opportunità di rispondere alla critica del teologo protestante Olivier Bauer a proposito di quest’opera (cfr. nota precedente), affermò che l’intento del libro era semplicemente mostrare «la questione su che cosa sia veramente il “culto”, la “liturgia”, – che cosa vi avvenga e di quale specie di realtà si tratti».

¹ Cfr. Gy, *L’esprit*, 171-178. L’autore critica alcune tesi di Ratzinger, mettendo in discussione la coerenza tra il cardinale e lo spirito della riforma conciliare.

² Cfr. Gy, *L’esprit*, 175.

³ J. RATZINGER, “Der Geist der Liturgie”, oder: Die Treue Zum Konzil. Antwort an Pater Gy, «Liturgisches Jahrbuch» 52 (2002) 111-115.

⁴ Cfr. RATZINGER, *Antwort an Pater Gy*, 113-115.

⁵ Oltre ai contributi di cui si parla successivamente, cfr. HOPING, *Mein Leib*, 392-393.

⁶ Cfr. BLAAUW, *Met het oog op*, 17-23.

⁷ *Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 82 (2006) 347-404, ed. italiana con il titolo *Posizione orante e orientamento*, in S. HEID, *La preghiera dei primi cristiani*, Qiqajon, Magnano 2013.

⁸ Cfr. IDEM, *Posizione orante*, 32-48.

⁹ Il senso dell’affermazione si può cogliere da qui: «La pala d’altare è come una finestra, attraverso la quale il mondo di Dio entra in mezzo a noi [...]. Quest’arte vuol di nuovo coinvolgerci nella liturgia celeste», RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 127. L’iconografia cristiana acquisì a partire dal secolo XII un carattere più didattico, devozionale e narrativo, perdendo in parte la dimensione misterica che la caratterizzava fin dall’inizio della sua storia. Cfr. *ibidem*, 123-128.

proposta concreta del teologo di Baviera per tornare a valorizzare l'orientamento della preghiera liturgica è che tutti, celebrante e fedeli, rivolgano lo sguardo verso la croce dell'altare, come «Oriente interiore della fede»,¹ particolarmente nelle chiese più recenti con l'altare rivolto verso l'assemblea.²

La croce di Cristo è il luogo, il punto, l'apice in cui il Mistero di Dio abbraccia il cosmo, la storia e l'intera umanità. Allo stesso tempo, c'è un intimo rapporto tra la dimensione sacrificale dell'Eucaristia, la sua forma come *oratio* e l'orientamento della preghiera rituale come modo simbolico di unirci all'evento trascendente dell'adorazione di Cristo al Padre.³ Il progetto di sostituire l'orientamento della preghiera liturgica con formule più "comunitarie" non potrebbe portarsi avanti senza il rischio di creare comunità chiuse in se stesse, autonome e autosufficienti.⁴

5. *Sacrificio e Parola*

Strettamente collegato all'orientamento durante la preghiera eucaristica è l'orientamento della proclamazione della Parola. Le chiese cristiane, oltre a essere luoghi di celebrazione del memoriale sacramentale, sono anche spazi dove il Popolo di Dio congregato si mette in ascolto.⁵ Esiste un'intima unità e relazione tra Parola e Sacrificio: «i Padri della Chiesa [...] avevano sviluppato a partire dall'idea di "sacrificio a modo di parola" il concetto di sacrificio per l'Eucaristia [...]. Dovrebbe, comunque, essere diventato abbastanza evidente quanto poco, nell'ottica del Nuovo Testamento, rendimento di grazie

¹ Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 88.

² Su questo argomento, cfr. F. MITJANS, *Building a Catholic Church in the 21st Century: Tradition Observed, Part II*, «Antiphon» 15/3 (2011) 215-232. Sebbene le testimonianze più antiche sull'esistenza di croci d'altare risalgano al secolo V, il loro uso non diviene pratica nella chiesa latina fino al secolo XI. Dal Duecento in poi, con lo sviluppo della devozione all'umanità santissima di Cristo, la consuetudine si diffonde ampiamente. Cfr. M. RIGHETTI, *Manuale di storia liturgica*, I, Ancora, Milano 2005², 535-536. Il Messale Romano (IGMR n. 308) indica che la croce deve essere ben visibile al popolo congregato e situarsi sull'altare o accanto a esso.

³ Nelle primitive sinagoghe ebraiche vi era questa interrelazione tra la forma dell'orazione comunitaria e l'orientamento dello spazio rituale. «Questo orientamento verso il Tempio, e quindi il legame della liturgia della parola della sinagoga con la liturgia sacrificale del Tempio, si mostra nella forma della preghiera». RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 73. Cfr. l'articolo di Ricardo Blázquez sulla teologia liturgica di Joseph Ratzinger in S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, San Pablo, Madrid 2009, 316-319. Ratzinger vede nella rubrica del messale precedente a 1970, sul posizionamento di una croce sull'altare, «l'ultimo residuo dell'orientamento» verso Est che è rimasto fino ai nostri giorni, che permette di mantenere questa tradizione apostolica. La croce custodirebbe tutta la teologia dell'oriente. Cfr. IDEM, *Anmerkung*, in *Das Fest*, in *TL*, 532-533. Lo sviluppo, nel mondo occidentale, del pensiero astratto, rende difficile all'uomo contemporaneo acquisire la consapevolezza dell'importanza di questo simbolo cosmico. Nei luoghi in cui non sia possibile l'orientamento del tempio verso Est, la croce potrebbe costituire l'"oriente interiore" verso il quale tutti si rivolgono.

⁴ «Qui non si tratta di qualcosa di casuale, ma dell'essenziale. Non è importante lo sguardo rivolto al sacerdote, ma lo sguardo al Signore. Non si tratta qui di un dialogo, ma di una adorazione comune, l'andare incontro a Colui che viene», RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 86.

⁵ Cfr. BLANCO SARTEO, *Liturgia y Eucaristía*, 103-130 e RATZINGER, *Eucharistie*, in *TL*, 381-383.

e sacrificio siano in contrasto tra loro: si definiscono piuttosto reciprocamente». ¹

I cambiamenti nell'architettura ecclesiale introdotti sotto l'impulso del Movimento liturgico erano indirizzati a rendere più chiari i riti e la struttura della celebrazione eucaristica. «Era giusto riavvicinare al popolo l'altare spesso troppo lontano dai fedeli. [...] Era pure importante distinguere di nuovo chiaramente il luogo della Liturgia della Parola dalla Liturgia eucaristica vera e propria. Nella liturgia della Parola, infatti, si tratta effettivamente di un rivolgere la parola e di un rispondere ad essa ed è quindi sensato che l'annunciatore e gli ascoltatori stiano l'uno di fronte agli altri». ²

Quando in *La festa della fede* enuncia la sua idea di spazio liturgico, Ratzinger si riferisce espressamente alla struttura della celebrazione eucaristica composta dalla liturgia della Parola e dalla liturgia del sacrificio. Mentre la prima è configurata spazialmente attraverso una struttura rituale dialogica, la seconda lo è per mezzo dell'orientamento comune della preghiera. ³ In questo modo, Ratzinger sembra suggerire che la celebrazione *versus populum* abbia un senso compiuto fino alla preghiera eucaristica. Durante l'anafora, invece, l'orientamento più adatto sarebbe *versus orientem*. La liturgia della Parola è annuncio e, pertanto, implica un rivolgersi in modo immediato al popolo radunato. La liturgia eucaristica è preghiera e adorazione comune, perciò implica un orientamento comune degli sguardi. Le due parti della celebrazione eucaristica richiedono perciò soluzioni simbolico-spaziali diverse. ⁴

6. Uno spazio liturgico permanente

La presenza di Cristo sotto le specie eucaristiche nello spazio celebrativo dopo la celebrazione, costituisce per Ratzinger un vero "luogo" per la teologia e la spiritualità. Nella sua risposta alla critica di Olivier Bauer all'*Introduzione allo spirito della liturgia*, Ratzinger sottolinea come la presenza di Dio nel tabernacolo faccia dello spazio liturgico cattolico – diversamente da quello protestante, "spazio vuoto" al di fuori della celebrazione – uno spazio attivo permanente,

¹ Queste parole sono tratte dall'articolo pubblicato originariamente nel 1967 e intitolato: *L'Eucaristia è un sacrificio?* Cfr. J. RATZINGER, *Ist die Eucharistie ein Opfer?*, «Concilium» (de) 3 (1967), in *TL*, 307.

² RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 86. In questa stessa linea cfr. HOPING, *Mein Leib*, 390-391.

³ Cfr. RATZINGER, *Anmerkung*, in *Das Fest*, in *TL*, 534-536. La questione dell'orientamento e dell'articolazione tra liturgia della Parola e eucaristica è un antico interesse in Ratzinger. In un altro articolo del 1966, il teologo tedesco intervenne nella polemica sull'architettura cristiana innescata dalla pubblicazione dell'opera di Nußbaum, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000*. Josef Andreas Jungmann fece una recensione critica di quest'opera (cfr. 6.3), a cui Ratzinger fa riferimento. In essa, Jungmann afferma la necessità di far percepire simbolicamente nello spazio liturgico l'apertura dell'assemblea. Seguendo a sua volta Jungmann, Ratzinger considera "modellica" la soluzione adottata dalle chiese siriane nel secolo iv, dove la liturgia della Parola si svolgeva al centro dello spazio, in stretto rapporto comunicativo con il popolo e dove, invece, la liturgia eucaristica si svolgeva con il sacerdote e i fedeli rivolti nella stessa direzione. Cfr. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 335-337.

⁴ Cfr. RATZINGER, *Anmerkung*, in *Das Fest*, in *TL*, 535-536.

vivo, anche nei momenti in cui non c'è azione celebrativa.¹ Per la presenza personale di Cristo il tempio cattolico è sempre vivo, "ospita" sempre un certo tipo di liturgia,² permettendo di entrare in comunione spirituale con Dio in ogni momento. Alcune parole del 1978 chiariscono ulteriormente la questione: «Quanto più la Chiesa, in un processo di crescita spirituale, ha penetrato il Mistero eucaristico, tanto maggiormente ha compreso che non può celebrare fino in fondo la comunione nei minuti circoscritti della Messa». Poi aggiunge una sorprendente affermazione – in realtà non tanto sorprendente, se abbiamo seguito il filo del suo discorso teologico – che a nostro avviso getta una luce diafana su un considerevole numero di diatribe contemporanee sullo spazio liturgico.

*Solo quando nelle chiese fu accesa la luce perpetua ed eretto accanto all'altare il tabernacolo, si è, per così dire, aperto il bocciolo del Mistero ed è stata colta dalla Chiesa la pienezza del Mistero eucaristico. Sempre il Signore è presente. La chiesa non è semplicemente un ambiente che al mattino presto ospita qualche attività, mentre poi per il resto della giornata rimane vuoto, "senza funzioni". Nell'edificio sacro c'è sempre "Chiesa", perché sempre il Signore vi si dona, perché il Mistero eucaristico rimane e perché noi, andando incontro ad esso, siamo continuamente inclusi nel culto dell'intera Chiesa credente, orante ed amante.*³

È interessante considerare con un po' di attenzione questa intuizione di Ratzinger: la presenza eucaristica di Cristo sotto le specie conservate nel tabernacolo fa del tempio cristiano uno *spazio celebrativo permanente*. La celebrazione eucaristica "squarcia il velo" del Cielo mostrandoci la liturgia celeste, e ci permette di parteciparvi, nonché di unirvi alla lode del Popolo di Dio. In ogni luogo e momento in cui fisicamente o con il cuore ci avviciniamo a Cristo nel tabernacolo, partecipiamo della liturgia celeste che canta all'Agnello (Ap 14,1-5) in unione con l'intera Chiesa.

7. La posizione del tabernacolo

In una omelia del 1980, Ratzinger avverte che la focalizzazione della teologia e della pastorale sull'aspetto celebrativo dell'Eucaristia aveva portato con sé la

¹ Cfr. RATZINGER, *Réponse à la lettre*, ed. italiana in *TL*, 765-766. «Una chiesa senza presenza eucaristica è in qualche modo morta, anche se invita alla preghiera. Una chiesa, invece, in cui davanti al tabernacolo brilla la luce perenne, è sempre viva, è sempre qualcosa di più che un edificio di pietra: in essa c'è sempre il Signore che mi aspetta, mi chiama, vuol rendere anche me "eucaristico"», IDEM, *Der Geist*, in *TL*, 94.

² «È questa, infatti, la cosa bella delle chiese cattoliche, che in esse, in qualche modo, ha luogo sempre una forma di liturgia, perché sempre dimora in esse la presenza eucaristica del Signore», J. RATZINGER, *Der Herr ist uns nahe in unserem Gewissen, in seinem Wort, in seiner persönlichen Gegenwart, in der Eucharistie*, in *Gott ist uns nah*, in *TL*, 549.

³ RATZINGER, *Eucharistie*, in *TL*, 407. Il corsivo è nostro. Il testo appartiene ad una predica di Quaresima dell'anno 1978. Più di vent'anni dopo tornerà su questa stessa idea: «La presenza eucaristica nel tabernacolo non pone un concetto diverso di Eucaristia accanto o contro la Celebrazione eucaristica, ma ne significa solo la piena realizzazione. Questa presenza, infatti fa sì che nella chiesa vi sia sempre Eucaristia. La chiesa non diventa mai uno spazio morto, ma è sempre ravvivata dalla presenza del Signore che deriva dalla Celebrazione eucaristica, ci introduce in essa e ci fa sempre partecipare all'Eucaristia cosmica», IDEM, *Der Geist*, in *TL*, 94.

diminuzione della fede nel Sacramento, manifestata nella prassi di emarginare il luogo della riserva eucaristica in un angolo del tempio. Questa presenza costituisce invece la garanzia e l'esortazione per far sì che la vita del cristiano nel suo insieme, e non soltanto nel momento celebrativo, possa essere informata dallo spirito di Cristo. Questa vitalità spirituale è il presupposto della congregazione liturgica in vista della celebrazione.¹

L'approfondimento teologico del Medioevo sul Mistero dell'Eucaristia, la nuova esperienza del sacro degli ordini mendicanti nonché lo sviluppo della devozione e del culto al Corpo e Sangue di Cristo, contribuirono a dare progressivamente più rilievo, nella vita della Chiesa, alla presenza reale di Dio nel Sacramento, rilievo che ebbe il suo riflesso nell'architettura cristiana.² Il fatto che il tabernacolo si sia progressivamente spostato verso il centro dello spazio liturgico è interpretato da Ratzinger come un approfondimento, in chiave cristologica, della natura della celebrazione.³

Il "germe teologico" – il tempio come luogo della presenza di Dio – di questo movimento locale del luogo della custodia eucaristica è da ricercarsi nella Sacra Scrittura e negli scritti dei Padri (l'esempio di sant'Agostino, studiato poc'anzi, è paradigmatico). Perciò, è ragionevole ritenere che la tradizione viva della Chiesa contemplasse il graduale spostamento della riserva eucaristica e la sua progressiva messa in rilievo – naturalmente in rapporto all'altare – come un naturale sviluppo dello spazio liturgico: se si considera l'Eucaristia come cuore della Chiesa con la "C" maiuscola, sembrerebbe anche coerente fare del binomio altare-tabernacolo il centro simbolico della chiesa con la "c" minuscola.

VII. CONCLUSIONE

Oltre alle proposte per lo spazio celebrativo appena elencate, che costituiscono in un certo senso le conseguenze pratiche del suo discorso teorico, il contributo

¹ «Solo nel respiro dell'adorazione può essere vitale anche la celebrazione eucaristica; solo se la casa di Dio e quindi tutta la comunità è continuamente vitalizzata dalla presenza del Signore, che ci attende, e dalla nostra silenziosa disponibilità a rispondere, l'invito all'assemblea può introdursi nell'ospitalità di Gesù Cristo e della Chiesa che, del resto, è il presupposto dell'invito». RATZINGER, *Die Gegenwärtigkeit*, in *TL*, 543. D'altra parte, la celebrazione della processione del *Corpus Domini*, "prolungamento" dello spazio liturgico oltre i limiti materiali, possiede per Ratzinger un significato teologico di rilievo. È la presenza permanente e consolatrice di Cristo in mezzo al suo popolo, che Egli guida e accompagna nel suo pellegrinaggio nel mondo. La processione eucaristica è un'immagine del cammino escatologico del Popolo di Dio. Cfr. le prediche del teologo bavarese in occasione della festa del *Corpus Domini*: *Stehen vor dem Herrn - Gehen mit dem Herrn - Knien vor dem Herrn*, in *Gott ist uns nah e Was bedeutet Fronleichnam für mich? - Drei Meditationen*, in *Das Fest*, in *TL*, 552-569 e P. BLANCO SARTO, *Mysterium, communio et sacramentum. L'ecclesiologia eucaristica di Joseph Ratzinger*, «*Annales theologici*» 25 (2011) 266-267.

² Cfr. RATZINGER, *Der Geist*, in *TL*, 89-95.

³ «Il tabernacolo è stato allontanato dagli altari maggiori, e ci sono buone ragioni a giustificazione della cosa; ma si può essere colti da un senso di disagio, quando si vede che al suo posto c'è ora il segno presidenziale del sacerdote e si delinea così nella liturgia un clericalismo, che può essere più serio di quello del passato. [...] L'eliminazione della sede sacerdotale e l'edificazione del tabernacolo non è stato anche segno della crescente consapevolezza che il tempio cristiano è polarizzato intorno a Cristo e che la liturgia cristiana conosce un solo presidente, e cioè lui?», RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 335.

più prezioso di Joseph Ratzinger al dibattito contemporaneo sulla chiesa-edificio è stato l'aver offerto una contestualizzazione teologica allo spazio liturgico cristiano. L'edificio di culto cristiano s'integrerebbe nel tessuto simbolico del culto della Nuova Alleanza, che affonda le sue radici nell'Antico Testamento. S'inserisce nell'economia sacramentale nel tempo della Chiesa, previo alla pienezza escatologica, come elemento di alto significato simbolico: non è quindi semplicemente un elemento funzionale per il culto o una opera d'arte. In questa prospettiva, egli può essere considerato come un autore piuttosto singolare nel panorama del Novecento. A partire dalla metà degli anni '60 del secolo scorso, il dibattito in parecchi ambiti della comunità scientifica sull'edificio di culto si era arricchito dei contributi dell'ecclesiologia – la chiesa come immagine della Chiesa –, per poi veder prevalere, a partire dagli anni '70, il discorso di natura antropologica. Il teologo bavarese, fin dalle sue prime opere, elabora un discorso sul luogo di culto impostato a partire dalla storia della Salvezza. Tale discorso vede l'Incarnazione come evento centrale; è improntato in particolare alla teologia biblica, alla teologia fondamentale nonché all'ecclesiologia; e tiene al tempo stesso conto del contributo dell'antropologia liturgica (come fece Romano Guardini). L'apporto di Ratzinger costituisce un avvertimento di fronte alla possibilità – o, piuttosto, alla realtà – dell'“appiattimento” della riflessione teologica sullo spazio celebrativo, come conseguenza dell'influsso sia di un'antropologia chiusa alla trascendenza sia dell'estetismo.

Joseph Ratzinger concepisce lo spazio celebrativo come elemento simbolico del culto “in spirito e verità” del tempo della Chiesa, in cammino verso la pienezza escatologica. Si tratta quindi di qualcosa di provvisorio – nella Gerusalemme celeste non c'è tempio (cfr. Ap 21,22) –, come provvisori furono il tabernacolo e il Tempio di Gerusalemme, precursori veterotestamentari dei nostri templi. La teologia del luogo di culto di Ratzinger affonda le sue radici nell'Antico Testamento, e concepisce lo spazio della chiesa come luogo di preghiera; ambito di azione celebrativa e di presenza divina; spazio per la proclamazione della Parola, per l'offerta del sacrificio eucaristico, per l'orazione comune e per l'incontro personale e silenzioso con Dio. Tale concezione complessiva è frutto dell'approfondimento, nella Chiesa, della natura del Mistero eucaristico. Lo spazio dell'Eucaristia, con l'altare, la croce e il tabernacolo, sarà allora il “cuore” dello spazio liturgico.

Tra le proposte di Joseph Ratzinger, quella dell'orientamento – dell'edificio liturgico e dell'assemblea – è stata sicuramente la più nota e controversa. Tale aspetto, benché a prima vista possa forse sembrare secondario per l'architettura cristiana, costituisce invece in qualche modo la “chiave di volta” di tutta una concezione della liturgia. Intendere la celebrazione come preghiera, cioè come orazione e adorazione comunitaria del Popolo di Dio in cammino, con tutta la sua portata cosmica ed escatologica, imprime un definitivo indirizzo teologico alla riflessione sulla liturgia cristiana e sul suo spazio celebrativo.

ABSTRACT

Il contributo principale di Joseph Ratzinger al dibattito contemporaneo sulla chiesa-edificio è stato quello di aver fornito elementi per dare alla ricerca sullo spazio liturgico cristiano uno statuto specificamente teologico. Ratzinger concepisce lo spazio celebrativo come elemento simbolico del culto “in spirito e verità” del tempo della Chiesa, in cammino verso la pienezza escatologica. La sua teologia del luogo di culto affonda le radici nell’Antico Testamento, e concepisce lo spazio della chiesa anzitutto come luogo di preghiera, nel senso più profondo e ricco del termine; ambito di azione celebrativa e di presenza divina. Tale concezione del luogo di culto è frutto dell’approfondimento spirituale e teologico della Chiesa nel mistero eucaristico. Tra le proposte concrete di Joseph Ratzinger per l’architettura delle chiese vi si trova la centralità nel tempio dello spazio dell’Eucaristia, con l’altare, la croce e il tabernacolo. Tuttavia, la più nota e dibattuta è sicuramente stata l’orientamento dell’edificio liturgico e dell’assemblea. Quest’ultimo elemento, costituisce in qualche modo la “chiave di volta” di tutta la concezione della liturgia del teologo tedesco.

The main contribution of Joseph Ratzinger to the current discussion on church-building was to provide elements needed for a specifically theological statute to the study of the Christian liturgical space. Ratzinger considers worship space as a symbolic element of worship “in spirit and truth” of the time of the Church, in her way towards eschatological fullness. His theology of the place of worship is based on the Old Testament, and sees the space of the church primarily as a place of prayer, in the deepest and richest sense of the word; ambit of celebration and of divine presence. This nature of the place of worship is the outcome of the ever more profound spiritual and theological awerness of the Church with regards to the Eucharistic mystery. Among the concrete proposals of Joseph Ratzinger for the architecture of church edifices, we find the centrality of the space for the Eucharist – the altar, the cross, and the tabernacle – within the building. However, the best known and debated issue was undoubtedly the orientation of the liturgical building and of the assembly. This last element is a “keystone” of the idea of liturgy for the German theologian.

NOTE

RATZINGER ON THE ANTHROPOLOGICAL BASIS FOR MISSION

D. VINCENT TWOMEY

SUMMARY: I. *The Church – Sign among the Nations*. II. *Salvation as Applied to the Subject*. III. *Christianity and World Religions*. IV. *Culture and Conscience*.

THE mission of the Church is one of the fundamental themes which characterize Joseph Ratzinger's theology; more precisely, his whole theological endeavour is motivated by his sense of the Church's divinely given mission. His first area of specialization was fundamental theology, which he chose, as he told us himself, so as to help give an answer today to the question of the *ratio spei*, the question of the reason for our hope (1 Pet 3:15). And so at the beginning of his teaching career, he specialized in fundamental theology and took a special interest in the history of religions and comparative religious studies. Ratzinger's early exposure to the world religions would be a tremendous source of inspiration to him, especially during the 1990s and following, when the relationship between Christianity and the world religions became a central topic in theology and beyond. As a peritus at the Second Vatican Council, he had a direct input into *Ad gentes*, the Decree on the Church's Missionary Activity, but also on other more specifically theological documents issued by the Council, all of which, as he indicated in an article he wrote after the Council, were deeply marked by the missionary idea.¹ Early on in his career as a theologian, he was also confronted by those theologies of hope which in turn mutated into various theologies of liberation and which tended to interpret salvation increasingly in inner worldly, indeed political terms. These, too, are all topics worthy of attention in any attempt to outline Ratzinger's theology of mission but are themselves too rich and complex to be addressed here. I have decided to limit this article to a more modest proposal, namely to outline very briefly the way conscience can be understood as the anthropological basis of the Church's mission. By way of introduction to the main topic, I propose to sketch an early attempt by Ratzinger, written at the time of the Council, to outline his fundamental understanding of the Church's mission from an objective perspective before turning to the subjective perspective, namely the anthropological basis for mission.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Konzilsaussagen über die Mission ausserhalb des Missionsdekrets*, in J. SCHÜTTE (Hrsg.), *Mission nach dem Konzil*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1967, 39; reprinted in J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften* [=JRGs], 7: *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (ed. by G.L. MÜLLER), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2012, 7/2, 941.

I. THE CHURCH – SIGN AMONG THE NATIONS

The Christ event has sealed the fate of the world. It is this fact that gives rise to the Church's responsibility for the whole world. This is the real content of Cyprian's axiom, *Salus extra ecclesiam non est*, correctly understood, namely in terms of the forces that are effective in everyone's salvation inside and outside the visible Church.¹ How this is so, is difficult to say, but Ratzinger makes the following suggestion. Modern scientific research indicates that the entire being of the world is characterized by an ascending history whose highpoint is the breakthrough of spirit. Spirit is essentially openness for the Absolute and so for the world's becoming one [*Einung*] with the Absolute itself. Faith completes man's uncertain grasp of history's direction by showing that the purpose of the world is indeed the actual union of all that is with God, which union God alone can effect. Faith adds that "the decisive, final breakthrough, totally transcending the breakthrough of nature to spirit, happened in Jesus Christ, in the man who was at the same time Son of God, really one with God." The meaning of the rest of history is accordingly: "to enter into the Christ event, in which the goal of history has become reality."² The relationship between the ascending history of the cosmos and the Christ event is such that the former is the precondition of (or preparation for) the latter, while, on the other hand, Christ grants the world what it could never achieve on its own, namely becoming one with God. Since then, history has its meaning in Christ, who influences history through the "representative" or vicarious nature of His sacrificial act. This means that people can find themselves in the preparatory state, even after the Christ event, which state theological tradition calls the "*votum ecclesiae*" (= a desire for the Church, i.e. an implicit desire for baptism). And, of course, such people can fail to move in the direction intended by that preparatory state. How this plays out in practice, as far as individuals are concerned, is known only to God. Ratzinger concludes that the function of the Church in the whole of reality is to make the Christ event present in history and to be that event's increasing fulfilment in penetrating the whole of history.³ This is realized above all in the entire sacramental system centred on the Eucharist understood as cosmic liturgy.⁴ The

¹ Cfr. *Kirche - Zeichen unter den Völkern* [originally published in 1964] in *JRGS*, 8: *Kirche - Zeichen unter den Völkern: Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene* (ed. by G.L. MÜLLER), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2010, 8/2, 1032. What follows is based primarily on this article (1021-1034).

² *Ibidem*, 1033.

³ "The Church is thus the publicly erected sign of God's salvific intent with the world, the effective sacrament of the brotherly union of God and humanity" (*ibidem*, 1034).

⁴ "[T]he Blessed Sacrament contains a dynamism which has the goal of transforming mankind and the world into the New Heaven and the New Earth, into the unity of the risen Body." (J. RATZINGER, *The Spirit of the Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco 2000, 87; cfr. also 68-70; 90). For a full treatment see his *Kommunion - Kommunität - Sendung*, in *JRGS*, 8/1, 308-332 (esp. 322-327); *Eucharistie und Mission*, in *JRGS*, 11: *Theologie der Liturgie: die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (ed. by G.L. MÜLLER), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008, 397-423.

essence and meaning of mission, then, does not mean that the salvation of the non-Christian is only possible by visible incorporation into the Church. Rather it means “that Christ’s salvation present in the Church is a forward-thrusting power, which is ordained to draw the whole cosmos into itself; in addition mission pertains essentially to [the nature of the Church as sign], it is the stance [*Gestus*] of openness, of being-for-the other, without which she would cease to be herself.”¹

Christ’s mission was to found the Church not for its own sake but for the sake of the non-Church, the whole of humanity, what the New Testament calls “the many”.² Just as Christ died for the many, the Church, sharing in his mission, exists for the many. “This healing of the whole takes place, according to the will of God, in the dialectical antithesis of the few and the many, in which the few are the starting point from which God seeks to save the many.”³ This, then, admittedly very sketchily and inadequately expressed, is Ratzinger’s basic understanding of the mission of the Church within salvation history.

II. SALVATION AS APPLIED TO THE SUBJECT

But what of the subjective aspect of the question? In other words, how, in the light of the Council’s interpretation of the axiom, *salus extra ecclesiam non est*, is a person saved outside the visible boundaries of the Church?⁴ Ratzinger approaches the question by trying to discover what, according to Scripture, is needed to be Christian. In the first place, the New Testament teaches that “If one has love, one has everything”. But no one truly has love (cf. Rom 3:23: all have sinned and forfeited God’s glory): our love is mired in and deformed by egoism. Because this is the human condition, we are, according to the Law, on that account condemned, were it not for the fact that “Christ defrays with the excess of his vicarious love the deficit in our love. Only one thing is needed: that we open our hands and let ourselves be gifted by his graciousness. This movement of opening ourselves for the gift of the vicarious love of the Lord is termed ‘faith’ by Paul.”⁵ Following Yves Congar, Ratzinger says that this faith in its fullness presupposes the entire fullness of those realities testified by the Bible, but that there is also something like a “faith before faith”, the nature of which is difficult to determine, except to say that it is more than mere good will. More precisely, it is the opposite of what the ancients called “hubris”, self-righteousness; it is what in the Bible is termed “simplicity of heart”,⁶ as expressed in the term “the poor in spirit”, the *Anawim*. The fully developed faith is an extension of that attitude.

¹ RATZINGER, *Kirche - Zeichen unter den Völkern*, 1032.

² Cfr. Rom 5:12-21; Mk 10:45 par.; Mk 14:24 par.

³ J. RATZINGER, *The Meaning of Christian Brotherhood*, Ignatius Press, San Francisco 1993², 75.

⁴ The following is based on J. RATZINGER, *Kein Heil außerhalb der Kirche?*, in *JRGS* 8/2, 1050-1077.

⁵ *Ibidem*, 1070.

⁶ Cfr. D.V. TWOMEY, *Ratzinger on Theology as a Spiritual Sense*, in J. KEATING (ed.), *Entering into the Mind of Christ. The True Nature of Theology*, IPF Publications, Omaha (NB) 2014, 49.

The New Testament thus gives us two answers that are apparently contradictory but in fact form a unified whole: on the one hand, "Love alone suffices", and on the other, "Only faith suffices". As Ratzinger puts it: "Both together express an attitude of going beyond oneself, in which the human person begins to let go of his egoism and reaches out towards the other person. For this reason, the brother, the fellowman is the place where this attitude is tested; in his 'Thou', the 'Thou' of God comes incognito toward the person."¹ But in addition, one can choose some other incognito under various guises, such as those many realities in one's own respective religious and profane world, which can be a summons and a help to a person in the saving exodus of going beyond himself. But it is also clear that there are things which can never be capable of being an incognito of God, such as hate, hedonistic egoism or pride, and those he cannot choose.²

This leads to a detailed discussion of a widely held, but false, understanding of conscience understood as simply following one's convictions. If conscience were to be equated with one's personal convictions, then one would have to see "in the heroism of the SS man, the cruel exactness of his perverted obedience" a kind of *votum ecclesiae* (= an implicit desire for the Church). Such an extreme case illustrates what is at stake. Insofar as the call of conscience is equated with those convictions that have achieved a certain social, cultural and historical status in one's environment, then it simply amounts to the claim that one can be saved by being true to whatever system one happens to find oneself in. Though, Ratzinger comments, it may seem generous and progressive today to expect a Muslim to become a better Muslim, a Hindu to become a better Hindu etc., this view is seen to be absurd when taken to its logical conclusion, i.e. that a cannibal must become a better cannibal, an SS man a better SS man, etc.

What is wrong here is the idolization of the system, the institution. But what saves man is not the system but something that transcends any system: love and the faith that puts an end to egoism and the self-destructive hubris. "The religions are a help towards salvation to the extent that they induce a person to such an attitude; they are a hindrance to salvation to the extent that they are an obstacle to this attitude."³ Further, if the existing religions and ideological systems could save people, then humanity would be closed into various separate cultural identities. This would mean, in principle, that communication with others outside our cultural sphere would a priori be excluded. "By way of contrast, faith in Christ means the conviction, that there is a call to go beyond these separate identities and that only in this way, in moving towards the unity of the spirit, does history come to its fulfilment."⁴

But, Ratzinger points out, there is another aspect to be considered. If by conscience is meant loyal adherence to the system one happens to find oneself in,

¹ RATZINGER, *Kein Heil außerhalb der Kirche?*, 1070-1071.

² Cfr. *ibidem*, 1071 (quoting Y. Congar).

³ *Ibidem*, 1072.

⁴ *Ibidem*.

then that is not conscience understood as it should be, as that “call of God which is common to all”; it is rather a mere social reflex, the superego of a particular group. Should one preserve this superego, he asks rhetorically, or rather should one try to unravel it because it stands in the way of the true call of man? In fact, conscience does not tell one person to be a Hindu, another a cannibal, and yet another a Muslim or whatever. For, as Ratzinger contends, “What it says to all of them is that, in the midst of their systems and not infrequently against them, one thing is commanded them, that each one should be human towards his fellow human beings, that one must love. Only in this way has someone made a *votum*’ (the ‘desire for Christ’), when he follows *this* voice.”¹ To live according to one’s conscience means not being a prisoner of one’s so-called convictions but to answer the call that is addressed to each human being; the call to faith and love. If one so lives according to this basic law of Christianity, then perhaps one could use what Ratzinger calls that “questionable” term: “anonymous Christianity.” In another context he wrote more pointedly: “In the theology of the history of religions, Christianity does not simply take the side of the religious person, take the side of the conservative who keeps the rules of play in his inherited institutions; the Christian rejection of the gods signifies much rather a choice to be on the side of the rebel, who for the sake of conscience dares to break from what is accustomed. This revolutionary trait in Christianity has perhaps for too long been hidden beneath various conservative models.”²

III. CHRISTIANITY AND WORLD RELIGIONS

Perhaps the most important of the many documents issued by the CDF when Ratzinger was Prefect was *Dominus Iesus* (2000) right in the middle of the Second Millennium celebrations – and indeed articulating the whole purpose of those celebrations. Three years later he published a collection of articles which, with one exception, he had written during the nineties when debate on the pluralist theology of religions was at its height: *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*.³ Those articles address the same subject from different perspectives, namely “faith in Jesus Christ as the only Saviour and in the indivisibility of Christ and the Church.”⁴ In the preface, he writes that the publication of *Dominus Iesus* had provoked outrage not only in modern society but also from the great non-Christian-cultures such as that of India. It was described as a

¹ *Ibidem*, 1073.

² J. RATZINGER, *The Unity and Diversity of Religions*, in *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, Ignatius Press, San Francisco 2004, 21-22 (see footnote ref. to his *Die Einheit der Nationen*, 41-57).

³ *Glaube - Wahrheit - Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2003. Cfr. W.A. AULER, *Die Kirche und die Vielfalt der Religionen. Die ekklesiologische-religionstheologischen Studien von Joseph Ratzinger*, in C. SCHALLER (ed.), *Kirche - Sakrament - Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger*, F. Pustet, Regensburg 2011, 365-384.

⁴ RATZINGER, *Truth and Tolerance*, 53.

document marked by intolerance and a religious arrogance at odds with today's world. All the Catholic Church could do in response was, Ratzinger comments, "in all humility, to put the question that Martin Buber once formulated to an atheist: But what if it is true?".¹

And that is the main point.

Basically the various questions raised come down to the question about truth: "Can truth be recognized? Or is the question about truth simply inappropriate in the realm of religion and belief?"² The Church's reply, which Ratzinger tries to articulate in the course of the book, is Yes to the first and a firm No to the second. The Church's firm Yes is based on the fact that God has revealed himself to man and by so doing, revealed man to himself, as Vatican II put it. Christian faith is first and foremost about the truth of God's self-revelation in Christ Jesus. But this in turn implies man's capacity to know the truth – the denial of which in the modern world goes under the guise of relativism, "the most profound difficulty of our age."³

The only chapter of the book that was written before the 1990s was the first. In many ways it anticipates the main themes of his later papers. It was his contribution to a Festschrift in honour of Karl Rahner on the occasion of the latter's 60th birthday. In it Ratzinger dealt with the topic of the place of Christianity in the history of religions.⁴ Rejecting as inadequate any reduction of "religion" to a philosophical generalization (i.e. an abstraction) and questioning the common assumption that treats cultures as static entities, he takes a look at the world religions precisely as historical phenomena in order to discover by way of contrast the unique character of Christianity. In fact, he deals primarily (though not exclusively) with the great religions of Asia.

For example, the monotheistic revolution (in Israel first and then Christianity) differs radically from the Asiatic religions. In the first place, all that matters in Eastern mystic religions is man's experience: God remains entirely passive. On the other hand, in monotheism the prophet's divine calling can be dated and that call constitutes what we call history. As Jean Daniélou stressed, Christianity "is essentially faith in an event".⁵ Secondly, compared to the impressive religious personalities of Asia, the main actors in the history of Salvation (such as Abraham, Isaac and Jacob, and the prophets) "appear practically uncouth".⁶ Man does not rise to God by passing through the various levels of being to behold the divine, "but the opposite happens; God seeks out man in the midst of his worldly and earthly connections and relationships." Of his own will, God

¹ *Ibidem*, 9-10.

² *Ibidem*, 10.

³ *Ibidem*, 72. After the collapse of Marxism in 1989, "relativism has become the central problem for faith in our time" (*ibidem*, 117).

⁴ Written in 1963; Reprinted in his *Truth and Tolerance*, 15-44.

⁵ *Ibidem*, 40 (quoting J. Daniélou's *Vom Geheimnis der Geschichte*).

⁶ *Ibidem*, 41.

enters into relationship with man so that biblical mysticism “is not primarily the discovery of some truth; rather it is the activity of God himself making history. It [biblical mysticism] does not derive its meaning from the divine reality becoming visible to man. Rather it makes the person who receives the revelation into an actor in divine history.”¹ (Here he again quotes Daniélou.) Finally, unlike the mystical religions of the East, Christianity does not recognize a two-tier religion, where the mystic alone has firsthand experience of the divine and the ordinary believer who has to be satisfied with religious symbols, in other words, “second-hand” experience, as it were. In Christianity, “just God alone deals at ‘first hand’. All men without exception are dealing at second hand: servants of the divine call.”² Each one responds directly to God’s call.

Ratzinger ends his early foray into the question of the relationship between Christianity and the world religions by opening up a vision for the future – the eschatological hope of the union of man with God and with one another at the end of time to which all religions and peoples are on their way. In the paper he submitted to the Conciliar sub-commission preparing the final draft of *Ad gentes*, Ratzinger wrote: “The cultural and religious values of the nations are not simply natural values which precede the Gospel and as such are simply added to it. Such an outlook ascribes to such values both too much and too little. In this world of ours, nature and the supernatural are never strictly separated but they penetrate each other. Because of this, all truly human values are marked both by a divine supernatural elevation and by human sin. They can never be simply added to the Gospel, but they serve the Gospel in accord with the law of the cross and resurrection. Pagan religion dies in Christian faith, but in the same faith human religion rises and offers to faith the forms in which faith then in different ways articulates itself.”³

In sum, his understanding of world religions and their cultural expression is dynamic, not static. They are dynamic in so far as their adherents are open to new insights and experiences, and so are capable of self-transcendence. As a result, cultures which are not closed-in on themselves are capable of mutually enriching each other. For Ratzinger, all cultures at their best have an advent quality – they are awaiting that fulfilment which is only possible in Christ. Let us look a bit closer at this.

IV. CULTURE AND CONSCIENCE

Culture, according to Ratzinger, “is the social form of expression, as it has grown up in history, of those experiences and evaluations that have left their mark on a community and have shaped it.”⁴ In other words, culture concerns a

¹ *Ibidem*, 42 [translation changed for the sake of clarity in the present context].

² *Ibidem*, 44.

³ Cfr. J. WICKS, *Six Texts by Prof. Joseph Ratzinger as peritus before and during Vatican Council II*, «Gregorianum» 89 (2008) 289.

⁴ RATZINGER, *Truth and Tolerance*, 60. Cfr. P. CASARELLA, *Culture and Conscience in the Thought of*

society's apprehension of one's place in the world, the values to be upheld, and one's role in the network of relationships that make up society; it is about how to be human. "In any question concerning man and the world, the question of the Divinity is always included as the preliminary and really basic question."¹ Going beyond what is visible opens the door to the Divinity and, as such, it is bound up with the ability of some individual to be able to transcend himself, touch the ground of all things, receive communications from the Divinity, and find mutual support in a greater social agency, "whose perceptions he can, as it were, borrow and then, of course, also carry forward and develop for himself."² Cultures develop in time, encountering new realities and assimilating new perceptions. "The historical character of culture signifies its capacity for progress, and that implies its capacity to be open, to accept being transformed by an encounter."³ This, then, is the Advent quality of cultures, using a phrase coined by Theodore Haecker. Since Christian faith itself can only exist in a particular cultural form, the term "inculturation" is perhaps inadequate and should be replaced the term "interculturality". This is predicated on what Ratzinger calls the potentially universal nature of all cultures, i.e. their inner capacity to be open to others, to truth, and so open to further enrichment.

With regard to the relationship between Christianity and the world religions, three basic theological attitudes have been identified today: one stresses the exclusivity of Christianity (e.g., K. Barth), the other is described in terms of the inclusivism (associated e.g. with K. Rahner), while the third position (which has become the dominant position) is known as the pluralist theology of religions (J. Hick and P. Knitter). Ratzinger criticizes all of them on two grounds. Firstly all three are based on too hasty an identification of religion with the question of salvation. Is it true, he asks rhetorically, that salvation is tied to religion? Surely we must look at the broader picture of human existence as a whole. This point, it seems to me, needs to be stressed; it refers to the whole breath of moral behaviour and not simply on the observance of religious rituals. In the second place, the three positions tend to treat world religions indiscriminately. It hardly needs today be pointed out that religions per se don't all lead men to what is higher and noble; indeed, they themselves exist in a variety of forms, some of which can be (and are) highly destructive.⁴ But the main question posed by the pluralist theologians of religions is an existential one: should one simply make the best of whatever religion one happens to find oneself in, as practised by others around him or her? Ratzinger's response is: "Or must he not, whatever hap-

Joseph Ratzinger/Pope Benedict XVI, in J.C. CAVADINI (ed.), *Explorations in the Theology of Benedict XVI*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2012, 63-83. See also D.V. TWOMEY, *Ratzinger on modern culture, truth and conscience*, «Forum Theologiczne» 13 (2012) 155-70.

¹ *Ibidem*, 61.

² *Ibidem*, 61.

³ *Ibidem*, 62.

⁴ Cfr. *ibidem*, 53-54. In his discussion with Jürgen Habermas in Munich on 19 January 2004, Cardinal Ratzinger highlighted the pathologies of religion, which are highly dangerous, as well as pathologies of reason. See also Benedict XVI's *Regensburg Address*, 12 September 2006.

pens, be one who strives to purify his conscience and, thus move forward – at the very least – to the purer forms of his own religion? If we cannot assume as given such an inner attitude of moving onward, if we do not have to assume it, then the anthropological basis for mission disappears.”¹

This anthropological basis for mission is illustrated in Scripture. Commenting on the Magi, Pope Benedict XVI writes that they were neither just astronomers nor just “wise”. Rather, “[t]hey represented the inner dynamic of religion toward self-transcendence, which involves a search for truth, a search for the true God and hence ‘philosophy’ in the original sense of the term.”² It is only because the Apostles and the first disciples among the Jews were looking for the “hope of Israel”, that they were able to recognize the Lord. Likewise, it was the “God-fearers” among the Gentiles, those who were unsatisfied with their own traditional religions and were seeking for the truth, who were open to the faith and became the first Christians (cfr. Acts 10:2; 35).³

This, it seems to me, is at the core of Ratzinger theology of mission: namely that primordial conscience which is a given in every human person since he or she is created in the image and likeness of God. It impels one to search for the truth, to search beyond the surface of things, i.e. beyond the claims of commonly accepted customs and mores. Conscience at the ontological level is to be distinguished from the second level of conscience, namely a judgment about a particular action to be done or omitted; such actions belong to the arena of history, they constitute human history.

The first, as it were, ontological level of conscience, then, consists in the fact “that something like a *primal memory (eine Urerinneung) of the good and of the true* (both are identical) is implanted in us; that there is an inner tendency of being in man made in the likeness of God towards that which is in conformity with God [...] This anamnesis of the origin, which results from that constitution of our being which is in conformity with God, is not a conceptual, articulated knowledge, a treasury of recallable contents. It is, as it were, an interior sense, a capacity of re-cognition, so that the person who is thereby addressed and interiorly is not opaque recognizes the echo of it in himself.”⁴ St. Augustine formulated it more simply as the sense for the good that is imprinted in us.

According to Ratzinger: “The possibility for and the right to mission rests on this anamnesis of the Creator, which is identical to the ground of our existence.

¹ *Ibidem*, 54.

² J. RATZINGER, *Jesus of Nazareth. The Infancy Narratives*, Image, New York 2012, 95.

³ From the very start of his academic career, Ratzinger stressed that the early Church, which rejected the world of pagan religions, found allies in the philosophers, i.e., those who were critical of their own inherited cultural and religious values. See his 1959 inaugural lecture in Bonn: *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum theologia naturalis* (ed. by H. SONNEMANS, Johannes-Verlag, Leutersdorf 2004).

⁴ J. RATZINGER, *Wahrheit, Werte Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994², 51-52. See also J. RATZINGER, *On Conscience: Two Essays*, NCBC-Ignatius Press, Philadelphia-San Francisco 2011; for an evaluation, see S. CHALMERS, *Conscience in Context. Historical and Existential Perspectives*, Peter Lang, Bern 2014, 243-261.

The gospel may, indeed must, be proclaimed to the pagans because they themselves are yearning for it in the hidden recesses of their souls (see Isaiah 42:4). Mission is vindicated, then, when those addressed recognize in the encounter with the word of the gospel that this indeed is what they have been waiting for.”¹ And, of course, we should be aware that the pagans here include what Ratzinger once describes as the “new pagans”, nominal Christians in the West.²

Christian faith, as Ratzinger is acutely aware, knows that there is much that is human in its own particular cultural forms, much that needs purification, and indeed he realizes that one of the positive values of genuine dialogue with the world religions is contributing to that process of self-criticism and so of purification. “But it is also certain that it [Christian faith] is at heart the self-revelation of truth itself and, therefore, redemption. For the real problem of mankind is the darkening of truth. This distorts our action and sets us against one another, because we bear our own evil within ourselves, are alienated from ourselves, cut off from the ground of our being, from God. If truth is offered, this means leading out of alienation and thus out of the state of division; it means the vision of a common standard that does no violence to any culture but that guides each one to its own heart, because each exists ultimately as an expectation of truth.”³ Here Ratzinger articulates one of the primary motives for mission – to bear public witness to the truth, to God’s self-revelation in Christ. It is, as he himself puts it, “the inner obligation to send all peoples to the school of Jesus, because he is the truth in person and, thereby, the way to be human.”⁴ Ratzinger also sums up his own understanding of the cultures of the world as shaped by the world religions: despite huge differences of expression, they share moral values common to all (and summed up in the Golden Rule) but they also exist in expectation of a greater truth: God’s self-revelation in Jesus Christ.

V. CONCLUSION

Any complete attempt to outline Ratzinger’s theology of mission would have to show how his ideas developed from his initial broad, general vision of the Church being the instrument of God in leading humanity towards the final unification, when God would be all in all to a more personal and spiritual theology focused on the person of Christ and the human person. Initially, his interest in the theme of mission was somewhat extrinsic to his main concerns, such as the centrality of Christian “pro-existence” where the Church is seen as the few chosen for the many, or what it means to be a Christian today, if one does not have to be a baptized Christian to be saved. The grand vision of his early theology, which seems to show some influence of the ideas of Teilhard de Chardin, though never abandoned, gives way over time to more concrete concerns

¹ RATZINGER, *On Conscience*, 32-33.

² Cfr. J. RATZINGER, *Die neuen Heiden und die Kirche*, in *JRGS* 8/2, 1143-1158.

³ RATZINGER, *Truth and Tolerance*, 66-67.

⁴ *Ibidem*, 76.

as Ratzinger becomes more and more involved with understanding the threat of relativism and the challenges posed by the pluralist theologies of religion,¹ which tended at best to equate mission with dialogue. In that context, the issue of truth becomes paramount for Ratzinger and with it the rediscovery of conscience, the sensorium of truth, as the anthropological basis for mission. It seems to me that what Karl Rahner proposed as the supernatural existential in man might well be more accurately identified as primordial conscience, an insight which is both philosophically and theologically better founded. For all that, to date I have not found in Ratzinger's writings what might be considered a full-blown articulation of why mission today (in the strict sense of proclaiming the Good News to those who are not baptized or, if baptized, just nominal Christians) is so urgent. The closest he comes to it, as far as I can see, is to be found in his small book on spiritual Christology:

"The Church's real ministry of liberation is to hold aloft the flame of truth in the world [...] The Church's real contribution to liberation, which she can never postpone and which is most urgent today, is to proclaim truth in the world, to affirm that God is, that God knows us, and that, in Jesus Christ, he has given us the path of life. Only then can there be such a thing as conscience, man's receptivity for truth, which gives each person direct access to God and makes him greater than every imaginable world system."²

And perhaps that statement is sufficient.

ABSTRACT

The motivating force behind Ratzinger's theology is his acute awareness of the divine mission of the Church. Conscious of the need to give a reason for the hope that is in us (cfr. 1Pet 3:15), his entire theological oeuvre is marked by this missionary dynamism. After a brief sketch of Ratzinger's understanding of the Church's mission in objective terms within the context of world religions – as the Body of Christ that exists for the salvation of humanity (the "few" for the "many") –, this article attempts to clarify his claim that conscience is the anthropological basis for mission.

¹ Ratzinger also highlights the remarkable common philosophical assumptions shared by both the Asiatic religions and Western relativism.

² J. RATZINGER, *Behold the Pierced One*, Ignatius Press, San Francisco 1986, 127-128.

QUADERNO

UNA GIORNATA DI STUDIO NELL'ANNO DELLA VITA CONSACRATA

FERNANDO PUIG · LAURENT TOUZE

PAPA FRANCESCO ha indetto l'Anno della Vita Consacrata «anzitutto per ringraziare il Signore e fare memoria grata dei doni ricevuti e che tuttora riceviamo per mezzo della santità dei Fondatori e delle Fondatrici e della fedeltà di tanti consacrati al proprio carisma». Ha invitato tutti i fedeli a stringersi «attorno alle persone consacrate, a gioire con loro, a condividere le loro difficoltà, a collaborare con esse, nella misura del possibile, per il perseguimento del loro ministero e della loro opera, che sono poi quelli dell'intera Chiesa. Fate sentire loro l'affetto e il calore di tutto il popolo cristiano». ¹ Per rispondere a questo invito del Romano Pontefice – e anche sulla scia del desiderio di San Josemaría che scriveva: «Una grande missione nostra è di far amare i religiosi» ² – la Pontificia Università della Santa Croce ha promosso, il 6 maggio 2015, una giornata per riflettere sulla vita religiosa, ascoltando i religiosi e pregando con loro e per loro. L'organizzazione è stata volutamente interdisciplinare, curata da un professore di diritto canonico e da un professore di teologia. La Pontificia Università della Santa Croce ha un corpo docente essenzialmente composto da sacerdoti secolari e laici che amano i religiosi e si interessano alla riflessione sulla vita consacrata.

L'incontro si è svolto in tre momenti.

Un momento riservato alla riflessione scientifica con due relazioni. La prima di Padre Fabio Ciardi o.m.i., professore ordinario presso l'Istituto di Teologia della Vita consacrata *Claretianum*, sul carisma del fondatore, che indica, come frutto dell'azione dello Spirito Santo, un cammino specifico per seguire Cristo nella Chiesa. La seconda tocca una tematica essenziale della vita consacrata, quella dei consigli evangelici di povertà, obbedienza e castità. Esistono varie teologie su questa triade di voti e Mons. Paolo Martinelli o.f.m. cap., Vescovo Ausiliare di Milano, già Preside dell'Istituto Francescano di Spiritualità (*Antoniano*), ha illustrato quella di Hans Urs von Balthasar. Queste due relazioni sono pubblicate nelle seguenti pagine della Rivista.

Un secondo momento è stato riservato alla testimonianza, con il contributo di Padre Luigi Luciano e Suor Maria Caterina Gatti, della Famiglia del Cuore

¹ FRANCESCO, *Lettera apostolica a tutti i consacrati in occasione dell'Anno della Vita Consacrata*, 21-XI-2014, n. 2.

² *Autografo*, facsimile pubblicato dalla Postulazione Generale dell'Opus Dei, *Il beato Josemaría Escrivá, Fondatore dell'Opus Dei*, Roma 1992, 117.

Immacolato di Maria, sull'intreccio tra vita consacrata e laicato nella loro esperienza carismatica, e con Madre Biviana Mendoza Quiroz, delle Misioneras de Jesús Verbo y Víctima, sull'apostolato della sua Congregazione nelle Ande Peruviane e in altre zone difficilmente accessibili e sprovviste di sacerdoti.

Infine, vi è stato un momento di adorazione eucaristica nella Basilica di Sant'Apollinare, con lettura di testi biblici e riflessioni del Papa sull'Anno della Vita Consacrata e preghiera per le vocazioni religiose.

Alla giornata hanno partecipato numerosi studenti e docenti della Pontificia Università della Santa Croce, ed è stata un'occasione privilegiata per toccare con mano, ringraziandone il Signore, il dono della vita consacrata per la Chiesa e in particolare per la comunità accademica del nostro Ateneo. Gli spunti emersi dalla riflessione scientifica, le suggestioni condivise attraverso le testimonianze e, soprattutto, l'unità vissuta nel momento di preghiera animato dalle intenzioni del Santo Padre per la vita consacrata, hanno rilanciato nei partecipanti il senso di gratitudine per la comunione nella varietà dei carismi, nella cornice della chiamata universale alla santità e hanno aperto nuovi itinerari di studio e di ricerca.

I CONSIGLI EVANGELICI E LA VITA CONSACRATA NELLA RIFLESSIONE DI HANS URS VON BALTHASAR

PAOLO MARTINELLI

SOMMARIO: I. *Dalla intuizione degli Istituti secolari alla passione per lo stato dei consigli.* 1. La vocazione di Balthasar. 2. Adrienne von Speyr e gli Istituti Secolari. 3. La relazione tra laici e la vita religiosa (o “stato dei consigli”). 4. La comprensione degli Istituti Secolari e la polemica con Karl Rahner. 5. Centralità ecclesiale e pertinenza antropologica dei consigli evangelici. 6. I caratteri costitutivi della “sequela Christi”. 7. I consigli evangelici tra *charis* e carisma. II. *Per una sintesi: la teologia della vita consacrata nel contesto della teologia degli stati di vita del cristiano.* 1. Contesto e scopo dell’opera. 2. I passaggi chiave. III. *Considerazione conclusiva.*

NELL’ANNO che papa Francesco ha voluto dedicare alla vita consacrata molte sono state le riflessioni e gli studi realizzati sulla forma di vita cristiana caratterizzata dalla professione dei consigli evangelici.¹ Con la presente ricerca si vorrebbe dare un ulteriore contributo a questa riflessione cercando di enucleare il pensiero di Hans Urs von Balthasar a questo proposito.

Si deve collocare la sua riflessione teologica sui consigli evangelici e sulla vita consacrata all’interno del suo orizzonte teologico complessivo. Ci troviamo di fronte certamente ad uno dei più grandi teologi del xx secolo. La sua enorme cultura teologica e non solo – “*l’uomo più colto del mondo*” fu chiamato dall’amico e maestro De Lubac –, la sua grande capacità speculativa e la passione per Cristo e per la sua Chiesa hanno reso possibile il sorgere in lui di un pensiero, nello stesso tempo nuovo ed antico. Si può dire che ogni ambito del sapere teologico è stato da lui esaminato e riportato al centro (*Einfaltungen*), ossia al mistero trinitario manifestatosi definitivamente nell’incarnazione del Figlio, nella sua insuperabile dedizione nel mistero pasquale. Il riferimento alla radicale centralità di Cristo gli ha permesso di interessarsi e paragonarsi con ogni autentica espressione dell’umano, sapendo che in Cristo tutto ha la sua consistenza e ricapitolazione (cfr. Col 1; Ef 1). Certamente l’opera più documentativa della sua vasta cultura e della sua capacità speculativa rimane l’*opus magnum*, la sua *Trilogia*. Ossia, l’esposizione della rivelazione cristiana secondo una analogia costruita in base agli attributi trascendentali dell’essere – e non categoriali, secondo una

¹ CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, n. 43-44.

taxis inedita: il *pulchrum*, il *bonum* ed il *verum*.¹ Gesù Cristo stesso è inteso come l'*analogia entis* concretizzata, il centro insuperabile di relazione tra l'umano ed il divino, colui che in se stesso attraversa, senza dissolverlo, tutto l'abisso della differenza tra l'Infinito e il finito, reinterpretando così in modo originale il dogma di Calcedonia: natura umana e natura divina in Cristo, indivise e inconfuse.² Egli è l'universale concreto e personale, compimento e norma di tutta la storia.³

Il tema dei consigli evangelici e della vita consacrata occupa certamente un ruolo decisivo nel sapere balthasariano. Si può dire che in ogni sua grande opera teologica si trova traccia dei consigli evangelici, letti sempre in un orizzonte contemporaneamente trinitario, cristologico, ecclesiologico, come anche soteriologico ed escatologico. Egli è stato fermamente convinto dell'importanza essenziale della vita secondo i consigli evangelici, non solo per un corretto sapere della fede (come si potrebbe parlare di Cristo dimenticando la sua obbedienza, povertà e la sua eunuchia per il regno?; come si potrebbe parlare di escatologia senza parlare della verginità cristiana?), ma anche per l'esperienza ecclesiale stessa, al punto da affermare già in uno scritto della fine degli anni 40 che «La vita dei consigli resterà fino alla fine del mondo il guardiano della totalità del Vangelo e in ogni epoca la Chiesa sarà tanto viva quanto saranno vivi gli ordini attivi e contemplativi».⁴

Come procedere?⁵ Date queste premesse, per presentare esaustivamente l'idea di vita secondo i consigli evangelici in Balthasar si dovrebbe costruire un itinerario tra tutte le sue opere, maggiori e minori. Non basterebbe leggere le opere dedicate esplicitamente alla vita consacrata; si dovrebbe con pazienza indagare tutti gli elementi emergenti anche nelle grandi opere, ed in particolare nella *Trilogia*. Tuttavia è vero che vi sono interventi di Balthasar sul nostro tema che hanno un carattere emblematico, anche perché si connettono chiaramente con il contesto ecclesiale e teologico da lui attraversato nella sua lunga vita.

Per questo intendo innanzitutto mettere in evidenza alcuni fatti ed opere del

¹ Cfr. A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca Book, Milano 1991.

² Balthasar svolge questo progetto lungo i densissimi quindici volumi e l'epilogo conclusivo che compongono l'opera. Dio innanzitutto viene illustrato nella *Estetica teologica* come colui che "si mostra" in modo ineducibile nella forma (*Gestalt*) della rivelazione, nella bellezza insuperabile della gloria divina, risplendente in Cristo, Crocifisso e risorto. Dio è nello stesso tempo colui che, poiché si mostra, si coinvolge, "si dà", che "si offre" come bene assoluto nell'alleanza nuova ed eterna che si consuma come teodramma, tra la sua libertà infinita e quella creaturale dell'uomo. Infine, nella *Teologia*, Egli è colui che, poiché si mostra donandosi, "si dice" come verità ultima e definitiva.

³ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1969².

⁴ H.U. VON BALTHASAR, *La vocazione cristiana. Un percorso attraverso la regola di san Basilio*, Jaca Book, Milano 2003, 31 (edizione originale 1947).

⁵ In questo studio si riprendono osservazioni, anche letteralmente, fatte altrove a cui rimandiamo per approfondimenti più puntuali: P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano. Riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Edizioni San Lorenzo da Brindisi, Roma 2001; IDEM, *Significato della teologia di Hans Urs von Balthasar per gli Istituti Secolari e i movimenti ecclesiali*, in A.M. JERUMANIS, A. TOMBOLINO (edd.), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di Hans Urs von Balthasar*, Lugano 2-4 marzo 2005, Eupress FTL, Lugano 2005, 385-412.

nostro autore a riguardo del nostro tema in una *prospettiva cronologica*, per mostrare così il suo impegno per la promozione e il rinnovamento dello stato di vita secondo i consigli evangelici. In questo senso vorrei mostrare i temi riguardanti la vita consacrata cari a Balthasar lasciandoli emergere, in un certo senso, dal loro contesto storico e personale.

Solo nella seconda parte di questo studio cercherò un collegamento organico delle tematiche, in relazione all'opera più sistematica del nostro autore a questo proposito, *Christlicher Stand* (1977).

I. DALLA INTUIZIONE DEGLI ISTITUTI SECOLARI ALLA PASSIONE PER LO STATO DEI CONSIGLI

1. *La vocazione di Balthasar*

Preliminarmente occorre affermare che Balthasar viene introdotto al tema dei consigli evangelici per evento personale. Egli stesso alla fine degli studi in germanistica, dopo la discussione di una tesi dottorale su *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (1928), sentendosi intimamente chiamato alla vita consacrata, entra nella Compagnia di Gesù (1929). Non è trascurabile il racconto che egli fa della sua chiamata, in quanto mette bene in primo piano quello che per lui sarà l'essenza stessa della vocazione. In un intervento del 1961, egli ricorda un episodio occorso nell'estate del 1927, durante un ritiro ignaziano, in cui emerge il seme della vocazione:

«Anche adesso, trent'anni dopo, potrei ritornare su quel remoto sentiero della foresta nera, non molto lontano da Basilea e ritrovare l'albero sotto il quale fui colpito come da un fulmine... e ciò che allora mi venne in mente di colpo non fu la teologia, né il sacerdozio. Fu semplicemente questo: tu non devi scegliere nulla, tu sei stato chiamato! Tu non dovrai servire, tu sarai preso a servizio. Non devi fare piani di sorta, sei solo una pietruzza in un mosaico preparato da tempo. Tutto ciò che dovevo fare era solo lasciare ogni cosa e seguire, senza fare piani, senza desideri o particolari intuizioni. Dovevo solo star lì per vedere a cosa sarei servito».¹

Qui notiamo chiaramente una chiamata non a "fare" qualche cosa ma alla disponibilità incondizionata: lasciare tutto per stare totalmente a disposizione della missione e della volontà di Dio (*Bereitschaft*). Come vedremo, è questo il volto sintetico, profondamente ignaziano, che Balthasar attribuirà allo stato di vita dei consigli evangelici nelle sue diverse forme.

2. *Adrienne von Speyr e gli Istituti Secolari*

Se, da una parte, la sua vocazione si documenta innanzitutto con l'ingresso nella Compagnia di Gesù (1929), dall'altra parte il suo interesse per la vita consacrata emerge specificamente in relazione a quella forma, a quel tempo forie-

¹ Cit. in SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, 21.

ra di una grande novità ecclesiale e culturale, caratterizzata dalla pratica dei consigli evangelici all'interno della condizione secolare. L'intuizione di ciò che nella Chiesa viene chiamato "istituto secolare"¹ (a partire dalla Costituzione Apostolica di Pio XII, *Provida Mater Ecclesia*: 1947 e successivamente con il *Primo Feliciter*: 1948) si colloca al cuore dell'incontro occorso nel 1940 determinante di tutta la vicenda teologica ed ecclesiale di Balthasar,² quello con Adrienne von Speyr: una mistica, di professione medico, di origine calvinista, che grazie all'incontro con il giovane e già noto gesuita, a quel tempo cappellano degli studenti alla università di Basilea, si converte, ricevendo il battesimo *sub condicione* nel giorno della solennità di tutti i santi del 1940. Da quel momento in avanti la sua già profonda, seppur travagliata, esperienza del mistero di Dio si approfondisce e documenta in esperienze mistiche di grande intensità, con particolare riferimento alla immedesimazione con il mistero del Sabato Santo, con la discesa di Cristo agli inferi.³

Anche l'esperienza della conversione della von Speyr contiene tratti assai simili a quanto abbiamo visto essere stato il carattere fondamentale della vocazione religiosa di Balthasar: ossia la disponibilità e l'essere presi a servizio, ad immagine dell'obbedienza incondizionata cristologica e mariana.⁴ Con particolare intensità, nella prospettiva della von Speyr, appare anche il registro sponsale come chiave di lettura della rivelazione cristiana, della vita della Chiesa e dei consigli evangelici stessi.

Rimandando ad altre opere la documentazione dell'influenza del carisma della von Speyr sul pensiero balthasariano, a noi interessa mettere in evidenza il fatto che proprio dalla loro amicizia spirituale sorge un "compito comune": l'intuizione di dar vita ad una comunità di persone che vivano secondo i consigli evangelici dentro la vita comune di tutti gli uomini. La fondazione della *Johannesgemeinschaft* – questo il nome dell'istituto fondato da loro – rappresenta

¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948; IDEM, *Das Ärgernis der Laienorden*, «Wort und Wahrheit» 4 (1951) 485-494; *Vom Ordensstand*, in *Die grossen Ordensregeln*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948, 7-26; *Zur Theologie des Rätelandes*, in S. RICHTER (ed.), *Wagnis der Nachfolge*, Schönningh, Paderborn 1964, 9-57; *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1984; *L'obbedienza negli Istituti secolari*, «Vita Consacrata» 7 (1971) 737-744; *Wesen und Tragweite der Säkularinstitute*, «Civitas» (Monatsschrift des Schweiz. Studentenvereins) 11 (1956) 196-210.

² Cfr. E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991; D. MOHR, *Existenz im Herzen der Kirche. Zur Theologie der Säkularinstitute in Leben und Werk Hans Urs von Balthasars*, Echter, Würzburg 2000. Il volume contiene molta documentazione sul nostro argomento, anche se non condivido la tesi di fondo e le conclusioni, che mi appaiono parziali; M. SCHEUER, *Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H.U. von Balthasar*, K. Rahner, J.B. Metz und in der *Theologie der Befreiung*, Echter, Würzburg 1990.

³ Come noto, questa esperienza rifluirà potentemente nel pensiero balthasariano, particolarmente in ambito soteriologico ed escatologico, fino alla elaborazione della riflessione riguardante lo "sperare per tutti", in cui si ipotizza la speranza – mai la certezza – che in forza dell'immenso sacrificio di Cristo e della comunione dei santi la storia possa concludersi con la salvezza di tutti gli uomini. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1989.

⁴ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968.

il segno più concreto di quanto queste nuove realtà nella Chiesa si collochino al cuore del lavoro balthasariano.¹

A partire dal 1940, ossia dall'incontro con la von Speyr, Balthasar si impegna a tal punto nel servizio a questa realtà nascente, che da lì a pochi anni si vede costretto dai suoi superiori a scegliere tra l'appartenenza alla Compagnia di Gesù e la dedizione a questo compito comune con la von Speyr. Con profondo dolore, il nostro autore lascerà i Gesuiti all'inizio degli anni '50.

Questo è pertanto il punto prospettico con il quale Balthasar entra nell'ampio dibattito riguardante la vita consacrata. Infatti, l'intuizione della vita secondo i consigli evangelici nella struttura secolare è per il nostro autore la chiave interpretativa con la quale legge il rapporto Chiesa - mondo nella modernità. Più specificatamente la teologia della vita consacrata viene riletta dal teologo di Basilea a partire da questa novità che sorge nella Chiesa nella prima metà del secolo ventesimo.

3. *La relazione tra laici e la vita religiosa (o "stato dei consigli")*

Se l'abbrivio della riflessione del nostro autore si trova in queste forme di radicalità evangelica nel mondo, allora si può comprendere perché cronologicamente gli scritti del nostro autore a proposito del nostro tema riguardino innanzitutto il *rapporto tra consigli evangelici e stato laicale*. Bisogna riconoscere che l'intimo motore di tutta la sua riflessione consiste nel riconoscere il primato della missione ecclesiale nel mondo, che non può avvenire se non inserendosi nel mondo stesso, abbattendo "i bastioni", non certo per un'ingenua e generica apertura nei confronti del "mondo mondano", ma per una esigenza di comunicazione credibile di Cristo all'uomo di oggi nelle sue reali condizioni di vita.² In tal senso si dovrebbe dire che la teologia della vita consacrata di Balthasar si iscrive propriamente nella sua *teologia della missione*. Infatti, l'elemento missionario non appare in un secondo momento nella riflessione sulla consacrazione, ma ne è semplicemente il suo costitutivo in quanto è il costitutivo della Chiesa e prima ancora della persona stessa di Cristo.³

¹ È nota peraltro l'affermazione di Balthasar stesso in uno dei suoi *Rechenchaften* a tale proposito: il suo stesso lavoro di scrittore teologo era considerato da lui una sorta di *Nebenprodukt* rispetto al suo vero compito fondamentale, quello della formazione di comunità cristiane formate da persone che vivano secondo i consigli evangelici, totalmente inserite nel mondo: «l'attività di scrittore resta e resterà sempre nell'economia della mia vita un prodotto secondario e un "faute de mieux". Al centro c'è un interesse completamente diverso: il lavoro per il rinnovamento della Chiesa con la formazione di nuove comunità che uniscono la vita cristiana radicale secondo i consigli evangelici di Gesù con l'esistenza in mezzo al mondo, sia esercitando professioni profane, sia con il sacerdozio ministeriale, per dare nuova vita alle comunità viventi. Tutta l'attività di scrittore è sottomessa a questo lavoro; se lo scrittore dovesse venir meno per l'urgenza del lavoro di cui ho parlato, a me non sembrerebbe di perdere niente, bensì di aver molto guadagnato. Infondo ciò è evidente per uno che sta al servizio della causa di Gesù che concretamente è la Chiesa», H.U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano 1979, 49.

² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Abbatere i bastioni*, Borla, Torino 1966 (edizione originale 1952).

³ Cfr. P. MARTINELLI, *Il posto della vita consacrata in una Chiesa tutta missionaria*, «Religiosi in Italia» 338 (2003) 201-210.

Un testo del nostro autore, a cui occorre fare riferimento, appare un anno dopo la Costituzione Apostolica *Provida Mater Ecclesia* e si intitola *Der Laie und der Ordensstand* (=LO).¹ È significativo che Balthasar nel libro *Unser Auftrag* (1984), scritto negli ultimi anni della sua vita, riguardo al comune compito con la von Speyr, affermi che quel titolo in realtà era errato. Avrebbe dovuto intitolarsi: *Der Laie und der Rätestand*. In effetti, ad una attenta lettura del saggio del 1948 ci si accorge che esso contiene una rilettura del concetto di “*Ordensstand*”, come stato dell’ordine religioso, nei termini di uno stato caratterizzato dalla “professione dei consigli”,² ampliando ed approfondendo in tal modo il concetto di stato religioso stesso nella sua comprensione moderna.³

Il testo considera una situazione preoccupante: lo scollamento tra la Chiesa e la condizione comune degli uomini; tra i diversi stati di vita, tra il clero e i religiosi, da una parte, e i laici, sia dentro che fuori dalla Chiesa, dall’altra. Come superare questa distanza dovuta ai processi di secolarizzazione? Balthasar mette in evidenza che l’idea diffusa in quegli anni di una partecipazione del laico all’apostolato della gerarchia rischia di considerare la Chiesa secondo due soli stati di vita, quello sacerdotale ordinato e quello laicale, dimenticando quello religioso e la sua specificità.⁴

Nello stesso tempo tuttavia, il nostro autore mette in evidenza come la stessa vita religiosa nell’epoca moderna abbia subito, rispetto ai suoi differenti carismi originari, una obiettiva riduzione. Da una parte la vita religiosa è divenuta nell’epoca moderna il simbolo del congedo della Chiesa dal mondo, che va secolarizzandosi; dall’altra parte essa subisce al suo interno, rispetto alle potenzialità carismatiche una certa sacerdotizzazione. In un certo senso, nell’epoca moderna, per il nostro autore clero e vita consacrata vanno a costituire un “blocco” di coloro che sono esperti delle “cose” religiose. Mentre il laico si specializza in ambiti mondani, concepiti ormai separatamente rispetto all’esperienza ecclesiale. Il laico in senso cristiano, invece, costituisce in quel tempo perlopiù una figura passiva nella Chiesa.

Tuttavia il tentativo di istituire un ponte tra gerarchia e laico, mediante la partecipazione del secondo alla missione del primo viene visto dal nostro autore come foriero del pericolo di una clericalizzazione dei laici, nella misura in cui tale tentativo dimenticasse che non ci può essere alcuna “azione” apostolica senza “passione” ricettiva e contemplativa e senza il “lasciare letteralmente

¹ H.U. VON BALTHASAR, *Der Laie und der Ordensstand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948.

² Si vince questa novità ad esempio quando si afferma: «Der Begriff “Ordensstand” wird hier und im Folgenden in einem erweiterten Sinn gebraucht, nämlich auf alle Personen und Gemeinschaften angewendet, die ihrem Leben die Form der evangelischen Räte von Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam verleihen, zu welchen sie sich in irgendeiner Form (öffentliche oder private Gelübde, Schwur, Versprechen, für immer oder auf Zeit) verpflichten», LO 11.

³ H.U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito. Resoconto e progetto*, Jaca Book, Milano 1991, 36.

⁴ «Diese weitverbreitete Ansicht führt den Klerus immer stärker dahin, die Struktur der Kirche in ein blosses Zueinander von kirchlichem Amt und Pfarrgemeinde zu verlegen und somit den Ordensstand aus dieser Wesensstruktur auszuschliessen», LO 20.

tutto” per la *sequela Christi*. Questa “passione” e questo “lasciare tutto” sono ciò che lo stato dei consigli deve rappresentare nella Chiesa per tutti.

In una rapidissima quanto intensa storia dell’*Ordensstand* Balthasar mette in rilievo alcune caratteristiche di questo stato lungo la sua storia. Qui con una certa insistenza Balthasar afferma che tale stato nella sua origine si è imposto perlopiù mediante figure non sacerdotali, presentandosi essenzialmente come *Laienbewegung*: è il caso emblematico di San Benedetto e di San Francesco d’Assisi, ma ultimamente, a suo parere, anche di Ignazio di Loyola, almeno nella prima fase.¹

A conferma di questo aspetto Balthasar ricorda, già nel 1948 la figura debole del “fratello laico” in alcuni grandi ordini religiosi, fino a considerare come all’interno di essi spesso un laico formato rischi di non trovare un posto proprio. Ad esempio, ad uno studente di medicina, di giurisprudenza, o di scienze dello spirito o della natura, che voglia verificare la strada della *sequela Christi* secondo i consigli evangelici non gli rimane che “cambiare” specializzazione, studiando teologia, percorrendo la via del chiericato,² come se le sue attitudini venissero sentite incompatibili con l’appartenenza allo stato religioso.

In definitiva, Balthasar afferma, alla fine degli anni ‘40, come il problema dello scollamento tra Chiesa e mondo non debba essere affrontato innanzitutto nei termini di creazione di un ponte tra laico e clero, attraverso la partecipazione del primo all’apostolato gerarchico del secondo, se non a partire da un ritrovato nesso tra stato dei consigli e stato laicale. Infatti, solo in tal modo il laico cristiano può riconoscere dentro la condizione comune del vivere chi vive secondo la radicalità evangelica, scoprendo così la pertinenza di tale radicalità con il proprio stare nella condizione mondana. Infatti, «Solange Klerus und Ordensleute zusammen den Block der “Fachleute für Religion” bilden, wird der Laie im kirchenrechtlichen Sinn sich auch als Laie im weltlich – natürlichen Sinn fühlen».³ In tal modo sorge in lui l’esigenza di chiarire la pertinenza laicale dei consigli evangelici.

Qui si può comprendere perché il nostro autore preferisca, all’espressione *Ordensstand*, *Rätestand*. Infatti, mentre la condizione religiosa è storicamente segnata da una separazione dalla condizione mondana, lo stato dei consigli può indicare sia lo stato di coloro che lasciano le comuni condizioni del vivere, sia coloro che si consacrano permanendo in esse.

¹ L’accentuazione sacerdotale successiva è certamente frutto di evoluzioni e necessità storiche, tuttavia non deducibili dal carisma originario stesso, sebbene non vi sia in tale processo contraddizione interna al carisma.

² LO 39: «Die tatsächliche Verfassung des Ordensstandes ist noch immer beherrscht durch die historischen und soziologischen Gesetze des Mittelalters und der Renaissance: das Ordensapostolat des Gebildeten ist heute nicht anders möglich als in der Form des Klerikats. Will heute ein Student der Medizin, der Jurisprudenz, der Natur- oder Geisteswissenschaften, der Technik oder der Architektur die vollkommene Nachfolge Christi in seinem Leben verwirklichen, so bleibt ihm nichts anderes übrig, als seinen Beruf aufzugeben und – ein anderes Fach, nämlich Theologie zu studieren».

³ LO 49.

4. *La comprensione degli Istituti Secolari e la polemica con Karl Rahner*

Successivamente l'interesse balthasariano si concentra nella sua produzione teologica sulla necessità di chiarire come lo stato dei consigli possa essere effettivamente vissuto all'interno della struttura mondana e non solo nelle mura di un convento.¹ Senza peraltro con ciò sminuire l'importanza di chi vive l'offerta radicale di se stesso nella struttura tradizionale. Infatti, tale acquisizione appare nel dibattito teologico per nulla scontata.

Si ricordi che al fondo si trova la questione della pertinenza cristiana del laico come tematica chiave nel decennio precedente il Concilio Vaticano II. Sarà soprattutto compito delle diverse teologie del laicato tematizzare il *proprium* del cristiano nel mondo. Tale questione, che si concentrerà nel riconoscimento dell'indole secolare come specifico tratto dei fedeli laici, si intreccerà inevitabilmente con la collocazione degli istituti secolari e come possa essere compatibile una forma di vita che abbracci al contempo "secolarità" e "consacrazione". Balthasar è ben consapevole della tradizionale "incompatibilità" tra *Ordensstand* e *Weltstand*, mentre egli riconosce che a colui che si trova nel *Rätstand* non è precluso l'essere nel mondo nelle condizioni comuni dell'umano. È qui dove si innestano le polemiche più forti.

In particolare si deve fare riferimento alla *quaestio disputata* nei confronti di Karl Rahner,² il quale a più riprese in quegli anni affermava l'impossibilità per i membri degli istituti secolari, come intesi da Balthasar, di essere compresi come laici "veri e autentici".³

La riserva rahneriana a questo proposito è peraltro comprensibile, mi sembra, se teniamo conto del modo con cui il teologo del *Grundkurs* organizza l'intera materia a partire dalla sua teologia della rinuncia.⁴ Infatti, per Rahner è essenziale tenere separati "stato nel mondo" e "stato religioso". Quest'ultimo sarebbe caratterizzato dalla rinuncia a ciò che di per sé è positivo, il cui senso è l'apertura di uno spazio esistenziale che viene messo a disposizione dell'affermazione radicale dell'assolutezza di Dio come mistero santo, ultimo e trascendente.

¹ Cfr. MOHR, *Existenz im Herzen der Kirche*.

² Cfr. K. RAHNER, *Über das Laienapostolat*, in *Schriften zur Theologie*, II: *Kirche und Mensch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1955, 339-373; *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma, 1965; *Laie und Ordensleben*, in *Sendung und Gnade*, Tyrolia, Innsbruck 1966, 359-391; BALTHASAR, *Wesen und Tragweite der Säkularinstitute*; cfr. un altro intervento di K. RAHNER, *Bemerkungen zur Theologie der Säkularinstitute*, «Orientierung» 20 (1956) 87-95 e ancora BALTHASAR, *Sulla teologia degli Istituti secolari* (1956), in *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, Morcelliana, Brescia 1972, 409-442.

³ Il testo chiave a questo proposito, in esplicita polemica con Balthasar, in lingua italiana è reperibile in *Laicato e vita religiosa*, in K. RAHNER, *Missione e grazia. Saggi di Teologia pastorale*, Paoline, Roma 1964, 541-586. In sintesi si veda *ibidem*, 569: «la cosa da affermare è la seguente: gli adepti degli istituti secolari non sono affatto 'laici nel mondo' allo stesso modo in cui lo sono i laici effettivi»; ed ancora in *ibidem*, 575.

⁴ Cfr. K. RAHNER, *Per una teologia della rinuncia*, in *Saggi di spiritualità*, 79-96; *Sui consigli evangelici*, in *Nuovi Saggi*, II, Paoline, Roma 1968, 513-552.

Solo mediante questa scelta paradossale la grazia di Dio e la fede nel mistero santo di Dio acquisterebbero capacità epifanica e rappresentativa all'interno di un mondo, l'impegno nel quale di per sé possiederebbe già un suo valore autonomo.¹ Pertanto, in questa visione un avvicinamento della forma dei consigli alla struttura mondana minaccerebbe tale *proprium* della consacrazione.

È probabile che sotto questa tensione vi siano stati degli equivoci, come spesso negli scontri che hanno caratterizzato questi due teologi del xx secolo. Tuttavia occorre rilevare due schemi sostanzialmente diversi di approccio alla vita consacrata. Mentre Rahner afferma l'unità delle forme della vita cristiana attraverso una chiara separazione, Balthasar per trovare il senso della distinzione – che non sarà meno netta – innanzitutto sottolinea l'unità, la relazione e la vicendevole pertinenza.

Ad una parte consistente delle obiezioni rahneriane, Balthasar risponderà con l'articolo del 1956: *Zur Theologie der Säkularinstitute*.² Qui, dopo aver accennato alle principali obiezioni della mentalità comune riguardante i consigli evangelici, si delineano i campi di tensione in cui collocare la sfida degli istituti secolari e la conseguente rilettura delle relazioni tra i diversi stati di vita del cristiano; ossia, la tensione tra “escatologia ed incarnazione” e tra “vocazione cristiana generale e quella particolare”. In questo intreccio di problematiche Balthasar affronta l'escatologico cristiano a partire dalla risurrezione di Cristo; il quale compie come primo gesto l'invio dei suoi nel mondo, infondendo lo Spirito Santo e mostrando così la profonda inerenza tra incarnazione ed escatologia, uscendo anche dall'annosa polemica, propria di quegli anni nella teologia mitteleuropea.³

Inoltre, in chiave di teologia della storia il nostro autore legge la vocazione allo stato dei consigli come “il particolare nell'universale”, mostrando così l'essenzialità di tale stato di vita proprio per la vocazione cristiana generale. Questa posizione permette di non considerare lo stato dei consigli come una realtà che sta “oltre” lo stato del cristiano battezzato, evitando così una presentazione della vita cristiana a “due livelli”, ma nemmeno di ridurre la vita consacrata ad una variabile facoltativa della vocazione battesimale. Si tratta invece di uno stato particolare *all'interno* dell'universale chiamata e che perciò qualifica l'universale stesso, in analogia a ciò che il martire significa nella Chiesa nei confronti della esigenza battesimale della testimonianza.

La convinzione dello stato dei consigli come il particolare nell'universale è ribadita molte volte da Balthasar, al punto da ritenere lo stato dei consigli come assolutamente essenziale per la Chiesa tutta; come afferma egli stesso nella sua introduzione ad un volume sulle grandi regole monastiche: «la vita religiosa è il segno visibile, quasi sacramentale, del voto di tutta la Chiesa, e

¹ Per una critica alla posizione di Rahner vedi J. SERVAIS, *Il regno di Dio e la vita consacrata*, «Studia Missionalia» 46 (1997) 171-194.

² Cfr. BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, 409-442.

³ Cfr. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel xx secolo*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti, Casale Monferrato 1977, 609-672.

senza questo “sacramentum” non esiste la “res” della Chiesa. Infatti, la Chiesa stessa ha in Maria allo stesso tempo la sua realtà più interiore e il suo simbolo: *res et sacramentum*. Perciò la presenza di uomini totalmente presi e consacrati a Cristo non è solo auspicabile, ma anche necessaria per la Chiesa, necessaria nell’essere stesso dei consacrati più che nella loro attività ministeriale o di altro genere». ¹

Questo passaggio a mio avviso spiega bene il modo con cui von Balthasar prende le distanze da ogni tentativo di ridurre la vita consacrata a un dono opzionale nella Chiesa. Esso è essenziale non per quello che fa ma per quello che è. Non è possibile ridurre la vita consacrata ad alcun ministero. La sua identità non è derivabile da ministeri o funzioni. Anche se tale stato di vita, carismaticamente determinato, abilita a vivere autenticamente ministeri diversi.

5. Centralità ecclesiale e pertinenza antropologica dei consigli evangelici

Mi sembra interessante qui ricordare anche un intervento intitolato *Zur Theologie des Rätestandes* (1964). ² L’intervento è molto polemico nei confronti di tutti quegli autori che non riconoscono ai consigli evangelici un carattere essenziale per la Chiesa. Inoltre, in questo testo è notevole e innovativo il tentativo di Balthasar di mostrare anche la pertinenza antropologica dei consigli evangelici, cercando di far vedere come essi si mostrino significativi anche per l’esperienza antropologica di ogni uomo. L’obbedienza come forma della libertà, la povertà come forma di possesso autentico e la castità come forma di fecondità libera dalla morte. In questo senso Balthasar, pur consapevole della discontinuità dell’evento cristologico rispetto al dato umano, valorizza le esperienze umane e anche di alcune esperienze religiose che si purificano e si compiono in Cristo stesso.

Si deve sottolineare l’importanza di questo passaggio nella produzione balthasariana sulla vita consacrata in quanto il riconoscimento della pertinenza antropologica della pratica dei consigli mette in evidenza la capacità evangelica di inverare l’umano, uscendo da una visione contrappositiva tra la Chiesa e il mondo ed estrinsecista tra grazia e natura, in forza della capacità cristologica di illuminare ed inverare l’umano.

6. I caratteri costitutivi della “sequela Christi”

L’aspetto paradigmatico della vita consacrata per la vita cristiana, sottolineato dal nostro autore, unitamente al valore antropologico dei consigli evangelici, ci permette di riprendere l’importanza di tali consigli nei confronti della chiamata di Cristo a lasciare tutto per stare presso di lui e per essere a servizio della sua missione. Il tema della sequela appare come un esempio molto interessante

¹ BALTHASAR, *La vocazione cristiana*, 29s.

² In S. RICHTER (ed.), *Wagnis der Nachfolge*, Schönningh, Paderborn 1964, 9-57.

nella visione balthasariana di questa descrizione della vita secondo i consigli evangelici come il particolare che qualifica tutto l'universale ecclesiale. Ciò appare chiaro in un volumetto di Balthasar scritto insieme a Barbara Albrecht, *Nachfolge Jesu Christi mitten in dieser Welt*, nel 1971.¹ Qui il nostro autore studia il termine *sequela* nel Nuovo Testamento, vedendo in essa la parola chiave per descrivere l'essenza della vita secondo i consigli evangelici, come paradigmatica della vita cristiana come tale.²

Il nostro teologo descrive cinque momenti costitutivi della sequela. Innanzitutto la *consecratio*, in cui, richiamandosi a LG 44, si parla di una consacrazione più intima al servizio dell'istaurazione del regno di Dio. La *devotio*, con cui si intende non solo l'impegno totale ma la *donazione totale* di sé, in cui la forma stessa della vita manifesta radicalmente la preferenza amorosa per Cristo e per il Regno. La *communio*, in quanto «nessun consacrato ha con il Signore un rapporto puramente privato che si possa esercitare nella comunità dei cristiani e del prossimo solo per aggiunta e accidentalmente; egli si dona naturalmente tanto a Cristo come alla sua Chiesa. Poiché la Chiesa è l'opera essenziale di Cristo, anzi è lui stesso che si dona al mondo».³ L'*apostolatus* (*missio*), nel senso che «ogni esistenza dedicata alla vocazione e consacrata da Cristo e dalla Chiesa è già di per sé apostolica nella sua essenza, anche se molti consacrati non hanno alcuna funzione di servizio nella Chiesa né la possibilità di una attività esteriormente riconoscibile come apostolica».⁴ Infine, Balthasar parla di *saecularitas*: se tale dimensione viene esplicitata dalle forme degli istituti secolari, tuttavia essa riguarda ogni vocazione: «gli apostoli hanno lasciato le loro reti e le loro famiglie soltanto per venire da Cristo più efficacemente inviati nel mondo: come luce sul mondo e come lievito nella pasta. Anche coloro che sono puramente contemplativi sanno di dover pure trasformare il mondo e penetrare il mondo».⁵

In tal modo si può formulare una osservazione interessante: la *saecularitas*, introdotta originariamente in riferimento agli Istituti Secolari, in realtà il nostro autore va a riferirla alla realtà della sequela di Cristo come tale. In tal modo la preferenza di Balthasar per gli Istituti Secolari appare qui in una nuova luce:

¹ Citiamo dalla versione italiana: H.U. VON BALTHASAR, B. ALBRECHT, *Seguire Gesù, oggi*, Cittadella, Assisi 1972.

² Dopo aver mostrato come il senso di questo termine già nel Nuovo Testamento passi dall'indicare la comunità terrena prepasquale che vive con Gesù all'essere "in Cristo", descritto da Paolo nelle sue lettere, si mostra come in san Giovanni – che fa un po' il ponte tra i sinottici e Paolo – sequela vada oltre il tempo prepasquale, indicando così «la costante attualità della vita terrena di Gesù», di modo che «coloro che vengono dopo partecipano in modo non meno intenso della vita dei primi discepoli»: *Seguire Gesù, oggi*, 12s. In tal modo Balthasar prende decisamente le distanze da quegli autori (storia delle forme) che interpretano i racconti di chiamata come semplici istruzioni per i primi cristiani della comunità postpasquale o che riducono il rapporto di sequela al rapporto usuale e transeunte praticato in Israele con un rabbino, o che interpretano tale chiamata esclusivamente in termini funzionali. Infatti, «l'illimitato radicalismo delle richieste di Gesù nella loro totalità, che supera anche quello del Battista, esige la donazione totale della propria esistenza all'esistenza del Maestro», *Seguire Gesù, oggi*, 15.

³ *Ibidem*, 23.

⁴ *Ibidem*, 26.

⁵ *Ibidem*, 27.

mediante essi è la coscienza cristiana che viene ridestata al rapporto costitutivo tra il battesimo e il secolo.

7. I consigli evangelici tra *charis* e *carisma*

Queste affermazioni ci portano ad accostare un altro tema che Balthasar sempre in quegli anni ha esplicitato, ossia quello del ruolo dei carismi nella Chiesa e la loro essenzialità. Anche questo ci appare come un ambito significativo per vedere sorgere la teologia della vita consacrata nel nostro autore. Se è vero che la vita consacrata è un carisma nella Chiesa, tuttavia ciò non indica una sua facoltatività. Innanzitutto perché la dimensione carismatica è essenziale alla Chiesa stessa, ed inoltre per l'aspetto paradigmatico che la vita consacrata possiede rispetto ai carismi stessi. Cerchiamo di evidenziare questo fattore.

È importante per ogni realtà carismatica avere coscienza del proprio posto nel corpo di Cristo, all'interno di quel mistero – la Santa Chiesa – che prolunga la presenza del Signore nel tempo e nello spazio. Assai utile a questo proposito è la riflessione balthasariana sul nesso tra la grazia (*Charis*) e il carisma, e tra istituzione e carismi. Infatti, il dono di un carisma alla Chiesa si iscrive all'interno della grande opera che lo Spirito Santo sostiene nel mondo.

Mi sembra che il contributo fondamentale della riflessione balthasariana sia quello di intendere i carismi all'interno dell'economia della salvezza, senza isolarli in se stessi. Infatti, la storia della teologia è spesso segnata da una comprensione parziale della realtà carismatica.¹ Non è raro trovare comprensioni dei carismi messi in antagonismo con l'istituzione, considerandoli come l'unica espressione genuina dell'azione dello Spirito di Dio, relativizzando in tal modo i sacramenti, la tradizione, il magistero ed anche la sacra scrittura. In tal senso istituzione e carismi appaiono all'interno di una figura essenzialmente contrappositiva.

A volte, ancora, si possono trovare delle riflessioni teologiche che giustapponendo la missione del Verbo a quella dello Spirito rischiano di comprendere in modo giustappositivo anche i carismi stessi rispetto all'istituzione ecclesiale. Anche questa seconda figura non può essere soddisfacente e comprometterebbe la fecondità dei carismi nella Chiesa.

Balthasar suggerisce con la sua riflessione una comprensione dei doni dello Spirito che favorisca l'immanenza e la maturazione delle realtà carismatiche all'interno della Chiesa in riferimento organico alla realtà istituzionale.² La prospettiva inaugurata dal teologo di Basilea va verso la direzione di una reciprocità tra i diversi doni dello Spirito; o, più audacemente, di *unità duale* tra i doni dello Spirito, mediati oggettivamente dall'istituzione, e quelli liberamente distribuiti dal medesimo Spirito alla persona *ad utilitatem*, secondo l'espressio-

¹ Cfr. P. MARTINELLI, *La dimensione carismatica della Chiesa e la Vita Consacrata*, «Italia Francescana» 90 (2015) 13-32.

² Cfr. P. MARTINELLI, *Il rapporto tra carisma e istituzione nella Teologia di Hans Urs von Balthasar*, «Communio» 167-168 (1999) 147-163.

ne paolina. Tale figura per essere compresa deve essere riportata alle sorgenti trinitarie della nostra salvezza, evidenziando la relazione tra le missioni divine nell'unica economia.

Lo stesso evento cristologico è per natura sua trinitario, implicando continuamente il ruolo dello Spirito. Balthasar è sicuramente tra i teologi uno di quelli che più ha esaltato il ruolo attivo dello Spirito Santo nella missione di Cristo.¹ Ricordiamo l'intuizione del nostro autore riguardo all'azione dello Spirito *su* ed *in* Gesù: il Figlio di Dio nella carne è Colui che è guidato oggettivamente dallo Spirito (regola) ma è anche Colui che lo porta *in sé*, essendo Egli Colui che dall'eternità spira insieme al Padre l'unico Spirito d'Amore (*Filioque*). Ciò, come sappiamo è per il nostro autore la condizione di possibilità della imprevedibile coincidenza in Gesù tra persona e missione.² Se è vero che nello *status exinanitionis* prevale il volto oggettivo dello Spirito, fino all'obiettiva istituzione della santissima Eucaristia e all'obiettivo sacrificio della croce, tuttavia occorre osservare che nello *status exaltationis* è Cristo stesso che nella pienezza della sua soggettività risorta può dare lo Spirito ai suoi.

Con questa radice cristologica, si comprende perché Balthasar nel mettere in evidenza l'aspetto istituzionale della Chiesa, parli di un mostrarsi del volto oggettivo dello Spirito. Tuttavia, – egli aggiunge – tale oggettività implica per natura propria un volto soggettivo dello Spirito, che rende il discepolo reciproco a quanto l'oggettività dello Spirito assicura nella Chiesa, in analogia alla perfetta corrispondenza tra lo Spirito *in* e *su* Gesù.³

Qui è possibile esplicitare come nella vita della Chiesa ritroviamo il duplice volto dello Spirito già contemplato in Cristo. Il suo volto oggettivo è attestato innanzitutto nel sacramento che prolungando il gesto di Cristo ne comunica la grazia: in modo paradigmatico questo avviene nell'Eucarestia. Intorno ad esso possiamo identificare anche le altre dimensioni di questa opera oggettiva, prime tra tutte, la Sacra Scrittura, la Tradizione e il ministero della Chiesa. Qui abbiamo anche il senso cristiano del sacerdozio ministeriale.

Ma ciò che ora maggiormente dobbiamo mettere in evidenza in relazione con questa dimensione oggettiva, è lo Spirito che rivela il suo volto soggettivo nel rendere i fedeli pronti alla corrispondenza personale a quanto il sacramento celebra nella sua essenza. Qui vediamo configurarsi il ruolo pienamente teologico della vita consacrata come opera peculiare dello Spirito Santo all'interno della Chiesa. Lo Spirito Santo, suscitando e accompagnando vocazioni alla vita

¹ Lo Spirito, infatti, è sempre all'opera in tutti i momenti della missione cristologica: Gesù è concepito dalla Vergine per opera dello Spirito Santo (Lc 1,35; Mt 1,18.20); nel suo battesimo lo Spirito, che scende e rimane su di Lui, sigilla l'ufficio messianico (Mc 1,10); l'operare di Cristo accade per potere dello Spirito (cfr. ad esempio: Mc 1,12; Mt 12,28; Lc 4,14.18, ecc.), fino al compimento della sua missione, nel mistero pasquale, nella morte (Gv 19,30; Mt 27,50; Mc 15,37; Lc 23,46) e risurrezione (Gv 20,22).

² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Jaca Book, Milano 1983, 141-242.

³ Cfr. IDEM, *Teologica*. III: *Lo Spirito della Verità*, Jaca Book, Milano 1992.

consacrata permette che nella Chiesa permanga in relazione al sacerdozio ministeriale oggettivo, uno stato di vita che rappresenti la forma stessa che Cristo ha vissuto per poter corrispondere alla volontà del Padre.

E se *Pietro* è la figura emblematica che esprime, nella sua soggettiva inadeguatezza, l'oggettivo gesto di Cristo, sicuramente *Maria*, unitamente all'apostolo prediletto che con lei rimane sotto la croce,¹ è l'immagine rappresentativa e paradigmatica della dedizione soggettiva e personale che corrisponde al dono di Cristo, ossia la vita consacrata.

Maria e Giovanni, possiamo dire, rappresentano l'opera soggettiva che lo Spirito compie nella Chiesa. In essi abbiamo per il nostro autore la protocellula della vita consacrata, intesa come quella forma di vita che lo Spirito suscita affinché permanga nella Chiesa la rappresentazione di come ogni cristiano è chiamato ad essere di fronte alla grazia di Dio.

In tal modo pensiamo sia messo in rilievo il nesso teologico tra *la dedizione incondizionata di Cristo* alla volontà del Padre, resa possibile dallo Spirito in Gesù, in quanto espressione della unità eterna tra Padre e Figlio, e *il carisma della vita consacrata*, come dono suscitato dallo Spirito per rappresentare, mediante questa peculiare forma di vita, il libero dono di sé cui tutti i cristiani sono chiamati a vivere nelle loro diverse situazioni esistenziali.

II. PER UNA SINTESI: LA TEOLOGIA DELLA VITA CONSACRATA NEL CONTESTO DELLA TEOLOGIA DEGLI STATI DI VITA DEL CRISTIANO

Con quanto ricordato fino ad ora credo siamo in grado di porci un'ultima domanda: come si colloca questa visione della sequela radicale di Cristo, con queste caratteristiche, all'interno delle relazioni con le altre forme ecclesiali? Avendo parlato in questo modo della peculiarità della vita consacrata, della *sequela Christi* e della collocazione dei carismi nella Chiesa possiamo cercare di comprendere quale relazione nasce tra i diversi stati di vita all'interno della Chiesa. A questa domanda Balthasar risponde nel 1977 con la sua opera maggiore e più matura a riguardo del nostro tema: *Christlicher Stand*,² che l'edizione italiana traduce al plurale: *Gli stati di vita del Cristiano* (=SDV), contrariamente al singolare dell'originale tedesco: "lo stare del cristiano", o lo stato cristiano.³

1. Contesto e scopo dell'opera

Certamente, il testo di Balthasar che consideriamo non è da ritenersi un'opera estemporanea. Balthasar stesso ha avuto occasione di ricordare che l'opera in

¹ Cfr. A. SICARI, *Maria, Pietro, Giovanni figure della Chiesa*, «Communio» 120 (1991) 80-94.

² H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del Cristiano*, Jaca Book, Milano 1984 (edizione originale: *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977).

³ Di seguito riprendiamo alcune osservazioni fatte in P. MARTINELLI, *La vocación y la misión de los cristianos en el mundo*, «Communio» 1 (1997) 72-80. Per una ripresa critica della proposta di Balthasar P. O'CALLAGHAN, *Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, «Annales theologici» 21 (2007) 61-100.

questione ha avuto la sua prima stesura già nel 1945, anche se allora non venne editata; in quanto egli, ai tempi, ancora gesuita, obbedì al suggerimento del suo superiore provinciale, che gli sconsigliò la pubblicazione poiché, la dottrina della chiamata, appoggiata alla prima contemplazione della seconda settimana degli Esercizi di Sant'Ignazio di Loyola, sarebbe stata esposta in modo troppo complicato. L'edizione che noi possediamo, pubblicata nel 1977, ne rispetta comunque l'intuizione originaria; vi sono solo alcuni cambiamenti, soprattutto riguardanti la parte centrale.¹

Circa l'intenzione del volume, è facile scorgere alcuni elementi caratterizzanti l'opera: l'universale chiamata alla santità e all'amore perfetto; la *sequela Christi*; la libertà dell'uomo chiamato a scegliere; la possibilità, la ragionevolezza e la struttura di differenti stati di vita nella Chiesa. Nel presentare questa sintesi balthasariana in un certo senso siamo costretti ad esplicitare anche l'insieme del suo quadro teoretico, a cui bisogna a questo punto richiamare.

In questo volume la riflessione sulla vita consacrata si colloca all'interno di un orizzonte globale di tutto il sapere teologico. Qui, come spesso Balthasar fa, crollano tutte le divisioni tra i trattati teologici tradizionali. È solo in questo contesto a me pare che si possa cogliere esaurientemente la proposta teologica balthasariana rispetto al nostro tema.

L'intera trattazione rivela il *metodo cristocentrico* del nostro autore nell'affronto del dramma dell'uomo, che, per il teologo basilese è possibile cogliere in tutta la sua profondità solo nell'avvenimento di Cristo. Il cristocentrismo balthasariano,² formatosi in un serrato confronto da una parte con De Lubac, sulla questione del soprannaturale, e dall'altra con Barth, circa il problema della predestinazione, si raccoglie essenzialmente intorno al tema della *singolarità di Cristo*, dove si contempla l'umanità del Figlio di Dio incarnato, come l'umanità vera e definitiva agli occhi di Dio. In Cristo, in quanto centro della forma (*Gestalt*) della rivelazione, è svelato insieme il glorioso amore trinitario ed il mistero dell'uomo, facendo così con tali asserzioni mirabilmente eco alle note affermazioni conciliari di *Gaudium et spes* 22. L'umanità di Gesù è dunque la forma compiuta dell'umano. Ogni uomo trova nell'umanità di Cristo la forma piena cui paragonarsi. Il primo Adamo trova dunque la sua luce solo nel secondo. In tal senso, i consigli evangelici, come descrizione dell'umano singolare di Cristo, vengono assunti in un ampio significato teologico (protologico, soteriologico e rivelativo, escatologico, e per questo anche antropologico). Le distinzioni degli stati di vita hanno, di conseguenza, il loro referente nel mistero del *Verbum Caro*. La tesi della creazione degli uomini "in Cristo", della loro predestinazione ad essere "*filii in Filio*", guida essenzialmente la trattazione del nostro tema.

Altro fattore decisivo è il *concetto teologico di persona* presupposto, cui abbiamo già fatto allusione più volte. Persona in senso proprio è unicamente Gesù

¹ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il nostro compito*, Jaca Book, Milano 1991, 65.

² Cfr. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar*, 59-67.

Cristo in quanto egli coincide perfettamente con la sua missione di Figlio, la quale viene interpretata come prosecuzione economica della processione eterna intratrinitaria.¹ Ogni uomo è un determinato soggetto spirituale, in grado di cogliere il proprio *daß*, “il che”, il fatto di esistere, senza tuttavia poter giungere al proprio intimo “Chi”, ossia alla propria identità unica ed irripetibile. Né l'uomo da se stesso, né da un altro essere umano può sapere che egli ultimamente sia. Solo chi ha ricevuto il proprio nome da Dio può sapere di sé. Solo Gesù di Nazareth è colui che ha ricevuto dall'eternità il proprio nome e la propria missione dal Padre: Tu sei mio figlio, il mandato dal Padre a fare la volontà sua. Gesù, infatti, non ha tanto una missione da svolgere nel mondo ma è da sempre questa missione. Ogni uomo, di conseguenza, ha la sua possibilità di divenire persona, cioè se stesso in senso proprio ed unico, mediante il suo inserimento nella missione di Cristo. Ecco perché lo stato del cristiano è essenzialmente uno stare “in Cristo”.²

Da ciò si evince anche un altro presupposto: *il rapporto Cristo-Chiesa*. Radicata nel mistero pasquale e resa possibile dal principio sovraministeriale mariano e ministeriale pietrino,³ la Chiesa, Corpo di Cristo e Sposa dell'Agnello immolato, è la possibilità concreta dell'articolarsi della missione di ogni cristiano nella missione universale-concreta di Cristo. Essa è il luogo della personalizzazione.⁴

Da qui la costante preoccupazione di cogliere *gli stati di vita l'uno per l'altro e nell'altro*. Il procedere balthasariano implica un costante riconoscimento del metodo della “preferenza” attuata da Cristo: ossia si riconosce la chiamata di una sequela speciale di alcuni, presente esplicitamente nei vangeli,⁵ ma in funzione della chiamata di tutti alla perfezione dell'amore. Qui troviamo una intelligenza teologica dei rapporti tra le diverse forme di vita cristiana senza che questa sia nello stesso tempo una affermazione di spiritualità “contrapposte” nella Chiesa, concepite autonomamente, che rivendicano i propri diritti nei confronti delle altre.⁶ Tutte cose queste che non possono che essere a detrimento dell'unica cosa necessaria: Gesù Cristo e il regno di Dio.

2. I passaggi chiave

Nella prima parte Balthasar propone lo sfondo di una teologia degli stati di vita. Innanzitutto si abbozza una *teologia della vocazione*, o come dice più propriamente il termine utilizzato da Balthasar una teologia della *destinazione* (*Bestimmung*),

¹ BALTHASAR, *Teodrammatica*. III: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, 145.

² Cfr. SDV 183-194.

³ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Il complesso antiromano. Come integrare il papato nella chiesa universale*, Queriniana, Brescia 1974.

⁴ Cfr. SDV 14.

⁵ Balthasar si appoggia qui essenzialmente a M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma*, Alfred Töpelmann, Berlin 1968.

⁶ Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Spiritualità*, in *Verbum Caro. Saggi teologici* I, Morcelliana, Brescia 1968, 230-247.

ciò a cui l'uomo è destinato gratuitamente da Dio:¹ Cristo rivela all'uomo il suo destino rivelandogli la sua vocazione all'amore perfetto (cfr. Gv 13,34s; 15,12; 14,21; in relazione con Dt 6,5; Lev 19,18). Esso è affermato come comandamento in quanto «chi non ha l'amore è a tal punto caduto fuori dalla sua vocazione, da ciò a cui è destinato, che egli pur vivente quanto al corpo, è morto».²

Qui si affronta uno dei problemi più spinosi della dottrina degli stati di vita e della teologia della vita consacrata: il rapporto tra "comandamento" e "consiglio". Come conciliare una tale distinzione con l'universale vocazione all'amore perfetto? La risposta di von Balthasar segue per qualche tratto Tommaso per poi percorrere sostanzialmente la via ignaziana.

Innanzitutto, per il vero amore non c'è fondamentalmente distinzione tra dovere e potere, tra comando e desiderio: necessario e libero ultimamente coincidono. L'amante rinuncia ad ogni libertà di scelta in favore della libertà dell'amore.³ Quindi: l'amore in se stesso ha la forma "interna" del voto. Allora, oltre l'idea tradizionale tomista⁴ dei consigli come "mezzo" di perfezione e come maggiore "grado di amore" verso Dio e il prossimo, si propone l'ignaziana categoria della *indifferenza*: l'amore è per l'uomo una risposta al fatto di essere amato da Dio. Allora, l'amore è perfetto quando è semplicemente "pronto a tutto", alla via dei comandamenti come a quella dei consigli.⁵

Da qui una necessaria conclusione: una distinzione tra amore comandato e voto non ha alcuna fondazione nella vocazione di ogni uomo all'amore perfetto. L'amore come tale non potrebbe sopportare nella sua essenza una tale divisione.

Tale separazione, pertanto, ha la sua ragione di essere solo fra persone che sono in cammino dal peccato verso l'amore perfetto. Per questo protologicamente ed escatologicamente non si potrà che avere un solo stato di vita.

Da qui consegue innanzitutto la necessità di una teologia dello stato originario e di una descrizione delle conseguenze del peccato sulla struttura antropologica.⁶ Lo stato originario è descritto come quella condizione di doppia distanza,⁷ da Dio e dal nulla,⁸ per cui l'uomo, originariamente creato nella differenza sessuale, maschio e femmina, come parte dell'immagine Dei, creato in grazia, in vista di una missione da compiere, è perfettamente *libero perché obbediente; fecondo perché vergine* (come simbolo reale della innocenza); *ricco perché povero*. Tale condizione è vista come una immagine derivata dell'amore dell'Unitrino, il quale è descritto a sua volta mediante analogia dai consigli evangelici.⁹

Come si vede l'operazione di Balthasar è assai audace: dal registro cristocentrico proietta la forma di Cristo, in qualche modo, sullo stato originario dell'uo-

¹ Cfr. SDV 21-51.

² SDV 22.

³ Cfr. SDV 25s.

⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De perfectione vitae spiritualis*, in *Opuscula omnia*, IV, Lethielleux, Paris 1927.

⁵ Cfr. SDV 49.

⁶ Cfr. SDV 61-110.

⁷ Gioco di parole tedesche tra stato (*Stand*) e distanza (*Abstand*).

⁸ Cfr. SDV 61.

⁹ Questo aspetto dei consigli è stato ben presentato da M. SCHEUER, *Die evangelischen Räte. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H.U. von Balthasar, K. Rahner, J.B. Metz und in der Theologie der Befreiung*, Echter, Würzburg 1990.

mo. O meglio, legge lo stato originario alla luce della forma della esistenza cristologica.

In ciò si vede il valore protologico che Balthasar assegna alla vita secondo i consigli evangelici. I “consigli evangelici” appaiono in questa prospettiva la descrizione della forma dell’umano così come esce dalla mano di Dio in vista del compimento cristologico.

Il peccato originale, che è presentato essenzialmente come disobbedienza, frantuma questa unità. Nello stato decaduto libertà e obbedienza vengono sperimentate come opposte; verginità e fecondità si escludono e così povertà e accumulo dei beni.

La seconda parte del testo risulta essere il vero nucleo di tutta la tesi balthasariana. Essa ci mostra il formarsi degli stati di vita come li conosciamo nella tradizione ecclesiale – sacerdotale, dei consigli e laicale – mediante l’ingresso di Cristo nel mondo e lo svolgimento della sua missione soteriologica. Ciò avviene in una doppia divisione in vista di una più grande unificazione di tutti gli uomini in Cristo.

La nascita di ogni stato di vita particolare non è mai per se stesso ma per la totalità. La prima, riguarda, esternamente, la divisione “Chiesa-mondo” ed, internamente, la divisione “discepoli-popolo”.¹ La seconda, successiva, concerne la distinzione tra stato sacerdotale e quello dei consigli.²

L’apparire di Cristo nella condizione umana del peccato porta innanzitutto la separazione Chiesa-Mondo: «Dio si è appropriato di un “popolo eletto”, per portare a termine la decisiva unificazione». ³ Dal punto di vista di questa prima divisione *tutti gli eletti appartengono ad un unico stato di vita*. Ma la distinzione continua anche all’interno della Chiesa dando origine al gruppo dei discepoli; in esso è di fatto prefigurato lo stato di tutti i cristiani (cfr. Lc 9,23; 9,37; 12,32).

Gesù chiama alcuni a partecipare direttamente alla sua missione, assumendo la sua stessa forma di vita; questi devono “lasciare tutto” e seguirlo. Se perciò *tutti i cristiani sono eletti*, alcuni, tuttavia, vengono chiamati ad uno *stato di elezione*.⁴

Questa distinzione ha tuttavia bisogno di essere colta nella stessa vita di Cristo e quindi da Lui ultimamente significata. *Lo stato di Cristo*:⁵ si può dire che in Lui entrambi gli stati, quello “mondano” e di elezione, sono uniti dalla medesima ed incondizionata obbedienza al Padre.⁶ Lo stato mondano rappresenta la sua vita fino all’inizio pubblico della sua missione: fin qui egli è sottomesso ai legami familiari. Con l’inizio della vita pubblica questi rapporti, pur essendo all’interno della sua missione, vengono sciolti; egli forma intorno a sé una comunità, i cui legami sono definiti esclusivamente dalla missione. Tale stato, in castità, povertà e obbedienza, è lo stato con il quale egli può compiere la sua missione fino alla croce.⁷ Detto altrimenti, lo stato dei consigli esprime la forma

¹ Cfr. SDV 113-156.

² SDV 217-335.

³ SDV 120.

⁴ Cfr. SDV 127-138.

⁵ Cfr. SDV 157-172.

⁶ Cfr. SDV 171.

⁷ Cfr. SDV 170.

della libertà con la quale Gesù ha salvato concretamente il mondo, compiendo perfettamente la volontà del Padre.

Con il sacrificio della croce, infatti, Cristo rivela il significato ultimo del mondo, che tuttavia il mondo non può dedurre da se stesso ma che può ricevere solo dalla rivelazione di Cristo; quello, cioè, di essere una immagine creata della dedizione trinitaria delle persone divine, e chiamata a partecipare attivamente a questo amore.

Inseparabile da quello di Cristo è *lo stato di Maria*.¹ Innanzitutto, in lei albeggia di nuovo l'unità originaria infranta dal peccato: *in quanto Vergine ella diviene Madre*. Anch'essa, si può dire, attraversa in un certo senso entrambi gli stati, uniti dalla medesima obbedienza. Quello "mondano" perdura per tutto il tempo della sua vita fino alla Croce. Maria – dice il nostro autore – rappresenta in questa fase ciò che Cristo ha lasciato per vivere la sua missione pubblica. Ma con la morte di Gesù, anche lei passa al nuovo stato. È il Figlio, che rende partecipe la madre del suo sacrificio, con l'essere da lui abbandonata, consegnata come madre al discepolo prediletto, Giovanni. Maria diviene così l'immagine originaria della Chiesa come Sposa dell'Agnello immolato e sua protocellula.² Presso la croce, nella dedizione sponsale e verginale tra Cristo e la Chiesa, nasce una nuova fecondità spirituale che dona anche al matrimonio il significato vero della fecondità naturale.³

Qui, possiamo dire, Balthasar contempla lo stato dei consigli evangelici nel suo valore *soteriologico* – in quanto forma della libertà con cui Cristo salva l'uomo, implicando originariamente la reciprocità femminile mariana – e nel suo valore escatologico. Infatti, la sponsalità verginale tra Cristo e la Chiesa rappresenta nello stesso tempo l'escaton, l'ultimo e il definitivo che riassume in sé e trasfigura tutta la storia.

A questo punto, Balthasar procede a descrivere l'origine ed il senso dell'ultima divisione: quella tra stato dei consigli e stato sacerdotale, all'interno dell'unico stato di elezione. È assai rilevante per il nostro autore il fatto che la sequela sia indirizzata innanzitutto a lasciare tutto per Cristo e solo successivamente assuma carattere funzionale, con l'assunzione del ministero sacerdotale. Quest'ultimo, infatti, si forma solo successivamente all'interno dello stato di elezione, con l'istituzione dell'Eucarestia e con il Mistero Pasquale.⁴

Allora, in questa logica, *lo stato di vita dei consigli* rappresenta *lo stato della perfetta offerta soggettiva* del credente e quindi la rappresentazione paradigmatica del *sacerdozio comune* di tutti i fedeli, che ha la sua immagine simbolico reale in Maria e Giovanni. Mentre il *sacerdozio ministeriale* ha la funzione di rappresentare questa istanza oggettiva e trova in Pietro la sua figura emblematica. Solo nella co-presenza di questi due aspetti del sacerdozio si prolunga nel tempo la forma di vita con la quale Cristo ha compiuto la missione redentrice.⁵

In tal modo Balthasar può descrivere tutti gli stati di vita in vicendevole rela-

¹ Cfr. SDV 173-181.

² Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. IV: *L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 327-336.

³ Cfr. SDV 180.

⁴ Cfr. SDV 217-230.

⁵ Cfr. SDV 231-284.

zione e dipendenza al fine di realizzare l'unica missione della Chiesa nel mondo, che a sua volta non è che il dilatarsi nel tempo di ciò che Cristo ha compiuto una volta per sempre. Così impostata la problematica, si rende possibile anche una certa circumincessione degli stati di vita: «Ogni stato di vita è tale in quanto rappresentazione di qualcosa che è presente anche negli altri stati di vita».¹

Infine, il rapporto Chiesa-mondo è descritto in chiave di missione, con un duplice movimento: *sistole* e *diastole*. Occorre continuamente andare a Cristo per ritrovare il senso ultimo del mondo, per poi diffondere questa luce in esso. Nel primo movimento (verso Cristo) hanno una funzione primaria, ma non esclusiva, lo stato sacerdotale e dei consigli. Lo stato sacerdotale, in quanto possiede il compito della trasmissione integrata ed obiettiva dell'evento cristologico della redenzione. Lo stato dei consigli, in quanto condizione che rappresenta la soggettiva disponibilità a lasciarsi trasfigurare dal dono di Cristo. Nel secondo movimento della missione (da Cristo verso il mondo), il ruolo principale è giocato innanzitutto dallo stato dei consigli – in quanto fornisce vocazioni paradigmatiche in relazione alle diverse circostanze storiche in cui la Chiesa si trova a vivere la sua missione – e quello laicale, in quanto rappresenta l'esistenza cristiana nella sua vocazione fondamentale di impegno nel mondo.²

III. CONSIDERAZIONE CONCLUSIVA

Il contributo specifico di Hans Urs von Balthasar mi sembra quello di aver proposto una riflessione sui consigli evangelici senza isolarli in se stessi ma in relazione con le altre forme di vita cristiana. Si può dire che per Balthasar *senza teologia degli stati di vita non si ha teologia della vita consacrata*. In tal senso Balthasar si è anche validamente opposto all'appiattimento livellante delle diverse vocazioni cristiane.

Von Balthasar, teologo della vita consacrata, ci aiuta a scoprire l'identità dei consigli evangelici non in contrapposizione e nemmeno in giustapposizione, rispetto alle altre forme di vita cristiana, ma in profonda sinergia, in modo che tutto nella Chiesa sia sempre più teso alla missione affidata da Cristo, quella di annunciare il vangelo a tutti finché egli venga, affinché Dio sia tutto in tutti.

Pertanto, riscoprire i consigli evangelici, nel loro valore protologico, cristologico-trinitario, soteriologico e escatologico, è di fatto riscoprire l'identità cristiana nel suo paradigma. Il nostro autore, radicalmente centrato su Cristo, obbediente, povero e vergine, colto nella intrinseca e reciproca realtà sponsale della Chiesa, che ha in Maria il suo paradigma, può guardare alla vita consacrata nel suo valore rivelativo e soteriologico.

A partire da questo la vita consacrata – intesa dunque come “vita secondo i consigli” – si manifesta contemporaneamente abilitata al compito di indicare la forma con la quale l'uomo è posto nell'essere da Dio in vista del proprio cammino. In tal modo i consigli evangelici acquistano una profetica capacità di richia-

¹ SDV 334.

² Cfr. SDV 302.

mare l'uomo alla sua condizione di *homo viator* segnato dal peccato e bisognoso di redenzione.

Dall'altra parte, la vita consacrata, proprio in quanto trae teologalmente la sua origine dal mistero pasquale, nella relazione di dedizione sponsale, feconda e verginale tra Cristo e la Chiesa, è anche rappresentazione dell'escaton, dell'ultimo e definitivo della storia. E come ci insegna bene la riflessione escatologica della teologia cristiana, la storia non è tale se è priva dell'orientamento a ciò che è definitivo. Senza il senso non c'è cammino e non c'è storia. Ma, cristianamente parlando, l'escaton è già misteriosamente abitante il cuore della storia stesso, in attesa della sua manifestazione finale. Lo stato di vita dei consigli diviene qui, proprio perché forma escatologica, profetica indicazione della direzione della storia ed orientativa di ogni atto di umana libertà, chiamata a decidere sensatamente di sé.

Siamo grati a Balthasar per averci insegnato la bellezza e l'attrattiva di una tale vocazione.

ABSTRACT

La riflessione di Hans Urs von Balthasar sui consigli evangelici si situa al cuore della sua teologia, in riferimento alla sua comprensione del carisma ignaziano e all'esperienza di Adrienne von Speyr. Per Balthasar, l'avvicinamento Chiesa-mondo si realizza col ponte tracciato tra consigli e laicato, specialmente negli Istituti Secolari. Lo stato dei consigli viene capito come necessario per la Chiesa in quanto sarebbe il paradigma della vita cristiana. La vita terrestre del Verbo incarnato compierebbe perfettamente la condizione originaria pre-lapsaria (descritta da Balthasar in termini di povertà, obbedienza e castità) e indicherebbe così la forma compiuta dell'umano. Per Balthasar, questo paradigma cristico dei consigli determina la teologia degli stati di vita nella Chiesa.

The thought of Hans Urs von Balthasar on the evangelical counsels is located at the heart of his theology, in reference to his understanding of the Ignatian Charism and to the experience of Adrienne von Speyr. For Balthasar, the rapprochement between Church and world is achieved through the bridge between counsels and laity, especially in Secular Institutes. The state of the counsels is understood as necessary for the Church, as it would be the paradigm of Christian life. The earthly life of the Incarnate Word would fulfil perfectly the original prelapsarian condition (described by Balthasar in terms of poverty, obedience and chastity) and so would indicate the final human form. For Balthasar, this Christic paradigm of the counsels determines the theology of the states of life in the Church.

IL CARISMA DEL FONDATORE

FABIO CIARDI

SOMMARIO: I. *Carisma, storia di una parola*. II. *Carisma del fondatore: una esperienza guidata dallo Spirito*. 1. Un'idea luminosa. 2. Un'opera efficace. III. *Carisma del fondatore: un'esperienza trasmessa*. IV. *Carisma dell'istituto: un'esperienza accolta e vissuta*. V. *Carisma dell'istituto: un'esperienza ecclesiale*.

CARISMA, una parola particolarmente familiare, di cui sembra non si possa ormai fare a meno nell'ambito dell'ecclesiologia e soprattutto della teologia della vita consacrata. Quale istituto, famiglia religiosa, nuova comunità, movimento ecclesiale oggi non rivendica la propria identità carismatica? Sembra impossibile che un termine oggi così diffuso, fosse quasi sconosciuto nel vocabolario ecclesiastico appena una cinquantina d'anni fa.

I. CARISMA, STORIA DI UNA PAROLA

Nella letteratura cristiana la storia di questa parola, è legata in modo particolare all'epistolario paolino. Essa rimanda alla parola *charis*, grazia, intesa come l'infinito amore di Dio che in Cristo Gesù si riversa gratuitamente sull'umanità. Nel Nuovo Testamento essa è usata costantemente al singolare, perché Dio si dona sempre totalmente e interamente. Quando però l'unica *charis* raggiunge la singola persona, essa assume connotati concreti e particolari, perché l'amore di Dio si adatta a ciascuno. Così il dono si individualizza: la *charis* diventa *charisma*, e il termine *charisma* può essere declinato al plurale, *charismata*. È lo Spirito Santo che, riversato nel cuore dei credenti, comunica l'amore di Dio e distribuisce i carismi (cfr. 1Cor 12,4-6).¹

L'antichità cristiana conosceva l'esistenza dei carismi, ma come una realtà relegata alle origini del cristianesimo. Già Origene li ricordava come fenomeni straordinari tipici della Chiesa primitiva e sempre più rari nella Chiesa del suo tempo. «I segni dello Spirito Santo – scrive nel *Contra Celsum* – si sono fatti palesi, in principio, all'epoca dell'insegnamento di Gesù, più numerosi dopo la sua ascensione, e in seguito più di rado». Oggi, continua Origene, ne rimangono solo delle «tracce». ² Per Giovanni Crisostomo essi erano stati dati alla Chiesa

¹ Tra gli innumerevoli studi sul carisma neotestamentario, cfr. H. SCHNACKENBURG, *Carisma e istituzione negli scritti del Nuovo Testamento*, in J. SARAIVA MARTINS (a cura di), *Credo in Spiritum Sanctum*, Lev, Città del Vaticano 1983, II, 809-827. Fondamentali gli scritti di A. VANHOYE, tra cui: *I carismi nel Nuovo Testamento*, Gregorian Biblical Press, Roma 2011.

² ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, n. 8.

primitiva come mezzo pedagogico per favorirne la crescita e come segno di credibilità del suo annuncio, ma ormai essi erano scomparsi perché, una Chiesa adulta, non ne avvertiva più la necessità. Per Agostino ai carismi straordinari era subentrata la santità.¹

La sensibilità ecclesologica e pneumatologia sorta tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento – basterà ricordare la scuola di Tubinga, con Müller, ma anche i grandi movimenti liturgico, biblico, patristico –, ha portato gradatamente a valorizzare il concetto di Corpo di Cristo animato dallo Spirito. La Chiesa si ricomprende nella sua dimensione di mistero, a partire dal dinamismo dello Spirito che la guida, così da mettere in luce la dimensione intrinsecamente pneumatologica dell'evento ecclesiale e con essa la realtà dei carismi. L'enciclica *Mystici Corporis* segna uno dei primi significativi momenti di sintesi di questo cammino. In essa Pio XII indica i doni dello Spirito come uno degli elementi della struttura della Chiesa. La voce "Ésprit-Saint", scritta per il *Dictionnaire de spiritualité* da p. Tromp, redattore principale della *Mystici Corporis*, è giunta a parlare di carisma del medico, del laico, dei coniugi, dell'insegnante, degli infermieri ecc.²

Sarà soprattutto Karl Rahner, con suo *Das Dynamische in der Kirche*, a portare sul terreno della vita religiosa la riflessione sui carismi e sulla creatività dello Spirito.³

Occorre tuttavia attendere il Concilio Vaticano II perché il termine carisma, nonostante le forti resistenze manifestate nell'aula conciliare, ritrovi finalmente pieno diritto di cittadinanza in ambito ecclesologico. Accanto ai doni dell'ufficio, del sacramento e della Parola, che costituiscono l'ossatura del mistero della Chiesa e sono assicurati dalla presenza costante dello Spirito, vengono posti in luce altri doni, da essi distinti, quali liberi e gratuiti interventi del medesimo Spirito. Questi «non si limita a santificare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, a guidarlo e ad adornarlo di virtù; ma distribuisce pure tra i fedeli di ogni ordine le sue grazie speciali, "dispensando a ciascuno i propri doni come piace a lui" (1Cor 12,11). Con essi egli rende i fedeli capaci e pronti ad assumersi responsabilità e uffici, utili al rinnovamento e al maggior sviluppo della chiesa, secondo le parole: "A ciascuno [...] la manifestazione dello Spirito viene data per l'utilità comune" (1Cor 12,7)».⁴

Pur avendo ripristinato l'idea del carisma, i documenti conciliari, ad eccezione di un accenno da parte del decreto *Ad gentes*, non attribuiscono ancora que-

¹ Per la storia della comprensione del carisma rimane sempre utile il riferimento a D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa. Teologia e storia*, Queriniana, Brescia 1982.

² Cfr. S. TROMP, *Ésprit Saint. IV: L'Ésprit Saint âme de l'Église*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, IV / 2 (1961) 1296-1302.

³ Cfr. K. RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg i.B. 1958. Rahner notava come l'origine del monachesimo, degli Ordini medievali, delle congregazioni del sec. XIX e dei giorni nostri, avessero origini carismatiche e i fondatori fossero dotati di carismi. Precisava poi come il carisma di questi istituti avesse trovato una «canalizzazione» nella regola approvata dalla Chiesa, e quindi, in certo modo, una continuazione nell'istituto.

⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica, *Lumen Gentium*, 16 novembre 1964, n. 12.

sto termine alla vita religiosa e ai fondatori. Al di là dell'impiego o meno della parola "carisma", i Padri conciliari hanno ben chiara la natura pneumatica della vita consacrata. Essa appare loro come una manifestazione della «infinita potenza dello Spirito mirabilmente operante nella Chiesa»¹. Viene messa in luce soprattutto la provvidenzialità della varietà delle famiglie religiose in cui si riconosce l'azione dello Spirito. La vita religiosa si visibilizza in effetti nella molteplicità degli istituti, di cui prende atto il decreto *Perfectae caritatis* là dove parla di una «meravigliosa varietà di comunità religiose» sviluppatasi lungo i secoli per disegno divino; della «varietà dei doni» di cui la Chiesa è ricca e che la rendono «sposa adorna per il suo sposo», manifestazione della «multiforme sapienza di Dio».² In altri documenti conciliari si menzionano il «genere della propria vocazione»³, i «diversi doni secondo la grazia»,⁴ lo «spirito primitivo degli istituti», la «propria fisionomia e funzione»,⁵ lo «spirito e indole genuina dell'istituto», la «natura propria di ciascuno»,⁶ la «particolare vocazione di ciascun istituto»⁷. Dietro la parola latina *donum* si indovina quella greca di *charisma*. Di qui l'invito rivolto ai religiosi a ritrovare le propria peculiarità carismatica come fattore essenziale per il rinnovamento perseguito dal Concilio. «Torna a vantaggio della Chiesa stessa – leggiamo in *Perfectae caritatis* – che gli istituti abbiano una loro propria fisionomia ed una loro propria funzione. Perciò si conoscano e si osservino fedelmente lo spirito e le finalità proprie dei fondatori, come pure le sane tradizioni, poiché tutto ciò costituisce il patrimonio di ciascun istituto».⁸

Occorre attendere l'Esortazione apostolica *Evangelica testificatio*, di Paolo VI, perché per la prima volta un documento pontificio definisca chiaramente la vita religiosa come carisma per poi parlare, in maniera più esplicita, del «carisma dei fondatori»⁹ e del «carisma dei diversi istituti».¹⁰ È il 29 giugno 1971, appena 44 anni fa. Sembra impossibile che questa terminologia sia così recente. Da allora il termine ha fatto molta strada. Sarà soprattutto l'Istruzione *Mutuae relationes* (1978) a porre in evidenza il carisma dei vari istituti quale elemento fondamentale per l'identità della vita consacrata. In questo documento la vita religiosa viene vista come realtà carismatica non solo nel suo momento fontale e iniziale, ma nella sua intera esistenza e nel suo più profondo significato. È qui che troviamo una

¹ *Ibidem*, n. 44.

² CONCILIO VATICANO II, Decreto *Perfectae caritatis*, 28 ottobre 1965, n.1.

³ CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 44

⁴ CONCILIO VATICANO II, *Perfectae caritatis*, n.8.

⁵ *Ibidem*, n. 2.

⁶ *Ibidem*, n. 20.

⁷ CONCILIO VATICANO II, Decreto *Christus Dominus*, 28 ottobre 1965, n. 33.

⁸ Sul carisma nella dottrina conciliare e sulla applicazione alla vita consacrata sono fondamentali: H. SCHÜRMAN, *I doni carismatici dello Spirito*, in G. BARAÙNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Firenze 1965, 561-588; G. RAMBALDI, *Uso e significato di Carisma nel Vaticano II*, «Gregorianum» 56 (1975) 141-162; F. GARCÍA CASTRO, *Dimensione carismatica della Chiesa e identità della vita religiosa. L'insegnamento del Concilio Vaticano II e la sua recezione nella riflessione teologica postconciliare*, Ancora, Milano 2003.

⁹ PAOLO VI, Esortazione apostolica *Evangelica testificatio*, 29 giugno 1971, n. 11.

¹⁰ *Ibidem*, n. 32.

descrizione del carisma del fondatore e del carisma dell'istituto che rimarrà una pietra miliare nella comprensione del dinamismo della vita religiosa: «Il carisma dei fondatori si rivela come un'esperienza dello Spirito, trasmessa ai propri discepoli per essere da questi vissuta, custodita, approfondita e costantemente sviluppata in sintonia con il Corpo di Cristo in perenne crescita».¹

Oggi possediamo una terminologia estremamente varia. Se nel passato – e così fa ancora in Concilio – per indicare l'esperienza di un fondatore o la vita che caratterizza un istituto si utilizzava soprattutto il termine “spirito”, oggi ci si è decisamente orientati su quello di “carisma”, servendosi di espressioni quali *carisma del fondatore, di fondatore, di fondazione, delle origini, fondazionale, dell'istituto, permanente di sviluppo* [...] Al di là della terminologia e delle distinzioni a volte sottili, vi è un sostanziale consenso su alcuni elementi di fondo. Ad essi vorrei qui accennare come a punti acquisiti.²

II. CARISMA DEL FONDATORE: UNA ESPERIENZA GUIDATA DALLO SPIRITO

Il termine carisma del fondatore dice innanzitutto presenza e azione dello Spirito Santo in una persona da lui guidata per un cammino particolare di sequela di Cristo e di scoperta del Vangelo, fino a condurla ad un servizio specifico nella Chiesa. Fondatori e fondatrice hanno coscienza di essere ispirati e mossi da Dio. «Lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere sotto la forma del santo vangelo», testimonia esplicitamente san Francesco d'Assisi, chiamando “rivelazione” l'impulso che lo guida ad intraprendere quel nuovo cammino nella Chiesa da cui sarebbe nato il suo Movimento.³ Altri fondatori, per esprimere lo stesso fenomeno, parlano di “luce”, “ispirazione”, “intuizione”, “visione”. Si sentono strumenti dello Spirito, presi, ispirati, condotti per una via nuova, a loro ancora ignota, la cui reale dimensione si apre in maniera graduale, lungo tutta la vita, ancora grazie allo Spirito. «Tutto è opera di Dio», sono soliti affermare quando, ad un certo momento della loro vita, si volgono indietro; restano meravigliati nel vedere la bellezza dell'opera che da loro è nata, al punto da sentirsi troppo piccoli e indegni per attribuirsi la paternità o la maternità. Petite soeur Magdeleine scrive che la sua Fraternità è stata voluta dallo Spirito in quanto «me l'ha ispirata con la forza dell'Amore [...] Non ho avuto molto da riflettere, perché tutto mi si imponeva, con la luminosità e la rapidità di un lampo».⁴ «Don Alberione – afferma il fondatore della Famiglia paolina parlando di sé – è lo strumento eletto da Dio per questa missione per cui ha operato per Dio e

¹ *Ibidem*, n. 11.

² Mi permetto di richiamare quanto ho già scritto in merito: *I fondatori uomini dello Spirito. Per una teologia del carisma di fondatore*, Città Nuova, Roma 1982; *In ascolto dello Spirito. Ermeneutica del carisma dei fondatori*, Città Nuova, Roma 1996; *Carismi. Vangelo che si fa storia*, Città Nuova, Roma 2011.

³ *Testamento*, 17, FF, 116.

⁴ PICCOLA SORELLA MAGDELEINE, *Il Padrone dell'impossibile*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 317.

secondo l'ispirazione e il volere di Dio». ¹ Madre Teresa di Calcutta si reputava una semplice matita con la quale Dio scriveva quello che a lui piaceva. Chiara Lubich continua in questa stessa convinzione: «La penna non sa quello che dovrà scrivere. Il pennello non sa quello che dovrà dipingere. Lo scalpello non sa ciò che dovrà scolpire. Così, quando Dio prende in mano una creatura, per far sorgere nella Chiesa qualche sua opera, la persona non sa quello che dovrà fare. È uno strumento. E questo, penso, può essere il caso mio». ²

A volte si rimane sconcertati davanti a certe scelte dei Fondatori, che sembrano dettate da una evidente incoerenza. Leggendo le carte di fondazione del mio istituto, ad esempio, appare chiaro l'iniziale progetto di non legarsi con voti: «In questa santa Società – scrive il fondatore, sant'Eugenio de Mazenod, a quello che sarà il suo primo compagno – avremo un cuor solo e un'anima sola [...]. *Non ci legheremo con voti*; ma spero che avverrà di noi quel che fu dei discepoli di S. Filippo i quali, liberi come resteremo noi, avrebbero preferito morire prima di pensare di uscire da una Congregazione amata come una mamma». Ci aspetteremmo una scrupolosa fedeltà a questo progetto di libertà, tanto più che, in quella stessa lettera, lo dice «ispirato da Dio». ³ Bastano invece pochi mesi per veder contraddetto il proposito iniziale: la sera del Giovedì santo dello stesso anno, mentre si trova in adorazione di Gesù Eucaristia insieme al primo compagno, egli fa con lui voto di obbedienza. Non passano due anni e nella prima Regola inserisce il voto di obbedienza per tutti i membri dell'istituto nascente, in più quello di perseveranza. Tre anni più tardi ecco il voto di povertà e insieme quello di castità: quattro voti, quando si era ripromesso di non averne alcuno. ⁴

Esempi di "infedeltà" al progetto iniziale si possono facilmente riscontrare un po' in tutti i fondatori e le fondatrici. Basterà ricordare sant'Ignazio di Loyola; aveva escluso ogni forma di insegnamento da parte della Compagnia di Gesù: "No estudios, ni lecciones", aveva affermato esplicitamente. In un secondo momento inizia ad istituire dei collegi per gli studenti della Compagnia, senza insegnamento esterno (1539-1545); quindi i collegi cominciano ad aprirsi agli alunni esterni (1545-1550); infine l'insegnamento agli alunni esterni comincia a rivestire un'importanza di primo piano (1550-1556). Al termine della vita la Compagnia si trova con due sole case professe, due case di probazione e ben 46 collegi! ⁵

Tali incoerenze palesano la verità dell'iniziativa e della conduzione da parte di Dio dell'esperienza iniziale. Nell'itinerario della fondazione i fondatori procedono per intuizioni, avanzano nella misura in cui vedono, o meglio, nella misura in cui lo Spirito dà loro di comprendere. Si lasciano guidare da lui con docili-

¹ G. ALBERIONE, *Ut perfectus sit homo Dei*, Roma 1960, I, 374.

² C. LUBICH, *Scritti Spirituali/1*, Città Nuova, Roma 1997⁴, 9.

³ E. DE MAZENOD, *Lettera a Tempier*, in *Écrits oblats*, I, 6, Rome 1987, p. 6-7.

⁴ Cfr. G. COSENTINO, *L'introduction des vœux dans notre Congrégation*, «Études Oblats», 13 (1954) 287-308.

⁵ Cfr. L. LUKACS, *De origine collegiorum externorum deque controversiis circa eorum paupertatem obortis*, «Archivum Historicum Societatis Iesu» 29 (1960) 189-345; 30 (1961) 61-89.

lità, pronti anche a cambiare direzione se egli lo chiede. Non si preoccupano di “salvare la faccia” davanti agli altri. Non si ostinano ad essere “fedeli” e coerenti con quello che hanno compreso fino a quel momento. Vogliono piuttosto essere fedeli alla conduzione di Dio, anche quando sembra contraddittoria.

Se sant’Eugenio de Mazenod si contraddice è perché, come scrive Jeancard, uno dei suoi primi compagni, «il piano di cui era l’operaio veniva da più in alto di una concezione puramente umana. Gli era stato ispirato, e in qualche modo rivelato man mano che le circostanze aprivano al suo zelo nuovi orizzonti». ¹ L’incoerenza di sant’Ignazio è spiegata allo stesso modo da Nadal, anche lui uno dei primi compagni: «Era dolcemente guidato là dove egli stesso non sapeva. Infatti egli non pensava allora alla fondazione di un ordine; tuttavia passo dopo passo vi si faceva strada e vi si incamminava, quasi con saggia imprudenza, nella semplicità del suo cuore in Cristo». ² Quella “saggia imprudenza” lascia intuire il paradosso di una “coerente incoerenza”: Ignazio mostra tutta la sua saggezza nel lasciarsi guidare da Dio per vie che apparentemente (secondo la logica umana) non appaiono per niente sagge. Il beato Giacomo Alberione, parlando ancora di sé, descrive in modo efficace questa esperienza, comune un po’ a tutti i fondatori: «Ecco un semi-cieco, che è guidato; e col procedere viene di tanto in tanto illuminato, perché sempre possa avanzare: Dio è la luce». ³

Il Concilio Vaticano II prende atto che i fondatori, nel dare vita alle loro famiglie religiose, hanno agito «dietro l’impulso dello Spirito Santo». ⁴

1. Un’idea luminosa

I fondatori sono dei “guidati” dallo Spirito. Ma verso dove li guida? Verso una più profonda intelligenza delle cose di Dio, verso una particolare comprensione della Parola di Dio e del mistero di Cristo, verso quel tipo di esegesi di cui parla la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* là dove afferma che il progredire dell’intelligenza della fede avviene, oltre che grazie al Magistero, alla riflessione e allo studio dei teologi, «con l’esperienza data da una più profonda intelligenza delle cose spirituali». ⁵ Sotto la guida dello Spirito, i fondatori compiono una “esegesi vivente”.

Essi attestano di voler rivivere, sotto la guida dello Spirito, Cristo nella sua totalità e il Vangelo in tutta la sua interezza. Tuttavia dell’inesauribile mistero di Cristo e della sua insondabile Parola essi sperimentano soprattutto determinate dimensioni. Lo Spirito li rende particolarmente sensibili ad un atteggiamento interiore di Cristo, ad un suo comportamento, ad un suo insegnamento, «o men-

¹ J. JEANCARD, *Mélanges historiques sur la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée à l’occasion de la vie et de la mort du R.P. Suzanne*, A. Mame, Tours 1872, 71.

² *Dialogi pro Societate contra haereticos* (1563), in D. FERNÁNDEZ ZAPICO, C. DALMASES (ed.), *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Roma 1951, vol. II, 252.

³ G. ALBERIONE, “*Abundantes divitiae gratiae suae*”. *Storia carismatica della Famiglia Paolina*, Paoline, Roma 1971, 202.

⁴ Concilio Vaticano II, Decreto *Perfectae caritatis*, n. 1.

⁵ CONCILIO VATICANO II, Costituzione Dogmatica *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, n. 8.

tre contempla sul monte, o annunzia il Regno di Dio alle turbe, o risana i malati e i feriti e converte a miglior vita i peccatori, o benedice i fanciulli e fa del bene a tutti»¹. Queste parole della *Lumen Gentium*, che riprendendo una intuizione della *Mystici corporis* di Pio XII, offrono la chiave per comprendere la “mirabile varietà” dei carismi della vita consacrata nella più profonda motivazione teologica: la differente “presentazione” dell’unico mistero di Cristo, e i diversi modi di attuarlo. All’interno della vita cristiana vi sono quindi differenti esperienze dell’unico Mistero, tutte originate dal medesimo Spirito che, nei confronti dei fondatori, compie una azione insieme di illuminazione e di conformazione.

Vale in modo eminente per loro quanto von Balthasar scrive dei santi in generale. Essi sono «una nuova interpretazione della rilevazione, un arricchimento della dottrina riguardo a nuovi tratti finora poco considerati. Anche se essi stessi non sono stati teologi o dotti, la loro esistenza nel suo complesso è un fenomeno teologico che contiene una dottrina vera, donata dallo Spirito Santo». Essi rappresentano «quella parte viva ed essenziale della tradizione che, in tutti i tempi, mostra lo Spirito Santo nell’atto di interpretare in modo vivo la rivelazione di Cristo fissata nella Scrittura. [...] Sono “il vangelo vivente”. [...] Solo chi abita egli stesso lo spazio della santità può comprendere e interpretare la parola di Dio». ²

Questa dimensione cristologico-evangelica dell’esperienza del fondatore, una volta interiorizzata, si traduce in vita, in azione apostolica o ministeriale, con un proprio stile, e dà origine ad un’opera, ad una famiglia religiosa, ad un movimento che, con la sua stessa presenza, diventa, a sua volta, “esegesi vivente” di quei determinati aspetti del Vangelo e del mistero di Cristo. La Chiesa, per il susseguirsi di sempre nuovi carismi, può essere compresa come un dispiegarsi di Cristo lungo i secoli, come un Vangelo vivo che si attualizza in sempre nuove forme, un “Vangelo incarnato”, che si apre lungo i secoli, e, per i numerosi membri delle varie famiglie religiose diffusi sui cinque continenti, nello spazio. Il carisma dei fondatori e degli iniziatori delle nuove esperienze ecclesiali, appare qui nella sua origine più alta: il Verbo incarnato che si manifesta e si dice attraverso persone concrete fatte dello Spirito “parole” dell’unica “Parola”, aspetti particolari della totalità del Vangelo.³

2. Un’opera efficace

Lo Spirito guida il fondatore. Ancora una volta ci poniamo la domanda: Dove li conduce? Nel cuore della storia, così da rispondere ai bisogni del popolo di Dio e alle urgenze dell’umanità intera. La parola di Dio, quella che lo Spirito ha svelato al fondatore, è per sua natura viva ed efficace, capace di incidere nella vita

¹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 46.

² H.U. VON BALTHASAR, *Nella pienezza della fede*, Città Nuova, Roma 1981, 464.

³ Cfr. le intuizioni al riguardo di C. LUBICH, *Cristo dispiegato nei secoli*. Testi scelti, a cura di F. Ciardi, Città Nuova, Roma 1994.

di ogni persona e in quella dei popoli. Cristo – che lo Spirito fa rivivere – è colui che solo può rispondere adeguatamente ad ogni esigenza umana. Lo Spirito, tramite l'azione di conformazione a Cristo e di svelamento della Parola, vuole intervenire nella vita della Chiesa e dell'umanità, rendendo i fondatori strumenti per il compimento del disegno di Dio.

Egli inizia con creare in essi una particolare capacità di lettura dei segni dei tempi, fa loro guardare la realtà con occhi nuovi, così che possano cogliere in essa un appello. Essi vedono cose che altri non vedono, o comunque le vedono in maniera diversa. Sanno intuire la presenza di valori laddove gli altri vedono solo disvalori, riconoscere bellezze dove altri non sono in grado di scorgerle: «Non chiamateli problemi – diceva Madre Teresa di Calcutta parlando dei poveri –, chiamateli doni».

Basterebbe leggere la vita di san Camillo de Lellis, per averne la riprova, ed è soltanto uno degli innumerevoli esempi a cui potremmo guardare. Poiché la parola evangelica alla quale lo Spirito l'aveva reso particolarmente sensibile diceva: "Ero ammalato e mi avete visitato", essa gli conferiva una particolare sensibilità verso gli inferni. «La vista solamente degli infermi negli ospedali – racconta il suo primo biografo – bastava ad intenerirlo, liquefarlo e fargli scordare ogni altro gusto e sentimento terreno. [...] Considerava tanto vivamente la persona di Cristo in loro che spesso quando cibava loro, immaginandosi che quelli fossero i suoi Cristi, domandava loro le grazie e il perdono dei suoi peccati. [...] Quando l'infermo fosse stato dei più leprosi e contagiosi dell'ospedale, egli nondimeno gli accostava il suo volto alla testa come se fosse stata la sacra testa del Signore coronato di spine».¹

I contemporanei dei fondatori e delle fondatrici, si rendono conto, al pari di loro, di determinati mali o situazioni difficili, ma senza che questi giungano a trasformarsi in una chiamata. Nei fondatori lo sguardo si tramuta invece in "com-passione"; essi sentono quello che sentono le persone bisognose, nell'arte del "farsi uno" come l'ha insegnata san Paolo, che si faceva giudeo con i giudei, greco con i greci; l'arte di farsi poveri con i poveri, ignoranti con gli ignoranti. Nessuna forma di povertà, nessuna situazione critica può essere risolta senza essere amata: solo chi sa "commuoversi" davanti ad esse riesce a redimerle. La "com-passione" si fa infatti "com-mozione" e porta ad operare.

Lo Spirito dà dunque la capacità di cogliere l'insieme degli avvenimenti e delle situazioni, di per sé opache o polivalenti, con una visione che viene dall'Alto, la capacità di comprendere il progetto di Dio sull'umanità e la storia, la capacità di giudizio e di discernimento.

Alcuni fondatori vedono le piaghe nascoste della Chiesa, come la perdita di Dio, l'attenuarsi della tensione escatologica, l'annacquarsi del Vangelo, l'ignoranza di Cristo. Ecco allora la risposta operativa del Monachesimo, nelle sue diverse esperienze, che sa riproporre la scelta incondizionata e radicale di Dio:

¹ S. CICALTELLI, *Vita del P. Camillo de Lellis*, S. Roncagliolo, Napoli 1627, 221-223.

«Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente, con tutta la tua forza» (Mc 12,30). Davanti all'eresia Domenico di Guzman percorre città e villaggi per annunciare la Parola di Dio e trasmettere la verità contemplata. Davanti alla Riforma luterana che separa nazioni intere da Roma, Ignazio di Loyola si lega strettamente al Papa e ripete con Cristo: «Ecco, io vengo... per fare, o Dio, la tua volontà» (Eb 10,7). Quando "occhi nuovi" percepiscono l'ignoranza di Cristo sorge il grande movimento missionario dell'Ottocento, che continua anche oggi con Josemaría Escrivá de Balaguer, Luigi Giussani, Chiara Lubich, Kiko Arquéello, pronti a interpretare nuove attese e nuovi appelli.

Altri fondatori e fondatrici sono toccati dalla miseria o dalle epidemie o dall'ignoranza che attanagliano l'Europa. Ed ecco la risposta sociale delle Congregazioni degli ultimi tre secoli con centinaia e centinaia di fondatori e fondatrice che neppure possiamo nominare, che hanno ricevuto occhi per vedere nei poveri, nei vergognosi, nei derelitti, nei ragazzi di strada, negli immigrati, nei malati, persino nei deformati, qualcosa di grande e di bello per cui vale la pena spendere la loro vita. Centinaia di migliaia di uomini e donne li hanno seguiti, attratti e ispirati da quei carismi, e hanno dato vita a opere di misericordia corporali e spirituali, alla formazione dei giovani, all'umanizzazione della sanità, all'attenzione verso le nuove povertà. Non c'è settore d'umanità o ambito sociale in cui i religiosi e le religiose, grazie a quella luce luminosa iniziale, non si siano resi fattivamente presenti in una testimonianza d'amore concreto di Dio per l'umanità, che sa prendersi cura di ogni povertà ed aprire nuove frontiere nel campo dell'istruzione, della catechesi, della pastorale, dei mass media.

Anche oggi assistiamo così alla nascita di nuovi carismi, capaci di dare origine a movimenti ecclesiali e a nuove comunità rispondenti alle nuove istanze contemporanee. Ed ecco Andrea Riccardi, Oreste Benzi, Ernesto Olivero...

Dovremmo poi rilevare gli influssi dei carismi sul mondo culturale, sociale, economico, politico ... Il monachesimo benedettino, nelle sue molteplici forme storiche, ha contribuito notevolmente a forgiare la cultura medievale, esprimendosi in architettura, pittura, poesia, musica, letteratura. Lo stesso per i Movimenti mendicanti. Francesco d'Assisi ha un posto privilegiato nella nascita della lingua italiana e il suo movimento ha lasciato un'impronta indelebile nell'architettura come nella pittura. Teresa d'Avila è da collocarsi tra i massimi esponenti della poesia spagnola, così come Francesco di Sales tra quelli della cultura del *Grand siècle*. Dal punto di vista economico potremmo ricordare come il sistema curtense del Medioevo sia legato al modello dell'abbazia. I Mendicanti hanno dato vita ai monti di pietà. Gli ospedali pubblici, le scuole, gli istituti di assistenza sono, il più delle volte, creazioni se non "invenzioni" degli Ordini religiosi. L'influsso politico è ugualmente considerevole e spesso determinante. La *Magna Charta* d'Inghilterra è stata preceduta dall'istituzione del Capitolo Generale di Cîteaux che, un secolo prima, aveva gettato le basi dello spirito democratico.

I carisma mostrano la loro valenza ecclesiale e sociale. L'opera e le spiritualità a cui essi danno vita si rivelano una risposta appropriata, efficace che, attingen-

do al mistero cristiano, attualizzano una presenza di Cristo e della sua parola nel proprio tempo e nel proprio ambiente. La storia della vita consacrata mette bene in risalto la provvidenziale creatività dello Spirito e la perenne fecondità del Vangelo che provocano sempre nuove energie vitali per il Corpo mistico. Gli istituti appaiono Vangelo inculturato, che si incarna e si fa storia.

III. CARISMA DEL FONDATORE: UN'ESPERIENZA TRASMESSA

«Il carisma dei fondatori – abbiamo letto nell'Istruzione *Mutuae relations* – si rivela come un'esperienza dello Spirito, *trasmessa ai propri discepoli*».

La parola evangelica che si incarna nel cuore delle donne e degli uomini carismatici non rimane un dono privato; essa ha una dimensione collettiva, dà origine a un movimento di persone, a una comunità capace di vivere quella stessa parola e renderla operante nella storia. Fondatori e fondatrici sono tali perché diventano generatori di una famiglia di figli e figlie che partecipano e mantengono viva la missione affidata loro da Dio. Nasce un'opera nuova nella Chiesa, il Verbo torna a farsi carne. Paternità e maternità costituiscono l'aspetto più evidente di quanti sono destinatari di un carisma che deve dilatarsi nello spazio e nel tempo.

La storia della spiritualità conosce molte immagini che descrivono il rapporto che lega fondatori e discepoli: la piantagione che vede la continuità tra seme e pianta, il capo che ha un suo corpo, le fondamenta sulle quali si edifica l'edificio, il pastore seguito da un piccolo o grande gregge. Quella della paternità e della maternità rimane tuttavia l'immagine più ricorrente e più feconda di suggestioni. Francesco d'Assisi, nella lettera a Frate Leone, chiama con naturalezza il suo compagno «Figlio mio», paragonandosi ad una madre.¹ Poi «disse d'essere una donna che il Signore aveva messo incinta con la sua Parola e che gli aveva generato figli spirituali».² La stessa consapevolezza di maternità la dichiara Angela Merici nei suoi *Precetti*, quando afferma che Gesù Cristo l'«ha eletta di esser madre da viva e da morta, di sì nobile Compagnia».³ Durante l'elezione di Ignazio di Loyola a superiore generale, uno dei primi compagni, Claudio Jay, nella scheda di votazione motiva la scelta nel fatto «che Dio ha dato a tutti noi da molti anni don Ignazio per Padre».⁴ Un forte richiamo alla paternità è quello del mio fondatore, Eugenio de Mazenod, quando scrive che Dio l'«ha predestinato ad essere padre di una famiglia numerosa nella Chiesa»; «Io sono padre e quale padre!». Così motiva l'ardente amore verso i suoi missionari: «Amo i miei figli più di quanto qualsiasi altra creatura potrebbe amarli. [...] È senza dubbio a causa della posizione nella quale egli si è degnato pormi nella sua Chiesa». Dio,

¹ FF, 250.

² Oddone di Cheriton, in K. ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Jaca Book, Milano 1975, 202.

³ *Terzo Ricordo*, 6-8, in S. ANGELA MERICI, *Regola, Ricordi, Legati*, Queriniana, Brescia 1975, 77.

⁴ Riportato da A. GUIDETTI, *Introduzione a Gli scritti di Ignazio di Loyola*, (a cura di M. GIOIA), Utet, Torino 1977, 252.

comunicandogli il carisma di fondatore, gli aveva dato la capacità di trasmettere ad altri, in un processo generativo, il suo progetto apostolico, con tutte le ricchezze in esso contenute.¹

Le persone carismatiche possono riferire a sé e al loro rapporto con i discepoli quanto Paolo diceva ai Corinzi (cfr. 1Cor 4,15) e ai Galati (cfr. 4,19): «Vi ho generati in Cristo Gesù».

Strumento privilegiato per la trasmissione del carisma alla propria famiglia è la Regola. In essa vengono espresse la ragion d'essere dell'istituto, la sua intima fisionomia, le finalità, le modalità di perseguirne gli scopi. Francesco d'Assisi esprime in modo icastico questo passaggio dall'ispirazione alla Regola: «Lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo vangelo. Ed io con poche parole e semplicemente lo feci scrivere e il signor Papa me lo confermò».² Per Vincenzo de Paoli lo spirito del suo istituto è «contenuto e incorporato» nella Regola ed è «impossibile acquistare lo spirito della missione senza l'osservanza delle Regole».³ Per Eugenio de Mazenod nella Regola «c'è tutto quello che occorre» per essere un missionario oblato di Maria Immacolata come lui l'ha pensato.⁴ Questo, in sintesi, il senso di una Regola: l'ispirazione comunicata, un'esperienza che genera un'esperienza analoga.

Vi sono altri strumenti attraverso i quali fondatori e fondatrici hanno inteso trasmettere la propria esperienza: gli scritti di carattere autobiografico,⁵ le lettere, le conversazioni e le istruzioni ... tutti strumenti utilizzati per far conoscere e trasmettere la natura dell'istituto.

Quando il fondatore muore, si adempie la parabola evangelica del chicco di grano che deve cadere in terra e morire per portare frutto. La sua morte è una perdita dolorosa per la sua famiglia e nello stesso tempo l'inizio di una nuova fecondità. Sembra di sentir riecheggiare le parole di Gesù: «È bene che io me ne vada, altrimenti non potrà venire a voi lo Spirito» (cfr. Gv 16,7); «Farete cose più grandi di me» (cfr. Gv 4,12). Perché il carisma possa sprigionare tutta la sua creatività è necessario il dono estremo della vita da parte del fondatore.

Soltanto l'intera storia di un istituto o movimento, con le nuove molteplici opere, l'esperienza dei suoi santi, le inculturazioni in ambienti e situazioni sempre nuove, renderà ragione della densità, ricchezza e potenzialità racchiuse nel carisma iniziale. «Che mistero – scriveva la Petite Soeur Magdeleine – tutte queste vocazioni che il Signore mi aveva dato [intendeva parlare dei molteplici aspetti della sua vocazione], ma che ero del tutto incapace di realizzare in una

¹ Cfr. G. SODDU, T. CAMELO, *Vi ho generato in Cristo. Eugenio de Mazenod Fondatore e Padre*, Missionari OMI, Frascati 1980.

² *Testamento*, 17-18, FF, 116.

³ VINCENZO DI PADOVA, *Entretien* 65, in *Correspondance, entretiens, documents*, Lecoffre, Paris 1920-1925, xi, 80.

⁴ E. DE MAZENOD, *Lettre Circulaire*, 2 agosto 1853.

⁵ Basterà pensare al valore che rivestono il *Testamento* di Francesco d'Assisi, gli *Arricordi* e i *Legati* di Angela Merici, l'*Autobiografia* di Ignazio di Loyola, di Antonio Maria Claret, di Giacomo Alberione.

vita sola e che, a poco a poco, si realizzano attraverso le mie piccole sorelle». ¹ Il beato Giacomo Alberione diceva che neppure in Paradiso si sarebbe capito appieno la vocazione della Famiglia paolina, a cui egli aveva dato vita, tanto essa era grande. ²

IV. CARISMA DELL'ISTITUTO: UN'ESPERIENZA ACCOLTA E VISSUTA

Nella definizione del carisma del fondatore data da *Mutuae relationes*, il primo verbo è “trasmettere”: è il compito del fondatore. Ne rimangono altri quattro che riguardano coloro a cui l'esperienza è trasmessa: si tratta di “vivere”, “custodire”, “approfondire” e “sviluppare” il carisma. Ognuno di questi verbi meriterebbe un approfondimento. “Vivere”, perché il carisma, prima di essere oggetto di studio, è una realtà viva e dinamica come lo è lo Spirito che lo dona alla Chiesa, e quindi va attuato, occorre lasciarsi guidare da esso. “Custodire”, perché non ne siamo i padroni: è un dono oggettivo che abbiamo ricevuto, e che dovremo a nostra volta trasmettere. “Approfondire”, perché ha sempre cose nuove da dire, soprattutto nei differenti contesti culturali e storici in cui esso si incarna. In tal modo lo Spirito che ha illuminato e animato il fondatore si diffonde adesso su tutta la famiglia da lui nata: il “carisma del fondatore” diventa il “carisma dell'istituto”, quasi rifrazione collettiva di quello, sviluppato dalla vita, dall'esperienza, dagli apporti personali di quanti lo Spirito continua a chiamare: il seme diventa albero.

Si inserisce qui la dicitura proposta dal Concilio, “patrimonio dell'istituto”, ³ fatta propria dal Codice di diritto canonico che la preferisce a quella di carisma dell'istituto, anche se non ne rifiuta il termine. ⁴ Essa implica l'intendimento e i progetti del fondatore da una parte e le “sane tradizioni” dall'altra. Nelle “sane tradizioni” possiamo trovare l'apporto dato da Capitoli generali, comunità, singoli membri dell'istituto che fanno fermentare il carisma del fondatore con i carismi personali, come ricorda *Mutuae relationes*: «Anche ai singoli religiosi certamente non mancano i doni personali, i quali indubbiamente sogliono provenire dallo Spirito, al fine di arricchire, sviluppare e ringiovanire la vita dell'istituto nella coesione della comunità e dare testimonianza di rinnovamento» (n. 11).

A mano a mano che l'albero cresce le nuove generazioni non dovranno mai dimenticare le radici. Anche questo è messaggio evangelico. Subito dopo la sua morte e risurrezione Gesù dà infatti un importante appuntamento ai suoi discepoli: li incontrerà di nuovo in Galilea (cfr. Mt 28,10). Perché da Gerusalemme devono scendere in Galilea per incontrare il Signore risorto? Perché là tutto era

¹ PICCOLA SORELLA MAGDELEINE, *Il Padrone dell'impossibile*, 198.

² ALBERIONE, “*Abundantes divitiae gratiae suae*”, 21.

³ *Codice di Diritto Canonico* (1983), can. 578.

⁴ Nella Costituzione Apostolica *Sacrae Disciplinae Leges*, 25 gennaio 1983, Giovanni Paolo II, promulgatore del Codice, afferma espressamente che «il codice non ha come scopo in nessun modo di sostituire la fede, la grazia, i carismi e soprattutto la carità dei fedeli nella vita della chiesa». Il can. 303 parla esplicitamente del “carisma di un istituto religioso”.

incominciato e da là essi debbono ripartire, imparare di nuovo a seguirlo, anche se ora in modo nuovo: Gesù dopo la risurrezione non è più come prima, non lo si può più seguire lungo le strade della Galilea, ha superato le barriere del tempo e dello spazio rendendosi presente nel cuore dei discepoli, ovunque essi siano. Egli vive ormai nella dimensione dello Spirito, ed è ad ognuno più intimo che mai.

Anche ogni fondatore dà il suo “appuntamento in Galilea”, alle origini carismatiche, perché quella sua prima irripetibile esperienza, da cui tutto ebbe inizio, rimane paradigmatica per i secoli, per ogni generazione. Sempre dovremo tornare alla piccola-grande storia degli inizi in cui tutto è racchiuso, come in un seme fecondo.

Pur nelle mutazioni storiche e culturali, la vita dell'istituto esprime e attualizza l'esperienza che lo Spirito ha dato di compiere al fondatore: vi è una sostanziale continuità tra carisma del fondatore e carisma dell'istituto.

V. CARISMA DELL'ISTITUTO: UN'ESPERIENZA ECCLESIALE

Nella sua definizione *Mutuae relationes* indica infine una modalità particolare per vivere l'ultimo verbo: “sviluppare”. Lo sviluppo dell'esperienza fondativa deve essere compiuto «in sintonia con il Corpo di Cristo in perenne crescita»

Non basta guardare alle radici dell'istituto o circoscrivere la ricerca per lo sviluppo del carisma fermandosi all'interno dell'istituto. Occorre che ogni famiglia carismatica legga il proprio carisma all'interno della comunione ecclesiale tra tutte le componenti del popolo di Dio, alla luce di quanto lo Spirito dice a tutta la Chiesa: «Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese» (Ap 2,7, ecc.). La Chiesa è sempre in cammino verso il raggiungimento della statura adulta, verso la piena maturità, e noi con essa, perché siamo in essa e per essa. Non si può condurre un cammino parallelo al cammino della Chiesa.

Lo Spirito che ha suscitato i carismi dei differenti istituti è lo stesso che oggi vivifica la Chiesa con nuovi carismi, con nuove sensibilità, con nuovi appelli. Il soffio carismatico presente nelle famiglie religiose deve continuare a vibrare all'unisono con il soffio carismatico che oggi anima la Chiesa. Tutto ciò che di buono e di nuovo nasce nella comunità cristiana è nostro, è parte di noi, è dono dello Spirito per noi, ci arricchisce e ci fa crescere.

In modo particolare la comunione, quale criterio ermeneutico, è richiesta tra le diverse famiglie carismatiche. Ogni singola famiglia religiosa ha bisogno del dono dell'altra, della luce dell'altra, per capire in profondità se stessa. Come ogni mistero di Cristo per essere compreso in tutta la sua profondità ha bisogno di essere letto nell'insieme dei suoi misteri, e come un brano evangelico per una fruttuosa esegesi ha bisogno di essere collocato nel suo contesto e nell'economia dell'intero Vangelo, così la lettura unitaria della propria “parola” carismatica va letta del contesto ecclesiale delle altre “parole”. È d'obbligo ricordare Bernardo che, parlando dell'appartenenza al proprio Ordine e del rapporto con gli altri Ordini, così scriveva: «Io li ammiro e li amo tutti. [...] Tengo ad uno di

essi con la mia osservanza, ma a tutti nella carità. Abbiamo tutti bisogno gli uni degli altri; il bene spirituale che io non ho e non possiedo, lo ricevo da altri. [...] In questo esilio, la Chiesa è ancora in cammino e, se posso dire così, plurale: è una pluralità unica e una unità plurale. E tutte le nostre diversità, che manifestano la ricchezza dei doni di Dio, sussisteranno nell'unica casa del Padre, che comporta tante dimore. Adesso c'è divisione di grazie; allora ci sarà distinzione di glorie. L'unità, sia qui che là, consiste in una medesima carità».¹

È il dinamismo trinitario di unità e distinzione che si riverbera sulla terra. Niente di più distinto e personale delle Persone divine e, nello stesso tempo, niente di più unito della Trinità. L'identità delle Persone si esprime nel reciproco dono. L'unità presuppone la piena identità e la piena distinzione delle Persone e viceversa. Questa legge trinitaria di unità e distinzione permette alle famiglie religiose di essere se stesse, senza ripiegarsi su di sé ritenendosi autosufficienti, e di vivere l'unità e la cattolicità senza che venga meno la propria identità.

Tale dimensione ecclesiale del carisma, dato per tutta la Chiesa e vissuto in comunione con tutta la Chiesa, è stata fortemente sottolineata di recente da papa Francesco.

Merita rileggere innanzitutto l'intervento al Sinodo sulla vita consacrata del 1994, quando mons. Bergoglio, vescovo ausiliare di Buenos Aires, metteva in guardia dall'«esaltare le famiglie religiose per il loro “carisma fondazionale”, ignorando l'appartenenza alla totalità della Chiesa. La cornice è la Chiesa: la vita consacrata è dono alla Chiesa, nasce nella Chiesa, cresce nella Chiesa, è tutta orientata alla Chiesa». Bergoglio avvertiva il pericolo di autoreferenzialità, che porta a una progettazione pastorale autonoma, a itinerari formativi avulsi dal contesto, a concentrarsi sulle problematiche interne agli istituti al punto da assorbirne le energie migliori. «Non si può riflettere sulla vita consacrata – asserviva il vescovo – se non all'interno della Chiesa», pur nella consapevolezza che la cornice delle relazioni con tutte le altre componenti del popolo di Dio, «sarà cornice di tensioni», perché tale è la vita, tensione dinamica e feconda. Soltanto quando è percepita come componente di una Chiesa pluridimensionale, la diversità dei carismi acquista senso. «Il carisma di una famiglia religiosa non è un patrimonio chiuso che bisogna custodire, ma è piuttosto una “sfaccettatura integrata” nel corpo della Chiesa, attratta verso il centro, che è Cristo. In un certo senso, una famiglia religiosa è famiglia in quanto è integrata nella grande famiglia del santo e fedele popolo di Dio. Se non fosse così [...] sarebbe una setta».²

Da qui l'appello rivolto ai consacrati nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, ad «integrarsi armonicamente nella vita del Popolo santo di Dio per il bene di tutti»³ fino a farne criterio di ecclesialità dei carismi. «Un rinnovamento

¹ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Apologia a Guglielmo di Saint-Thierry*, citato in J. LECLERQ, *San Bernardo e la vita religiosa*, «Vita Consacrata» 28 (1992) 459.

² XVI Congregazione generale (Roma, 13 ottobre 1994).

³ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, n. 130.

della vita religiosa – aveva affermato al Sinodo del 1994 – deve realizzarsi sempre all'interno del peregrinare nella fede del popolo di Dio, alla luce del suo "sentire", del suo "modo di credere" infallibile. Le *élites* religiose sono state e sono sempre pericolose: portano in sé l'eresia essena che rifiorisce ad ogni momento in questi messianismi».

In definitiva una delle vie fondamentali per lo sviluppo del carisma in sintonia con il Corpo di Cristo è la comunione con tutti i membri del popolo di Dio: «È nella comunione [...] che un carisma si rivela autenticamente e misteriosamente fecondo. [...] Diversità, pluralità, molteplicità e, al tempo stesso, l'unità».¹

Il carisma dell'istituto inoltre lo si comprende e lo si "aggiorna" nella misura in cui esso si lascia interpellare dalle domande e dalle necessità sempre nuove a cui è chiamato a rispondere. L'inserimento nella storia è un ulteriore fattore essenziale per la sua ermeneutica.

Nel magistero di Papa Francesco rimane l'inquietudine espressa nel Sinodo del 1994: «ci si preoccupa eccessivamente del proprio carisma prescindendo dal suo reale inserimento nel santo popolo di Dio, confrontandosi con le necessità concrete della storia... e anziché essere "un dono dello Spirito alla Chiesa", la vita religiosa, così configurata, finisce per essere un pezzo da museo o un "possedimento" chiuso in se stesso e non messo al servizio della Chiesa». In questo senso l'"essere Chiesa in uscita", il movimento verso le "periferie" e gli altri *imput* che il papa lancia, non costituiscono soltanto un metodo pastorale, un porre in atto il carisma, ma un metodo ermeneutico. Il carisma lo si comprende mettendolo in gioco con la storia, lasciandosi interpellare da essa, nel contatto concreto e quotidiano con le persone in mezzo alle quali esso è chiamato a vivere e a cui è inviato.

Vorrei concludere con il forte appello rivolto del papa alle nuove forme carismatiche contemporanee, ma particolarmente utile ad ogni altra istituzione carismatica: «Anzitutto è necessario preservare la *freschezza del carisma*: che non si rovini quella freschezza! Freschezza del carisma! Rinnovando sempre il "primo amore" (cfr. Ap 2,4). Con il tempo infatti cresce la tentazione di accontentarsi, di irrigidirsi in schemi rassicuranti, ma sterili. La tentazione di ingabbiare lo Spirito: questa è una tentazione! [...] La novità delle vostre esperienze non consiste nei metodi e nelle forme, la novità, che pure sono importanti, ma nella disposizione a rispondere con rinnovato entusiasmo alla chiamata del Signore: è questo coraggio evangelico che ha permesso la nascita dei vostri movimenti e nuove comunità. Se forme e metodi sono difesi per sé stessi diventano ideologici, lontani dalla realtà che è in continua evoluzione; chiusi alla novità dello Spirito, finiranno per soffocare il carisma stesso che li ha generati. Occorre tornare sempre alle sorgenti dei carismi e ritroverete lo slancio per affrontare le sfide. Voi siete "Movimento"! Sempre sulla strada, sempre in movimento, sempre

¹ *Ibidem*, n. 130-131.

aperto alle sorprese di Dio, che vengono in sintonia con la prima chiamata del movimento, quel carisma fondamentale». ¹

ABSTRACT

Il consolidamento della nozione di “carisma”, teso a sottolineare la dimensione pneumatologica della vita cristiana, ha portato – sulla scia del Concilio Vaticano II – alla comprensione del “carisma di fondatore” come una esperienza guidata dallo Spirito. Un’esperienza verificatasi sia nell’impegno del fondatore o fondatrice che nelle “incoerenze” legate alla fedeltà all’iniziativa divina. La guida dello Spirito indirizza ad una “esegesi vivente” del mistero di Cristo nonché a riconoscere i bisogni del mondo. L’esperienza del fondatore è trasmessa ai discepoli in un processo generativo, che poi diventa “carisma dell’istituto” aperto all’insieme della Chiesa come totalità, in comunione con tutti i membri del popolo di Dio.

The consolidation of the notion of “charism”, which aims to emphasize the pneumatological dimension of Christian life, led in the wake of Vatican II to the understanding of the “founder’s charism” as an experience guided by the Spirit. It is an experience that occurs both in the commitment of the founder or foundress and in those “inconsistencies” related to the faithfulness to the divine initiative. The guidance of the Spirit inspires a “living exegesis” of the mystery of Christ and leads to a recognition of the needs of the world. The experience of the founder is transmitted to his/her disciples in a generative process, which then becomes the “charism of the institute” open to the whole Church, in communion with all the members of God’s people.

¹ FRANCESCO, *Ai partecipanti al III Convegno mondiale dei Movimenti ecclesiali e delle Nuove comunità*, 22 novembre 2014.

STATUS QUAESTIONIS

LA VALORACIÓN MORAL DE LA ADOPCIÓN PRENATAL: EL DEBATE TEOLÓGICO CONTEMPORÁNEO

JORGE JESÚS LÓPEZ

SOMMARIO: I. *Introducción*. II. *Primera parte: Argumentos en contra de la adopción prenatal*. 1. *Dignitas personæ* rechaza la adopción prenatal. 2. La adopción de embriones viola la dignidad de la procreación humana. 3. La adopción prenatal atenta contra los bienes del matrimonio. 4. La gestación adoptiva desnaturaliza la maternidad. 5. Argumentos complementarios. 6. El destino de los embriones congelados. III. *Segunda parte: Argumentos a favor de la adopción prenatal*. 1. *Dignitas personæ* no declara la inmoralidad intrínseca de la adopción prenatal. 2. La adopción de embriones respeta la dignidad de la procreación humana. 3. La adopción prenatal es fruto del amor conyugal. 4. La gestación adoptiva respeta la maternidad. 5. Las condiciones necesarias para realizar la adopción prenatal son posibles. 6. La responsabilidad frente a los embriones congelados. 7. La adopción prenatal es lícita en sí misma pero inmoral en la práctica. 8. La perspectiva de Mons. Sgreccia sobre la adopción prenatal. IV. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

UNO de los grandes avances de la ciencia, en orden a vencer la infertilidad en la procreación humana, ha sido la aparición de las técnicas de fecundación artificial. Esto ha traído como consecuencia, junto con el nacimiento de numerosos niños concebidos in vitro, el incremento de la producción y criopreservación de embriones; la destrucción desmesurada embrionaria por motivos eugénicos o para fines de investigación; el comercio de embriones; la posibilidad de disponer e instrumentalizar seres humanos, tratándolos como una posesión propia más que como persona; el acceso a un embrión por parte de parejas del mismo sexo.

La Iglesia siempre se ha preocupado por salvaguardar la inviolabilidad de la vida y el respeto de la dignidad de la procreación humana. Por este motivo en el año 1987 la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó la Instrucción *Donum vitae*¹ en la cual, junto con los principios morales expuestos para salvaguardar la integridad y dignidad de la persona humana, manifestó su preocupación y perplejidad por el destino que les espera a quienes habiendo sido llamados inten-

¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Donum vitae, Sobre el respeto de la vida y la dignidad de la procreación humana*, 22-II-1987, AAS 80 (1988) 70-102. En adelante esta Instrucción será citada como DV. La traducción al español de los documentos de la Santa Sede la tomamos de su versión en sitio web oficial www.vatican.va.

cionalmente a la vida, están condenados a morir sin haber nacido: «Por haber sido producidos *in vitro* estos embriones, no transferidos al cuerpo de la madre y denominados “embriones sobrantes” quedan expuestos a *una suerte absurda, sin que sea posible ofrecerles vías de supervivencias seguras y lícitamente perseguibles*». ¹

En 1996 el Papa Juan Pablo II dirigió «una llamada a la conciencia de los responsables del mundo científico, y de modo particular a los médicos para que se detenga la producción de embriones humanos, teniendo en cuenta que no se vislumbra una salida moralmente lícita para el destino humano de los miles y miles de embriones “congelados”, que son y siguen siendo siempre titulares de derechos esenciales y que, por tanto, hay que tutelar jurídicamente como personas humanas». ²

En ese mismo año en el Reino Unido se anunció que serían destruidos 3.300 embriones congelados, los cuales habían sido abandonados por sus padres. Algunas personas preocupadas por el destino de los mismos se presentaron como voluntarias para adoptarlos, con la intención de salvarlos de la destrucción. Sin embargo muchos teólogos y filósofos morales invocando la autoridad de DV, no obstante valorando las buenas intenciones – heroicas en algunos casos – de las voluntarias, se opusieron a esta alternativa, porque consideraban que atentaba contra los bienes fundamentales del matrimonio, la sexualidad y la procreación humana. Así se inició un gran debate entre quienes se declaran a favor y los que se oponen a “la adopción prenatal” como solución para el problema de los embriones criopreservados. ³

Dos textos eclesiales: uno del Pontificio Consejo para la Familia, y el otro de la Academia Pontificia para la Vida, muestran claramente que DV, no había cerrado definitivamente las puertas a la adopción de embriones. ⁴

Hemos encontrado y estudiado dos tesis doctorales que recogen los principales argumentos en favor y en contra de la adopción embrionaria desarrollados

¹ DV I, 5.

² JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Simposio sobre “Evangelium vitae y Derecho”* en el XI Coloquio internacional de Derecho Canónico, 24-V-1996, n. 6, AAS 88 (1996) 943-944.

³ S. VAUGHAN BRAKMAN, D. FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption and The Catholic Tradition, Moral Arguments, Economic Reality and Social Analysis*, Springer, Milton Keynes 2010, 326. Esta obra colectiva fue publicada en el 2010, sin embargo los artículos habían sido presentados antes de la publicación de DP. El otro trabajo corresponde a T.V. BERG, E.J. FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption, Biotechnology, Marriage and The Right to Life*, The National Catholic Bioethics Center and The Westchester Institute for Ethics and The Human Person, Philadelphia 2006, 347.

⁴ «El Estado tendrá el deber de disponer en su favor medidas especiales de protección, en particular: la asistencia a la madre antes y después del parto, la cura ventris, la adopción prenatal», PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Familia y Derechos Humanos*, 9-II-1999, n. 48, EV 18, 2215.

«Toda ulterior reflexión sobre este punto, y en particular en torno al problema de la posibilidad (teórica o real) de una eventual adopción prenatal de estos embriones ‘supernumerarios’, exigirá, por lo demás, un análisis profundo de los datos científicos y estadísticos pertinentes, no disponibles todavía en la bibliografía. En consecuencia, la Academia ha concluido que es prematuro afrontar directamente el problema dentro de la presente asamblea», ACADEMIA PONTIFICIA PARA LA VIDA, *La dignidad de la procreación humana y las tecnologías reproductivas. Aspectos Antropológicos y éticos*, 21-II-2004, n. 8, EV 22, 1542.

a partir de la presentación de DV; una de éstas fue realizada por Carlos Young Sarmiento, publicada en el año 2003 en Roma.¹ La segunda, de Enrique Bonet Farriol, defendida en el año 2006 en la Universidad de Navarra.² Ambos trabajos consideran que la verdadera solución al problema de los embriones sobrantes es la detención inmediata de su producción y criopreservación. Aunque estos autores se distinguen respecto a la propuesta ofrecida sobre el destino de los embriones ya existentes.³

La conclusión a la cual arriba el Dr. Young es que la transferencia de un embrión al vientre de una mujer es inmoral: «la fecundación de una mujer fuera del acto conyugal es un acto intrínsecamente malo. Además el hecho de que la misma quede embarazada con un niño que no le pertenece genéticamente hace aún más grave este acto. La correcta identificación del objeto moral de esta acción y una adecuada interpretación del porqué un acto es intrínsecamente malo ayudan a comprender la ilicitud de esta práctica».⁴ Ya que juzgar esta acción como «la transferencia de un embrión congelado», es hacer una descripción técnica de una de las partes integrales de lo que se entiende por adopción prenatal. El objeto moral elegido en la transferencia de un embrión, es el producir el embarazo de la mujer al margen del acto conyugal: «este objeto por ser contrario al orden de la razón práctica, atenta contra el bien y el fin de la conyugalidad, ofendiendo de este modo la dignidad de la persona humana y configurándose como intrínsecamente malo».⁵ La propuesta que este autor ofrece como mejor alternativa moral es *dejarlos morir*: «los embriones deberían ser descongelados, proveerles de los cuidados necesarios para que puedan sobrevivir hasta el momento en el cual mueran ‘naturalmente’. Los padres podrían acompañar a sus hijos en los últimos momentos de sus vidas. La desazón que provoca esta decisión, debe hacernos comprender la necesidad de detener la producción de embriones».⁶

Por otro lado, Enrique Bonet y José María Pardo Sáenz consideran que la alternativa de dejar morir a los embriones, no puede ser considerada una decisión moralmente correcta. Según la doctrina de los medios proporcionados el soporte vital básico – mantenimiento de la criopreservación – debe ofrecerse de manera ordinaria a un embrión presumiblemente viable. Sobre la adopción prenatal, concluyen: «no se trata de una acción intrínsecamente mala desde el punto de vista moral». Desde el momento que no nos referimos a un acto situado en el campo de la concepción de una nueva vida sino más bien en el

¹ Cfr. C.M. YOUNG SARMIENTO, *The Ethics of Frozen Embryo Transfer. A Moral Study of Embryo Adoption*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2005. La tesis se encuentra publicada en inglés como lengua original, la traducción de las citas, es propia.

² Esta tesis titulada *El debate teológico sobre el destino de los embriones humanos criopreservados* fue publicada como un libro: E. BONET, J.M. PARDO SÁENZ, *Hay un embrión en mi nevera*, EUNSA, Navarra 2007. Nosotros utilizaremos este libro para nuestro trabajo.

³ Cfr. BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 238-239; YOUNG SARMIENTO, *The Ethics of Frozen Embryo*, 488.

⁴ Cfr. YOUNG SARMIENTO, *The Ethics of Frozen Embryo*, 445.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 488.

ámbito de la adopción de una persona que ha sido abandonada. Los padres biológicos son los primeros responsables de la suerte de los embriones congelados ya que ellos «tienen cierta obligación, en la medida de lo posible, de devolverles el lugar digno del que nunca debieron ser privados». Sobre ‘la adopción’ o ‘el rescate’ de los embriones abandonados intentada por personas distintas a los padres genéticos: «se ha mostrado que no existe maldad intrínseca en esta opción. No obstante no sería adecuado promover una campaña de adopción prenatal».¹

El debate sobre la naturaleza moral de ‘la adopción’ o ‘del rescate’ de embriones a partir de DV ha sido tan intenso, y los argumentos presentados tan sólidos, que los dos trabajos científicos estudiados llegan a conclusiones contrapuestas. Además el texto de DV, no menciona explícitamente la posibilidad de la adopción prenatal. De ahí la gran expectativa que se generó en el mundo académico y en un gran sector de la sociedad ante la publicación, por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el año 2008, de la Instrucción *Dignitas personæ*.²

En el número 19 de DP encontramos la referencia al tema que nos interesa estudiar. Allí se afirma rotundamente que los embriones criopreservados, muchos de ellos huérfanos o abandonados, los cuales pueden contarse por millares, poseen la dignidad personal, por lo tanto se excluye su destrucción ya sea para utilizarlos en la investigación cuanto para usos terapéuticos. Más adelante continúa la Instrucción:

«También la propuesta de ponerlos a disposición de esposos estériles como “terapia” de infertilidad, no es éticamente aceptable por las mismas razones que hacen ilícita tanto la procreación artificial heteróloga como toda forma de maternidad subrogada; esta práctica implicaría además otros problemas de tipo médico, psicológico y jurídico.

Para dar la oportunidad de nacer a tantos seres humanos condenados a la destrucción, se ha planteado la idea de una “adopción prenatal”. Se trata de una propuesta basada en la loable intención de respetar y defender la vida humana que, sin embargo, presenta problemas éticos no diferentes de los ya mencionados.

En definitiva, es necesario constatar que los millares de embriones que se encuentran en estado de abandono determinan una situación de injusticia que es de hecho irreparable. Por ello Juan Pablo II dirigió «una llamada a la conciencia de los responsables del mundo científico, y de modo particular a los médicos para que se detenga la producción de embriones humanos, teniendo en cuenta que no se vislumbra una salida moralmente lícita para el destino humano de los miles y miles de embriones “congelados”, que son y siguen siendo siempre titulares de los derechos esenciales y que, por tanto, hay que tutelar jurídicamente como personas humanas».

¹ Cfr. BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 238-239.

² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Dignitas personæ*, *Sobre algunas cuestiones de bioética*, 8-IX-2008, AAS 100 (2008) 858-887. Utilizaremos en adelante las siglas CDF para referirnos a la Congregación para la Doctrina de la Fe y DP para *Dignitas personæ*.

En este momento podemos indicar el objeto de estudio de nuestro trabajo: conocer el status quaestionis sobre la valoración moral de la adopción prenatal a partir de DP. Las preguntas que haremos para orientarnos a lo largo de nuestra investigación, y a las cuales pretendemos dar una respuesta, serán: ¿La Instrucción ha declarado la ilicitud intrínseca de la adopción prenatal o del rescate embrionario?¹ ¿Cuál es el tipo de responsabilidad que tienen los progenitores de los embriones congelados? ¿Cuáles son las soluciones propuestas para el destino de esas vidas humanas que han sido detenidas en su desarrollo?

Nuestra investigación ha continuado en las principales revistas de bioética publicadas en español, italiano e inglés a fin de ver los comentarios que se han realizado al número 19 de DP.²

El objeto de estudio es tan complejo que dificulta hacer una clasificación lo suficientemente precisa de los argumentos, no obstante siguiendo un esquema semejante utilizado por quienes han estudiado el tema precedentemente hemos decidido dividir el trabajo en una introducción, dos partes y una conclusión. El criterio que hemos empleado para distribuir los autores en cada una de las partes ha sido: el rechazo o la aceptación del hecho que una mujer *extraña genéticamente* al embrión pueda quedar embarazada, llegando a ser madre por medio de la transferencia del mismo a su vientre.

En la primera parte presentaremos las razones *en contra de la adopción prenatal* siguiendo los comentarios fundamentalmente de Charles Robertson, Christopher Oleson, Luke Gormally, Tracy Jamison, Luis Miguel Pastor, Thomas K. Nelson, Paschal Corby, Michel Accad, Adriano Pessina y Colin Patterson. Dentro de estos autores encontraremos algunos que, niegan la licitud de la 'adopción prenatal' aunque admiten 'el rescate de los embriones' llevado a cabo por su madre biológica. Otros especialistas, por el contrario, se oponen al hecho mismo que una mujer quede embarazada por la transferencia de un embrión, por lo tanto ni siquiera la madre genética de los mismos podría recibirlos en su vientre.

En la segunda parte analizaremos los argumentos *a favor de la adopción prenatal* citando a Stephen Napier, John Finnis, Gonzalo Miranda, Edward Furton, Christopher Tollesfen, Jason T. Eberl, Mark S. Latkovic, John C. Gross, John S.

¹ Nos preguntamos acerca del valor moral de 'la adopción prenatal' o 'del rescate embrionario' porque hemos reconocido tres situaciones diversas en las cuales se pueden encontrar los interesados en el destino de los embriones congelados. En primer lugar, los padres de los embriones deseosos de reparar la injusticia cometida contra ellos, mediante la transferencia de los mismos al vientre de la madre; en este caso no se puede hablar de 'adopción' sino más bien de 'rescate embrionario'. En segundo lugar, con el término 'rescate' también se ha designado el acto por el cual una mujer que no puede hacerse cargo de la crianza del niño una vez nacido, solamente ofrece su vientre para gestarlo hasta su nacimiento y luego entregarlo a disposición de la adopción. Por fin, el término 'adopción prenatal', correspondería al acto intentado por quienes desean gestar el embrión hasta el nacimiento y luego educarlo como hijo propio.

² La traducción al español de los artículos escritos en italiano e inglés nos pertenece.

Grabowski, Bryan C. Mayer, Michael Gouge, Ángel Rodríguez Luño, Maurizio Faggioni, María O. Fernández Aires y Mons. Elio Sgreccia. Entre los ensayistas mencionados en esta parte encontraremos algunas diferencias; por ejemplo están quienes aceptan 'la adopción de embriones' y 'el rescate prenatal'. Otros autores se oponen al 'rescate' intentado por una mujer que no sea la madre biológica de los embriones. Por último, aquellos moralistas que aceptando la licitud teórica de la adopción prenatal niegan, dadas las circunstancias actuales, la conveniencia de su realización.

En la conclusión destacaremos la influencia que ha tenido DP en el debate sobre la moralidad de la adopción prenatal.

II. PRIMERA PARTE: RAZONES EN CONTRA DE LA ADOPCIÓN PRENATAL

1. *Dignitas personæ rechaza la adopción prenatal*

Varios autores, comentando el cuarto párrafo del punto 19 de DP¹ sobre la adopción prenatal, consideran que la Instrucción, ya sea explícita o implícitamente, está dando un juicio negativo sobre esta opción. Afirman que esta alternativa para el destino de los embriones congelados posee un objeto moral intrínsecamente desordenado. De este modo su realización implica una grave culpa moral que no puede ser justificada ni por las intenciones que la motiven ni por las circunstancias en las cuales se realice.²

Los principales autores que, en base a DP, se oponen a la realización de 'la adopción prenatal' son Michel Accad,³ Charles Robertson,⁴ Christopher Oleson,⁵ Luke Gormally,⁶ Tracy Jamison,⁷ Luis Miguel Pastor,⁸ Thomas K. Nelson,⁹

¹ DP 19: «se trata de una propuesta basada en la loable intención de respetar y defender la vida humana que, sin embargo, presenta problemas éticos no diferentes de los ya mencionados.»

² Cfr. J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *Si a la dignidad de la persona y a la biomedicina. Nueva palabra de la Iglesia: Dignitas personæ*, en <https://www.conferenciaepiscopal.es/dossier/embriones/articuloDignitasPersonæ.pdf> (visto el 29-9-2015).

³ M. ACCAD, *Heterologus Embryo Transfer: Magisterial answer and metaphysical questions*, «The Linacre Quarterly» 81 (2014) 38-46.

⁴ CH. ROBERTSON, *A Thomistic Analysis of Embryo Adoption*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 14 (Winter 2014) 673-695.

⁵ C. OLESON, *Dignitas personæ and The Question of Heterologus Embryo Transfer*, «The Linacre Quarterly» 76 (May 2009) 133-149; *More Thoughts on Dignitas personæ and Embryo Rescue. A Reply to Stephen Napier*, «The Linacre Quarterly» 76 (August 2009) 250-264.

⁶ L. GORMALLY, *The Various Problems Presented by Embryo Adoption*, en C. BRUGGER (ed.), *Symposium on Dignitas personæ*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 9 (Autumn 2009) 461-483.

⁷ T. JAMISON, *Embryo Adoption and The Design of Human Nature. The Analogy Between Artificial Insemination and Artificial Impregnation*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 10 (Spring 2010) 111-122.

⁸ L.M. PASTOR, *Análisis y comentario ético del documento Dignitas personæ: desde la continuidad a la novedad*, «Cuadernos de bioética» 22, (2011) 25-46.

⁹ T.K. NELSON, *Personal Relatedness and Embryo Adoption*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 13 (Summer 2013) 601-602; *Personhood and Embryo Adoption*, «The Linacre Quarterly» 79 (August 2012) 261-274.

Paschal Corby,¹ Adriano Pessina,² y Colin Paterson.³

Oleson destaca que la CDF ha establecido claramente que «los millares de embriones que se encuentran en estado de abandono determinan una situación de injusticia que es de hecho irreparable»⁴ y agrega que no hay motivos suficientes para hacer una interpretación forzada del párrafo, contradiciendo el sentido literal de las palabras de Juan Pablo II, al buscar como lo hacen los defensores de la adopción prenatal una alternativa lícita⁵. Incluso estas palabras concuerdan totalmente con lo expresado por DV I, 5: «Por haber sido producidos *in vitro*, estos embriones, no transferidos al cuerpo de la madre y denominados ‘embriones sobrantes’, quedan expuestos a una suerte absurda, sin que sea posible ofrecerles vías de supervivencia seguras y lícitamente perseguibles». Así la única y natural lectura de lo que ha sido enseñado por la CDF es el rechazo del rescate embrionario.⁶

Luke Gormally reconociendo que la declaración de DP no es lo suficientemente clara sobre la ilicitud de la adopción prenatal afirma que dado el estado actual del debate dentro del seno de la Iglesia, es muy inapropiado recomendar, aprobar o realizar la adopción de embriones. El autor le reclama al documento una falta de claridad en la redacción del texto ya que la frase: «presenta problemas éticos no diferentes de los ya mencionados», puede recibir diversas interpretaciones generando una cierta confusión. El autor se plantea la pregunta: «¿Los “problemas éticos”, se refieren a las mismas “razones” que hacen ilícita tanto la procreación artificial heteróloga como toda forma de maternidad su-

¹ P. CORBY, *Het and Estrange Fathers*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 13 (Summer 2013) 287-297.

² A. PESSINA, *La disputa sull'adozione degli embrioni umani. Linee per una riflessione filosofica*, «Medicina e Morale» 6 (2013) 1099-1112.

³ C. PATTERSON, *Embryo adoption: some further considerations*, «The Linacre Quarterly» 82 (Febru-
ary 2015) 34-48.

⁴ DP 19.

⁵ Una fuente de confusión, según Oleson, se presenta a partir de la traducción que se ha hecho de este pasaje al italiano por la cual se lee que los embriones se encuentran en *una situazione di ingiustizia di fatto irreparabile*. De esta manera, el texto podría ser leído e interpretado en dos modos: primero, en concordancia con la traducción inglesa *situation of injustice which in fact cannot be resolved*, según la cual no hay un camino de salida lícito para esta situación; es decir el estado de injusticia en el cual se encuentra los embriones abandonados no puede ser resuelto de modo moralmente lícito. El segundo modo de interpretar ‘irreparable’ podría significar que la injusticia cometida contra estos embriones (el hecho de ser concebido fuera del útero materno e independiente de un acto de amor conyugal), no podría ser nunca subsanada, aunque se les diese la posibilidad de vivir por medio de la adopción prenatal. Es decir, no obstante puedan ser adoptados, el hecho de haber sido concebidos de un modo contrario a su dignidad personal, los acompañará durante toda la vida. El autor reconoce que en cierto aspecto esto es verdad pero inmediatamente se pregunta: «¿Será esto realmente lo que están pensando los miembros de la CDF al utilizar esta expresión en este contexto? o ¿cuál será el motivo de plantearse la seria pregunta sobre la existencia de alguna posibilidad lícita para resolver el estado de injusticia en el cual se encuentran los embriones congelados?». Llega a la conclusión que no es correcto adjudicar a los autores de DP la intención de declarar que los embriones, aún en el supuesto caso que sean rescatados, continuarán en un estado de injusticia irreparable y por tanto según esta interpretación no se estaría condenado moralmente la adopción prenatal. Cfr. OLESON, *Dignitas personae and The Question of Heterologous Embryo Transfer*, 144-146. Este pasaje en el texto original en latín dice: *condicionem iniustitiae de facto irreparabilis*.

⁶ Cfr. *Ibidem*.

brogada o por el contrario cita los “otros problemas de tipo médico, psicológico y jurídico”?». A este interrogante responde que «los términos “problemas” y “razones” son intercambiables, y ambos deben ser tenidos en cuenta a la hora de juzgar la inmoralidad de la adopción prenatal».¹

a) La adopción prenatal constituye un acto intrínsecamente desordenado

Christopher Oleson y Brian Scarnecchia advierten que la adopción prenatal infringe los mismos bienes y normas violadas por la procreación artificial heteróloga y la maternidad substitutiva constituyendo así, según el número 79 de *Veritatis Splendor*, un acto intrínsecamente desordenado cuya realización debe ser considerada absolutamente inmoral.²

Paschal Corby señala que el fin primario (objeto moral) de la transferencia del embrión es provocar el embarazo de la mujer, ya que no es posible ‘adoptar’, rescatar’ y ‘alimentar’ un embrión abandonado sin que la mujer quede embarazada.³ William E. Stempsey remarca que los términos mencionados arriba son utilizados por algunos autores de un modo análogo y metafórico, pero este tipo de lenguaje no puede ser empleado a la hora de valorar una acción moral. De lo que en realidad se trata en la discusión sobre la adopción prenatal es de permitirle o no a una mujer quedar embarazada, es decir llegar a ser madre, por medio de una transferencia embrionaria y no mediante el acto conyugal.⁴

Adriano Pessina hace notar que en la discusión sobre la moralidad de la adopción prenatal se pueden reconocer dos líneas argumentativas diversas, aunque fundadas ambas en el reconocimiento de la dignidad personal del embrión: una, que considera la vida humana como un valor absoluto; la otra, la juzga como un bien basilar.⁵ Luego de una reflexión filosófica sobre la adopción prenatal, el

¹ Cfr. GORMALLY, *The Various Problems*, 471.

² Oleson explica las razones dadas por DP al decir que la FIVET viola el derecho a la vida de todo ser humano: en primer lugar, porque se trata de la procreación de personas humanas que, en este caso los embriones supernumerarios que poseen algún defecto y no son viables para ser implantados, son tratadas como material descartable. El segundo motivo es que la FIVET atenta contra la unidad del matrimonio, dentro del cual el hombre y la mujer pueden llegar a ser padres uno a través del otro, porque al menos una persona diversa al matrimonio aporta un gameto para la concepción y la mujer llega a quedar embarazada sin la intervención activa del marido. Una tercera razón es porque la FIVET reemplaza el acto conyugal como el medio por el cual el don de la vida es generada en el matrimonio. Es decir la actividad técnica se convierte en un tercer agente que sustituye la natural unión conyugal entre el hombre y la mujer para concebir una vida. Cfr. OLESON, *Dignitas personæ and The Question*, 139; B. SCARNECCHIA, *Bioethics, Law, and Human Life Issues: A Catholic Perspective on Marriage, Family, Contraception, Abortion, Reproductive Technology, and Death and Dying*, Scarecrow Press, Maryland 2010, 160-161.

³ Cfr. CORBY, *Het and Estrange Fathers*, 288.

⁴ Cfr. W. STEMPESEY, *Heterologous Embryo Transfer: Metaphor and Morality*, en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 26-27.

⁵ La primera línea argumentativa considera que la vida humana es un valor absoluto e incommensurable, como tal no paragonable con otro bien. Según este punto de vista se juzga necesario hacer *todo lo posible* para salvar la vida de un ser humano; por lo tanto ‘el derecho absoluto a la vida’ que el embrión posee justificaría la adopción prenatal en todas las circunstancias, incluso por una mujer sola o por una pareja de lesbianas. La segunda corriente argumentativa asume que la vida sea un

autor llega a la conclusión que ésta no es una alternativa éticamente correcta, ya que en la medida en la cual la adopción de embriones sea considerada solamente lícita y no obligatoria, se está subordinando el «defendido derecho absoluto a la vida» a la «decisión de la mujer» y además se hace una lectura puramente biológica o instrumental de la maternidad y de la relación materno-filial.¹

b) Las buenas intenciones no justifican un acto intrínsecamente malo

Christopher Oleson nos alerta sobre el peligro de aceptar la bondad moral de la transferencia embrionaria considerándola como ‘rescate’ en base a las buenas intenciones. De esto se seguiría que la diferencia moral entre esto y la transferencia embrionaria como ‘tratamiento de la infertilidad’, se verificaría solamente a nivel de la intención última de ambos actos. Dichas acciones tendrían como objeto moral: la transferencia del embrión al vientre de una mujer para que pueda ser gestado hasta el nacimiento, y la diferencia moral se establecería por los fines ulteriores o intenciones. En la transferencia como tratamiento contra la infertilidad lo que se buscaría sería satisfacer el deseo de paternidad, en definitiva el embrión se utilizaría como un medio para alcanzar un objetivo de la pareja o de la mujer. En este caso la intencionalidad sería negativa. En cambio, cuando la mujer recibe en su vientre un embrión ‘rescatandolo’ del estado de abandono, el acto se configuraría como moralmente bueno ya que se buscaría el bien del embrión y no el de la mujer. Sin embargo, advierte Oleson, la causa por la cual DP rechaza el tipo de adopción denominada ‘prenatal’ no puede ser reducida sólo a un interés egocéntrico de la pareja que desea superar su esterilidad. El motivo de este juicio negativo debe ser identificado con mayor precisión, sobre todo porque DP aconseja a las parejas estériles, al mismo tiempo que rechaza la adopción prenatal, considerar la alternativa de la adopción tradicional. La CDF condena la transferencia del embrión como un tratamiento para superar la esterilidad por juzgarla intrínsecamente inmoral, independientemente de las intenciones por las cuales se realiza.²

Oleson respondiendo a la crítica que le hace Stephen Naiper³ señala, que una

valor basilar, porque es la condición de los otros bienes y valores, pero no es suficiente para alcanzar el fin específico del hombre, es decir en principio la vida podría ser conmensurada con otros tipos de bienes, por ejemplo es lícito dar la propia vida por otra persona, es legítimo sacrificar la propia vida como testimonio de fidelidad a la ley de Dios. De acuerdo a este principio es necesario hacer *todo lo moralmente posible* para salvar la vida de una persona. Es decir se debería juzgar el deber de salvar una vida humana, en este caso la de los embriones criopreservados, según una jerarquía de valores y con medios proporcionados, ordinarios y moralmente legítimos. Cfr. PESSINA, *La disputa sull'adozione degli embrioni*, 1010-1111.

¹ Cfr. *Ibidem*.

² Cfr. OLESON, *Dignitas personæ and The Question*, 141-142.

³ Stephen Napier en su artículo *Moral Justification and Human Acts. A Replay to Christopher Oleson* – el cual desarrollaremos con más amplitud en el próximo capítulo – le hace fundamentalmente dos críticas: la primera es que al impedir a una mujer rescatar un embrión congelado, se está condenando a muerte a ese ser humano inocente, que no tiene la culpa de estar existiendo en el lugar donde lo han abandonado. La segunda crítica es que los que se oponen a que una mujer reciba en su vientre a un embrión, estarían afirmando que es más digno para él ser gestado en un útero artificial que en

cosa es provocar directamente la muerte de un niño en el vientre de su madre por medio del aborto y otra muy distinta es oponerse a que una mujer realice una acción intrínsecamente mala. La mujer no es responsable de la previsible muerte del embrión, como tampoco lo son quienes se oponen al 'rescate' del mismo. La prueba de esto es que ninguna mujer puede ser racionalmente considerada bajo la obligación de permitir que un embrión, que no le pertenece genéticamente, le sea implantado en su vientre; ya que nunca es lícito cometer una acción inmoral ni siquiera con la intención de salvar una vida. De lo contrario se estaría cayendo en un argumento proporcionalista contrario a la razón natural y a la fe revelada.¹ Tracy Jamison agrega que no se pueden violar la integridad sexual de una mujer y los bienes intrínsecos del matrimonio incluso con la loable intención de salvar la vida de un ser humano inocente.²

2. *La adopción de embriones viola la dignidad de la procreación humana*

Uno de los principales argumentos en contra de la adopción prenatal es que atenta contra la naturaleza de la procreación humana. Las razones dadas por los especialistas son: al justificar la adopción de un embrión se está desintegrando la unidad de los elementos esenciales que constituyen la naturaleza de la procreación, al igual que lo hace la FIV y además claramente se excluye el acto conyugal en la concepción de una nueva vida.³

a) La adopción de embriones desintegra la unidad esencial de la procreación humana

Quienes se oponen a la licitud moral de la adopción de embriones denuncian que los defensores de la misma están desintegrando artificial y arbitrariamente los elementos esenciales de la procreación humana. En primer lugar, desvalorizan las dimensiones unitiva y procreativa del acto conyugal. Luego, separan los aspectos físicos de la concepción y gestación de un embrión: la fertilización del óvulo por el espermatozoide, la implantación del embrión en el útero de la mujer, la gestación por parte de la madre, el nacimiento, la crianza y educación del hijo.⁴

el seno de una mujer. En definitiva estarían aceptando que hay embriones que tienen más derecho a nacer que otros.

¹ Cfr. OLESON, *Dignitas personæ and Embryo Rescue, A Reply to Stephen Napier*, 262-263.

² Cfr. JAMISON, *Embryo Adoption and The Design*, 111-122.

³ Entre los que debatieron este punto antes de DP, encontramos a Daniel Sulmasy, quien muestra la elección equivocada de la mujer, que no es la madre genética, al permitir la transferencia de un embrión en su vientre, asumiendo la condición de embarazada, que sólo puede hacerse a través de la unión sexual dentro del matrimonio. Cfr. B. CAULFIELD, *Pregnant: Where Do Frozen Embryos Belong?* Human Life Review (Summer 2001) <http://www.humanlifereview.com/index.php/archives/15-2001-summer/26pregnant-pause-where-do-frozen-embryos-belong> (visto el 25-9-2015).

⁴ Cfr. M. GEACH, *Are There Any Circumstances in Which It Would Be Morally Admirable for A Woman to Seek to Have An Orphan Embryo Implanted in Her Womb?*, en L. GORMALLY (ed.), *Issues for a Catholic Bioethics*, The Linacre Centre, London 1999, 343.

Charles Robertson sostiene que la mujer al quedar embarazada por medio de la transferencia embrionaria está haciendo un uso indebido de su capacidad generativa, la cual debería solamente ser actuada en el acto conyugal. De este modo no respeta la teleología que esta capacidad posee y por lo tanto se opone al orden natural establecido por el mismo Dios.¹

Christopher Oleson rechaza la opinión de Brugger según la cual el hecho que el embrión haya sido concebido *in vitro* implica la cesación de toda relevancia moral de la obligación de respetar la inseparabilidad del aspecto unitivo y procreativo del acto conyugal. Del mismo modo que una mujer lesiona estos valores cuando intenta una transferencia embrionaria como remedio para su infertilidad o la de su marido, lo hace al permitir que le sea implantado un embrión en su útero.²

Tadeusz Pacholczyk sostiene que la procreación humana no debería ser reducida al mero evento biológico de la fertilización del óvulo por parte del espermatozoide, por ende tampoco puede decirse que la procreación ha comenzado y finalizado con la fertilización *in vitro*. La naturaleza de la procreación humana está constituida por el acto conyugal, la fertilización, la implantación del embrión en el útero de la madre y el nacimiento del niño. Por otro lado el embarazo no debería ser considerado un evento que comienza con la implantación del embrión en el útero de la mujer sino más bien cuando el óvulo es fertilizado por el espermatozoide. Todos estos hechos no son verdaderamente tenidos en cuenta por quienes favorecen la adopción embrionaria.³

Tonti Filippini ve en la gestación una encarnación o extensión de la unión entre el hombre y la mujer. El hijo es considerado por este autor como símbolo viviente del amor entre los esposos, que les vincula también durante todo el periodo de gestación. Por tanto la generación de una nueva vida constituye un todo inviolable que se prolonga durante el tiempo del embarazo hasta el nacimiento.⁴

Adriano Pessina señala que la procreación humana abarca todo el proceso unitario que une en una relación existencial, moral, corpórea, un padre, una madre y un hijo; por este motivo la adopción prenatal destruye la unidad del proceso.⁵

¹ El autor, por medio de un análisis tomista de la acción, determina la inmoralidad de la adopción prenatal. Los motivos por los cuales ésta viene realizada pueden ser muy variados: altruismo, egoísmo, incluso se puede presentar un mezcla de intereses por parte de los voluntarios a la adopción embrionaria. Por lo tanto es absolutamente necesario hacer un estudio profundo y detallado de la razón práctica, que es la facultad intelectual que juzga sobre la bondad o malicia de un acto humano. Cfr. ROBERTSON, *A Thomistic Analysis*, 680-685.

² Cfr. OLESON, *Dignitas personæ and The Question of HET*, 137.

³ Cfr. T. PACHOLCZYK, *On The Moral Objectionability of Human Embryo Adoption*, en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 70-73.

⁴ Cfr. N. TONTI FILIPPINI, *The Embryo Rescue Debate: Impregnating Women, Ectogenesis, and Restoration from Suspended Animation*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 3 (Spring 2003) 128.

⁵ Cfr. L. SCARAFFIA, *Embrioni orfani, che fare? I cattolici si dividono*, en «Il Corriere della sera», 31 agosto 2006. http://archiviostorico.corriere.it/2006/agosto/31/Embrioni_orfani_che_fare_cattolici_co_9_060831080.shtml (visto el 22-9-2015).

Michael Accad explica que la posición magisterial establecida en DV y DP nos lleva a considerar el profundo significado ontológico y espiritual que posee la gestación, como así también la función procreativa que conlleva el embarazo. Este valor procreativo del embarazo hace que la implantación de un embrión, en el útero de una mujer, el cual es extraño genéticamente a la misma, sea moralmente ilícita.¹

b) La adopción de embriones excluye el acto conyugal

La lectura de DP condujo a Tracy Jamison a cambiar de postura sobre la moralidad de la adopción prenatal. En un primer momento consideraba que la adopción embrionaria era absolutamente lícita, pero luego de una profunda reflexión sobre los argumentos llegó a darse cuenta que en verdad esa opción no es moralmente correcta. Su razonamiento puede ser sintetizado de este modo: tanto DV como DP no enseñan que la fertilización artificial asistida sea desordenada en sí misma, sino que ciertos tipos de la misma no son acordes a la dignidad personal de los esposos y de los posibles hijos. Estos procedimientos son inmorales cuando excluyen el acto conyugal. Por consiguiente al sustituir el acto conyugal en la concepción de una nueva vida, como es el caso de la impregnación artificial de la mujer en la adopción prenatal, se está realizando una acción intrínsecamente mala.²

Luke Gormally explica que cuando una mujer casada acude a la FIVET heteróloga para superar la esterilidad, por más que los espermatozoides de su esposo sean utilizados para fertilizar un óvulo proveniente de una donante, el hecho mismo de esta fertilización no la convierte a ella en madre. Esto solamente sucede cuando el embrión le es implantado en su vientre. En el momento en el cual la inserción de un embrión convierte a la mujer en madre se está violando el derecho exclusivo de los esposos de llegar a ser padres uno a través del otro.³ Tracy Jamison reafirma que la única persona que puede dejar embarazada a la mujer es su marido y exclusivamente por medio del acto conyugal.⁴

En este sentido también opina Nicanor Pier Giorgio Austriaco al expresar que el acto conyugal es el signo concreto de la unión exclusiva que lleva a ser del hombre y la mujer 'una sola carne' para dar origen a una nueva vida. En otras palabras se puede decir que por medio del acto conyugal el hombre y la mujer se convierten en 'un solo organismo' para dar vida. Esta íntima unidad perso-

¹ Solamente un profundo conocimiento metafísico, que dé respuesta a ciertos interrogantes abiertos en el debate sobre la adopción prenatal, puede aportar criterios definitivos para establecer la moralidad de la misma. Algunas de las preguntas a responder son: ¿Cuál es la naturaleza y el rol del proceso procreativo asociado con la gestación? ¿El proceso procreativo finaliza con el nacimiento? ¿El embarazo es parte integral inseparable de la actividad procreativa? ¿Cuáles son las implicancias que reviste el acto procreativo desde el punto de vista del alma humana? ¿Cuál es el papel específico que cumplen tanto la madre como el padre en este proceso? Cfr. ACCAD, *Heterologus Embryo Transfer*, 42-43.

² Cfr. JAMISON, *Embryo Adoption and The Design*, 117.

³ Cfr. GORMALLY, *The Various Problems*, 472.

⁴ Cfr. JAMISON, *Embryo Adoption and The Design*, 143.

nal y biológica es rota por la transferencia heteróloga del embrión. Tal unidad entre el hombre y mujer queda reflejada por medio de estudios científicos que demuestran que la presencia del semen del marido en el útero de la mujer es un elemento esencial para que el embrión pueda implantarse y ser gestado. Por lo tanto la presencia física del esposo es tan importante para la concepción cuanto para la implantación y la gestación del embrión. Por tanto el acto conyugal cumple una importante tarea en la gestación del embrión que no es tenida en cuenta por los promotores de la adopción prenatal.¹

Brian Caulfield a su vez afirma que por excluir el acto conyugal, la transferencia embrionaria es contraria a la ley natural.² Carlos Young ratifica esta idea al decir que la transferencia de embriones atenta contra la ley natural por la separación que produce de la unidad entre la inclinación natural a procrear y la tendencia a la complementariedad una persona de otro sexo, tanto en el orden corporal como espiritual. Al separar estos aspectos se cae en una visión racionalista o espiritualista de la procreación humana.³

Young destaca que al prescindir de la unión carnal entre los esposos, para concebir un hijo, se está perdiendo también la dimensión espiritual que el acto conyugal tiene en cuanto donación absoluta de los conyuges.⁴ Por este motivo Sheila Diamond y Catherine Althaus acusan a la adopción prenatal de provocar el embarazo a través de la técnica y no por medio de un acto de amor entre los esposos.

3. La adopción prenatal atenta contra los bienes del matrimonio

Varios especialistas ven en la transferencia de un embrión 'extraño' al vientre de la esposa una forma de infidelidad dentro del matrimonio ya que se está violando el derecho exclusivo de los esposos de ser padres uno a través del otro.⁵ Además de este hecho se desnaturaliza el rol de padre que le corresponde al hombre dentro de la familia. Por estos motivos se imputa a la adopción prenatal de atentar contra los bienes del matrimonio y su naturaleza sacramental.

a) La adopción prenatal rompe la unidad matrimonial

Willian Smith dice que la buena intención de quienes desean salvar la vida de los embriones, no es suficiente para justificar la adopción embrionaria, ya que no solamente se realiza a través de un medio artificial, sino sobre todo produce

¹ Cfr. N.P.G. AUSTRIACO, *On The Catholic Vision of Conyugal Love and The Morality of Embryo Transfer*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 118-122.

² Cfr. CAULFIELD, *Pregnant: Where Do Frozen Embryos Belong?*, 8.

³ Cfr. YOUNG SARMIENTO, *The Ethics of Frozen Embryo*, 479-480.

⁴ Cfr. *Ibidem*, 460-467.

⁵ Además de los autores que citamos en este apartado pueden verse los siguientes artículos: C. ALTHAUS, *Can One Rescue A Human Embryo? The Moral Object of The Acting Woman*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 5 (Spring 2005) 113-141; T. PACHOLCZYK, *Some Moral Contraindications to Embryo Adoption*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 37-54.

una separación de los elementos constituyentes de los bienes intrínsecos del matrimonio.¹

Paschal Corby explica que gracias a la comunión personal, realizada en el matrimonio, el hombre y la mujer llegan a ser «una sola carne» y a partir de ese momento sus vidas no pueden ser consideradas separadamente con independencia una de la otra. En este contexto se debe evaluar la naturaleza moral de la transferencia embrionaria como medio para rescatar los embriones abandonados.²

Christopher Oleson argumenta que la transferencia heteróloga del embrión constituye una ofensa contra el matrimonio y un agravio contra el marido, al negarle el derecho exclusivo de ser la causa de la maternidad de su mujer.³

Mary Geach explica que el acto de total donación hecho por la mujer en la alianza conyugal, implica poner su capacidad procreativa, abierta a la concepción de un hijo, a disposición de su esposo. Esta potencialidad queda temporalmente suspendida al quedar embarazada mediante la implantación de un «embrión extraño» al matrimonio.⁴

La virtud de la castidad por otro lado, continua Geach, no se limita solamente a los actos de temperancia, sino que la parte más importante de esta virtud es velar por la integridad reproductiva. Esta integridad se encuentra constituida en el matrimonio por la unidad entre los dos fines del acto conyugal. Por lo tanto nadie debería hacer uso de una dimensión del acto conyugal fuera de su contexto. En el caso de la transferencia embrionaria la mujer podría sustituir la voluntad de su esposo de engendrar una vida por un acuerdo con un especialista.⁵

Tonti Filippini y Francis M. De Rosa señalan el hecho de que una mujer casada, por medio de una inseminación artificial heteróloga, lleve en su seno un embrión que no pertenece genéticamente a su marido, se convierte en una especie de adulterio.⁶

En la naturaleza de la procreación humana existe una diferencia entre la maternidad y la paternidad, la cual permite que se dé una perfecta complementariedad. La paternidad puede tener diversas dimensiones, la genética, gestante, social o de crianza. Mientras el hombre y la mujer pueden compartir los aspectos genéticos y sociales, la fase de la gestación únicamente puede ser llevada a cabo por la mujer. La adopción prenatal dificultaría por lo tanto el ejercicio de la paternidad, ya que el hombre es excluido en cuanto «padre biológico» del embrión que su esposa está gestando.⁷ En este sentido profundiza Corby al decir que mientras la mujer tiene plena conciencia de su maternidad en el embarazo,

¹ Cfr. W. SMITH, *Rescue The Frozen?*, «Homiletic & Pastoral Review» 46 (October 1995) 74-75.

² Cfr. CORBY, *HET and Estrange Fathers*, 289-291.

³ Cfr. OLESON, *The Nuptial Womb*, 174.

⁴ Cfr. GEACH, *Are There Any Circumstances*, 342-345.

⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁶ Cfr. TONTI FILIPPINI, *The Embryo Rescue Debate*, 121; F. DE ROSA, *On Rescuing Frozen Embryos*. «Linacre Quarterly» 69 (2002) 253-255.

⁷ Cfr. ROBERTSON, *A Thomistic Analysis*, 685; CORBY, *HET and Estrange Fathers*, 291-292.

desde la perspectiva del varón, como su paternidad es menos tangible, otros factores predominan en su determinación. El aspecto genético es el más importante, un hombre tiene certeza de su paternidad en la medida que es consciente de unión biológica con el niño. Desde el momento que el niño no ha sido gestado a partir de la unión conyugal, por tanto no comparte la identidad genética del esposo, la distancia que naturalmente existe entre el niño y el padre durante el embarazo se ve aquí incrementada.¹

b) La adopción prenatal atenta contra la naturaleza sacramental del matrimonio

Algunos moralistas también sostienen que la transferencia embrionaria llevada a cabo en la adopción prenatal, al mismo tiempo que destruye la armonía natural que debe existir en el seno del matrimonio y la familia, se opone incluso a su naturaleza sacramental.²

Corby y Austriaco sostienen que la adopción prenatal es intrínsecamente mala porque su objeto moral no puede ser ordenado a Dios. La maternidad y la paternidad son una participación especial, por parte de la mujer y del hombre, del poder creativo de Dios. Además la paternidad humana dentro del sacramento del matrimonio hace presente el misterio de la comunión de amor que existe en la vida divina.³ Por consiguiente al objetar la licitud moral de la transferencia embrionaria, no se cuestiona tanto el aspecto mecánico o artificial del medio por el cual la mujer queda embarazada llegando a ser madre; sino el hecho que este acontecimiento se produce al margen del acto conyugal, es decir fuera del vínculo matrimonial y sacramental. Por esto mismo la adopción prenatal se convierte en una infidelidad contra Dios y no puede ser ordenado hacia Él como a su último fin.⁴

4. La gestación adoptiva desnaturaliza la maternidad

Muchos autores juzgan que la división voluntaria de la maternidad así como desnaturaliza el rol de la mujer entraña una grave injusticia en la vida de un ser humano y todo acto que tienda a este fin es intrínsecamente malo. La adopción embrionaria sería uno de estos actos, por tanto debería ser considerada ilícita e impracticable del punto de vista moral.⁵

¹ Cfr. *Ibidem*.

² Cfr. ALTHAUS, *Human Embryo Transfer and The Theology of The Body*, 62.

³ Sobre esta dimensión de la paternidad y maternidad puede verse: AUSTRIACO, *On The Catholic Vision*, 118-119.

⁴ Incluso una de las acusaciones dirigidas contra las técnicas de reproducción asistida es que los médicos a menudo juegan a ser a Dios al asumir el dominio sobre la vida desde su mismo origen. Cfr. CORBY, *HET and Estrange Fathers*, 294-296.

⁵ Si consideramos la procreación humana desde el punto de vista de la maternidad, nos encontramos con el hecho que hoy en día pueden darse situaciones en donde un niño haya sido concebido *in vitro* a través de la fecundación de un óvulo donado por una mujer anónima, rescatado del estado de criopreservación por otra que lo ha gestado durante nueve meses hasta el momento del nacimiento

a) La gestación adoptiva es un modo de subrogación e instrumentalización de la mujer

La Iglesia ha declarado que la maternidad sustitutiva no es una opción lícitamente correcta por ser contraria a la dignidad del matrimonio y de la procreación humana. Veremos ahora la opinión de quienes ven en 'la gestación adoptiva' un modo análogo de maternidad sustitutiva.

Luis Miguel Pastor resalta la necesidad de profundizar en las implicancias morales que tiene «el deber de la no disyunción de la maternidad genética y biológica», es decir la existencia de un bien primario de carácter antropológico, al cual toda mujer estaría ligada: ser solamente ella quien debe gestar el niño que ha concebido por medio del acto conyugal. Estamos ante dos dimensiones o aspectos esenciales de la maternidad que conforman un bien integral que debe ser siempre respetado por los esposos. Esta línea de pensamiento es una afirmación contundente y claramente contraria a los numerosos intentos de hoy en día de aceptar, en las legislaciones civiles, la posibilidad de la maternidad de alquiler y la adopción prenatal.¹

Adriano Pessina está convencido que, frente a la opinión pública, es muy difícil hacer comprender la existencia de una diferencia esencial entre la gestación adoptiva y la maternidad sustitutiva. La intención de continuar con la crianza y educación del niño luego del nacimiento no es suficiente para distinguirlas. Los defensores de la maternidad subrogante podrían argumentar que ésta es una forma temporal de adopción prenatal, orientada a generar las condiciones necesarias para el ejercicio de la paternidad social por parte de los eventuales genitores biológicos que han hecho recurso a la madre subrogante.²

William Smith reconoce la existencia de una leve diferencia entre la 'gestación adoptiva' y la 'maternidad sustitutiva'. En esta última la madre subrogante asume el compromiso de gestar un embrión hasta el momento del nacimiento y luego entregar el niño a las personas con quienes previamente ha establecido un contrato. En el caso de la 'gestación adoptiva' este acuerdo podría no existir, sin embargo por las características de la acción que se realiza, puede englobarse dentro de la 'maternidad sustitutiva'.³ Se lleva a cabo por medio de la adopción embrionaria un atentado contra las obligaciones del amor materno, de la

y luego porque ella no podía criarlo, lo ha puesto a disposición de una tercera para que sea adoptado. Podríamos preguntarnos a quién llamamos 'madre' de este niño, ya que tres mujeres han cumplido el rol de madre a lo largo de su vida; la que donó el óvulo, la que lo gestó por nueve meses, y la que lo ha adoptado, criado y educado. Este ejemplo imaginario, aunque no muy lejos de la realidad nos lleva a ver claramente la intencional división entre maternidad genética, gestacional y social, a la cual nos han llevado las nuevas técnicas reproductivas.

¹ Cfr. PASTOR, *Análisis y comentario ético*, 40-41.

² Cfr. PESSINA, *La disputa sull'adozione degli embrioni*, 1104-1105.

³ Cfr. W. SMITH, *Response (to G. Surtees.)*, «Homiletic & Pastoral Review» 46 (August-September 1996) 16-17.

fidelidad conyugal y de la naturaleza propia de la maternidad. Al provocar una escisión entre los elementos físicos, psíquicos y morales que constituyen la generación humana – concluye Smith – se efectúa un detrimento de la familia.¹

Helen Watt, Luke Gormally y Brian Scarnecchia opinan que desde el momento en el cual la mujer permite la inserción de un embrión abandonado en su vientre, convirtiéndose en madre gestante del niño, cae bajo la ilicitud de la maternidad subrogada. Parece ser muy difícil llegar a la conclusión que la enseñanza de DV no excluye la adopción embrionaria.²

Charles Robertson señala que el médico encargado de llevar a cabo la transferencia embrionaria no está actuando según el verdadero bien de la mujer, por el contrario actúa sobre ella reduciéndola a un objeto de uso.³

b) La gestación adoptiva reduce la maternidad a un hecho meramente biológico

Christopher Oleson precisa el concepto de maternidad al decir que es incorrecto considerar el embarazo simplemente un proceso biológico de alimentación del embrión o un mero medio para dar a luz un niño, el cual podría ser tranquilamente reemplazable por otro instrumento más apto si lo hubiese. Al contrario, la gestación de un hijo tiene para la mujer un profundo e irremplazable significado de su identidad materna y personal.⁴ El mismo Oleson, en un artículo anterior, ya había alertado que la adopción prenatal desvaloriza el sentido de la maternidad reduciéndola al aspecto clínico de gestación de un niño, sin considerar las profundas implicancias psicológicas, físicas y también espirituales que ésta tiene para la mujer.⁵ Por eso Tonti Filippini advierte que desde el momento en el cual se le exige a la mujer entregar el niño – una vez nacido – se le niega la posibilidad de establecer una verdadera relación materno-filial con el embrión que está gestando.⁶

Adriano Pessina cree que si la adopción prenatal fuese voluntaria y no obligatoria significaría que la vida embrionaria no tendría un valor absoluto. Si por el contrario se la considera obligatoria sería necesario imponer moralmente a las

¹ Cfr. SMITH, *Rescue the Frozen?*, 74-75.

² Cfr. H. WATT, *Becoming Pregnant or Becoming A Mother? Embryo Transfert With and Without a Prior Maternal Relationship*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 55-68, en este artículo la autora hace referencia a su cambio de opinión sobre la licitud de la transferencia embrionaria heteróloga. Ella consideraba que por el bien del embrión podía permitirse pero luego de profundizar el concepto de maternidad llegó a darse que cuenta que la condición de ser madre solo puede alcanzarse por medio del acto conyugal en el matrimonio. Véase su primera opinión en H. WATT, *A Brief Defence of Frozen Embryo Adoption*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 1 (Summer 2001) 151-154; GORMALLY, *The Various Problems*, 473-474; SCARNECCHIA, *Bioethics, Law, and Human Life*, 178-179.

³ Cfr. ROBERTSON, *A Thomistic Analysis*, 685.

⁴ Esta es la razón del porqué muchas mujeres que desean ardentemente alcanzar la maternidad sufren verdaderamente como una pesada cruz su infertilidad que les impide gozar de la bendición del embarazo. Cfr. OLESON, *More Thoughts on DP* 262.

⁵ Cfr. Ch. OLESON, *The Nuptial Womb: On the Moral Significance of Being With Child*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 165-195.

⁶ Cfr. TONTI FILIPPINI, *The Embryo Rescue Debate*, 122.

mujeres fértiles la obligación de adoptar un embrión. De esto modo se estaría desnaturalizando el sentido antropológico y ético de la generación, la cual es éticamente correcta cuando es libre.¹

Tracy Jamison critica la interpretación de John Finnis, quién afirma que los documentos DV y DP permitirían en algunas circunstancias la adopción embrionaria e intenta contextualizar la aparente condena que hace DV de la maternidad subrogante y de la adopción prenatal.²

c) La gestación adoptiva es ilícita por la incompatibilidad personal entre la mujer y el embrión

Destacamos como nueva línea argumentativa surgida a partir de DP que la gestación adoptiva sería inmoral por incompatibilidad personal entre la mujer y el embrión.

Thomas K. Nelson afirma que para evaluar la licitud de este acto es necesario acudir al concepto de persona.³ La falta de relación genética entre el embrión y la mujer que desea rescatarlo, refleja una carencia más profunda a nivel personal. Esta falta de correspondencia es lo que cualificaría a la acción como ilícita. En cambio la transferencia homóloga pretendida por la madre biológica de los embriones congelados no sería inmoral. Se trata del caso en el cual el embrión haya sido concebido por medio del acto conyugal, luego por motivos clínicos fuese removido temporalmente del vientre de su madre, y una vez solucionada la dificultad existente, debería ser nuevamente introducido en el vientre materno para continuar con su desarrollo normal. Ilícito por el contrario sería el caso de una transferencia homóloga como segundo paso del proceso de la FIV.⁴

Siguiendo la definición de persona de Boecio, junto con los aportes de Ricardo de San Víctor y Santo Tomás de Aquino, Nelson hace ver que al definir la persona humana como: 'sustancia individual de naturaleza racional', se encuentran presentes los coprincipios esenciales que constituyen un ser humano:

¹ Cfr. PESSINA, *La disputa sull'adozione degli embrioni*, 1109.

² Tracy Jamison analiza dos casos morales presentados por Finnis. El primero supone una pareja que ha concebido naturalmente un niño y los esposos desean trasladarlo a un útero artificial porque la mujer no está en condiciones físicas de continuar con su embarazo. Aquí, los procedimientos técnicos son moralmente lícitos porque están ayudando al acto conyugal a que pueda alcanzar su finalidad natural, en una situación en donde se detectan objetivas dificultades en la mujer para continuar la gestación del niño hasta el nacimiento. Mantener con vida al embrión de modo artificial fuera del útero de la madre es totalmente lícito cuando la vida del mismo se encuentra en peligro dentro del vientre materno. El segundo ejemplo presentado por Finnis es una mujer que ha concebido correctamente un hijo, no puede continuar con su embarazo por problemas en su útero. Ella, junto con su esposo, decide, trasladar el feto al vientre de una amiga. En este caso, contrario a lo que opina Finnis, Jamison afirma que el acto es intrínsecamente ilícito no en razón del procedimiento artificial, sino porque se está provocando el embarazo en una mujer. La amiga de la pareja quedaría embarazada al margen del acto conyugal, despersonalizando y deshumanizando de este modo la procreación humana. La CDF extrae principios morales para juzgar este tipo de actuación, del hecho que el acto conyugal tiene fines naturales correspondientes a los designios inscriptos en la misma naturaleza humana. Cfr. JAMISON, *Embryo Adoption and The Design*, 120-121.

³ Cfr. NELSON, *Personhood and Embryo Adoption*, 261-263.

⁴ Cfr. *Ibidem*.

el cuerpo y el alma. Estos elementos reflejan la incomunicabilidad de la existencia, la exclusividad y la unicidad de la persona, al mismo tiempo manifiestan su carácter esencialmente relacional.¹

Un punto central a tener en cuenta es que entre las personas se establecen relaciones, a través de sus cuerpos, las cuales son exclusivas e incomunicables. En estas relaciones las personas son insustituibles; por ejemplo el esposo y la esposa constituyen, a través de sus cuerpos en el vínculo matrimonial, la incomunicable relación conyugal. El otro tipo de relación exclusiva es la que se origina entre la madre genética y el embrión. El embarazo es el nexo físico de la unión exclusiva entre la madre y el niño.²

Catherine Althaus dice que en el embarazo, fruto del amor conyugal, la comunión de personas alcanza su plenitud. Esta comunión se caracteriza por el don total de los padres, del cual depende la generación y la gestación del hijo. Por eso se puede decir que en el embarazo se manifiestan, en toda su riqueza la paternidad, la maternidad y la filiación.³

El rescate embrionario es intrínsecamente inmoral porque los cuerpos – del embrión y de la mujer – involucrados no están preparados para realizar la total unión entre ambos, como se da en un embarazo. El cuerpo posee una dignidad personal y el embrión, en cuanto un ser relacional, solo puede estar presente en el cuerpo en el cual fue engendrado. Es por esto que DV condena la maternidad sustitutiva declarando que el niño tiene el derecho a ser portado en el vientre de su madre.⁴

El análisis personalista que acabamos de realizar, concluye Nelson, también nos hace ver que la transferencia del embrión hacia un útero artificial, o al vientre de un animal, viola su dignidad personal.⁵

Desde un punto de vista personalista Colin Patterson argumenta que una persona, como lo es el embrión congelado, no puede ser considerada de modo aislado sino siempre en relación con Dios y con las demás personas. Todo ser humano viene a la existencia por medio de un proceso generativo que tiene su origen en el acto conyugal, el cual posibilita que un espermatozoide pueda fertilizar el óvulo, fruto de esta unión tendríamos una persona humana en estado embrional, la cual necesita para continuar con su desarrollo, ser recibida en el útero materno hasta el momento del nacimiento. Este proceso forma una unidad tal que no puede ser desintegrada, como se pretende por parte de los defensores de la adopción embrionaria, adjudicando la presencia ya de una persona humana al momento de la fertilización.⁶

¹ La identidad personal y relacional se fundamentan en una dimensión material; es decir por un análisis genético no solo se puede determinar quién es la persona sino además quiénes son sus padres o su descendencia. En otras palabras, dada la actual inseparabilidad de la persona y la naturaleza, el cuerpo humano es el medio exclusivo a través del cual la persona humana tiene una identidad y se vincula con otras personas. Cfr. *Ibidem*.

² Cfr. *Ibidem*.

³ Cfr. ALTHAUS, *Human Embryo Transfer and The Theology of The Body*, 61.

⁴ Cfr. NELSON, *Personhood and Embryo Adoption*, 269-270.

⁵ Cfr. *Ibidem*.

⁶ Cfr. PATTERSON, *Embryo adoption: some further considerations*, 41-46.

5. Argumentos complementarios

Llamamos argumentos complementarios o secundarios en contra de la adopción prenatal puesto que, según los autores, hacen ver las graves consecuencias que la adopción de embriones produciría a nivel sociopolítico: la promoción de la industria de la FIV, el escándalo social y la adopción embrionaria por parte de parejas homosexuales.

a) La adopción de embriones coopera con la industria de la FIV

Una de las principales preocupaciones de quienes se han negado a aceptar la bondad moral de la adopción prenatal es la inmediata cooperación, al menos material, que se establece entre las personas que desean rescatar los embriones y la práctica de la fertilización asistida.¹

Tonti Filippini y Brian Scarnecchia acentúan que la mujer que desea rescatar un embrión se ve asociada, de alguna forma, a los programas de creación, congelación y selección embrionaria. De este modo al allanar el camino para la utilización de los embriones sobrantes, se está justificando públicamente la realización de la FIV y el modo de dañar la vida humana en sus inicios, como así también la dignidad de la procreación humana.² Pessina advierte que no se puede ignorar que la disponibilidad de la adopción de embriones juega a favor de quienes se dedican a la criopreservación de los mismos ya que caería la objeción de que estos embriones están destinados a la muerte.³

Brian Caulfield y Karl Schudt subrayan con preocupación la cooperación al mal, mediante una justificación altruista de la FIVET, que se estaría generando, a partir de la realización de la gestación adoptiva, convirtiendo las clínicas de reproducción asistida en agencias de adopción.⁴

b) La adopción de embriones es una ocasión de escándalo

Mary Geach alega que si fuese lícito a una mujer adoptar un embrión, admitiéndolo en su vientre y así alcanzar el embarazo, sería imposible comprender que exista algo en sí mismo moralmente desordenado en la subrogación. Se podría concluir, por consiguiente, que el hecho de la fecundación de una mujer con un embrión que ha sido concebido fuera de su cuerpo, se convierte en «una simpática técnica de reproducción asistida católica». Lo cual constituiría un gravísimo escándalo.⁵

¹ Cfr. A. SPAGNOLO, *Quale destino per gli embrioni congelati?* «Medicina e Morale» 46 (1996) 163-165; K. SCHUDT, *What Is Chosen in The Act of Embryo Adoption?*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 5 (Spring 2005) 63-71.

² Cfr. TONTI FILIPPINI, *The Embryo Rescue Debate*, 115; SCARNECCHIA, *Bioethics, Law, and Human Life*, 179.

³ Cfr. PESSINA, *La disputa sull'adozione degli embrioni*, 1103.

⁴ Cfr. CAULFIELD, *Pregnant: Where Do Frozen Embryos Belong?*, 8; SCHUDT, *What Is Chosen*, 71.

⁵ Cfr. GEACH, *Are There Any Circumstances*, 343.

c) La adopción de embriones abre una puerta a la adopción por parte de parejas homosexuales

La posibilidad que una pareja de lesbianas fuese aceptada para rescatar o adoptar un embrión agravaría la práctica de la adopción prenatal. Shelia Diamond sostiene que si el objeto moral de la acción, de la cual se discute como vía de escape para los embriones congelados, es «un rescate o salvataje», no habría argumentos en contra para que una pareja de lesbianas pudiera acceder a esta posibilidad. Por tanto este hecho debería ser tenido en cuenta para señalar la ilicitud de esta praxis.¹ Carlos Young dice que en este caso no solamente se le está privando al niño de la presencia de un padre sino que además se lo expone a vivir en un ambiente de desorden sexual, que perjudicaría su correcta madurez psico-afectiva.²

6. *El destino de los embriones congelados*

No son muchas las propuestas dadas por los autores que estamos analizando para el destino de los embriones criopreservados. Scarnecchia, como hemos visto, se opone firmemente a la adopción prenatal, sin embargo acepta que los padres biológicos de los embriones, arrepentidos de haber concebido hijos por medio de la FIV, pueden reparar el daño cometido recibéndolos en el útero de su madre.³ Austriaco agrega que la transferencia debería ser precedida por un acto conyugal, para que el semen del marido pueda cooperar, como fue explicado, a la implantación del mismo en el útero de la mujer.⁴

Nelson y Jamison admiten como lícita únicamente la transferencia del embrión al vientre de la madre cuando el mismo hubiese sido concebido naturalmente, luego por un problema de salud en el útero materno haya debido ser temporalmente removido y criopreservado.⁵

Los voluntarios que tienen el deseo de adoptar los embriones abandonados, sostiene Austriaco, deberían apoyar económicamente el mantenimiento de la criopreservación esperando la posibilidad que se desarrolle una incubadora apta para permitirle a los embriones completar su desarrollo hasta el nacimiento. Una vez que los niños han nacido podrían ser adoptados.⁶

Algunos autores, como Young, Stempsey y Pessina, son más radicales respecto a la ilicitud intrínseca 'de la adopción' o 'del rescate prenatal', al sostener que en ningún caso es permitido provocar el embarazo al margen del acto conyugal, por lo tanto la única alternativa moralmente lícita para los embriones congela-

¹ Cfr. BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 81-83.

² Cfr. YOUNG SARMIENTO, *The Ethics of Frozen Embryo*, 203-204.

³ Cfr. SCARNECCHIA, *Bioethics, Law, and Human Life*, 179.

⁴ Cfr. AUSTRACO, *On The Catholic Vision*, 131.

⁵ Cfr. NELSON, *Personhood and Embryo Adoption*, 261-263; JAMISON, *Embryo Adoption and The Design*, 120-122.

⁶ Cfr. AUSTRACO, *On The Catholic Vision*, 131-132.

dos es simplemente «dejarlos morir», quitándole el medio desproporcionado, extraordinario y temporal de la criopreservación.¹

Tonti Filippini afirma que descongelar los embriones significa ocasionarles directamente la muerte, lo cual es inmoral. Por lo tanto los embriones deberían ser dejados en el estado de criopreservación de modo indefinido hasta el momento en el cual pueda detectarse la cesación absoluta de toda actividad vital.²

La otra posibilidad, según Pacholczyk y Stempsey, es descongelarlos y dejarlos en las mismas condiciones en las cuales fueron concebidos, circunstancias que al poco tiempo los conduciría a la muerte. Estos autores ven en la criopreservación un tipo, aunque no del todo igual, de medio desproporcionado para conservar la vida de un paciente. El uso de estos medios, según la enseñanza de la Iglesia, no puede ser considerado obligatorio.³

Nelson y Scarnecchia dicen que ante el hecho lamentable del destino absurdo frente al cual los embriones congelados se encuentran, ya que ni siquiera el traslado al vientre de sus madres es posible, la Iglesia debería confiarlos a la misericordia de Dios de modo similar como hace con los niños que mueren sin el bautismo.⁴

III. SEGUNDA PARTE: ARGUMENTOS A FAVOR DE LA ADOPCIÓN PRENATAL

1. *Dignitas personæ no declara la inmoralidad intrínseca de la adopción prenatal*

Un número importante de especialistas coinciden en afirmar que una atenta y precisa lectura de DP sobre la alternativa de la adopción prenatal, ofrecida para el destino de los embriones huérfanos o abandonados, permite llegar a la conclusión que la Instrucción no condena esta posibilidad no obstante advierta de los problemas médicos, psicológicos y jurídicos con los cuales debe lidiar.

Entre los principales autores que han escrito sobre la licitud moral de 'la adopción de embriones' después de DP citaremos a Stephen Napier,⁵ John Finnis,⁶ Gonzalo Miranda,⁷ Christopher Tollefsen,⁸ Jason T. Eberl,⁹

¹ Cfr. PESSINA, *La disputa sull'adozione degli embrioni*, 1110; STEMPSEY, *Heterologous Embryo Transfer*, 39; BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 218-221.

² Cfr. TONTI FILIPPINI, *The Embryo Rescue Debate*, 134-136; BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 230-232.

³ Cfr. STEMPSEY, *Heterologous Embryo Transfer*, 39-40; PACHOLCZYK, *On The Moral Objectionability*, 81-82; BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 225-227.

⁴ Cfr. NELSON, *Personhood and Embryo Adoption*, 272; SCARNECCHIA, *Bioethics, Law, and Human Life*, 179.

⁵ S. NAPIER, *Moral Justification and Human Acts. A Replay to Christopher Oleson*, «The Linacre Quarterly» 76 (May 2009) 150-162.

⁶ J. FINNIS, *Understanding Dignitas personæ on Embryo Adoption*, en C. BRUGGER, (ed.), *Symposium on Dignitas personæ*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 9 (Autumn 2009) 461-483.

⁷ G. MIRANDA, *L'adozione prenatale nella Dignitas personæ*, «Studia Bioethica» 2/1 (2009) 58-65.

⁸ C. TOLLEFSEN, *Divine, Human and Embryo Adoption. Some Criticisms of Dignitas personæ*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 10 (Spring 2010) 75-85.

⁹ J.T. EBERL, *What Dignitas personæ Does Not Say*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 10 (Spring 2010) 89-110.

Bryan C. Mayer,¹ Mark S. Latkovic,² Michael Gouge,³ María O. Fernández Aires⁴ y Elizabeth B. Rex.⁵

Gonzalo Miranda nos invita a analizar el texto con atención para darnos cuenta que respecto al dilema ¿qué *hacer con ellos*? el documento presenta tres alternativas y ofrece un juicio ético para cada una de ellas. La primera posibilidad sería «utilizar tales embriones para la investigación» o para «usos terapéuticos», estas propuestas son «claramente inaceptables». La segunda opción es «ponerlos a disposición de esposos estériles como ‘terapia’ para la infertilidad», esta variante según la Instrucción «no es éticamente aceptable» por las mismas razones que hacen ilícita la procreación artificial heteróloga y la maternidad subrogada. La tercera propuesta es la «adopción prenatal», la cual no obstante la buena intención de defender la vida humana «presenta problemas éticos no diferentes de los ya mencionados». Es evidente que el juicio dado a las dos primeras alternativas, a las cuales llama «inaceptables», es diverso al de la tercera posibilidad sobre la cual expresa que «presenta problemas éticos». Podemos encontrarnos con comportamientos humanos que tal vez presenten dificultades éticas o de otro tipo, sin que por eso constituyan una actuación necesariamente inaceptable desde el punto de vista moral.⁶ En este caso se deberían evaluar los aspectos problemáticos, compararlos con los valores o bienes que están en juego e intentar solucionar o disminuir los aspectos deficientes.⁷ Una máxima prudencia es la que exige DP, dice Maurizio Faggioni, al evaluar las situaciones concretas en las cuales se realiza la adopción prenatal pero no se la puede excluir *a priori*.⁸

Stephen Napier sostiene que DP no se opone a la adopción prenatal; justifica esta afirmación fundándose en los comentarios hechos por, el entonces presidente de la Academia Pontificia para la Vida, Mons. Rino Fisichella, quién señá-

¹ R.C. MAYER, *Is Embryo Adoption A Form of Surrogacy?*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 11 (Summer 2011) 249-256.

² M.S. LATKOVIC, *The Dignity of The Person. An Overview and Commentary on Dignitas personae*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 10 (Summer 2010) 283-305.

³ M. GOUGE, *Embryo Adoption Scenarios. Drawing Distinctions and Separating Cases*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 12 (Autumn 2012) 439-445.

⁴ M.O. FERNANDES AIRES, *Adozione prenatale: statuto e destino degli embrioni ‘sopranumerari’ congelati*, «Camillianum» 13 (2013) 97-155.

⁵ E.B. REX, *IVF, Embryo Transfer, and Embryo Adoption. A Response to Repenshek and Delaquil*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 14 (Summer 2014) 227-234; *Embryo Adoption and the Bodily Relationship of Biological Mother and Child*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 15 (Summer 2015) 208-209.

⁶ Puede ser de gran utilidad ver una serie de argumentos, presentados por los defensores de la adopción prenatal y recogidos por Bonet y Pardo Sáenz, en los cuales se aplican algunos principios morales para juzgar la moralidad de una acción que necesariamente se ve involucrada con circunstancias adversas, o de la cual se podrían derivar efectos negativos: tolerar un mal menor para lograr un bien mayor, principio del doble efecto, proporcionalidad de los medios. Cfr. BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 111-113.

⁷ Cfr. MIRANDA, *L’adozione prenatale*, 60-62.

⁸ Cfr. M. FAGGIONI, *La sorte degli embrioni congelati: aspetti teologico-morali*, en *Embrioni crioconservati. Quale futuro?*, «I Quaderni di Scienza & Vita» 11 (2013) 44.

lóg que la cuestión sobre la adopción de embriones aún seguía abierta.¹ También nos invita a considerar la Declaración de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos sobre la interpretación de DP,² en la cual los obispos norteamericanos manifiestan que la Instrucción resalta una serie de cautelas que deben ser tenidas en cuenta a la hora de evaluar el rescate de los embriones pero que no emite un juicio oficial contrario a esta alternativa.³

Napier afirma que si la CDF estuviese cierta de la inmoralidad intrínseca de la adopción prenatal, por el bien de las personas que están deseosas por adoptar o rescatar un embrión, hubiese sido más clara en la redacción de DP y en su pronunciamiento oficial ante la opinión pública.⁴

Edward Furton, señalando el texto en italiano de DP, describe que es «la situación» de los miles de embriones congelados, la que constituye el problema de hecho «irreparable»; por lo tanto no puede interpretarse este pasaje como una condena de la adopción embrionaria. En efecto el parágrafo establece que los embriones conservan su dignidad personal y son titulares de derechos esenciales que deben ser protegidos.⁵ El autor se pregunta: «¿Cómo hacer valer esos derechos, si el problema no puede ser resuelto o la situación es irreparable?» Responde a este interrogante afirmando que, no obstante la Iglesia explícitamente permitiera la ‘adopción prenatal’ en todas las circunstancias, la gran mayoría de estos seres humanos inocentes no podrían ser salvados por el simple hecho que constituyen una inmensa cantidad. También se debe notar que las palabras de Juan Pablo II fueron dirigidas en un contexto histórico en el cual eran los inicios de la práctica de la adopción prenatal. El Pontífice no censura esta posibilidad sino solamente la producción y criopreservación de los embriones.⁶

2. La adopción de embriones respeta la dignidad de la procreación humana

Consideraremos a continuación las razones dadas por algunos moralistas para hacer ver que la adopción prenatal posee una naturaleza moral específica, por lo cual no puede ser considerada un acto de procreación artificial heteróloga, mucho menos debería ser estimada un tratamiento para superar la esterilidad. En consecuencia es injusto asignarle la misma valoración moral, de intrínsecamente desordenada, al igual que las prácticas antes mencionadas.⁷

¹ La declaración en español de Mons. Fisichella puede consultarse en: L. LOSADA PESCADOR, *La adopción embrionaria no es un asunto resuelto*, «Alba» (10-16 abril 2009) 17.

² Cfr. CONFERENCIA EPISCOPAL DE LOS ESTADOS UNIDOS, *Dignitas Personæ. Questions and Answers*, «Diocesan Natural Family Planning Ministry» 20 (Winter/Spring 2009) 1-4.

³ Cfr. NAPIER, *Moral Justification and Human Acts*, 153.

⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁵ DP n. 19: «Occorre costatare, in definitiva, che le migliaia di embrioni in stato di abbandono determinano una situazione di ingiustizia di fatto irreparabile. Perciò Giovanni Paolo II lanciò un appello alla coscienza dei responsabili del mondo scientifico ed in modo particolare ai medici perché venga fermata la produzione di embrioni umani, tenendo conto che non si intravede una via d'uscita moralmente lecita per il destino umano delle migliaia e migliaia di embrioni "congelati", i quali sono e restano pur sempre titolari dei diritti essenziali e quindi da tutelare giuridicamente come persone umane».

⁶ Cfr. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, 331.

⁷ También pueden verse los artículos que, comentando DV, hacen la misma distinción moral en

a) La adopción de un embrión no es un acto de procreación heteróloga

Geoffrey Surtees, respondiendo a William Smith, dice que el problema central en la discusión sobre la adopción prenatal es conocer la valoración moral de «la adopción» de un embrión existente y no de «la procreación» de una nueva vida. En ambos casos es posible identificar dos objetos morales diversos: uno, es el intentado por los progenitores biológicos del embrión que han acudido a la FIV, tratándose de «un acto de reproducción artificial»: otro, el elegido por los voluntarios que, para salvar la vida del embrión, intentan realizar «un acto de adopción». No existe nada en común entre los objetos morales a los cuales tienden las dos parejas. El primero separa el aspecto unitivo del procreativo del acto conyugal, mientras que el segundo sólo busca dar la posibilidad de vivir a un ser humano inocente.¹ Esta opinión es compartida por Germán Grisez y Rodríguez Luño.²

John Berkman explica que el efecto inmediato del acto conyugal, es la fecundación del óvulo por parte del espermatozoide. Una vez concebido el embrión debe viajar por las trompas de Falopio hasta el útero, donde se implanta. Para esto no necesita la colaboración del progenitor masculino. La implantación no es causada directamente por el acto conyugal, en el cual se circunscriben su significado unitivo y procreativo. La adopción prenatal podría compararse al eventual traslado de un embrión, en un embarazo ectópico, hacia el útero materno.³

Tollefsen hace un profundo análisis sobre quien es, en última instancia, el responsable de provocar el embarazo en la mujer. El autor llega a la conclusión que es el embrión, quién estrictamente hace que ésta quede embarazada y no el marido por medio del acto conyugal. Por lo tanto en la transferencia embrionaria no se está reemplazando el acto conyugal con el objetivo de provocar el embarazo sino que se busca salvar una vida humana.⁴

tre la transferencia embrionaria como 'rescate' y la fecundación artificial heteróloga y la maternidad subrogante: M. LÓPEZ BARAHONA, *Adopción prenatal: una alternativa legítima para los embriones congelados*, en A. GARCÍA GÓMEZ (ed.), *El destino de los embriones congelados*, Fundación Universitaria Española, Madrid 2003, 137-156; J. BERKMAN, *Adopting Embryos in America: A Case Study and Ethical Analysis*, «Scottish Journal of Theology» 55 (2002) 438-460; *Gestating The Embryos of Others. Surrogacy? Adoption? Rescue?*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 3 (Spring 2003) 309-329; H. WATT, *What to Do with Spare Embryos*, «The Lancet» 347 (1996) 1488-1489; M.J. IOZZIO, *It is Time to Support Embryo Adoption*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 2 (Winter 2002) 585-593. S. ANTUÑANO ALEA, M. LÓPEZ BARAHONA, R. LUCAS LUCAS, *The Moral Licitness of Adopting Frozen Embryos with Answers to Objections*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 273-295.

¹ Cfr. G. SURTEES, *Adoption of A Frozen Embryo?*, «Homiletic & Pastoral Review» 26 (August-September 1996) 7-17.

² Cfr. G. GRISEZ, *Should A Woman Try to Bear Her Dead Sister's Frozen Embryo?*, en *The Way of The Lord Jesus*. 3: <http://www.twotlj.org/G-3-51.html> (visto el 28-9-2015); A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il problema degli embrioni crioconservati*, en *Scelti in Cristo per essere santi, III Morale speciale*, Edusc, Roma 2013, 240-243.

³ Cfr. J.R. BERKMAN, *The Morality of Adopting Frozen Embryos in The Light of Donum vitae*, «Studia Moralia» 40 (2002) 123.

⁴ Decir que el marido deje embarazada a la mujer estrictamente hablando es falso. Lo que el ma-

b) La adopción de un embrión no es un tratamiento contra la infertilidad

Stephen Napier explica que cuando DP rechaza el uso de los embriones como tratamiento de la infertilidad por las mismas razones que hacen inmoral el recurso a la FIV, se debe tener mucho cuidado al entender cuáles son esas «razones».¹ Al condenar la sustitución del acto conyugal en el tratamiento de la infertilidad, no se está condenando la transferencia embrionaria *per se*. Mediante el «rescate» del embrión la pareja no se propone resolver el problema de la esterilidad ni reemplazar el acto conyugal sino que desea salvarle la vida. La transferencia embrionaria es el único medio para salvar la vida del embrión que se encuentra congelado. Por ende no hay motivos suficientes para oponerse al rescate embrionario.²

Christopher Tollefsen piensa que la eventualidad que el embrión haya sido gestado de modo incorrecto no presupone la responsabilidad moral sobre este acto de la voluntaria que lo recibe en su vientre. Además, el derecho a la vida y a la integridad física del embrión son las únicas razones por las cuales la mujer permite que le sea transferido a su vientre.³

ruido realiza en el acto conyugal es solo una parte del proceso de la generación de una nueva vida. Muchos en verdad afirman que el embarazo comienza en la concepción, es decir cuando un nuevo individuo de la especie humana comienza a existir dentro del vientre de la mujer. Por lo tanto es la presencia del embrión quien determina el embarazo de la mujer. Cfr. TOLLEFSEN, *Could Human Embryo Transfer Be Intrinsically Immoral?* en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 94-98.

¹ El autor no esta de acuerdo con la interpretación que hace Christopher Oleson cuando dice que la Instrucción al mencionar los «otros» problemas que presenta la adopción prenatal. La palabra «otros», es tomada por Oleson, como refiriéndose a los problemas morales que ya habían sido descritos anteriormente, sumados a los problemas de índole médico, psicológico y legal por los cuales la transferencia heteróloga del embrión como tratamiento de la infertilidad no es moralmente aceptable. Cfr. NAPIER, *Moral Justification and Human Acts*, 153.

² No obstante, dice Napier, el hecho que tanto en la utilización de embriones como «tratamiento de la infertilidad», cuanto en «la adopción prenatal» se realiza una transferencia heteróloga de embriones, estamos ante dos acciones moralmente diversas. La transferencia embrionaria sería el aspecto físico de la acción, en cambio la naturaleza moral del acto viene dada al momento de responder a la pregunta sobre la intención primordial del mismo: ¿Por qué se está haciendo dicha transferencia?. La transferencia embrionaria no es inmoral en sí misma; para conocer su moralidad es preciso conocer lo que el agente se está proponiendo al realizarla. Si el objetivo de la transferencia del embrión es salvar la vida del mismo, entonces el acto es objetivamente bueno. Por el contrario si lo se que intenta es superar el problema de la esterilidad entonces la acción es intrínsecamente inmoral, ya que se quiere alcanzar el embarazo al margen del acto conyugal. En consecuencia el objeto moral de la adopción prenatal es conforme al orden de la razón, ya que se trata de la única acción que podría salvar la vida de miles y miles de personas que se encuentran congeladas en los primeros estadios de su existencia. Cfr. *Ibidem*, 158.

³ Cfr. TOLLEFSEN, *Divine, Human and Embryo Adoption*, 76. Además sobre este punto pueden verse las declaraciones de Maurizio Faggioni por las cuales el autor distingue el objeto moral de la adopción prenatal de un acto de procreación artificial asistida. Cfr. M. FAGGIONI, *La cuestión de los embriones congelados*, «L'Osservatore Romano» (edición española), 30-VIII-1996.

c) La adopción o el rescate del embrión defienden y testimonian su dignidad personal

Los promotores de la adopción embrionaria piensan que el bien de la vida humana debe ser el primer principio en ser considerado, porque es el que está en juego en el debate sobre la adopción prenatal. Son vidas humanas inocentes que han sido traídas a la existencia, fueron abandonadas y se encuentran en peligro; merecen nuestro mayor esfuerzo en asistirlos dándoles la posibilidad de nacer. Varios autores están convencidos que el rescate embrionario defiende la dignidad personal del embrión y protege su integridad física, dándole la posibilidad de salir del estado de abandono en el cual lo han dejado.¹ Por ende, Gleen Breed está convencido que la única opción moralmente correcta en reguardo a los embriones congelados es la adopción, en cuanto les da la posibilidad de vivir; esta posición, puede ser incluso sostenida sobre la base de la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia.²

Asimismo las personas involucradas en la adopción prenatal están enviando un claro mensaje a toda la sociedad sobre el respeto que se merece toda persona humana desde el momento mismo de la concepción.³

Ramón Lucas ratifica que la vida del embrión, como bien primario y principal debe ser el criterio que rijan las decisiones a tomar sobre su destino.⁴ Germain Grisez asevera que el embrión, en cuanto persona, aunque haya sido concebido de modo inmoral merece todo el respeto y el amor.⁵ Stephen Napier se preocupa por hacernos tomar conciencia que los embriones no han sido culpables de ninguna acción ilícita, y necesitan ser gestados en el vientre de una mujer para ser salvados. Por lo tanto si se dan argumentos equivocados en contra de la adopción prenatal se está abandonando sus vidas en la oscuridad del congelador exponiéndolos a una muerte segura, cuando en realidad existen verdaderas posibilidades de ser rescatados por quienes que se ofrecen para adoptarlos.⁶ Jason T. Eberl dice que en este sentido la adopción de embriones asume la responsabilidad de cuidar la vida humana inocente.⁷

Edward Furton piensa que no puede sostenerse que el embrión haya perdido su dignidad personal por el hecho que se haya interrumpido su desarrollo y sea indigno de adopción. El hecho que el embrión sea genéticamente extraño a la mujer que lo recibirá en su vientre debería ser moralmente neutral; lo que ver-

¹ John Berkman, llama a los embriones congelados «embriones huérfanos», y reclama para ellos por medio de la adopción prenatal un gesto de «paternidad responsable». Cfr. J. BERKMAN, *Virtuos Parenting and Orphaned Embryos*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 15-21.

² G. BREED, *The only moral option is embryo adoption*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 14 (Autumn 2014) 443-447.

³ Cfr. BERKMAN, *Adopting Embryos in America*, 438-460.

⁴ Cfr. R. LUCAS LUCAS, *La criopreservación de embriones. Una interferencia abusiva*, «Alfa y Omega» 364 (24-7-2003) 27.

⁵ Cfr. GRIEZ, *Should A Woman*.

⁶ Cfr. NAPIER, *Moral Justification and Human Acts*, 152.

⁷ Cfr. EBERL, *What Dignitas personæ*, 94.

daderamente importa es que el embrión goza de la dignidad personal y tiene el derecho a la vida; sino podríamos correr el riesgo de afirmar que él mismo es culpable de su situación de abandono y que no merece ser rescatado.¹

Transferir el embrión al útero de una mujer – continúa Furton – es el único modo de ubicarlo en su lugar natural. Los embriones no pertenecen al tanque de nitrógeno; el lugar apropiado para ellos es un vientre donde puedan ser gestados hasta el momento del nacimiento. Que el vientre sea de su madre biológica o de una voluntaria es irrelevante para la vida del embrión. Los que se oponen a la adopción embrionaria están reconociendo que transferir el embrión al vientre de una mujer compartiría la misma categoría moral del aborto, la eutanasia, el suicidio asistido, y la esterilización voluntaria. Para aceptar esto uno debe estar convencido que trasladar un embrión al vientre de una mujer es antinatural. Es verdad que el concepto ‘contrario a la naturaleza’ puede tener diversos significados, pero decir que trasladar al embrión al útero donde puede encontrar seguridad es antinatural no es correcto. El objeto elegido en la adopción prenatal no es intrínsecamente malo. Es una acción que se dirige hacia el bien de la vida humana, es decir la vida del embrión que se encuentra en los primeros estadios de su existencia y por ende más frágil.²

Maria Olivia Fernández Aires está convencida que es necesario proveerle al embrión abandonado la posibilidad de tener una familia que le pueda brindar la atención y el afecto que se merece. Comparte la afirmación del teólogo Thomas Williams cuando dice que una eventual condena de la adopción embrionaria representaría un mensaje contradictorio respecto a la sacralidad de la vida humana. La adopción prenatal, aunque no cancele la injusticia cometida sobre los embriones, constituye un acto de autentica caridad por el cual se le ofrece a un ser humano inocente la posibilidad de continuar con el desarrollo de su vida, el cual le ha sido injustamente suspendido.³

3. *La adopción prenatal es fruto del amor conyugal*

Los detractores de la adopción prenatal, la acusan de atentar contra los bienes del matrimonio según lo establecido por DV: «la fidelidad de los esposos, en la unidad del matrimonio, comporta el recíproco respeto de su derecho a llegar a ser padre y madre exclusivamente el uno a través del otro».⁴ Otros pensadores rechazan esta afirmación. Niegan que la adopción de un embrión atente contra la unidad del matrimonio y ven en ésta una manifestación especial, un fruto particular, del amor conyugal que se abre para acoger en su interior a un ser humano abandonado e indefenso. Siendo además un icono de nuestra adopción divina.

¹ Cfr. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, 336-337.

³ Cfr. FERNANDES AIRES, *Adozione prenatale*, 153-154.

² Cfr. *Ibidem*, 348.

⁴ DV II, A. 1.

a) La adopción prenatal es un acto de caridad conyugal hacia un indefenso

Peter F. Ryan sostiene que el hecho que una mujer casada reciba en su vientre un embrión con el objetivo de salvarle la vida no puede ser considerado una sustitución del acto conyugal, ni un tipo de acto reproductivo, ya que la transferencia embrionaria no es un acto sexual. Por lo tanto es erróneo decir que se está cometiendo un adulterio, ya que la relación de la esposa con el embrión no es de tipo sexual.¹ Elizabeth Rex piensa que, como la paternidad biológica y la paternidad adoptiva de los embriones creados *in vitro* tienen lugar antes que la transferencia e implantación del embrión en el vientre de la esposa, estas prácticas no violan el vínculo matrimonial y están en conformidad con la ley moral.²

Christopher Tollefsen ratifica la necesidad de comprender correctamente la naturaleza de la adopción prenatal por medio de la cual los esposos se convierten en padres; como fruto de su amor conyugal. El autor acusa a los redactores de DP de haber cometido un desacierto al tratar la adopción de embriones en el contexto de los tratamientos contra la infertilidad.³ Al menos la Instrucción es culpable de confundir estos términos y no concebir correctamente la naturaleza de la adopción en cuanto tal.⁴ Sarah Vaughan sugiere la necesidad de hacer un estudio profundo de lo que significa la adopción prenatal y la relación ontológica que se genera entre los padres adoptivos y el niño.⁵ Maurizio Faggioni y Fiona MacCallum, agregan que los lazos físicos y emotivos entre los padres adoptivos y los niños pueden llegar a ser incluso más fuertes en la adopción prenatal que los generados por la adopción tradicional.⁶

Se podría decir que, desde el punto de vista ideal, la adopción prenatal responde de la estructura antropológica de la adopción en cuanto acogida por parte de un matrimonio de una creatura abandonada, la cual no le pertenece a la pareja por la carne y la sangre pero llega a ser su hijo en virtud de la fecundidad intrínseca del mutuo amor.⁷

¹ Cfr. P.F. RYAN, *Our Moral Obligation to The Abandoned Embryo*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 304-307.

² Cfr. REX, *IVF, Embryo Transfer, and Embryo Adoption*, 230-234.

³ Cfr. TOLLEFSEN, *Divine, Human and Embryo Adoption*, 81-84.

⁴ En un trabajo anterior el autor ha sostenido que la adopción prenatal respeta la lógica de la absoluta donación de los esposos hacia el embrión, al cual reciben como un hijo adoptivo. Cfr. TOLLEFSEN, *Could Human Embryo Transfer*, 99.

⁵ Cfr. S. VAUGHAN BRAKMAN, *Real Mothers and Good Stewards: The Ethics of Embryo Adoption*, en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 121-124.

⁶ Cfr. FAGGIONI, *La sorte degli embrioni congelati: aspetti teologici-morali*, 42. F. MACCALLUM, *Embryo Donation Parents' Attitudes Towards Donors: Comparison With Adoption*, «Human Reproduction» 24 (2009) 517-523.

⁷ Cfr. FAGGIONI, *La sorte degli embrioni congelati: aspetti teologici-morali*, 43; J. STANMEYER, *An Embryo Adoptive Father's Perspective*, en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 231-236; IDEM, *An Embryo Adoptive Mother's Perspective*, en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 237-250.

b) La adopción prenatal es icono de la adopción divina

Varios autores, con el fin de precisar el concepto de adopción prenatal, buscan la raíz del concepto de adopción humana – con toda la riqueza que encierra – en la realidad de la adopción divina, por la cual Dios ha hecho de los hombres sus hijos adoptivos. Esta línea argumentativa que justifica la adopción de embriones se focaliza en el concepto de adopción divina, el cual nos da la posibilidad de valorar un nuevo modo de vivir la caridad, por parte de los esposos, verso el prójimo necesitado.¹

El llamado de Dios a los hombres a ser sus hijos adoptivos es totalmente gratuito. Dios ha creado al hombre por un acto absoluto de amor, no motivado por algún interés ni movido por alguna obligación. Del mismo modo la adopción humana debe ser un acto de amor desinteresado. Cuanto valor, destaca Tollefsen, tienen las adopciones de aquellas familias numerosas que son movidas a la adopción por el mero deseo de comunicar amor. La adopción humana, en este caso de un embrión abandonado, es fruto del amor difusivo entre los esposos.²

Otro elemento a tener en cuenta es que el adoptado posee una doble identidad: genéticamente, puede ser reconocido como hijo biológico de un determinado hombre y de una determinada mujer; por la adopción, llega a formar parte de una familia que lo recibe como propio, de este modo socialmente posee una identidad por la cual es reconocido como miembro de tal núcleo familiar.³ Sonja Goedeke y Deborah Payne, después de una investigación realizada en las familias que han adoptado embriones en Nueva Zelanda, remarcan la importancia que tiene para el embrión, para los padres biológicos del mismo y para los padres adoptivos el hecho que se han respetadas y valoradas estas identidades.⁴

Nuestro modelo cristiano de adopción es de rescate, de salvación. Dios nos devuelve la libertad que hemos perdido y que por nuestras propias fuerzas no podemos recuperar. Los padres adoptivos, de modo similar, al adoptar un embrión están rescatando un ser humano; están liberando una persona de la criopreservación de la cual por sus propias fuerzas no podría salir.⁵

La adopción prenatal no necesariamente debe ser considerada una forma de autorrealización personal o la simple satisfacción del deseo de tener un hijo. Al contrario la adopción de un embrión puede tener todas la características de una

¹ En la obra de S. VAUGHAN y D. FOZARD (eds.), además del artículo de S. VAUGHAN BRAKMAN ya citado puede verse otros que tratan esta perspectiva de la adopción prenatal: D. FOZARD WEAVER, *Embryo Adoption Theologically Considered: Bodies, Adoption, and The Common Good*, 141-160; P. LAURITZEN, *From Rescuing Frozen Embryos to Respecting the Limits of Nature: Reframing The Embryo Adoption Debate*, 161-174; E. GREGORY, *A Protestant View: The Ethics of Embryos Adoption and The Catholic Tradition*, 199-220.

² Cfr. TOLLEFSEN, *Divine, Human and Embryo Adoption*, 78-79.

³ Cfr. *Ibidem*.

⁴ Cfr. S. GOEDEKE, D. PAYNE, *Embryo Donation in New Zealand: A Pilot Study*, «Human Reproduction» 24 (2009) 1939-1945.

⁵ Cfr. TOLLEFSEN, *Divine, Human and Embryo Adoption*, 83.

alianza, en la cual por medio de un acto de amor los padres adoptivos reciben un embrión abandonado en su familia.¹

La disponibilidad, en la adopción prenatal, de recibir al otro quienquiera que sea, sin colocar previas condiciones, asegura la buena intención del matrimonio, por el cual el hijo se convierte en un don recibido y al mismo tiempo se comprometen a custodiarlo. Esa es la experiencia vivida de la maternidad y de la paternidad, ya sea que se llegue a ser padre o madre por vía natural o por medio de la acogida de un niño a través de la adopción post o prenatal.²

Con la adopción prenatal, a diferencia de la fecundación heteróloga, no se llega a ser progenitor renunciando a la relación con el cónyuge. Tampoco se realizan gestos que puedan transformar el compromiso total de disponibilidad hacia el niño, con la voluntad de predeterminar las características del nasciturus, convirtiendo el don recibido en un producto seleccionado.³

4. La gestación adoptiva respeta la maternidad

Varios autores sostienen que la mujer, deseando salvar un embrión de su estado de criopreservación, no alcanza la maternidad por la concepción de una vida en su vientre sino que otorga el consentimiento para convertirse en madre a través de una adopción. De este modo la voluntaria no pretende llegar a ser madre al margen del acto conyugal sino que intenta asumir las responsabilidades maternas del cuidado y protección de un embrión que ha sido generado *in vitro* y abandonado por sus padres biológicos privándolos de la posibilidad de nacer.⁴

a) La gestación adoptiva no es un tipo de subrogación

Luego de analizar las dos definiciones de maternidad sustitutiva, Meyer y Gouge concluyen que ésta no se aplica a la gestación adoptiva. La disimilitudes entre una mujer que adopta un embrión abandonado y la madre por alquiler marcan una crucial diferencia. Mientras ambas deciden gestar un embrión, las razones por las cuales lo hacen son absolutamente diversas. La mujer adoptiva además no ha cooperado en la generación ilícita del embrión. El hecho que ambas mujeres elijan el mismo proceder técnico para recibir un embrión en sus vientres no significa que estén eligiendo un idéntico objeto moral.⁵ A esta misma conclusión arriba Christian Brugger citando lo que dice Juan Pablo II en *Veritatis Splendor* n. 78.⁶

¹ Cfr. GRABOWSKI, GROSS, *Dignitas personæ and The Adoption*, 318-322.

² Cfr. M. PICOZZI, *Adozione prenatale e postnatale*, en *Il destino degli embrioni crioconservati*, «Aggiornamenti Sociali» 11 (2010) 667.

³ Cfr. *Ibidem*.
⁴ Cfr. REX, *Embryo Adoption and the Bodily Relationship*, 209; BERKMAN, *The Morality of Adopting Frozen Embryos*, 129; BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 123.

⁵ Cfr. S. BEYLER, R. MEYER, M. FRITZ, *Disposition of Extra Embryos*, «Fertility and Sterility» 74 (2000) 213-215.

⁶ Cfr. C. BRUGGER, *A Defense by Analogy of Heterologous Embryo Transfer*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 213-214.

Benedict Guevin dice que la voluntaria que se ofrece para la adopción prenatal no viola la dignidad del embrión del mismo modo que lo hace una madre sustituta al hacerlo objeto de un contrato.¹

John Finnis reafirma que DP entiende la ilicitud de toda forma de maternidad subrogada sólo cuando es prevista como parte de un plan para la procreación artificial fuera del vínculo matrimonial o al margen del acto conyugal. Es decir la condena de la maternidad sustitutiva, correctamente interpretada según su lenguaje y el contexto en el cual se estructura, no se extiende a todo tipo de gestación fuera del vientre de la madre genética del embrión.²

Edward Furton dice que no se puede equiparar la subrogación con la adopción embrionaria, pues mediante la implantación de un embrión abandonado en el útero de una mujer casada con el consentimiento del esposo se intenta la adopción del niño.³

b) Diversas opiniones sobre el rescate temporal del embrión

Hay diversas posiciones entre los autores sobre la moralidad del 'rescate' del embrión intentado por una mujer que solamente ofrece su vientre para llevar a término el embarazo y luego dar el niño ya nacido en adopción.

German Grisez, William May y Thomas Williams justifican el 'rescate' por el bien del embrión.⁴ En cambio Edward Furton y John Berkman no están de acuerdo con este caso. Estos autores afirman que la mujer debería asumir todas las obligaciones de la maternidad, entre las cuales se incluyen la crianza y educación del niño. En caso contrario se estaría introduciendo una nueva división de los roles maternos lo cual dificultaría aún más el 'normal' desarrollo psicológico del embrión. De ahí que estos últimos prefieren hablar de 'adopción' y no de 'rescate' embrionario.⁵

5. Las condiciones necesarias para realizar la adopción prenatal son posibles

Los defensores de la adopción prenatal se interesan por indicar con precisión cuál debe ser el objeto moral hacia el cual deberían tender los que desean rescatar un embrión congelado por medio de la gestación adoptiva: *salvar la vida del embrión*. De este modo se evitaría caer en un acto de procreación artificial heteróloga como toda forma de maternidad subrogada. El siguiente paso consiste en estar muy atentos para superar los problemas de tipo médico, psicológico y jurídico que rodean a la adopción prenatal. En otras palabras, dicen algunos moralistas que DP nos invita a evaluar detenidamente las circunstancias en las

¹ Cfr. BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 252.

² Cfr. FINNIS, *Understanding Dignitas personæ*, 476.

³ Cfr. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, 338.

⁴ Cfr. GRISEZ, *Should A Woman*; W. MAY, *The Object of The Acting Woman in Embryo Rescue*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 159-162; T.D. WILLIAMS, *The Meaning of Becoming A Mother*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 241-247.

⁵ Cfr. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, 341; BERKMAN, *Gestating The Embryos of Others*, 328.

cuales se realiza el rescate de los embriones a fin de generar las mejores condiciones en orden a disminuir los aspectos problemáticos.¹

a) Candidatos para adoptar un embrión

Edward Furton y Micheal Gouge consideran que el mejor escenario para realizar la adopción prenatal es cuando un matrimonio con hijos concebidos naturalmente, busca salvar el embrión mediante su implantación en el vientre de la esposa con la intención de adoptarlo. El matrimonio fértil puede garantizar mejor la pureza de intención necesaria para verdaderamente elegir como objeto moral de su acto: librar al embrión de la destrucción.² La paternidad y la maternidad en este caso expresarían todas sus riquezas siendo realmente dones desinteresados ofrecidos al niño.³

En el caso que se presentase un matrimonio estéril, se necesitaría una especial atención para ayudar a los padres adoptantes a tomar plena consciencia que su intención principal debe dirigirse al bien del embrión, de modo que la adopción no se transforme en una legitimación de la fecundación heteróloga.⁴ Gouge destaca que en este caso si bien existe un problema de infertilidad, la pareja en lugar de optar por la adopción de un niño ya nacido, elige rescatar y adoptar un embrión abandonado.⁵

Otra alternativa es que la adopción la realice una mujer célibe. Aquí no se manifiestan explícitamente problemas de infertilidad, la mujer que desea rescatar el embrión solamente intenta salvarle la vida. William May dice que en algunas circunstancias podría ser lícito a una mujer sin pareja adoptar un embrión con el objetivo de salvarle la vida.⁶ Gouge agrega que no obstante la falta de la presencia paterna pueda tener ciertas desventajas para el niño, no por esto se le puede privar la posibilidad de nacer, además la adopción de infantes por hombres o mujeres solteros o sin pareja es permitida en varios países.⁷

b) Problemas médicos y psicológicos

Con respecto a los problemas médicos se debe tener en cuenta que normalmente hay una mayor incidencia deficiencias genéticas en los niños concebidos con

¹ Edward Furton y Mark Latkovic, dicen que «los problemas de orden médico, psicológico, y de naturaleza legal» podrían ser resueltos si hubiese un avance tecnológico suficiente, si al niño se le diese un correcto ambiente social y psicológico para su correcta maduración psico-afectiva y si las leyes estuviesen correctamente sancionadas en orden a proteger a todas las partes. No hay nada en la redacción de DP que haga pensar que la adopción de embriones es en principio impracticable. Cfr. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, 331-333; LATKOVIC, *The Dignity of The Person*, 294.

² Cfr. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, 341; GOUGE, *Embryo Adoption Scenarios*, 444.

³ Cfr. PICOZZI, *Adozione prenatale e postnatale*, 667.

⁴ Cfr. *Ibidem*.

⁵ Cfr. GOUGE, *Embryo Adoption Scenarios*, 442-444.

⁶ Cfr. W.E. MAY, *On Rescuing Frozen Embryos: Why Doing So Is Moral*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 5 (Spring 2005) 51-57.

⁷ El autor en este lugar menciona la posibilidad que una pareja de lesbianas se presente para adoptar un embrión, sin embargo no da una respuesta clara sobre la licitud de este acto. Cfr. GOUGE, *Embryo Adoption Scenarios*, 444-445.

la FIV, a esto se debe sumar que los embriones disponibles para la adopción en general son los que no han sido seleccionados por sus padres para ser implantados por el motivo de su inferior calidad. Por lo tanto las parejas que desean adoptar estos niños deberían estar en condiciones psicológicas y materiales para afrontar las dificultades y posibles gastos que surjan del cuidado especial que estos niños podrían requerir.¹

Michael Gouge, a partir de sus respuestas a las objeciones presentadas por J. M. Hass en contra del rescate de embriones, brinda nuevos argumentos para reflexionar sobre la bondad moral de la adopción prenatal. La primera de éstas es que algunos embriones son seleccionados para vivir y otros en cambio se los deja morir: «¿Cómo serán descartados los que no tienen posibilidad de ser implantados sin caer necesariamente en una injusta selección embrionaria?». La respuesta dada por Gouge es que, por medio de la adopción prenatal, al menos una vida puede ser salvada; en cambio si ésa estuviese prohibida ni siquiera esa vida se vería libre de una muerte segura. La segunda dificultad presentada por Hass es que durante el proceso de descongelamiento mueren muchos embriones. A tal objeción Gouge responde afirmando que no obstante al descongelar los embriones para transferirlos al útero, dada la complejidad de la intervención, se provoque involuntariamente la muerte de algunos de ellos, esta decisión es más adecuada que la de no hacer nada por los ellos, ya que se estaría exponiendo a todos los embriones congelados a un riesgo cierto de muerte.²

Los daños psicológicos que puedan sufrir los embriones no necesariamente deberían ser mas graves que los experimentados por los niños adoptados, ya sea porque sus padres han fallecido o no han podido hacerse cargo de su crianza o los han abandonado. La clara diferencia en el caso de la 'adopción' prenatal, está en el modo según el cual fueron concebidos y gestados; es decir por medio de las técnicas de reproducción asistida. Sin embargo un matrimonio bien constituido que rescatase y adoptase el embrión podría ayudarlo a superar los posibles daños psicológicos que pudiesen manifestar.³

c) Dificultades legales, cooperación al mal y ocasión de escándalo

Las dificultades de orden legal podrán ser superadas en la medida que las leyes sobre esta materia sean acordes al principio básico de la defensa de la vida hu-

¹ Cfr. *Ibidem*. Sobre los aspectos médicos biológicos de la adopción de embriones congelados puede verse: C. RIPAMONTI, *Embrioni crioconservati e madri adottive. Aspetti medico-biologici*, en *Il destino degli embrioni crioconservati*, «Aggiornamenti Sociali» 11 (2010) 655-656.

² La destrucción de embriones se constata periódicamente cuando las clínicas vacían los bancos de embriones, incluso por el mismo paso del tiempo los embriones sufren tales daños que les provoca la muerte. Por otro lado el nacimiento de un niño de modo natural también posee sus riesgos, a tal punto que en algunos casos mueren los niños y las madres; pero esto no es un motivo racional para intentar suprimir el parto natural. Cfr. GOUGE, *Embryo Adoption Scenarios*, 444.

³ Cfr. F. MACCALLUM, S. KELEEY, *Disclosure Patterns of Embryo Donation Mothers Compared with Adoption and IVF*, «Reproductive Medicine Online» 24 (2012) 745-748.

mana desde el primer momento de la concepción.¹ Por ejemplo si los padres quisieran donar sus embriones para ser destinados a la investigación o desearan que fuesen destruidos, una pareja podría reclamar el derecho a adoptarlos y defenderlos de la muerte.² Brian Scarnecchia reafirma la necesidad de no perder nunca de vista que los embriones no son «objeto de derecho» de los padres sino que ellos, por la dignidad personal que poseen, son «sujetos de derechos», dentro de los cuales el principal es el derecho a la vida.³ Este principio debería orientar la decisión a tomar sobre el destino de los embriones congelados, en caso que los progenitores se hayan divorciado y tengan diversos pareceres sobre el destino para sus hijos criopreservados. En definitiva, son varios los autores que le reclaman a todo sistema legal la exigencia de tutelar el derecho a la vida de los embriones congelados.⁴

Otro importantísimo aspecto a considerar en la adopción prenatal es la obligación de evitar toda cooperación próxima con la industria de la FIV y el comercio de embriones.⁵ Bonet y Pardo Sáenz están convencidos que «el valor de la vida que puede salvarse en la adopción prenatal hace proporcionada una cierta cooperación material, que el simple valor de la investigación y el conocimiento que se deriva de esta no justificaría».⁶

Benedict Guevin dice que es posible, al menos en los Estados Unidos, que una voluntaria pueda adoptar un embrión abandonado sin participar, cooperar ni aprobar la ilicitud de quienes donaron los gametos para la práctica de la FIV.⁷ Una posibilidad para evitar la cooperación al mal estaría dada por la creación de clínicas especializadas las cuales deberían recibir los embriones supernumerarios e implantarlos a los candidatos que reúnan las condiciones necesarias para la adopción prenatal.⁸

¹ Sobre el tratamiento jurídico de la adopción prenatal pueden verse los siguientes artículos en *Embrioni crioconservati. Quale futuro?*, «I Quaderni di Scienza & Vita» 11 (2013): E. PORCU, *Cenni storici su congelamento degli embrioni*, 47-50. F. MANTOVANI, *Prospettive giuridiche in tema di embrioni crioconservati*, 51-56. L. EUSEBI, *Crioconservazione e adottabilità degli embrioni umani*, 57-65; L. VIOLINI, B. VIMERCATI, *Alla ricerca dello statuto costituzionale degli embrioni crioconservati*, 71-80; MANTOVANI, *Embrioni crioconservati e adozione per la nascita (APN): alcune riflessioni interrogative*, 85-92; E. CROSBY CHEELY, *Embryo Adoption and The Law*, en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 275-306.

² Cfr. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, 341-342.

³ Cfr. SCARNECCHIA, *Bioethics, Law, and Human Life*, 180-186.

⁴ Cfr. A. NICOLUSSI, *Verso l'adozione per la vita degli embrioni abbandonati?*, in *Embrioni crioconservati*, 68-69; C. CASINI, *Il dibattito in bioetica. Controversia: tre figli sotto azoto liquido*, «Medicina e Morale» 6 (2000) 1193-1202.

⁵ Según Eberl la CDF ha tomado una fuerte y clara posición en contra de la futura creación de embriones y su criopreservación; la adopción prenatal no puede ser una vía de escape para justificar la creación de nuevos embriones, ni siquiera para investigar y ningún otro propósito. Cfr. EBERL, *What Dignitas personæ*, 94.

⁶ Cfr. BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 239; B.P. BROWN, J. EBERL, *Ethical Considerations in Defense of Embryo Adoption*, en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 110-117.

⁷ Cfr. BONET, PARDO SÁENZ, *Hay un embrión*, 252.

⁸ Cfr. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, 345-346. Puede consultarse un estudio sobre cómo debería configurarse una clínica dedicada a la realización de la adopción prenatal en: J. BERKMAN, K.N. CAREY, *Ethical and Religious Directives for A Catholic Embryo Adoption Agency: A Thought Experiment*, en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 251-274.

La adopción de embriones además se ve amenazada por el peligro del escándalo que puede generar un matrimonio católico al adoptar un embrión, ya que puede entenderse como un modo de aceptar la FIVET y la maternidad sustitutiva. Por eso, advierte Bryan C. Mayer, los voluntarios a la adopción deben manifestar claramente que son conscientes de la inmoralidad intrínseca de esas prácticas, que las rechazan y su único interés es salvar la vida del embrión abandonado.¹

Eberl advierte que el riesgo de escándalo es mayor si se emite un juicio negativo sobre la adopción de embriones. La Iglesia daría la impresión de defender hipócritamente la vida desde el primer momento de la concepción, desde el momento que reconociendo la inviolable dignidad personal de los embriones criopreservados les niega la posibilidad de salvar su vidas mediante la adopción prenatal.²

6. La responsabilidad frente a los embriones congelados

Varios autores entienden que los padres biológicos tienen una cierta responsabilidad sobre sus embriones congelados y deberían darle la oportunidad de nacer mediante la implantación y gestación en el vientre de la madre.³ Ángel Rodríguez Luño, Mark S. Latkovic, Ryan C. Meyer, comentando DP, expresan que la madre biológica es la primera candidata a rescatar sus embriones. Este es el único modo de reparar parcialmente la injusticia cometida contra sus hijos.⁴ Adriano Pessina, menciona que la madre biológica es la única persona que tendría el deber moral de llevar a término el desarrollo del embrión congelado.⁵ José Juan García afirma que, una vez que los embriones han sido concebidos *in vitro*, existe la obligación de transferirlos al vientre de la madre. En el caso en el cual la transferencia no pudiese realizarse de inmediato es permitido congelarlos temporáneamente con la intención de implantarlos cuanto antes fuese posible. El seno materno es el único lugar digno y apropiado para que el embrión pueda retomar el ciclo normal de vida que se le ha interrumpido.⁶

Ante quiénes juzgan conveniente mantener los embriones congelados, hasta el momento en el cual la medicina fuese en grado de ofrecer un útero artificial en el cual podrían ser trasladados hasta el momento del nacimiento para luego ser

¹ Cfr. BEYLER, MEYER, FRITZ, *Disposition of Extra*, 254-255.

² Cfr. EBERL, *What Dignitas personæ*, 94.

³ Cfr. M. GEACH, *Are There Any Circumstances in Which It Would Be Morally Admirable for A Woman to Seek to Have an Orphan Embryo Implanted in Her Womb?* en GORMALLY, (ed.), *Issues for A Catholic Bioethics*, 346; F. PASCUAL, *El problema de la acumulación y abandono de embriones congelados: algunas consideraciones éticas*, «Ecclesia» 18 (2003) 339-352; GRISSEZ, *Should A Woman*; P.F. RYAN, *Our Moral Obligation to The Embryo*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 322; M. FAGGIONI, *Embrioni congelati. Situazione e problemi emergenti*, «Studia Moralia» 34 (1996) 351-387.

⁴ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *La sorte degli embrioni congelati*, 241; LATKOVIC, *The Dignity of The Person*, 296; BEYLER, MEYER, FRITZ, *Disposition of Extra Embryos*, 250.

⁵ Cfr. PESSINA, *La disputa sull'adozione degli embrioni*, 1104.

⁶ Cfr. J.J. GARCÍA, *Embriones congelados y reducción embrionaria en Dignitas personæ*, en G. RUSSO, (ed.), *Dignitas personæ. Commenti all'Istruzione sulla bioetica*, Coop. S. Tommaso, Messina 2009, 158.

dados en adopción, se refuerza la opinión de aquellos que ven el vientre de una mujer mucho más acorde para la dignidad personal del embrión.¹

Geoffrey Surtees, José Juan García, Edward Furton sosteniendo la licitud moral de la 'adopción' prenatal, sin embargo explican que su realización no puede ser considerada obligatoria. Por lo tanto no se puede obligar a una mujer fértil a adoptar o rescatar un embrión.²

7. La adopción prenatal es lícita en sí misma pero inmoral en la práctica

Una opinión 'intermedia', podríamos decir respecto a la bondad o maldad moral de la adopción prenatal, es la presentada por Edward Furton,³ John C. Gross, John S. Grabowski,⁴ Maurizio Faggioni,⁵ Ángel Rodríguez Luño,⁶ Elio Sgreccia⁷, quienes juzgan que 'la adopción de embriones' siendo un acto bueno en sí mismo sin embargo, dadas las actuales circunstancias en las cuales debe realizarse, no es por el momento una opción moralmente lícita.⁸

Maurizio Faggioni expresa que la adopción prenatal, en cuanto solución sugerida como «extrema ratio» para salvar de la muerte segura a los embriones abandonados, tiene el mérito de tomarse en serio el valor de la dignidad personal de los mismos y de proteger su vida. Sin embargo DP, teniendo en cuenta la gravedad de los problemas éticos en los cuales se vería involucrada, juzga que es una opción por el momento «de facto impracticable».⁹

John S. Grabowski y Christopher Gross opinan que DP desalienta la adopción embrionaria, no por ser un acto intrínsecamente desordenado sino porque en las actuales circunstancias, existe un cierto riesgo de provocar grave escándalo o cooperación al mal con la industria de la FIV.¹⁰ Edward Furton expresa que la 'adopción' podría ser permisible teóricamente en cuanto a su objeto moral,

¹ Cfr. C. ROSEN, *Why Not Artificial Wombs?* «The New Atlantis» 3 (Fall 2003) 67-79; C. KACZO, *Artificial Wombs and Embryo Adoption*, en VAUGHAN BRAKMAN, FOZARD WEAVER (eds.), *The Ethics of Embryo Adoption*, 307-322; SCARNECCHIA, *Bioethics, Law, and Human Life*, 179.

² Cfr. SURTEES, *Adoption of A Frozen Embryo?*, 10; GARCÍA, *Embriones congelados y reducción embrionaria*, 159-160. También puede verse: T.D. WILLIAMS, *The Meaning of Becoming A Mother*, en BERG, FURTON (eds.), *Human Embryo Adoption*, 248-249.

³ E.J. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 10 (Summer 2010) 329-347.

⁴ J.S. GRABOWSKI, C. GROSS, *Dignitas personæ and The Adoption of Frozen Embryos, A New Chill Factor?*, «The National Catholic Bioethics Quarterly» 10 (Summer 2010) 307-328.

⁵ FAGGIONI, *La sorte degli embrioni congelati*, 41-46.

⁶ RODRÍGUEZ LUÑO, *Il problema degli embrioni crioconservati*, 240-245.

⁷ Las citas sobre la posición de Mons. Elio Sgreccia pueden encontrarse el apartado que se le dedica específicamente en este trabajo.

⁸ Esta conclusión también es sostenida por Roberto Germán Zurriarán, quien dice que la adopción de embriones sobrantes viables, por parte de aquellas parejas que lo soliciten, es una salida *tolerable* al problema, pero *no generalizable*. *Tolerable* para casos aislados pero *no generalizable*, dado que es muy improbable que se originen adopciones generalizables. Cfr. R.G. ZURRIARAN, *Los embriones humanos congelados. Un desafío para la Bioética*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007, 221.

⁹ Cfr. FAGGIONI, *La sorte degli embrioni congelati*, 45.

¹⁰ Cfr. GRABOWSKI, GROSS, *Dignitas personæ and The Adoption*, 322-327.

pero imposible de llevarse a la práctica dadas las presentes actitudes verso la infertilidad y las técnicas reproductivas.¹ Ryan C. Meyer y Michael Gouge sugieren que DP trata con tanta reserva esta práctica por motivos de precaución pastoral.²

Ángel Rodríguez Luño opina que desde el punto de vista teórico la especie moral de este tipo de adopción, en la medida en la cual sólo se buscase salvar la vida del embrión, sería esencialmente diversa de la procreación o inseminación artificial y la maternidad subrogante. No son convincentes los argumentos de quienes dicen que se está juzgando una acción mala como buena por sus intenciones. No obstante esto, hay muchas implicancias morales que deben considerarse; en primer lugar, serían pocas las parejas que podrán hacer este acto heroico de adopción prenatal, por lo tanto es irrelevante para el número de embriones congelados. En segundo lugar, la adopción podría involuntariamente volver crónica la situación de los embriones congelados al favorecer aún más la concepción de nuevas vidas *in vitro*. Esto se evitaría si se prohibiese por completo la producción y criopreservación de embriones. En tercer lugar, desde el punto de vista práctico la adopción prenatal presenta muchos problemas difíciles de resolver y se abre la posibilidad de abusos casi imposibles de evitar.³ La conclusión de Rodríguez Luño es que las parejas que realizan una adopción prenatal, motivadas solamente por el deseo de salvar una vida humana, no deberían ser objeto de condena moral pero en términos generales esta alternativa debe ser desaconsejada.⁴

Conviene destacar que en todo caso la adopción prenatal es sólo una respuesta parcial al problema de los embriones criopreservados y abandonados; permanece aún el dilema de aquellos que por el congelamiento o la técnica han sido dañados o no han podido ser implantados en el vientre de su madre o de la que los ha comprado y que nadie querría adoptar. La única verdadera solución es la detención inmediata de la producción de embriones por medio de la FIVET.⁵

8. *La perspectiva de Mons. Sgreccia sobre la adopción prenatal*

Decidimos dedicarle un lugar especial al comentario que Mons. Elio Sgreccia hace de DP, dado que hemos podido detectar una cierta maduración de su pen-

¹ «We might call this 'virtually intrinsically immoral', permissible in theory but not possible in fact». Cfr. FURTON, *Embryo Adoption Reconsidered*, 341-342.

² Cfr. BEYLER, MEYER, FRITZ, *Disposition of Extra Embryos* 251-254; GOUGE, *Embryo Adoption Scenarios*, 440-442.

³ Se puede ver un estudio realizado por Mirian Zoll sobre la eficacia de la transferencia de embriones criconservados. Como resultado se puede observar el escaso nivel de resultados positivos en cuanto éxito del embarazo en compensación de los gastos efectuados. Cfr. M. ZOLL, *Is Egg Freezing A Scam?*, http://www.bioedge.org/index.php/bioethics/bioethics_article/10866 (visto el 25-9-2015).

⁴ Cfr. RODRÍGUEZ LUÑO, *Il problema degli embrioni crioconservati*, 244-245; WATT, *A Brief Defence of Frozen Embryo Adoption*, 151-154.

⁵ Cfr. A. FUMAGALLI, *Adozione prenatale: praticamente illegittima?* en *Il destino degli embrioni crioconservati*, 662.

samiento sobre la moralidad de la adopción prenatal. Además consideramos que la reconocida autoridad del ex presidente de la Academia Pontificia para la Vida en temas de bioética puede sernos de gran utilidad para una correcta lectura de DP.

En su manual de bioética Mons. Sgreccia había expresado la bondad moral a nivel teórico de la adopción prenatal, aunque advertía de la imposibilidad de su realización práctica dadas las actuales circunstancias.¹ Luego de la publicación de DP, en un artículo en *L'Osservatore Romano*, comentando dicha Instrucción declara que la adopción de embriones además de presentar dificultades prácticas a la hora del descongelamiento y el implanto de los embriones, también manifiesta graves problemas éticos. La problemática moral de la adopción prenatal estaría ligada a la eventual gestación de un hijo que no le pertenece genéticamente a la mujer, se obtiene el nacimiento de un niño al margen de acto conyugal y del vínculo matrimonial.² Por fin en el 2009 la revista *Camillianum* publicó un escrito de nuestro autor en el cual sostiene que DP emite explícitamente un juicio negativo sobre 'la adopción prenatal'. Agrega que sobre este punto faltaba un pronunciamiento oficial de la Iglesia acerca de su valor moral. En sustancia se afirma – dice Sgreccia – que los embriones congelados se encuentran en una 'situación de injusticia de hecho irreparable' y se repite la invitación a las conciencias de los responsables, a prohibir el congelamiento de embriones como única y urgente vía éticamente posible.³ Ante estas declaraciones permanecíamos con algunos interrogantes sobre cuál sería el lugar más apropiado para colocar el parecer del Card. Sgreccia. Esto motivó la necesidad de mantener una conversación personal con el autor.⁴ En la entrevista nos manifestó: «DP no ha juzgado la adopción prenatal como un acto intrínsecamente desordenado, sin embargo dadas las condiciones en las cuales los embriones fueron concebidos y se encuentran actualmente, todo intento de reparar la injusticia cometida por sus padres, lleva necesariamente a verse vinculado con la realización de acciones ilícitas. El hecho que la mujer, intentando salvar un embrión, quede embarazada al margen del acto conyugal debe llevarnos a hacer

¹ La adopción prenatal al no ser un acto de procreación artificial heteróloga, sería teóricamente lícita en sí misma pero su realización práctica solamente debería efectuarse una vez que se haya detenido definitivamente la producción y criopreservación de embriones, para evitar de este modo la cooperación con la FIV. Cfr. E. SGRECCIA, *Manuale di Bioetica, I: Fondamenti ed etica biomedica*, Vita e Pensiero, Milano 2007⁴, 668-669.

² En una visión antropológica equilibrada del proceso de la procreación, no solo no se puede separar la dimensión unitiva de aquella procreativa sino que además no se puede prescindir de la unión conyugal – los genitores deben ser los mismos esposos – tampoco se puede separar el momento de la fecundación, fruto del amor conyugal, del proceso del embarazo sucesivo. Nos encontramos aquí frente a un camino sin salida al cual nos lleva el hecho de la criopreservación de los embriones, la cual lamentablemente se sigue efectuando con la plena conciencia que no existe una vía de solución. Cfr. E. SGRECCIA, *Riflessioni sulla Dignitas personæ. Il vicolo cieco del congelamento degli embrioni*, «L'Osservatore Romano» (edición italiana), 9-IV-2009. La traducción del italiano al español es nuestra.

³ Cfr. E. SGRECCIA, *L'istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede Dignitas personæ, Significato e valore del richiamo alla dignità*, «Camillianum» 9 (2009) 414-415.

⁴ La entrevista fue realizada en la Ciudad del Vaticano el 19 de junio del 2014.

un estudio más profundo de esta situación, ya que no es el modo natural de concebir una vida, aunque tampoco se puede declarar su inmoralidad intrínseca. Por lo tanto el mejor consejo que se debería dar a una pareja que desea adoptar un embrión es no iniciar este camino en estas circunstancias».

IV. CONCLUSIÓN

Al finalizar la investigación dirigida a conocer el *status quaestionis* sobre la valoración moral de 'la adopción prenatal' a partir de *Dignitas personæ*, presentamos una serie de conclusiones con las cuales damos respuesta a los interrogantes que nos hemos planteado al inicio de nuestro estudio.

En primer lugar señalamos que, dada la complejidad de la situación en la cual se encuentran los embriones congelados y lo difícil que resulta emitir una opinión definitiva sobre su destino, la Instrucción solamente ha declarado que 'la adopción prenatal' presenta una serie de problemas éticos, médicos, psicológicos y legales que deben ser tenidos en cuenta a la hora de su realización. Sin embargo esto no significa que DP haya pronunciado un juicio rotundo sobre la inmoralidad intrínseca de la misma.

La ausencia de un dictamen definitivo se ve reflejada en los escritos de los especialistas que han estudiado la moralidad de 'la adopción de embriones'. Llama la atención que los autores, para justificar su posición *en contra* o *a favor*, invocan en primer lugar la autoridad de DP. Esto nos muestra que la publicación de la Instrucción no ha cambiado sustancialmente la opinión general sobre la moralidad de la adopción prenatal. Solamente Tracy Jamison reconoce haber corregido su parecer a partir de la lectura de DP. La autora pensaba que por el bien de la vida del embrión podría realizarse la 'adopción' pero luego, al reflexionar sobre la Instrucción, ha reconocido que es inmoral; ya la misma viola gravemente la naturaleza de la maternidad y no es conforme a la dignidad personal tanto de la mujer como la del embrión.

Asimismo son pocos los moralistas, que habiendo participado en el debate sobre la adopción prenatal a partir de la publicación de DV, han continuado con la publicación de artículos sobre el tema. La mayoría de los especialistas en quienes nos hemos detenido en este trabajo, siendo nuevas voces en el debate, hacen continua mención a los argumentos previos a DP. Estos hechos hacen ver la escasez de nuevas líneas argumentativas importantes a partir de DP.

Otro dato interesante es que muchos de los argumentos *a favor* o *en contra* de la adopción prenatal, son fundamentados en las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, de modo particular en *Veritatis splendor*. Algunos de esos se focalizan en la dimensión física de la 'adopción' y el efecto que provoca: el embarazo de la mujer al margen del acto conyugal. Otros se centran en la intencionalidad de la mujer: buscar salvar la vida del embrión. Creemos que aquí se abre un gran campo de investigación para una profundización de la teoría de la acción, a fin de detectar con más precisión el objeto moral de una acción y el valor que debe ser dado al aspecto físico de un acto. Este estudio es más urgente en la actuali-

dad cuando el avance de las ciencias colocan al moralista en situaciones inéditas a las cuales debe dar un respuesta conveniente.

Sobre el destino de los embriones congelados, hemos visto que la gran mayoría de los autores, por ejemplo Austriaco, Ryan, Rodríguez Luño, Sgreccia, García, Furton, Faggioni, Grisez y Scarnecchia reconocen que la madre biológica tendría el deber moral de transferirlos a su vientre.

Los especialistas, en cambio, que sostienen la inmoralidad del hecho que una mujer quede embarazada al margen del acto conyugal, niegan la licitud del rescate embrionario incluso por parte de la madre biológica. Esta opinión es sostenida por Althaus, Corby, Young y Gormally. Estos escritores, junto con quienes afirman que la madre biológica es la única que podría gestar a sus hijos, indican como alternativa para los embriones: «descongelarlos y dejarlos morir» o «continuar indefinidamente el estado de criopreservación».

Abandonar el estado de criopreservación, según Jamison, Nelson, Tonti Filipini, Pessina, Young y Stempsey en el cual se encuentran los embriones queda justificado por el hecho que se lo considera un medio desproporcionado o extraordinario. De este modo los embriones quedarían en las mismas condiciones en las cuales fueron concebidos y su muerte ocurriría al poco tiempo por la situación en la cual se encuentran.

Otra vía de solución, planteada por Oleson, Pacholczyk y Sulmasy, rechaza el descongelamiento de los embriones por considerar que se les estaría provocando directamente la muerte, lo cual es inmoral y por lo tanto se propone «mantenerlos congelados de modo indefinido» hasta el momento en que pueda constatarse la cesación de toda actividad vital en ellos. Una variante diversa de esta alternativa es «dejarlos congelados hasta el momento de disponer de un útero artificial» en el cual puedan ser transferidos con la esperanza que pudiesen completar allí su desarrollo hasta el nacimiento. De este modo piensan Austriaco, Kaczor y Scarnecchia.

Los que defienden 'la adopción prenatal' como vía de escape para los embriones 'abandonados' o 'huerfanos'. Esta opción al tener como objeto moral salvar la vida del embrión constituiría una alternativa moralmente válida. Entre los pensadores que adhieren a esta propuesta encontramos a Berkman, Bonet, Brown, Brugger, Carey, Eberl, Fernandes Aires, Fozard, Finnis, Furton, Gouge, Latkovic, May, Mayer, Napier, Pardo, Ryan, Surtees, Tollefsen, Vaughan y Williams.

Para efectuar la gestación adoptiva es necesario que se den una serie de condiciones. Estos requisitos son: la adopción debería ser realizada por un matrimonio con hijos, aunque por el bien de la vida del embrión también podría efectuarse por un matrimonio estéril o una mujer sola. En todos los casos, dado el estado en el cual se encuentran los embriones, los voluntarios deberían disponer de los recursos físicos, psíquicos y económicos necesarios para afrontar sacrificios y gastos que el nacimiento de un niño con capacidades diferentes pudiese ocasionar.

La posibilidad del 'rescate embrionario', realizado por una voluntaria la cual solamente se ofrece a gestar el embrión durante el tiempo necesario para su nacimiento y una vez dado a luz ponerlo a disposición de adopción, es aceptada por quienes privilegian el derecho a la vida del embrión como Berg, Grisez, May y Williams. Por el contrario se oponen a esta opción Berkman, Furton y Watt, quienes ven en este acto un modo de maternidad sustitutiva.

La última consideración que hemos reconocido sobre la moralidad de la adopción prenatal es la de aquellos que sostienen que la misma es lícita en teoría por la bondad de su objeto moral y la rectitud de sus intenciones, pero dadas las condiciones actuales de la medicina, la mentalidad reinante respecto a la procreación humana y las legislaciones, no sería una opción viable. Aunque si alguna pareja en conciencia desea efectuarla y se salvaguarda de todos los peligros mencionados no estaría obrando inmoralmemente. Esta opinión es sostenida por Grabowski, Gross, Faggioni y Rodríguez Luño.

Creemos que un estudio profundo sobre la realidad del embarazo, en su significado y valor tanto metafísico como antropológico, ya sea para la mujer cuanto para el embrión podría darnos más elementos fundamentales para juzgar sobre el hecho que una mujer quede embarazada, independientemente de las intenciones, con un embrión que le es extraño genéticamente o que en algunos casos no podrá continuar con la crianza de quién ha gestado hasta el nacimiento.

Nuevamente surge ante nuestra conciencia la obligación de trabajar para que se detenga la producción de embriones por medio de la FIV lo cual hace crónico el problema de la criopreservación de los mismos.

En cuanto a las personas que se encuentran deseosas de salvar la vida de los embriones se las debería alentar a buscar la adopción tradicional de niños ya nacidos y que se encuentran en situaciones dolorosísimas y necesitan un hogar que los cobije. A nivel político y social los gobiernos deberían tomar medidas para facilitar el acceso a la adopción a las personas que se encuentran en condiciones de asumirla, ya que por el momento son muchas las dificultades legales con las cuales tienen que lidiar tantos candidatos que se ofrecen para adoptar.

ABSTRACT

El objeto de nuestro trabajo es conocer el *status quaestionis* sobre la valoración moral de la adopción prenatal a partir de la publicación de la Instrucción *Dignitas personæ*. Las preguntas que nos hemos hecho para orientarnos a lo largo de nuestra investigación han sido: ¿La Instrucción ha declarado la ilicitud intrínseca de la adopción prenatal o del rescate embrionario? ¿Cuál es el tipo de responsabilidad que tienen los progenitores de los embriones congelados? ¿Cuáles son las soluciones propuestas para el destino de esas vidas humanas que han sido detenidas en su desarrollo?. Nuestra investigación se ha llevado a cabo en las principales revistas de bioética publicadas en español, italiano e inglés a fin de ver los comentarios que se han realizado al número 19 de dicha Instrucción.

The purpose of this paper is to know the *status quaestionis* of the morality of *frozen embryo adoption* especially since the publication of *Dignitas personæ*. The questions, which

have been made in order to address our research, have been: Has the Instruction declared *frozen embryo adoption* or *embryo rescue* to be intrinsically evil? What kind of moral responsibility do the biological parents have? What can we do with regard to the large number of cryopreserved embryos already in existence? Our investigation has been carried out in the main Journals of bioethics published in Spanish, Italian and English in order to see the comments that have been made regarding number 19 of *Dignitas personae*.

RECENSIONI

R. BUTTIGLIONE, *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo e allo scetticismo?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 314.

L'ILLUMINISMO settecentesco accusò il Cristianesimo di fanatismo, di cercare cioè d'imporre le proprie certezze agli altri, e così di essere causa di oppressione sociale e politica. Sin dai primi esiti della Rivoluzione Francese, la stessa ragione illuministica si è però rivelata fonte di oppressione fanatica e omicida, fino ad arrivare agli orrori dei regimi totalitari del ventesimo secolo. Se la pretesa di possedere la verità è stata una delle fonti di così tanta distruzione e sofferenza per l'umanità, alcuni si sono posti la domanda su che cosa potrebbe allora porre limiti alle capacità distruttive di una volontà politica libera da qualsiasi costrizione. Alla fine degli anni Quaranta e gli inizi dei Cinquanta del secolo scorso, nell'ancora vivido ricordo delle traumatiche esperienze della Seconda Guerra Mondiale, si sono occupati dell'interrogativo sul fondamento della convivenza civile nelle democrazie liberali, tra gli altri, Karl Popper, Theodor Adorno, Max Horkheimer e, più tardi, in tempi più recenti, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel e Charles Taylor. In Italia, questo dibattito è stato animato da importanti pensatori d'impostazione filosofica molto diversa, quali Norberto Bobbio e Augusto del Noce.

Una possibile risposta a questa incalzante domanda è quella fornita dal pensiero debole. In "Addio alla verità" (Meltemi Editore, Roma 2009), Gianni Vattimo indica la scomparsa della verità dall'orizzonte della vita quotidiana dei cittadini come la caratteristica più rappresentativa delle società democratiche e pluraliste dei nostri giorni. Tuttavia, secondo lo stesso Vattimo, ci si inganna ancora sulla natura del fondamento sul quale va costruito il consenso che fonda la convivenza democratica. Si pretende che essa poggi sull'esistenza di una verità oggettiva – aderente cioè a fatti scientificamente accertati –, indipendente dall'effettivo consenso raggiunto tra i cittadini. Per contro, egli auspica la presa di coscienza del fatto che la creazione dei paradigmi condivisi sui quali si costruisce la libera e pacifica convivenza sociale poggia soltanto sul dialogo pluralista e aperto, basato cioè sul rispetto della differenza e della libertà altrui, e non invece su di una verità che debba essere "cercata" e "incontrata" – sia pure come compito collettivo –. Secondo il filosofo torinese essa non sarebbe in effetti che un miraggio "metafisico", nonché fonte di imposizioni dogmatiche e totalitarie.

Rocco Buttiglione è fermamente convinto che «le istituzioni liberaldemocratiche sono quelle che consentono la coesistenza in una comunità di una pluralità delle persone libere che, mentre si riconoscono membri di una comunità, mantengono tuttavia la loro dignità di persone» (p. 15). Questo convincimento è frutto non solo della speculazione di un professore di filosofia, ma riflette anche l'esperienza personale maturata in molti anni di vita politica italiana ed europea come deputato e ministro di governo. Il dialogo politico nella piazza pubblica e la ricerca di consensi idealmente condivisi sono essenziali per la vita e la sopravvivenza delle democrazie liberali. Tuttavia, come si cerca di mostrare nella presente opera, per riuscire a costruire consensi attraverso il dialogo politico che siano giusti, duraturi e rispettosi della dignità umana, bisogna superare il falso dilemma che abbiamo sopra accennato: quello di dover scegliere tra l'imposizione arbitraria di un fondamento oggettivo per il consenso sociale e la creazione altrettanto arbitraria di consensi sociali che poggiano soltanto sul dialogo e sulla condivisione. La pro-

spettiva donata da una diversa comprensione della verità – quale verità “soggettiva” –, estranea agli estremi dell’oggettivismo dogmatico e del soggettivismo nichilista, offre all’autore la possibilità di reimpostare la domanda sul fondamento della convivenza civile nelle democrazie liberali in modo tale da rendere possibile la ricerca e il possesso della verità nel rispetto della dignità e della libertà di ogni persona umana.

Come ben vede l’autore di queste pagine, nella Modernità si è acquisita una chiara coscienza del fatto che la soddisfazione del desiderio più intimo del nostro cuore, quello di vivere la propria vita da protagonisti e non da marionette mosse da volontà altrui, richiede lo sforzo di cercare liberamente – perché mossi da questo desiderio – la propria verità e la verità di tutto ciò che si ama, e di appropriarsene liberamente. Una vita riuscita si costruisce sulla conoscenza vera di sé e dell’altro, sulla verità cioè sia del proprio essere che della comunità e del mondo che le è intorno. Nel seno di questa esperienza autentica del vero si coglie sia il valore della persona umana sia il rispetto che la persona merita in se stessa come centro autonomo di conoscenza e di azione. Nell’esperienza della verità, vissuta in modo autenticamente umano, la libertà gioca quindi un ruolo essenziale. La dignità della persona richiede che la sua volontà non venga forzata da altri ad aderire ad una verità che non riconosce come tale. Vale a dire, «la verità oggettiva chiede di diventare forma della vita della persona ma questo è possibile solo attraverso la mediazione della libertà della persona. Solo così la verità in sé, la verità oggettiva, può diventare verità per me, verità soggettiva» (p. 268).

Questo è ciò che, in poche parole, vorrebbe aggiungere alla verità la qualifica di “soggettiva”. Essa punta alla centralità del rapporto esistenziale che si stabilisce tra la verità e il soggetto che ne fa conoscenza, cioè la valenza esistenziale-personale della verità. In effetti, questa non interessa soltanto la ragione o l’intelletto, ma coinvolge l’intera persona umana. La verità è cercata e voluta come fonte di senso e come speranza di salvezza. Per l’autore, «la verità oggettiva diventa verità che salva quando il soggetto la fa propria esistenzialmente, cioè quando la riconosce attraverso la propria libertà» (*ibidem*). Far propria la verità è però un processo che di solito richiede tempo. Tra il riconoscere il vero, l’intuirne il valore, il comprendere le implicazioni esistenziali che ha il rendere propria la verità colta, c’è di mezzo la scelta, la decisione della volontà. Sciogliere i dubbi e le incertezze non è tante volte un compito facile, anche se si è mossi da un desiderio sincero. Come esempio basta pensare ad Agostino d’Ippona: i suoi anni di ricerca della verità e le sue interminabili lotte interiori prima della conversione, quali ce le presenta egli stesso in quel capolavoro che sono le *Confessioni*.

Far in modo che la verità oggettiva diventi soggettiva è dunque il compito della vita di ogni persona. Benché si tratti di qualcosa che ciascuno deve compiere per conto proprio, il carattere personale – cioè relazionale – dell’esistenza dell’individuo umano fa però sì che tale compito si svolga necessariamente in compagnia, stimolato dalla testimonianza della verità incarnata nella vita degli altri. In effetti, «questa appropriazione soggettiva della verità passa attraverso esperienze ed incontri, errori che possono risultare anche a lungo invincibili finché non sia la esperienza stessa della vita a dissolverli. Si tratta di un dialogo fra l’uomo e Dio in cui l’altro uomo può (deve) intervenire portando la propria testimonianza ma sempre con il massimo rispetto per la verità dell’altro, che l’altro deve costruire nella propria coscienza. Questa è l’opera della vita» (*ibidem*).

Anche se la coscienza personale ha un ruolo insindacabile nella genesi della verità soggettiva, essa non ne è il fondamento unico. Se diamo un’occhiata onesta ai nostri cuori vediamo che tante volte non è oro tutto ciò che luccica. Buttiglione non lo espri-

me in questi termini, ma la verità soggettiva risiede nel rapporto armonico – *adæquatio* – tra la ricchezza dell'essere personale, che si esplica nell'azione umana conscia, libera e responsabile, e l'essere di ciò che la fonda, accoglie e sorregge (la comunità umana, il mondo fisico, e infine Dio Creatore). Non è perciò un *optional* nel processo personale di appropriazione della verità la condivisione sincera con gli altri delle convinzioni personali, e la messa in discussione delle proprie posizioni e di quelle degli altri, in un dialogo critico, ma positivo, aperto e rispettoso con chi ci è vicino, con i nostri concittadini e contemporanei. Infatti, per il nostro autore, «il rispetto non implica prendere per buono tutto ciò che l'altro dice su se stesso. [...] Il dialogo deve aiutare l'emergere della coscienza autentica. Anche la coscienza autentica può essere erronea ed anche questa non si sottrae alla necessità di una giusta oggettivazione attraverso il dialogo. Non è possibile entrare in questo dialogo della verità senza mettere in gioco se stessi. La correzione vera è sempre reciproca. Per dire la verità all'altro devo rimettermi in cerca io stesso della verità e purificare la verità della mia persona. La verità che convince non è quella già posseduta ma quella che si riscopre sempre di nuovo insieme» (*ibidem*).

Questo libro è concepito proprio nello spirito di una ricerca della verità soggettiva da fare in dialogo con gli altri, apprezzando le loro prospettive, con il sincero desiderio di imparare da loro, di cogliere cioè anche noi la verità che essi hanno colto. La lettura delle sue pagine sono un invito a percorrere questa strada accompagnati dall'autore, in un dialogo serrato e fecondo con i principali pensatori – da Cartesio, Bacone e Vico fino a Kant e Hegel – che hanno forgiato nella Modernità la *forma mentis* dell'odierna cultura occidentale.

Dopo l'introduzione, in cui si formula una prima posizione del ruolo della verità nel discorso politico-sociale, l'autore percorre i punti nodali della Modernità, da Cartesio fino a Giambattista Vico, offrendo un'interpretazione sia del *cogito* cartesiano sia dell'impresa filosofica di Pascal, mettendo in luce la complessità e ricchezza del loro pensiero, che non si lascia imprigionare nelle gabbie del razionalismo (Cartesio) o del fideismo (Pascal). Invece, l'opera del grande filosofo e giurista napoletano serve all'autore per mettere in luce una Modernità alternativa, umanista, che fa da contraltare al pensiero matematizzante della corrente cartesiana. Dopodiché si entra *in medias res*, nella discussione sull'essenza della verità, stabilendo un dialogo a tutto campo con la tradizione filosofica, da Platone e Aristotele fino a Noam Chomsky, passando attraverso Agostino, Tommaso d'Aquino, Pico della Mirandola, Kant, Hegel, Kierkegaard, Scheler, von Hildebrand e Wojtyła, soltanto per citare alcuni nomi. Il terzo capitolo dell'opera è invece dedicato a una rivalorizzazione del dubbio di Bacone, contrappo-ndolo a quello cartesiano. L'autore concepisce l'atteggiamento baconiano come un invito alla disamina critica della tradizione, e non come un dover ricominciare da capo la costruzione di ogni sapere sull'esperienza diretta, contrariamente a come viene di solito interpretato.

Il quarto capitolo affronta il tema della conoscenza come atto morale. L'autore mette qui in luce il fatto che la ricerca della verità è una passione che coinvolge tutta l'esistenza. In queste pagine Buttiglione articola il rapporto inscindibile che c'è tra verità e bene, e l'esperienza del vero come valore. Tra i suoi interlocutori si trovano Platone, Aristotele, Kant, Nietzsche, Feuerbach, Scheler e von Hildebrand. Il quinto capitolo è dedicato alla natura prospettica della verità che l'uomo – essere temporale e finito – può cogliere. In effetti, la conoscenza che l'uomo può raggiungere sarà sempre parziale, limitata. E non solo quella del mondo o di Dio, ma anche la conoscenza di se stessi. Le argomen-

tazioni dell'autore in queste pagine sono scandite dal dialogo con i cosiddetti "maestri del sospetto" (Marx, Freud e Nietzsche). Nel penultimo capitolo, Buttiglione tratta della distinzione tra la verità delle cose (la realtà concreta) e la verità dei concetti, del nominalismo e del concettualismo, dell'appropriazione soggettiva della verità oggettiva, della differenza tra conoscenza soggettiva e soggettivismo...

Lungi da ogni atteggiamento inquisitorio di caccia all'errore, si apprezza lo sforzo dell'autore di vivere il consiglio dell'apostolo Paolo ai Tessalonicesi: «esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (1Ts 5, 21), col sano pregiudizio della cosiddetta "carità ermeneutica", di presupporre cioè che i nostri interlocutori vogliono dire qualcosa che ha un senso. Questo sforzo risulta specialmente evidente nell'ultimo capitolo, in cui l'autore riflette sul noto scambio epistolare tra Eugenio Scalfari e Papa Francesco, e sulla discussa intervista che Scalfari fece a Francesco, pubblicata sul giornale *Repubblica*. Ritengo che il modo in cui Buttiglione affronta le sfide e gli interrogativi sollevati dal dialogo tra il romano pontefice e il noto rappresentante della cultura laica italiana possa essere molto utile per inquadrare in modo giusto le domande e le risposte, e per poter così comprendere – che non significa necessariamente condividere – le ragioni che muovono i due interlocutori.

Il libro è indirizzato a chiunque sia fornito di una buona formazione culturale e che, trovandosi immerso nei dibattiti culturali e politici della nostra società, voglia capire le ragioni degli altri e costruire insieme con loro una società libera e giusta, poggiata solidamente sul fondamento della verità sull'uomo, sul mondo e su Dio. Tuttavia, lo studioso di filosofia può legittimamente trovare cose da ridire sia riguardo a singoli ragionamenti dell'autore che a qualche interpretazione dei pensatori moderni e dei loro sistemi filosofici. Ai conoscitori del pensiero kierkegaardiano il termine verità soggettiva risulta molto familiare. In effetti, nel contesto storico e culturale della Danimarca del XIX secolo Søren Kierkegaard sviluppa una concezione della verità in cui è centrale la considerazione del rapporto dialettico del soggetto con la verità oggettiva. Oltre alla mera coincidenza dei termini, si notano molti punti di contatto con le riflessioni racchiuse in questo libro. Visto l'ampio respiro del dialogo intavolato dall'autore, colpisce il fatto che non se ne faccia menzione. Tuttavia, si tratta di un'omissione che interesserà soltanto gli storici della filosofia e chi vorrà addentrarsi nella discussione dei dettagli.

F. FERNÁNDEZ LABASTIDA

M. McCaughey, *The Church as Hermeneutical Community and the Place of Embodied Faith in Joseph Ratzinger and Lewis S. Mudge*, Lang, Berna 2015, pp. 504.

THIS book brings out to light Mary McCaughey's doctoral research. The author is a young Irish lecturer in Systematic Theology of the Pontifical University, St. Patrick's College (Maynooth), member of the Mariological Society of America, member of the Ratzinger *Neuer Schülerkreis*, Chairperson of the Irish Ratzinger Symposium Committee, and a lecturer in the masters in "Joseph Ratzinger: Studies and Spirituality" Program, that will start the next academic year at the *Institutum Patristicum Augustinianum* in Rome.

McCaughy's study is not only an interesting work of Ecclesiology but also of Fundamental Theology. As the title indicates – "The Church as Hermeneutical Community and the Place of Embodied Faith" – it considers the communal mystery of the Church

from the point of view of its role as interpreter of the Revelation. The research is intended as a dialogue between the postmodern perspectives on hermeneutics and the idea of Tradition as contained in the Second Vatican Council's document *Dei Verbum* – that is, Tradition understood “not as the handing on of historicist truths of faith but as life-giving Revelation amidst its cultural and historical conditioning” (p. 122).

Thanks to this perspective the author explains the importance that typically postmodern hermeneutical categories (such as inter-subjectivity, particularity and historicity) have for the interpretation of Revelation. At the same time, this approach lets her show that a coherent hermeneutic of Christian Revelation must necessarily include vertical and participatory dimensions, that is: Revelation is something given from above and, being the Body of Christ, the Church constitutes the most adequate subject of an integral interpretation of Revelation.

McCaughy's research has a strong ecumenical character. The ecumenical relevance of her work is shown not only in the fact that it consists in a comparative study of the ideas of a Catholic with those of a Reformed theologian – namely: Joseph Ratzinger and Lewis S. Mudge –; but especially because, by considering the Church as a hermeneutical community and as the place of embodied faith, she presents key notions (such as Tradition and authority within the Church) in a new way that facilitates its understanding by both postmodern and Reformed thinkers.

The methodology used for the research is primarily thematic: focusing on the theme of the Church as hermeneutical community and attending to embodied faith, McCaughy's work explores the bibliography of Ratzinger and Mudge that has a relation with it – that is: Ratzinger's writings on Revelation, Ecclesiology and Faith; and Mudge's writings on Ecclesiology –. This combination works well because, in spite of their considerable differences, both authors share a strong interest in the interpretation of Christian Revelation that takes place during its reception by the faithful and in faith's existential praxis.

The book is structured in three parts. In the first one (“What are they saying about the Church as a hermeneutical Community and Embodied faith?”) the author explores the contemporary theological literature on the topic (Chapter one) as well as the Biblical, Philosophical and Theological roots of the contemporary emphasis on hermeneutics as a means for interpreting Christian Revelation (Chapter two).

The second part explores Mudge's and Ratzinger's ideas about the Church as a Hermeneutical Community and the Place of Embodied Faith. It contains two chapters on each author: in the first one the Irish lecturer studies their ideas about the Church as hermeneutical community and in the second, she explores the way they understand embodied faith. Chapters are introduced by a short biographical note on the authors and by a presentation on their principal theological influences. This second part of the book seeks to answer the problem posed in the first part, namely: the problem about how faith embodied in human life in a multiplicity of cultural, social and historical circumstances, can be interpreted to contribute to the understanding of Revelation.

In the third part of the book (“The Church as Hermeneutical Community and the Place of Embodied Faith: From Necrophilia to Sacramentality”) McCaughy brings Ratzinger's and Mudge's ideas into dialogue in order to deepen into the interpretation of the Revelation that takes place through embodied faith in the communal context of the Church. By doing this the author shows a path through which the Church can become a more appealing sign of salvation for the World. Additionally, she also examines

the role that human sciences can play in accessing and interpreting the Revelation. This part of her research is constituted by two chapters. In the first one, she offers some principles that serve to demonstrate how embodied faith can interpret Revelation, while in the second one she applies them to the lives of the saints, to the Christian communities and to the ecumenical and inter-religious dialogue.

The book shows the author's great capacity for synthesis without making unfair simplifications and her positive and constructive attitude towards the limitations of theological positions that may result incomplete in certain aspects but still have interesting insights on others.

In synthesis, McCaughey's *The Church as Hermeneutical Community and the Place of Embodied Faith in Joseph Ratzinger and Lewis S. Mudge* offers illuminating and well assembled answers to complex problems such as how to develop a historical and at the same time metaphysical interpretation of the Revelation, how to put together orthodoxy and orthopraxis, how to integrate ecclesiologies "from below" with ecclesiologies "from above", and how to relate postmodernity with Christian faith. It also provides a good theological framework for the use of the *sensus fidelium* and the experience of the saints in the theological work, while presenting a promising proposal for the new evangelization.

I. TROCONIS

D. PÉREZ GONDAR, *Caín, Abel y la sangre de los justos. Gn 4,16 y su recepción en la Iglesia primitiva*, Eunsa, Pamplona 2014.

LA monografía que reseñamos constituye la última etapa del proceso de revisión y actualización de la tesis doctoral que el autor defendiera en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona) en 2009. El título y la estructura interna ponen de manifiesto la finalidad del trabajo realizado: una exégesis histórico-crítica y canónica de Gn 4,16 contextualizada en el álveo de la tradición cristiana de los tres primeros siglos. En consonancia con el tema, y a continuación de una compendiada exposición de la bibliografía y de la metodología adoptada (cap. I, pp. 21-39), el volumen se divide en dos grandes partes. En la primera se procede, sucesivamente, al estudio exegético de la perícopa en cuestión (cap. II, pp. 41-93), a delinear su recepción en la literatura intertestamentaria (cap. III, pp. 95-119) y a exponer el contenido más pleno del pasaje al interno de una reflexión canónica, realizada dentro del contexto bíblico vetero y neotestamentario (cap. IV, pp. 129-147). La segunda parte de la monografía está dedicada al estudio de la recepción de Gn 4,1-16 en la Iglesia primitiva, siguiéndose la sucesión cronológica de los Padres y escritores eclesiásticos que comentaron el pasaje o simplemente lo utilizaron para ilustrar alguna enseñanza de fe. Del siglo II (cap. V, pp. 151-193): Clemente Romano, Justino, Melitón de Sardes, Teófilo de Antioquía, Ireneo de Lyon, Clemente de Alejandría y Tertuliano. Del siglo III (cap. VI, pp. 195-259): Pseudo-Clemente, Orígenes, Cipriano de Cartago, Metodio y Comodiano. El capítulo VII ofrece una reflexión global sobre el uso de la perícopa en la tradición eclesial de los tres primeros siglos, reuniéndose el material por temas (pp. 261-270). Las conclusiones (pp. 217-277) y la bibliografía (pp. 279-295) completan la monografía.

Es indudable que el trabajo posee un gran interés para los estudiosos del mundo bíblico al menos por tres motivos: por el análisis exegético realizado del texto considerado

en sí misma, en su contexto inmediato; porque aborda el tema no solo desde la visual propia de la exégesis histórico-crítica sino también del análisis canónico; por haberse internado el autor en el análisis del texto a la luz de la tradición patrística de los primeros siglos cristianos. Respecto al primer aspecto, aunque es verdad, como se afirma, que los estudios exegéticos sobre el tema se pueden considerar en gran parte exhaustivos, la exposición realizada diseña un óptimo cuadro, acabado y puntual, de la aportación de la exégesis histórico-crítica a la comprensión de la perícopa en cuestión. Se precisa, sin embargo, que aún «no se han resuelto de modo definitivo las dificultades que el texto presenta» (p. 92). En efecto, aunque la historia narrada en Gn 4 habla del primer pecado cometido por el hombre contra otro hombre, emergiendo con toda su fuerza una de las consecuencias más nefastas de la rebelión original de la criatura humana contra Dios – la violencia entre los hombres –, el texto hebreo, aún leído con los más variados recursos de la exégesis histórico-crítica, deja sin resolver algunas cuestiones; como precisa el autor: «Es evidente que en una lectura *pegada al texto* la reacción de Caín si por envidia o por ira, no está explicada. No sabemos si era un hombre pecador y malvado antes del asesinato, si reacciona ante un rechazo de Dios, si el crimen es motivado por la envidia que le produce el favor divino del que disfruta Abel o si es motivado por una discusión sobre otro asunto. Si sabemos el dramático final: se convierte en el primer homicida [...]. El texto plantea un problema, pero la respuesta tardará en llegar y se realizará en la historia de la salvación a lo largo de una sucesión de pasos. Como se tendrá ocasión de comprobar, la literatura intertestamentaria, la traducción al griego del Antiguo Testamento, la recepción del pasaje en la historia de Jesús y en la consignación escrita del Nuevo Testamento, configurarán la respuesta a la pregunta inicial, y lo harán de una manera sorprendente» (pp. 92-93). Más en concreto, como también se especifica en diversos momentos, lo que el texto hebreo, tal como ha llegado a nosotros, deja sin aclarar, quedando un espacio de interpretación que la revelación y la reflexión teológica sucesiva han de colmar gradualmente, son temas como los siguientes: el porqué de la preferencia divina por Abel y su ofrenda, el motivo más exacto del fratricidio de Caín, su disposición moral antes del crimen y otros temas afines.

Siguiendo los pasos marcados sucesivamente por la monografía, en el cap. III se aborda la literatura intertestamentaria. Este variado y complejo mundo cultural (LXX, apócrifos, targumim, Filón de Alejandría y Flavio Josefo) se interesó del texto genesiaco elaborándolo según diversas perspectivas hermenéutico-religiosas. Como se señala con acierto a lo largo del capítulo, cada componente de la literatura intertestamentaria siguió una propia orientación, que en síntesis es la siguiente: los LXX sitúan la escena en un contexto claramente cultural y resaltan la mayor bondad de la oferta de Abel; Filón radicaliza la situación de los dos hermanos: Abel será el paradigma del hombre justo e inocente, Caín del hombre malvado y perverso; Flavio Josefo proyecta la perícopa dentro del contexto histórico judaico de su tiempo, sometido a Roma: Abel es el antagonista de su hermano, el cual, por su maldad y deseo de poder, considera que Abel debe ser eliminado; la literatura apócrifa destacará la figura de Abel como primer justo, inocente, mártir y santo, prototipo de los que a lo largo del tiempo seguirán sus luminosos pasos, partícipe del poder judicial de Dios y él mismo juez escatológico; la literatura targúmica utiliza el pasaje bíblico para plantear variados temas, como el destino del hombre, la concepción de la providencia divina y el hecho de la libertad humana. En resumen, la perspectiva de la literatura intertestamentaria, en su gran diversidad, se caracteriza porque tipificó los personajes, distinguiendo entre el hermano justo y el

hermano perverso; y explicó la causa del homicidio a partir de la consideración de la bondad o maldad de los hermanos, quedando Dios liberado de toda interpretación que lo considerase injusto o arbitrario en su actuar.

Será el Nuevo Testamento, donde Gn 4,1-16 es citado seis veces, a esclarecer con mayor precisión lo que solo sugería el texto genesiaco. Esto se debe también al hecho de que en el Antiguo Testamento, como observa el autor, el pasaje encontró eco solo en Sap 10,3, pasaje bíblico que, aunque en sí mismo plantea muchas cuestiones para una reflexión exegética amplia y difusa, no aporta esenciales elementos para la comprensión del texto estudiado (cfr. cap. iv.2). La relectura neotestamentaria de la perícopa se caracterizó principalmente por la relación que estableció entre la sangre derramada de Abel y el misterio de la Cruz, tema especialmente ilustrado en cuatro pasajes: Mt 23,35; Lc 11,51; Heb 11,4; 12,24. En estos textos, la sangre de Abel, primer justo e inocente que derrama su sangre sufriendo la violencia del malvado, es asumida como imagen, figura o tipo especialmente significativo para ilustrar el misterio de la Cruz: Abel es configurado como un ejemplo de fe y de donación, cuya muerte interpela al hombre. En los otros dos textos (1Jn 3,12 y Jds 11), la perícopa genesiaca es asumida para hablar del precepto del amor mutuo que Cristo inculcó en su enseñanza desde el principio (1Jn 3,12) y como exhortación a no incurrir en los pecados y malicia de los hombres impíos (Jds 11).

Por lo que se refiere a los cc. v-vii, el análisis realizado en el volumen sugiere que la perícopa en examen fue utilizada por los Padres y escritores eclesiásticos en un doble modo, bien para ilustrar los acontecimientos histórico-religiosos que les tocó vivir, bien para ejemplificar las discusiones doctrinales de la época; más en concreto: en la lucha contra las divisiones existentes en las comunidades (Clemente Romano y Cipriano de Cartago), en las tensiones que surgían con los judíos (Justino, Ireneo, Melitón de Sardes), en la respuesta a la pregunta sobre el motivo del sufrimiento del justo y del mal en el mundo (Teófilo de Antioquía, Clemente de Alejandría, Cipriano), al hablar del estatuto moral del ser humano (Clemente, Tertuliano), de la disciplina penitencial (*Constituciones de los santos apóstoles*), de la impenitencia (Orígenes) y de otras verdades de fe o de moral. Por lo que concluye el autor: «La historia de los dos hermanos se configuró como una forma adecuada para expresar la interioridad humana y su conexión con la realidad salvífica obrada en Cristo. Gn 4,1-16 ayudó a expresar la realidad profunda del hombre y de la historia de la salvación y manifestó una dimensión profética al anunciar los acontecimientos pascales vividos en la historia por Jesucristo y su dimensión escatológica – presente y futura en la vida de todo cristiano en el seno de la Iglesia –» (p. 277).

La monografía, por tanto, a mi entender, merece una detenida lectura, también por su presentación desde el punto de vista formal: un lenguaje claro, con apartados relativamente breves, el uso de un esencial aparato bibliográfico, centrada en sus argumentos. Ciertamente, la obra no se encuentra libre de limitaciones, como todo trabajo humano. Aludo solo a dos puntos que me parecen deberían haber sido mejor ilustrados o precisados. El primero, al que me refero brevemente, también porque, al menos en parte, el autor ha intentado dar una respuesta, consiste en la siguiente pregunta: ¿qué se puede decir que añade la reflexión contextual realizada a lo largo del trabajo a la comprensión del texto genesiaco considerado en sí mismo?, o en otras palabras: ¿qué se puede considerar verdadera profundización en la comprensión del sentido literal de Gn 4,1-16?

El segundo tema es el siguiente. A mi juicio, el énfasis que hace el autor sobre el posible influjo de la literatura intertestamentaria en el Nuevo Testamento, como hacen

otros estudiosos, no parece del todo cond divisible; tanto porque una cierta parte de esta literatura adquirió su forma más estable en época al menos contemporánea, si no posterior, a los escritos neotestamentarios, como por el hecho de que los temas más relacionados con el argumento en estudio – el autor cita, entre otros, la inmortalidad del alma, la llamada al perdón y a la penitencia, el deber del amor de Dios y al prójimo, el universalismo de la salvación, la resurrección de los cuerpos, la demonología, etc. (cfr. pp. 108; 127; 140, etc.) – llegaron probablemente al ambiente religioso que refleja el Nuevo Testamento, no a través de la llamada literatura intertestamentaria, sino de la tradición religiosa del pueblo de Israel en su sentido más fuerte, es decir, la que confluirá en los libros que ya habían adquirido un carácter de normatividad en el pueblo de Israel (probablemente la Torah y el cuerpo de los libros proféticos) y que sucesivamente llegarán a ser sagrados y canónicos o normativos (según los casos). Puesto que una exposición amplia sobre el tema no es posible en una ocasión como ésta, remito simplemente a algunos pocos textos que podrían llevar a una reflexión sobre el argumento, respectivamente: sobre la inmortalidad del alma (la aparición del espíritu de Samuel invocado por Saúl: cfr. 1Sam 28,1-19; pero también Gn 25,8-9; Job 30,23; Ecl 9,10); sobre la resurrección de los cuerpos, tema que entra ciertamente en la literatura bíblica más reciente pero que seguramente era profesada antes de la época cristiana (cfr. 2Mac 7,14 e 12,43); sobre la penitencia (cfr. Sal 51; libro de Jonás); sobre el amor a Dios y al prójimo (cfr. Dt 6,4-9), el universalismo de la salvación (cfr. libro de Jonás), la demonología (se piense en las antiguas menciones de Azazel, Asmodeo, Satanás en 1Re 22,19-23; Job 1,6-12: 2.1-7), etc. A mi entender, los Sal 49 y 73, salmos sapienciales sobre la realidad de la muerte y de la vida en el más allá, fueron especialmente portadores desde tiempo muy antiguo de una precisa meditación sobre los temas a los que aludimos y de los que el libro de la Sabiduría se hará eco.

Exprimiendo de nuevo mi sincero reconocimiento por el trabajo desarrollado, no me queda que felicitar al autor de la monografía y a quien le encauzó originariamente en este trabajo.

M. TÁBET

J.J. PÉREZ-SOBA, *La pastoral familiar. Entre programaciones pastorales y generación de una vida*, Bac, Madrid 2014, pp. 158.

EL Sínodo extraordinario de la familia ha encendido el debate sobre la pastoral familiar. En esta obra Pérez-Soba intenta ofrecer algunas claves en torno a la cuestión. Se puede decir que la obra consta de dos partes: una *pars destruens*, que ocupa más de la mitad del libro, y una segunda parte propositiva. La parte crítica es tal vez la más original, mientras que la segunda recoge una síntesis de ideas ya publicadas por el mismo autor y por otros teólogos en otras obras. En cualquier caso, el libro posee unidad: la parte propositiva perdería fuerza si se prescindiera de toda la reflexión previa.

La parte crítica trata de demostrar que la pastoral familiar de los últimos cincuenta años se ha desenfocado. Se ha impuesto un tipo de actividad eclesial alejado de los verdaderos problemas de la familia, que no logra desarrollar lo fundamental en la vida familiar. En realidad, este desenfoque no afectaría sólo a la pastoral familiar: la raíz del problema sería el planteamiento de fondo de toda la pastoral de la Iglesia desde después del Concilio. Para el autor esa pastoral, cuyo punto de referencia teórico sería el *Hand-*

buch der Pastoraltheologie (1964-1967), consistiría en un conjunto planificado de acciones particulares que miran estratégicamente a un resultado, una pastoral orientada a “resolver problemas”, individualizar soluciones, encontrar los medios para alcanzar un resultado. Este planteamiento estaría desenfocado porque parte de una consideración demasiado empírica de la acción pastoral, olvidando que el actuar humano posee una carga intencional. En realidad, concluye el autor, lo que cualifica la acción pastoral es “hacer la Iglesia” y no “alcanzar resultados”. La raíz de esta distorsión la encontraríamos en el pensamiento ilustrado que, postulando un Dios a la medida del hombre, ha alimentado la convicción de que la acción eclesial es sustancialmente planificable.

Otro factor que habría contribuido a distorsionar la pastoral sería una reductiva comprensión del modelo eclesiológico del pueblo de Dios, según el cual la misión de la Iglesia consiste en ponerse en diálogo con el mundo proponiendo modos de construir un mundo mejor. Este paradigma, observa el autor, habría propugnado una pastoral interesada sobre todo en la ortopraxis, es decir, en la individuación de un praxis funcional, y habría dejado en la sombra la convicción de que es la verdad cristiana la que salva el mundo. Así, por ejemplo, en la actualidad la pastoral familiar se concentraría en superar la fragilidad del sujeto emotivo, pero se preocuparía poco por dar un fundamento sólido al amor humano. Al final, toda la temática del amor, que constituye el núcleo del mensaje cristiano y obviamente de la pastoral familiar, habría quedado atrapada en las redes de una mentalidad convencida de que las cosas mejoran a golpe de planificación, una mentalidad obsesionada por “inventar” soluciones nuevas, también en lo que se refiere al amor y a la familia.

La crítica de Pérez-Soba, teólogo moralista, a esta deformación de la pastoral apunta al insuficiente concepto de acción que en ella subyace, generado por una inadecuada antropología de fondo. En concreto, en esa forma de ver la pastoral se sobredimensiona el aspecto proyectual, mientras que queda en un segundo plano lo específico del acto humano, que es el amor en cuanto dimensión intencional del acto, gracias al cual la acción perfecciona al sujeto que la realiza (el individuo o la Iglesia). Por ello, lo verdaderamente importante en la vida de la Iglesia y en la pastoral no es realizar acciones eficaces, sino acciones impregnadas de amor. La Iglesia realiza su misión a través de acciones pastorales determinadas por la caridad.

A juicio del autor, esta pastoral funcional y aplicativa se basa en una racionalidad técnica inadecuada para estudiar la acción humana. En el fondo se reduce a proponer soluciones técnicas a los problemas, pero le faltaría un horizonte que la guíe y que suscite esperanza. Acaba siendo una reflexión que se limita a lo “urgente”, demasiado concentrada en la atención al “procedimiento” de toma de decisiones. El resultado es una pastoral fragmentada que a menudo se aleja del corazón de los creyentes, como sucedería por ejemplo con la pastoral familiar de los últimos decenios, que, sintiéndose incapaz de afrontar la complejidad de los problemas, al final sólo ha sido capaz de proponer unos cursos de preparación al matrimonio y soluciones de emergencia a las crisis matrimoniales.

Como decíamos, Pérez-Soba considera necesario un cambio de planteamiento general de toda la pastoral, un enfoque que recupere lo específico de la acción humana cristiana, es decir, su determinación como acto de amor. Desde hace 50 años la cultura predominante, también en ambiente católico, sufre la influencia de un teleologismo que vacía la acción humana de cualquier contenido; el amor sería sólo una influencia externa, un barniz espiritual de la acción moral o pastoral. La acción y la pastoral se han

convertito in un medio técnico y atemático para alcanzar el fin que uno se proponga. Ante este estado de cosas es necesario, considera el autor, un estudio riguroso de la racionalidad práctica que redescubra el papel del amor en el actuar humano. De este modo obtendremos «una fundamentación teológica seria de la realidad de la *caridad* en la Iglesia para poder pensar adecuadamente su actividad pastoral» (81). El principio que sustenta la pastoral es la caridad revelada en Cristo: ese es el motor del actuar de la Iglesia, pero no como inspiración de fondo, sino como determinación intencional de la acción. Desde esta perspectiva, la pastoral consiste fundamentalmente en la acción educativa y de formación de los cristianos al amor. La caridad es el alma del buen pastor y del cristiano empeñado en la construcción de la Iglesia. La misericordia es la mirada de la pastoral, especialmente porque da la carga necesaria para extirpar el mal. La Iglesia cuidando con solicitud a la persona es el sujeto de la pastoral y la sabe cuidar porque es madre y conoce su “identidad”.

En diversos momentos, el autor señala que para recuperar una correcta perspectiva pastoral sería necesario elaborar una “teología del amor” profunda y completa, cosa que no se ha hecho. En esta obra se limita a enumerar algunos elementos para un posible desarrollo de esta teología: la intrínseca relación fe-amor, el amor como fuente de esperanza, su dimensión donativa y relacional, su intrínseca dimensión temporal, la identidad de la persona a partir del amor, su dimensión social o su valencia cognoscitiva.

Solo en las últimas páginas del libro el autor afronta – sintéticamente, pero con acierto y profundidad – algunos temas concretos de pastoral familiar: las situaciones irregulares, la identidad sexual, la proliferación de las llamadas convivencias, la reconciliación, etc. En este sentido, el libro resulta bastante atípico, pero convincente: el autor logra justificar la necesidad de una reflexión profunda sobre los fundamentos de la pastoral familiar como premisa imprescindible para renovar toda la pastoral de la Iglesia.

A. GRANADOS

P. RÍO, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo*, Palabra, Madrid 2015, pp. 428.

TRA i diversi criteri di apprezzamento di uno studio di carattere scientifico, non va sottovalutato quello relativo al contributo di riflessione e prospettiva che apporta anche in relazione a un più ampio contesto di riferimento. Si tratta di un criterio che presuppone una previa e attenta disamina dello studio in sé, del suo metodo ed esiti. Tutto ciò vale anche per gli studi teologico-ecclesiologici, soprattutto quando il tema indagato, ritenuto da non pochi già assodato, sembrerebbe non lasciare spazio a ulteriori supplementi di indagine. Lo studio ora recensito indaga un tema sul quale in effetti si è già discusso e scritto molto, ma che ha lasciato spazi di approfondimento che, per un verso, sono segnalati dal permanere di una certa lacunosità bibliografica e, per un altro, sono rilanciati dall'odierno contesto plurale, che postula nuove declinazioni – sia teoretiche, sia pratiche – di questioni connesse.

Una doppia motivazione, ecclesiologica (approfondire maggiormente in senso teologico il profilo ecclesiale dell'essere fedeli laici) e pastorale (l'orizzonte di riferimento è quello della nuova evangelizzazione), guida la disamina delle fonti e del repertorio bibliografico di riferimento, l'organizzazione del testo, l'opzione metodologica e contestuale. Essa è il *fil rouge* dei sei capitoli di cui consta l'opera. I primi cinque, di carat-

tere prevalentemente diacronico, benché non manchino momenti di sintesi, illustrano la materia situandola idealmente in una traiettoria scandita da un triplice passaggio fondamentale: l'emergere di un tema e il suo approfondimento; la sua progressiva messa in sordina; la sua ripresa e i conseguenti sviluppi. Un approccio sincronico configura invece la scrittura del sesto capitolo, che si presenta pertanto come una sorta di epilogo sintetico e propositivo.

Il primo capitolo prende le mosse dalla disamina della parola "Chiesa" e di alcune sue immagini neotestamentarie, profilando in tal modo l'autoconsapevolezza della Chiesa delle origini circa la propria identità. Decisivo è l'essere stati convocati da Dio nel Figlio e per lo Spirito, mediante la fede e il battesimo, come il nuovo popolo di Dio e il corpo di Cristo. Il termine "Chiesa" offre pertanto una prima traduzione di tale autoconsapevolezza, confermata altresì dall'uso di immagini ecclesiali, quali quella di popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio/casa di Dio. L'analisi dei testi del Nuovo Testamento, nei quali ricorrono tali figure, consente non soltanto di rimarcare aspetti salienti e costitutivi della identità della Chiesa *qua talis*, ma anche di precisarne, per analogia, quelli propri dell'identità ecclesiale del cristiano, configurata essenzialmente dalla recezione del dono battesimale e dall'assunzione delle sue conseguenze. Il Nuovo Testamento è l'orizzonte di riferimento anche del secondo capitolo, ove l'argomento è ripreso dal punto di vista della missione ecclesiale. La progressiva diffusione del cristianesimo è avvenuta senza un piano d'azione programmato, coinvolgendo diversi soggetti ecclesiali. Gli Atti degli Apostoli e l'epistolario paolino sono particolarmente illuminanti al riguardo, in quanto delineano un modello di apostolato missionario, nel quale sono coinvolti a vario titolo cristiani e cristiane, talvolta anche coppie di sposi. Si tratta di un'attività che non si oppone a quella dell'apostolo Paolo (e viceversa), che avviene negli spazi e nei tempi della quotidianità, che si attua in modi diversi. Suo fondamento è il battesimo, sicché annuncio evangelico e testimonianza mediante una vita conforme con il battesimo ricevuto e con i valori evangelici non sono elementi irrelati (cfr. 1 Pt 2,9-12).

Nel terzo capitolo, preceduti da rilievi circa il pensiero dei Padri sulla Chiesa e la successiva concezione dei trattati *de Ecclesia*, i dati sin qui raccolti sono indagati nell'ottica della loro ripresa nella tradizione patristica. La prima pista di ricerca ha per oggetto l'identità dei fedeli battezzati, indagando l'origine, ripercorrendo la storia e segnalando le implicazioni dell'assioma patristico, secondo il quale la Chiesa non sono i muri di un edificio, ma i fedeli. La correlazione fra identità della Chiesa e identità del fedele laico è così ulteriormente confermata, nell'orizzonte della ripresa della figura neotestamentaria della Chiesa come edificio, che consente di descrivere la Chiesa stessa innanzitutto come comunità di fedeli, cioè comunità di coloro che hanno ricevuto il battesimo. La seconda pista di indagine si concentra invece sulla figura della Chiesa madre. Così i Padri hanno espresso la partecipazione di tutta la Chiesa e dei suoi soggetti costitutivi a quell'opera di mediazione in ordine alla salvezza che Cristo ha affidato alla Chiesa e che essa attua mediante l'annuncio della parola, la celebrazione dei sacramenti e la testimonianza di una vita conforme ai dettami evangelici.

In questo contesto, cominciano a emergere però anche elementi di discontinuità rispetto al passato, mentre il modello ecclesiologico è in via di modificazione. Altri fattori di carattere storico, culturale, sociale, spirituale, ecc. contribuiscono per la propria parte alla trasformazione del quadro d'insieme, il cui esito più evidente è l'aver messo in sordina la questione dell'identità e della missione dei fedeli battezzati, così come delineata in precedenza. Con accentuazioni diverse, l'onda lunga di tale operazione perviene cir-

ca fino al xx secolo, quando si registra un'inversione di tendenza, che ha il suo punto apicale nella celebrazione del Vaticano II. Il quarto capitolo illustra questa traiettoria in un triplice passaggio: individuazione dei succitati fattori di cambiamento (va segnalata, tra l'altro, la rilevanza dell'introduzione del modello di Chiesa come *societas perfecta, hierarchica, inaequalis*); il risveglio della coscienza ecclesiale dei fedeli laici, a partire dalla fine della prima guerra mondiale (anche in questo caso, una particolare attenzione va posta sul cambiamento del modello ecclesiologico; si riprende la figura della Chiesa come popolo di Dio e se ne approfondiscono le implicazioni); l'analisi del pensiero di Guardini, Congar e de Lubac, che hanno contribuito a tale risveglio.

Il quinto capitolo è dedicato alla recezione di tale risveglio da parte del magistero ecclesiastico, che è qui indagato ponendo una particolare attenzione sulla vocazione dei laici nella Chiesa, vocazione intesa come chiamata alla pienezza della vita cristiana. L'analisi del magistero pontificio, che precede la celebrazione del Vaticano II, mette in luce un passaggio significativo, il cui termine *a quo* è la comprensione dell'apostolato dei laici, asserito in termini ancora funzionali, come partecipazione a quello gerarchico, mentre quello *ad quem* è costituito da alcune indicazioni di Pio XII circa una sua declinazione teologicamente sostanziata. Segue poi una disamina delle prospettive conciliari in materia, segnalando la decisività dell'acquisizione della figura del Popolo di Dio e mettendo a fuoco soprattutto due dati fondamentali, cioè l'identità del laico e l'indole secolare, riletti nella prospettiva di *Lumen Gentium, Apostolicam Actuositatem e Gaudium et Spes*. Per quanto concerne la stagione post-conciliare, l'analisi si concentra sulla *Christifideles Laici* di Giovanni Paolo II, che recepisce il Vaticano II e che, allo stato dell'arte, rappresenta, per un verso, un punto di arrivo, in quanto fissa e precisa in chiave teologico-ecclesiologica aspetti decisivi dell'identità e della missione del fedele battezzato, e, per un altro, un punto di partenza per ulteriori riflessioni.

Il sesto capitolo, infine, presenta un bilancio di alcuni punti fermi e traccia linee per la riflessione teologica e per l'azione pastorale, profilate tenendo in considerazione le esigenze poste alla Chiesa dalla nuova evangelizzazione. Il percorso analitico dei capitoli precedenti consente all'autrice, per un verso, di individuare e apprezzare alcuni punti fermi che riguardano sia l'identità del fedele laico, sia la sua indole secolare e, per un altro, di introdurre alcune linee di proposta teologico-pastorale, nel tempo odierno di nuova evangelizzazione, tempo di chiamata a riscoprire e prendere coscienza dell'identità battesimale, mettendo in campo sia una rinnovata intelligenza teologica dell'identità cristiano-ecclesiale dei fedeli laici, sia una pastorale che ponga al centro tale identità.

Il saggio è meritevole di essere segnalato per più motivi. Dal punto di vista della metodologia, il volume si distingue per l'organizzazione organica della materia, per la proporzione delle parti e della materia in esse trattata, per l'uso delle fonti e della bibliografia di riferimento, per una scrittura piana e diretta, per il linguaggio preciso mai polemico e/o rivendicativo, per il ricco apparato critico di note a piè di pagine, a volte esplicative del testo, a volte indicative di contributi bibliografici, per la selezionata e accurata bibliografia. In questa cornice, si iscrive un quadro complesso in quanto ai contenuti e alle loro implicazioni, che sono sviluppati senza sbavature e dispersioni. Non potendo in questa sede entrare nel dettaglio delle questioni, mi limito a segnalare tre punti di forza dell'opera, per concludere a un paio di rilievi. Il primo punto di forza sta nell'aver posto sul tappeto una questione che ancora oggi presenta non pochi aspetti di criticità. Il secondo è l'aver proceduto in maniera sistematica, ponendo una partico-

lare cura nell'analisi delle fonti, che ha richiesto un indubbio lavoro di consultazione, selezione e lettura diretta, anche a fronte di una mancanza di studi, peraltro segnalata in corso d'opera. Il terzo è una conoscenza della materia ad ampio respiro, che consente all'autrice, per un verso, di procedere a un confronto ponderato con studi e contributi di altri autori e, per un altro, di cogliere sia i passaggi essenziali di un cammino non lineare già percorso, sia indicatori fondamentali (rinvenibili soprattutto nella tradizione antica e nell'insegnamento del Vaticano II), dai quali non si può prescindere, anche in vista di una loro rinnovata recezione nelle diverse Chiese locali e/o continentali.

Da questo punto di vista, l'analisi sia dei documenti del Concilio Vaticano II, sia della loro recezione in *Christifideles Laici* avrebbe meritato di essere approfondita maggiormente, rilevando in modo più chiaro anche indubbi punti di debolezza; non tutte le criticità sono state infatti risolte e, talvolta, le indicazioni proposte non sono risolutive delle questioni affrontate (in questo senso, si può rileggere la parte del sesto capitolo che propone linee di approfondimento teologico-ecclesiologico e pastorale). A questo primo rilievo critico, se ne può aggiungere un secondo. Circa il riferimento alla nuova evangelizzazione, come spazio di riscoperta dell'identità ecclesiale e della missione del fedele laico, ci si chiede se tale prospettiva sia sufficiente per approfondire la materia o se essa non debba essere riferita piuttosto alla natura essenzialmente missionaria della Chiesa peregrinante (cfr. *Ad Gentes* 2), compresa più specificatamente nei termini della "Chiesa in uscita", che papa Francesco esplicita come comunità dei "discepoli-missionari". Tale qualificazione comporta una conversione-riforma-trasformazione della Chiesa in quanto tale, ma soprattutto implica una maggiore presa di coscienza del ruolo partecipante e corresponsabile dei diversi soggetti ecclesiali alla vita e missione della Chiesa. Anche per questo motivo, occorre riconoscere che le questioni concernenti l'identità dei fedeli laici e il loro ruolo ecclesiale richiedono ulteriori tematizzazioni, giacché esse non sono affatto un capitolo chiuso di una stagione ormai alle spalle. Lo studio di Pilar Río, destinato in linea di massima a un pubblico specializzato, offre non pochi spunti di riflessione, anche in vista di ulteriori approfondimenti.

S. MAZZOLINI

V. ROLDÁN (a cura di), *Religione e spazio pubblico in Italia e in America Latina*, Borla, Roma 2015, pp. 324.

CON la cura di questo volume, Verónica Roldán prosegue il suo lavoro da punto di intersezione tra la sociologia della religione italiana e quella sudamericana. In questo caso il volume documenta alcuni dei risultati ottenuti da un progetto sostenuto dal CNR italiano e dal suo omologo brasiliano. Scopo del progetto era studiare comparativamente i rapporti tra religione e politica in due aree, quella italiana e quella sudamericana, con alcune importanti caratteristiche comuni (la storicamente dominante presenza del cattolicesimo, la forte influenza del modello statale europeo-continentale, ecc.) e, evidentemente, con molteplici fattori di differenziazione (primi tra i quali la presenza di culture e religioni indigene in America Latina e un grado là molto più elevato di penetrazione sia di esperienze religiose di matrice cristiana ma di forma non ecclesiale come quelle evangeliche ed evangelicali, sia di nuove e più complesse esperienze religiose. In definitiva, almeno sotto questo profilo, il progetto aveva a disposizione alcune delle condizioni ideali per condurre un esperimento di analisi sociale comparata.

Il testo propone la rielaborazione di alcuni dei più significativi contributi presentati ad un meeting romano del dicembre 2012 durante il quale si sono confrontati studiosi non solo dell'una e dell'altra comunità scientifica, ma essi stessi in molti casi già in precedenza protagonisti di analoghe ricerche comparative. Il testo è aperto dal saggio della curatrice che colloca i singoli contributi in un quadro unitario, consentendo così al lettore di utilizzare al meglio le risorse offerte dalle pagine successive.

Il primo capitolo raccoglie interventi di carattere generale. F. Garelli e S.C. Martino (*La religione nello spazio pubblico*) partono dal contributo ormai classico di J. Casanova e lo aggiornano con specifico riferimento al caso cattolico; E. Pace (*Achille e la tartaruga. Una società a monopolio cattolico*) mostra il procedere di un effettivo pluralismo religioso nella società italiana, L. Berzano (*Religione e spazi pubblici*) propone alcuni argomenti critici sulla questione della libertà religiosa, F. Lazzari (*Religione, spazi pubblici, spazi privati*) riflette sulle potenzialità positive della religione – dal punto di vista dei diritti della persona – in una fase di globalizzazione dello spazio pubblico.

Gli altri capitoli (dal secondo al quinto) sono dedicati all'uno o all'altro dei due poli della comparazione.

Il secondo ed il terzo capitolo trattano del caso italiano e, rispettivamente, dei rapporti della religione con la politica e con il diritto.

M. Introvigne (*Libertà religiosa e rapporti tra Stati e religioni. Diversi modelli in conflitto?*) – muovendosi in realtà ancora su di un piano generale – propone alcune osservazioni critiche su interpretazioni correnti della libertà religiosa; C.C. Canta (*Laicità e spazio pubblico nell'Italia plurale*) indica alcune possibili linee di evoluzione della istanza di laicità che stanno prendendo corpo nella società italiana a fronte di un inedito pluralismo religioso; P. Naso (*Religione e politica in Italia. Modello costituzionale e transizione incompiuta*) riflette sulla variante italiana di secolarizzazione, laicità e pluralismo religioso con una particolare attenzione alla vicenda del “voto cattolico”; V. Bova (*Aggregazioni laicali fra secolarizzazione e desecolarizzazione*) testa l'opposizione enunciata nel titolo del suo contributo con i risultati di indagini condotte nel campo dell'associazionismo giovanile di matrice religiosa.

Con riferimento al rapporto tra religione e diritto (diritto o legge? – tema che forse meritava qualche maggiore delucidazione –) F. Margiotta Broglio (*La questione della dimensione pubblica del fenomeno religioso*) propone alcune osservazioni di ampio respiro; I. Ingrao (*Libertà religiosa in Italia*) parte dal caso di una legge sulla libertà religiosa che in Italia continua a tardare; S. Angeletti (*Libertà religiosa, spazio pubblico e ordinamento giuridico, tra ridefinizioni e nuovi scenari*) mostra con chiarezza alcuni dei punti delicati di un rapporto non più pacifico tra diritto e spazio pubblico, rapporto che non casualmente coinvolge il religioso.

Il quarto capitolo raccoglie invece i contributi dedicati al Brasile, mentre il quinto ed ultimo i contributi relativi ad altri casi latino-americani.

A.P. Oro (*Pentecostalismo Evangelico e Rinnovamento Carismatico Cattolico in Brasile: divergenze dottrinali e convergenze politiche*) offre materiale e spunti importantissimi su come non si allineino divergenze dottrinali e divergenze politiche e su come questa complessità finisca per approfondire e rendere più evidenti le lacerazioni – o, se si preferisce, il pluralismo religioso – intracattoliche in Brasile; C.A. Steil e R. Toniol (*Diritti umani e Chiesa Cattolica in Brasile: dal discorso politico a quello morale*) espongono alcuni dei punti di più aspro conflitto tra la domanda di espansione della nozione di ‘diritti umani’ e le posizioni delle gerarchie cattoliche; E.A. Giumbelli (*Crocifissi in ambienti statali e monu-*

mento del Cristo Redentore: distinte relazioni tra simboli religiosi e spazi pubblici) offre una analisi sulla funzione e le trasformazioni dei simboli religiosi nello spazio pubblico della società brasiliana che si offre come un utilissimo termine di paragone a chi si è occupato della stessa materia con riferimento alla società italiana o più in generale europeo-continentale; C. Casula (*La Santa Sede nell'era Vargas. La scoperta della nazione più grande del mondo*) apre uno spiraglio su di un capitolo poco noto della politica estera vaticana nel periodo tra i '30 ed i '70 del Novecento.

Infine, nel quinto capitolo, C. Tognonato (*Argentina: silenzi e complicità*) tenta un bilancio ed un rilancio della analisi del rapporto tra dittatura militare argentina e Chiesa cattolica; M. Castagnaro (*Chiesa della liberazione e nuovi governi popolari in America Latina*) riflette sul rapporto tra settori del cattolicesimo e della teologia cattolica attenti al tema della "liberazione" da una parte e dall'altra alcuni dei governi (o dei regimi) di "sinistra" giunti al potere al passaggio tra xx e XXI secolo, M. Anselmi (*Pastorale rivoluzionaria: alcune brevi considerazioni sui preti militanti del Venezuela*) conduce un esperimento analogo con riferimento alla società venezuelana.

I commenti finali sono affidati ad A. Nesti, V. Cotesta e R. Cipriani.

Da un volume così esteso e ricco è irrealistico aspettarsi una omogeneità di metodo e di qualità. Il testo si raccomanda come uno dei pochi contributi disponibili che con riguardo al problema dei rapporti tra politica e religione nella modernità avanzata ponga al centro la comparazione tra il caso italiano e quello di molti dei più importanti Paesi sud americani.

L. DIOTALLEVI

A. SARDARO, *Tirso de Molina. La mejor espigadera. Edición crítica, estudio y notas de Anna Sardaro*, Altralinea, Firenze 2013, pp. 336.

GLI studi letterari tendono oggi a dare più attenzione al lettore che all'autore. Le proposte attuali concordano nel negare che la storia della letteratura sia la storia degli autori – come si era soliti considerarla – perché se determinati autori hanno un posto nella storia è perché certi lettori (di un'epoca, di una nazione, di un gruppo sociale, di un ceto professionale) li hanno preferiti ad altri fino al punto di convertire le loro opere in 'canoniche': i lettori generano gli autori, e non viceversa.

La Bibbia è un libro straordinario per il suo valore religioso e culturale, e occupa un luogo di preferenza nella storia della letteratura, non soltanto per la singolarità della sua composizione, per la bellezza della forma letteraria e per la sublimità del suo messaggio, ma anche perché è stata letta e presa come fonte d'ispirazione nei diversi momenti della storia della cultura.

Per questo motivo lo studio di un'opera teatrale di Tirso de Molina realizzato dalla Dott.ssa Anna Sardaro offre non soltanto un apporto rilevante per la storia della letteratura spagnola – in particolare del 'secolo d'oro' – ma suscita anche l'interesse del teologo, che trova nelle sue pagine un esempio eccellente del modo in cui la parola di Dio diventa fermento di pensiero e bellezza nella storia dell'umanità.

Il libro recensito inizia con un ampio studio letterario di un'opera di Tirso. Si analizza poi la sua tradizione testuale, setacciando tutte le edizioni fino al presente, per dare forma all'edizione critica e commentata di *La mejor espigadera*, una rappresentazione drammatica della storia di Ruth, la moabita.

All'interno dello studio letterario portato a termine dall'autrice, appare specialmente interessante per il teologo e per l'esegeta la ricerca sulle fonti bibliche impiegate da Tirso nella composizione dell'opera. Questi, frate della Mercede e buon conoscitore della lingua latina, avrebbe probabilmente utilizzato il testo della Vulgata Sisto-Clementina. Le ricerche finora pubblicate fanno però intravedere la possibilità che, nello sviluppo argomentativo della commedia, Tirso si sia servito degli scritti esistenti negli ambienti ebraici a lui contemporanei. Tra essi spicca la traduzione spagnola – castigliana – dei libri della Bibbia Ebraica, corredata da glosse e commentari del Rabbi Mosé Arragel, capo della comunità ebraica di Maqueda (Toledo), anche conosciuta come la *Biblia de la Casa de Alba*. Attraverso le note di Arragel sarebbero arrivati a Tirso degli elementi interpretativi e delle osservazioni storiche che l'avrebbero aiutato a ricreare drammaticamente la storia di Ruth proveniente dalle *Postillae* di Nicola di Lira, dalle opere di Gaspar Sánchez, professore di esegesi biblica ad Alcalá, e dal famoso commentario di Cornelio a Lapide.

Lo studio pubblicato dalla Dott.ssa Sardaro, oltre che offrire al lettore una piacevole introduzione al teatro spagnolo del secolo d'oro, non lascerà lo studioso della storia dell'esegesi senza sorprese, perché vi troverà molti elementi di notevole interesse riguardo all'interpretazione del libro di Ruth, un capolavoro di narrativa veterotestamentaria.

F. VARO

G. TANZELLA-NITTI, *Teologia Fondamentale in contesto scientifico. Teologia della credibilità*, 2 voll., Città Nuova, Roma 2015, pp. 682 (vol. 1), pp. 812 (vol. 2).

I DUE volumi della *Teologia Fondamentale in contesto scientifico* di G. Tanzella-Nitti che qui recensiamo, sono parte di un Trattato comprendente altri due volumi di prossima pubblicazione. Il piano complessivo dell'opera comprende una Teologia della credibilità, articolata nei due volumi appena pubblicati, intitolati rispettivamente *La Teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia* (vol. 1) e *La credibilità del cristianesimo* (vol. 2) che sarà seguita da una Teologia della Rivelazione ripartita anch'essa in due volumi: *Religione e Rivelazione* il primo, *Fede, Tradizione e Religioni* il secondo.

Il titolo generale del trattato ne esprime già la caratteristica peculiare e distintiva rispetto ad altre pubblicazioni nell'area teologico-fondamentale. Non è nuovo il fatto che una disciplina di frontiera come la Fondamentale sia concepita come teologia di fronte ad un interlocutore e teologia in contesto; l'originalità sta piuttosto nel contesto scelto come riferimento privilegiato: quello della razionalità scientifica. Come osserva P. Sequeri, autore della prefazione, il discorso scientifico «plasma l'orizzonte culturale dell'interrogazione relativa alla verità, al bene, al senso» in modo tale che il recupero di un confronto serio con tale contesto, da parte della teologia, appare come un compito irrinunciabile. Tale confronto è capace di originare domande e di provocare la teologia, in particolare la fondamentale, ad una riflessione che intercetti veramente il modo di sentire, di pensare e di vivere dell'uomo contemporaneo.

L'enfasi posta sul rapporto con la mentalità scientifica non condiziona l'impianto e il metodo che caratterizzano il trattato, in cui si riconosce costantemente operativa una ragione genuinamente teologica, che attinge alla Rivelazione e alla fede le proprie risorse anche quando affronta le questioni più strettamente legate al sapere scientifico e

filosofico. Anche dal punto di vista dei temi trattati, il riferimento al contesto scientifico non ha comportato, nell'opera di Tanzella-Nitti, una revisione sostanziale dell'organizzazione del trattato di Teologia fondamentale, se non per l'inserimento di alcuni capitoli dedicati a questioni specialmente rilevanti sotto il profilo dell'interazione tra scienza e fede. Piuttosto, come spiega l'autore, la ragione scientifica fa da *contrappunto* alla ragione teologica nel corso di tutta l'esposizione, che risulta arricchita e stimolata dalle sollecitazioni di volta in volta recepite e valorizzate. La struttura dei primi due volumi pubblicati si presenta dunque come segue.

La Teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia comprende una *Parte I* di inquadramento del ruolo della Teologia fondamentale nel contesto contemporaneo. Si tratta di una sezione di speciale importanza per comprendere le linee di fondo della proposta teologico-fondamentale dell'autore, il quale chiarisce innanzitutto (capitolo 1) la propria comprensione della disciplina come teologia di fronte ad un interlocutore e teologia in contesto. Nel farlo, recupera in modo naturale il termine "apologia" – significativamente inserito nel titolo del volume – per designare non un settore specifico bensì una delle dimensioni essenziali della Teologia fondamentale, vale a dire il suo esporsi *ad extra*, prolungando il movimento della Parola che nel rivelarsi viene incontro all'uomo, a ciascun uomo con la sua ragione personale e storicamente situata. Analogamente, il carattere intrinsecamente contestuale della disciplina viene fondato sul carattere contestuale della Rivelazione stessa, in quanto avvenuta nella storia, *sotto gli occhi di tutti*, e quindi disponibile ad essere indagata con tutti i possibili metodi e approcci disciplinari.

L'accento posto dall'autore sulla dimensione apologetica della Teologia fondamentale, intesa non come semplice "difesa" dei contenuti della fede, ma come capacità di argomentare di fronte ad un interlocutore e alle sue ragioni, trova un'interessante espressione nel capitolo II, dedicato al ruolo dei *preambula fidei* all'interno dell'itinerario teologico-fondamentale. Questione delicata dal momento che, se intesi come verità riconoscibili dalla sola ragione, i preamboli non dovrebbero essere oggetto della riflessione propria della teologia, compresa quella della Fondamentale (e di fatto sono stati esclusi da molti programmi e manuali di tale disciplina, dopo il superamento della manualistica neoscolastica), ma d'altra parte il loro rapporto con il contenuto della Rivelazione è talmente stretto da rendere impensabile la presentazione di quel contenuto ad un interlocutore sprovvisto di tali conoscenze previe. Per di più, nota Tanzella-Nitti, nel contesto attuale è urgente che il pensiero cristiano si confronti con gli esponenti del mondo culturale e politico sulla legittimità di riconoscere alcune verità – religiose, filosofiche, morali, antropologiche – (in gran parte coincidenti con i preamboli, appunto) come appartenenti ad una razionalità condivisa e non solamente confessionale, che è quanto una certa mentalità laicista vorrebbe sostenere. L'autore propone una soluzione a nostro parere convincente, osservando che tali verità possono sì essere colte dalla ragione, ma da una ragione capace di riconoscere un "principio di creazione", ossia non chiusa nell'affermazione ideologica dell'autosufficienza del reale o nella propria autoreferenzialità. Le verità sul mondo come creato, su Dio e sull'uomo che la teologia chiama *preambula fidei*, appartengono dunque all'ambito della rivelazione naturale, sulla quale la teologia stessa ha voce in capitolo. E ne ha a maggior ragione, in quanto tali verità trovano anche conferma nella Rivelazione storica, grazie alla quale ricevono pienezza di senso e orientamento verso il fine autentico della vita umana. Tanzella-Nitti riesce così a collocare adeguatamente i preamboli all'interno dell'oggetto della Fondamentale, rispettando al tempo stesso lo statuto teologico della disciplina. La funzione

dei preamboli come preparazione alla fede è individuata nel fatto di consentire non un giudizio di credibilità (ruolo proprio dei segni o motivi di credibilità che la Rivelazione porta in sé) ma di “significatività” del contenuto rivelato, in quanto conoscenze che il soggetto deve in qualche modo possedere per riconoscere come significativo il *kerygma*, nei suoi asseriti fondamentali.

I successivi capitoli (III-v) della prima parte del volume offrono rispettivamente una prospettiva storica sulle origini e l'evoluzione della Teologia fondamentale – con un interessante *excursus* su apologetica e pensiero scientifico nel contesto deista ed illuminista –, una rassegna delle principali proposte di Teologia fondamentale nel xx secolo ed infine la visione di sintesi dell'autore circa il contenuto, il metodo e le finalità di una Teologia fondamentale adatta alla situazione contemporanea.

Nella *Parte II* del primo volume vengono presentate le principali forme di pensiero apologetico e di teologia della credibilità sviluppate nel corso della storia, cominciando dall'apologetica dei Padri della Chiesa (capitolo VI), attraverso il pensiero medievale (capitolo VII), per giungere all'apologetica moderna nel contesto della razionalità scientifica (capitolo VIII). Questo capitolo, in particolare, offre interessanti prospettive sulla possibilità di un dialogo fecondo fra teologia e scienze, illustrato a partire dalla biografia e dalle opere di uomini che hanno saputo conciliare passione scientifica e pensiero credente, come Blaise Pascal, Robert Boyle, Antonio Stoppani e Pierre Teilhard de Chardin. Gli ultimi tre capitoli espongono gli sviluppi che hanno originato il passaggio dalla precedente Apologetica all'odierna Teologia della credibilità: dal dibattito sulle ragioni della fede fra Ottocento e Novecento (capitolo IX), attraverso l'elaborazione teologica della credibilità attorno al Concilio Vaticano II (capitolo X), per giungere agli orientamenti offerti dallo stesso Concilio e poi sviluppati dal Magistero contemporaneo (capitolo XI).

Il secondo volume, intitolato *La credibilità del cristianesimo*, è suddiviso anch'esso in due parti. Nella prima (*La credibilità della Rivelazione e le esigenze della razionalità contemporanea*) segnaliamo l'importanza, per i chiarimenti fondanti di carattere epistemologico che contiene, del primo capitolo dedicato alla possibilità e alla natura di una teologia della credibilità nel contesto attuale. L'autore condivide il superamento di una certa visione estrinsecista della credibilità tipica dell'impostazione neoscolastica (la credibilità riguardava soprattutto il *fatto* della Rivelazione, non tanto il suo contenuto) e la sua comprensione in termini personalistici (la credibilità è soprattutto una proprietà del Rivelatore – Gesù Cristo – e della sua testimonianza personale). Ciò porta a centrare il discorso teologico sui *segni* offerti dalla Rivelazione stessa ed in particolare sul *Segno* per eccellenza che è Cristo, o per essere più completi, Cristo presente nella Chiesa. Al tempo stesso Tanzella-Nitti avverte che non si può trascurare l'esigenza di mettere in luce, oltre ai segni della credibilità del testimone, le *ragioni* di credibilità della realtà testimoniata, ossia dei contenuti rivelati. Mostrare tali ragioni a chi non è ancora giunto alla fede richiede di presentare i contenuti rivelati come intelleggibili, significativi, non contraddittori rispetto alle conoscenze filosofico-scientifiche offerte dal contesto, e credati da segni che ragionevolmente rimandino ad un Assoluto come alla loro origine.

Con tali premesse l'autore affronta, nei successivi capitoli, il tema della testimonianza divina veterotestamentaria, sottolineando, ai fini della sua credibilità, la centralità della dinamica promessa-compimento generata dalla Parola di Dio nella storia (capitolo II), per poi soffermarsi estesamente sulla persona di Gesù Cristo, centro della Rivelazione (capitoli III-v). L'approccio personalista e testimoniale cui sopra abbiamo accennato è

qui evidente (segnaliamo in particolare il bel paragrafo dedicato alla personalità e alla psicologia umana di Gesù di Nazaret), accompagnato comunque dalla considerazione delle principali problematiche storico-critiche e delle correlazioni con la razionalità scientifica (queste ultime specialmente presenti nelle analisi riguardanti la risurrezione e lo studio scientifico del telo sindonico). La valorizzazione del segno della testimonianza appare anche nel capitolo dedicato alla credibilità della Chiesa (vi). La credibilità della Parola di Dio è messa in discussione dalle “pagine difficili” della Scrittura, al cui esame è dedicato il capitolo vii. Seguono, a concludere la *Parte I* del volume, due capitoli assai interessanti. Nel primo (capitolo viii), l'autore, a partire da un'analisi dell'attuale contesto socio-culturale, segnato dalla secolarizzazione e da un diffuso indifferentismo religioso, suggerisce alcune piste per un'evangelizzazione efficace ed indica una direzione di ricerca dell'auspicabile sintesi tra acquisizioni valide della modernità e pensiero cristiano. Nel successivo (capitolo ix), Tanzella-Nitti offre elementi per una sistematica riassuntiva della significatività e della credibilità della Rivelazione cristiana. È qui, a nostro avviso, che il desiderio espresso dall'autore nell'Introduzione all'intero trattato, che la Teologia fondamentale possa offrire la sua *diaconia* in favore di una nuova e più profonda unità di vita intellettuale del fedele cristiano, nel contesto attuale di secolarizzazione e materialismo, prende specialmente corpo. Si distinguono tre livelli progressivi di preparazione alla fede, cominciando da quella che l'autore indica come una necessaria educazione, quando non un risanamento, della ragione e dei desideri umani: sviluppo di un autentico senso metafisico, educazione della ragione al realismo, all'umiltà, alla libertà e alla speranza, integrazione dei desideri e delle passioni nell'unità della persona sono alcune coordinate che potrebbero qualificare, nella visione dell'autore, «un programma pedagogico di ispirazione cristiana, nella scuola come in famiglia» (p. 575). Il livello successivo è rappresentato dai preamboli della fede, distinti in tre ambiti: antropologico-esistenziale, storico-positivo e filosofico-metafisico. Si tratta qui di una concretizzazione di quanto discusso nel primo volume, circa la valenza dei preamboli come necessaria base di riferimento per poter cogliere la significatività dell'annuncio cristiano. Al terzo livello si trovano i segni che la Rivelazione stessa contiene e che la rendono credibile a chi li contempla con gli occhi della fede, mentre consentono un giudizio di ragionevolezza a chi ancora non crede. Sono presentati prima i segni dell'autotestimonianza di Dio nella storia di Israele, poi quelli relativi alla persona e al messaggio di Gesù, apice della Rivelazione, che si prolungano nella sua Chiesa, testimonianza e presenza di Dio nella storia degli uomini.

La seconda parte del volume, intitolata *La credibilità dell'annuncio cristiano nel contesto contemporaneo*, offre una discussione approfondita delle tematiche in cui la teologia si incontra e si confronta in modo più stringente con la visione scientifica del mondo. Tanzella-Nitti mostra le implicazioni, per la teologia, della consapevolezza scientificamente acquisita che la storia della salvezza si inquadra nella più ampia storia del cosmo e, d'altra parte, il significato che ha, per la razionalità scientifica, l'idea che tale cosmo è creato nel Verbo-Logos (capitolo x). La questione dell'origine umana, è trattata tenendo presenti i dati della paleoantropologia circa la comparsa dell'*Homo sapiens* e discutendo su tale sfondo la ragionevolezza dei contenuti essenziali della Rivelazione: la singolarità della relazione tra Dio e l'uomo con la dignità che ne deriva; la missione dell'uomo nei confronti del creato; il peccato originale; la cura di Dio verso l'uomo caduto, manifestata nella storia della salvezza (capitolo xi). Il capitolo xii affronta la critica del darwinismo alla teologia naturale: terreno di confronto è, in particolare, la questione della necessità

del male fisico, implicata dal meccanismo dell'evoluzione. Tema importante, affrontato nel XIII capitolo, è quello del significato del miracolo e il rapporto tra azione divina e leggi naturali, letto nel contesto epistemologico delle scienze. Chiude il volume (capitolo XIV) la discussione sulla dimensione cosmica dell'escatologia cristiana: vengono affrontati, sempre in dialogo con le scienze, sia la possibilità e il senso di una trasformazione del cosmo, sia il tema dell'identità personale e corporea dell'uomo al di là della morte.

Non sono frequenti in letteratura trattazioni rigorose di queste tematiche, in prospettiva autenticamente interdisciplinare, mettendo in dialogo reciproco ragione teologica e visione scientifica. L'impegno profuso dall'autore è degno di nota, tuttavia, non solo per questo. Sebbene si possa opinare su alcuni aspetti della sua lettura dei contenuti essenziali della Rivelazione, o sull'interpretazione dei dati scientifici in questo o quell'ambito, nell'insieme le argomentazioni sviluppate sono assai utili e significative. Esse mostrano in modo convincente come non vi sia incompatibilità tra visione scientifica e sguardo di fede sul cosmo e sull'uomo. Le affermazioni fondamentali del cristianesimo mantengono infatti la loro plausibilità di fronte ad una ragione scientificamente attrezzata, purché disponibile e aperta. Le domande ultime sul mistero e il senso della vita dell'uomo non perdono la loro significatività nella luce della razionalità scientifica; semmai acquistano acutezza, rivelando l'insufficienza di ogni tentativo riduzionistico di comprensione di tale mistero. La teologia stessa esce pertanto arricchita da tale confronto, perché maggiormente consapevole della portata del messaggio di cui è depositaria, sebbene il compito di cercare risposte compiute agli interrogativi della ragione filosofica e scientifica sia per essa tutt'altro che esaurito.

Concludiamo con alcune osservazioni generali sui due volumi appena esaminati. La notevole ampiezza dell'opera non ha comportato apparenti perdite di profondità; essa piuttosto si caratterizza per una forte coerenza argomentativa e per l'ordine nell'esposizione. Destinata principalmente al dibattito teologico, la *Teologia della credibilità* di Tanzella-Nitti può costituire anche, con le opportune mediazioni, un valido aiuto alla teologia pastorale e alla catechesi. L'auspicio è che l'opera, una volta completata con i due volumi sulla Rivelazione, contribuisca al consolidamento dell'identità della Teologia fondamentale e alla sua valorizzazione ai fini dell'annuncio cristiano nel contesto contemporaneo.

M. VANZINI

J.L. ILLANES (coord.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Monte Carmelo, Burgos 2013, pp. 1.358.

LA Editorial Monte Carmelo, dirigida por los carmelitas de Burgos, ha publicado en su prestigiosa colección de Grandes Diccionarios (del profetismo bíblico, del mundo Joánico, de san Agustín, de santa Teresa, de san Juan de la Cruz, de Teólogos/as contemporáneos, etc.), el presente Diccionario de san Josemaría Escrivá de Balaguer, canonizado por san Juan Pablo II el 6 de octubre del 2002. El Fundador del Opus Dei transmitió con su vida y sus obras una enseñanza espiritual que se ha difundido rápidamente entre cristianos de los cinco continentes: la santificación de todo bautizado, a través de su trabajo profesional y de sus obligaciones familiares y sociales. Aunque es ya abundante la literatura histórica, teológica y espiritual sobre la vida y el mensaje de san Josemaría, la presente publicación la resume y ofrece, constituyendo un necesario punto de partida para futuros estudios históricos y doctrinales.

La preparación y elaboración del Diccionario ha sido llevada a cabo en colaboración entre el Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer, de Roma, y el Centro de Documentación y Estudios San Josemaría Escrivá de Balaguer, de la Universidad de Navarra (Pamplona), reuniendo un grupo de profesores y expertos bajo la dirección del profesor Illanes, director del *Istituto Storico* de Roma y ex-decano de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Desde un primer momento los responsables del Diccionario fueron conscientes de que convenía abordar la figura y el mensaje de san Josemaría desde la doble perspectiva biográfica-histórica y teológica-espiritual, y de que el estilo de su contenido debería corresponder al de alta divulgación, sin descuidar el nivel científico garantizado con la revisión de dos referís.

El resultado obtenido después de siete años de trabajo es el de una obra de envergadura, compuesta por 288 voces, distribuidas en 130 de carácter histórico-biográfico y 158 de contenido teológico-doctrinal, escritas por 226 autores de 32 países, que manifiestan la universalidad del mensaje transmitido. Estos datos no pueden quedar en mera anécdota ni en superficial erudición, pues nos hacen intuir una intensa actividad de los cinco componentes del comité editorial para dar unidad metodológica y carácter coral al diccionario, respetando el enfoque y estilo de cada autor. Como tuve el honor de participar en la redacción del Diccionario con tres voces y la revisión de otras dos, puedo dar fe del espíritu de colaboración que ha animado un trabajo de ajustes, revisiones y nuevas sugerencias, que requerían disponibilidad, paciencia y respeto de los plazos señalados.

En cuanto al contenido de las voces, destacaría tanto la justa proporción entre los componente histórico-biográfico y teológico-doctrinal, como el equilibrio o dosificación de su extensión en los cinco diversos niveles previstos según la importancia del tema. Entre las voces históricas, destacan los hechos fundamentales de la vida de san Josemaría y su familia, así como las breves biografías de personas estrechamente relacionadas con él (personalidades civiles y eclesiásticas, amistades, los primeros hombres y mujeres que le siguieron en su aventura apostólica, etc.). Particularmente interesantes, en mi opinión, son las voces que exponen los inicios de la Obra en cada país, redactados por muchos de sus protagonistas, y que constituyen la raíz de futuros estudios históricos sobre el desarrollo de las diversas iniciativas apostólicas en todos los continentes. Por su parte, las voces dedicadas al rico contenido de las enseñanzas de san Josemaría en sus aspectos teológicos, espirituales y jurídicos, no se quedan, en algunos casos, en su mera exposición doctrinal sino que dan razón de la íntima unidad existente en san Josemaría entre doctrina y vida.

El Diccionario está introducido por tres artículos de presentación. En el primero de ellos, el actual Prelado del Opus Dei, Mons. Javier Echevarría, que desde 1953 a 1975 fue estrecho colaborador de san Josemaría junto con el beato Álvaro del Portillo – su primer sucesor –, traza una semblanza humana y espiritual del santo, deteniéndose en su respuesta a la misión que Dios le había confiado (pp. 29-37). El segundo es del coordinador del Diccionario, José Luis Illanes, que sintetiza en pocas páginas la existencia de san Josemaría (pp. 38-44). Por último, el canonista Dominique Le Tourneau realiza una descripción general de la Prelatura del Opus Dei, señalando, entre otros elementos, su naturaleza y fines, espíritu, organización y gobierno, e hitos de su camino jurídico (pp. 45-54). La obra concluye con un índice alfabético que incluye tanto las voces como otras 267 remisiones – muy útiles para el lector –, otro índice esquemático, y una lista de colaboradores con una breve referencia biográfica.

En una presentación del Diccionario, que tuvo lugar en Pamplona el veintidós de

octubre 2014, el padre carmelita Pedro Ángel Deza, director de la editorial Monte Carmelo, observaba que el *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer* es uno de esos libros con *alma*, es decir, que, además de la calidad científica de sus exposiciones, «dan al lector la posibilidad también de ir más allá gracias a los comentarios realizados y a la abundancia de citas o referencias a textos que lo posibilitan» («*Studia et Documenta*» 9 [2015] 387). Efectivamente, las voces doctrinales, además de ofrecer su necesario contexto, estructuran su núcleo alrededor de un buen número de textos de san Josemaría, que corroboran cuanto se expone y proyectan al lector más allá de lo que el autor de la voz ha querido transmitir.

En definitiva, no consideramos exageradas las palabras del Comité Editorial que en las páginas de presentación confesaba su confianza en que el Diccionario «ayude a sus lectores a un mejor conocimiento de la vida y de las enseñanzas de quien fue una de las personalidades más relevantes de la historia de la Iglesia del siglo xx, y guía para la vida de personas de muy diversas condiciones y países» (p. 11). Constituye, por tanto, una obra de referencia obligada para cuántos por curiosidad, o con deseos de profundizar, se acercan a la vida y mensaje de un santo de nuestro tiempo, del *santo de lo ordinario*, como lo calificó Juan Pablo II al día siguiente de su canonización.

V. BOSCH

LIBRI RICEVUTI

- N. T. AMMERMAN, *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday life*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 376.
- F. ASTI, *Le odierne sfide della mistica cristiana*, Aracne, Roma 2015, pp. 290.
- A. AUFIERO, *La questione teologica del soffrire. Il profilo morale e cristiana dell'esperienze della sofferenza nell'opera di Luigi Novarese*, Cvs, Roma 2015, pp. 334.
- L. BIANCHI (a cura di), *La vita dei cristiani e il potere civile. Questioni storiche e prospettive attuali in Oriente e Occidente*, San Leopoldo, Padova 2015, pp. 296.
- E. BRANCOZZI (a cura di), *Il corpo penitente. Curare le ferite, camminare verso la guarigione?*, Cittadella, Assisi 2015, pp. 216.
- E. BRANCOZZI, *Un popolo nella storia. Introduzione alle questioni ecclesologiche del Concilio Vaticano II*, Cittadella, Assisi 2015, pp. 320.
- A. BONDOLFI, M. MARIANI, *Dio, uomini e città*, Edb, Bologna 2015, pp. 148.
- P. CACCIAPUOTI, *Il carattere sacramentale. Una prospettiva personalistico-trinitaria*, Verbum Ferens, Napoli 2015, pp. 90.
- C. CANULLO (a cura di), *Differenze e relazioni. Le religioni nello spazio pubblico*, III, Aracne, Ariccia 2015, pp. 258.
- M. CAURLA, *Il cieco illuminato e i vedenti accecati di fronte alla lice di Cristo. La simbologia visiva in Gv 9*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2015, pp. 394.
- S.M. DANIELI, *Bibliografia mariana*, xv (2012-2013), Marianum, Roma 2015, pp. 278.
- G. DE SIMONE, A. TRUPIANO (a cura di), *Dare a pensare. Esercizio della regione e fecondità della tradizione*, Cittadella, Assisi 2015, pp. 186.
- F. DE VITORIA, *De actibus humanis. Sobre los actos humanos*, (ed. a cura di A. Sarmiento) Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2015, pp. 424.
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Con la fuerza del amor. El corazón de Cristo, paz de los cristianos*, Rialp, Madrid 2015, pp. 70.
- S. FARÌ, G. FALANGA, *Rallegratevi!*, Verbum Ferens, Napoli 2015, pp. 130.
- A. FERNÁNDEZ, *Yo soy cristiano. ¿Cómo viven los cristianos?*, Palabra, Madrid 2013, pp. 222.
- A. GANGEMI, *In dilectione mea*, Grafiser, Troina 2015, pp. 762.
- F. GIACCHETTA (a cura di), *Teologia Sacramentaria. Una questione di metodo*, Cittadella, Assisi 2015, pp. 324.
- J. R. JERNÁNDEZ FIGUEIREDO, *El déan Juan Manuel Bedoya (1770-1850), Proceso inquisitorial a sus escritos liberales*, Orense, Rodi 2015, pp. 509.
- JUAN PABLO II, *Vida de Jesús. Selección de textos*, Rialp, Madrid 2015, pp. 176.
- R. NOGARO, *Grazie Cacciari*, Saletta dell'Uva, Caserta 2015, pp. 164.
- A. NSOLO HABELL, *Notre Mère. Marie Immaculée dans la vie et les écrits de saint Eugène de Mazwnod*, Missionarii OMI, Roma 2015, pp. 280.
- J. ORDEIG, *El Dios de la alegría y el problema del dolor*, Rialp, Madrid 2015, pp. 120.
- C. M. PARISI, *La Stellvertretung in Dietrich Bonhoeffer. Cristo e a condizione dell'uomo chiamato a esistere con/per gli altri*, Città Nuova, Roma 2016, pp. 352.
- P. PONCE RODRÍGUEZ, *El Símbolo antropológico de los vestidos en el libro del Apocalipsis. Investigación exegetico-teologica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2015, pp. 258.

- E. PRINZIVALLI, M. SIMONETTI (a cura di), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, II, Mondadori, Bologna 2015, pp. 652.
- N. SALATO, A. TRUPIANO (a cura di), *Il Verbo si fa carne. L'umano come luogo di incontro con Dio in Gesù Cristo*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, pp. 294.
- L. SÁNCHEZ NAVARRO, *Una luz para las naciones. La vocación universal del Evangelio*, Ediciones Universidad San Dámaso, Madrid 2014, pp. 164.
- I. SCHINELLA, G. FALANGA (a cura di), *Verbum in mundo*, Verbum Ferens, Napoli 2015, pp. 250.
- TEOFRASTO, *Caracteres*, Rialp, Madrid 2015, pp. 84.
- G. TORTORELLA (a cura di), *Il corpo celebrante. Per una lettura fenomenologica della sacramentaria*, Cittadella, Assisi 2014, pp. 206.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).
IL TITOLO DELLA RIVISTA È IN CARATTERE PIETRA,
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

Maggio 2016

(CZ 2 · FG 3)



Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce
diretta da Francesco Russo

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce
diretta da Vicente Bosch

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Bancalari e Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista diretta da Gaetano Catalano,
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Giuseppe Schiff

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA · ROMA

www.libraweb.net



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

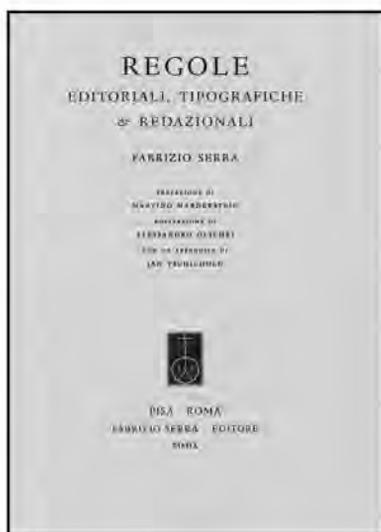
DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php