

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore)
CARLOS JÓDAR, KLAUS LIMBURG,
CARLO PIOPPI, SANTIAGO SANZ

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI,
FRANCISCO LUCAS MATEO-SECO, ANTONIO MIRALLES,
PAUL O'CALLAGHAN, ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO,
ROBERT WIELOCKX

Segretaria di redazione

DANIELA CASCIOLI

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, e-mail: annales@pusc.it

★

Imprimatur: Vicariato di Roma, 19 aprile 2007.

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 462 del 12 agosto 1987.

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, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 2004
(Euro 34,00, ordini a: iepi@iepi.it). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*,
cit., è consultabile *Online* alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net.

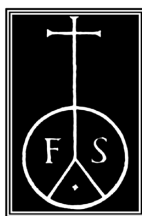
★

La *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma, pubblica con il marchio
Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma, sia le proprie riviste precedentemente editate con
il marchio *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma, che i volumi
delle proprie collane precedentemente editate con i marchi *Edizioni dell'Ateneo*[®], Roma,
Giardini editori e stampatori in Pisa[®], *Gruppo editoriale internazionale*[®], Pisa · Roma,
e *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*[®], Pisa · Roma.

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 21 · ANNO 2007 · FASCICOLO I



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA · EDITORE
MMVII

Rivista semestrale

*

Amministrazione

ACCADEMIA EDITORIALE S.r.l.

Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa

E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Pisa: Via S. Bibbiana 28, I 56127 Pisa

Tel. +39 050 542332, Fax +39 050 574888

Uffici di Roma: Via R. Bonghi 11/b, I 00184 Roma

Tel. +39 06 70493456, Fax +39 06 70476605

*

Abbonamento annuale / *Yearly Subscription:*

Euro 40,00 (privati Italia e Paesi dell'Europa orientale, Africa,
America latina, Asia, esclusi Giappone ed Israele);

Euro 60,00 (istituzioni Italia e Paesi dell'Europa orientale, Africa,
America latina, Asia, esclusi Giappone ed Israele,
con edizione *Online*);

Euro 60,00 (*Individuals other Countries*);

Euro 90,00 (*Institutions other Countries, with Online Edition*);

Fascicolo singolo (*Single Issue*) Euro 35,00.

*

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

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la
possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla
medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo
di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (Dlgs. 196/2003).

*

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento,
anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati,
compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc.,
senza la preventiva autorizzazione scritta della

Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma.

Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2007 by

Fabrizio Serra · Editore[®], Pisa · Roma,

un marchio della *Accademia editoriale*[®], Pisa · Roma

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, <i>La dimensione apologetica della Teologia fondamentale: una riflessione sul ruolo dei Praeambula fidei</i>	11
PAUL O'CALLAGHAN, <i>Gli stati di vita del cristiano. Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar</i>	61
ROBERT WIELOCKX, <i>Adoro te deuote: Zur Lösung einer alten Crux</i>	101

NOTE

LLUÍS CLAVELL, <i>La metafisica di Tommaso d'Aquino e il suo ruolo nella teologia contemporanea</i>	141
ENRIQUE COLOM, <i>L'attività caritativa della Chiesa. Spunti di lettura della Deus Caritas est</i>	157

STATUS QUAESTIONIS

IRENE YUNG PARK, <i>Il magistero cattolico e la sfida della non credenza: una sintesi degli orientamenti a partire dal Concilio Vaticano II</i>	165
<i>Recensioni</i>	203
<i>Libri ricevuti</i>	235

STUDI

LA DIMENSIONE APOLOGETICA DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE: UNA RIFLESSIONE SUL RUOLO DEI PRAEAMBULA FIDEI

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *Introduzione* - II. *La vocazione pubblica e contestuale della Teologia fondamentale*: 1. Dare le ragioni della propria speranza. 2. Sul contenuto del termine apologia e sull'esporsi *ad extra* della Teologia fondamentale. 3. La ragione a cui fare appello nell'annuncio della speranza cristiana - III. *I mutamenti nella comprensione delle rationes credibilitatis e dei praeambula fidei nel passaggio dall'Apologetica cattolica alla Teologia fondamentale*: 1. Il magistero precedente il Concilio Vaticano II e la trattazione neoscolastica della credibilità. 2. La ricomprensione teologica della credibilità e la prospettiva del Concilio Vaticano II. 3. Alcune precisazioni ermeneutiche ed il permanere di alcune incertezze. 4. Navigando fra Scilla e Cariddi. 5. Alcuni punti fermi - IV. *Evangelizzazione e appello alla ragione nella temperie culturale odierna*: 1. Il dibattito sulla possibilità di un logos condiviso. 2. L'appello ad un logos creatore - V. *Per una comprensione dei preamboli della fede "in dialogo" con la Teologia fondamentale*: 1. La collocazione dei preamboli della fede nel percorso dialogico-apologetico della Teologia fondamentale. 2. Le prerogative di una *ratio capax fidei* situata fra rivelazione naturale e rivelazione storica. 3. Valenze di una riflessione sulla religione e sull'epistemologia teologica - VI. *Per un discernimento dei preamboli della fede: alcuni spunti tematici*.

I. INTRODUZIONE

AL di là delle complesse vicende che, negli anni attorno al Concilio Vaticano II, hanno condotto la contemporanea Teologia fondamentale a sostituire, tanto nei metodi come in buona parte dei contenuti, il precedente trattato di Apologetica cattolica,¹ esiste oggi una certa convergenza sul fatto che

¹ Le linee essenziali che hanno guidato il passaggio dall'Apologetica cattolica alla Teologia fondamentale possono rintracciarsi, ad. es., in H. BOUILLARD, *De l'apologétique à la théologie fondamentale*, «Le Quatre Fleuves» 1 (1973) 23-31; C. COLOMBO, *Dall'apologetica alla Teologia fondamentale*, «Teologia» 6 (1981) 232-242; R. LATOURELLE, *Nuova immagine della Teologia Fondamentale*, in R. LATOURELLE - G. O'COLLINS (a cura di), *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1982², 59-84; D. TRACY, *Necessità e insufficienza della Fondamentale*, in *ibidem*, 41-58; R. LATOURELLE, *Teologia Fondamentale: storia e specificità*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Cittadella, Assisi 1990, 1248-1257; G. LORIZIO *Teologia Fondamentale*, in G. CANOBBIO, P. CODA (a cura di), *La teologia del xx secolo: un bilancio*, Città Nuova, Roma 2003, vol. I, 391-499; P. SGUAZZARDO, *Storia della teologia fondamentale*, in G. LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. I, 237-339.

anche la nuova disciplina debba ugualmente possedere una dimensione apologetica. Ne è espressione la riproposizione paradigmatica, frequente in numerosi saggi di Teologia fondamentale, della nota affermazione dell'autore della *Prima Lettera di Pietro*, il quale, dirigendosi ai primi cristiani, assai probabilmente dei neocatecumeni, chiedeva loro di «essere sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15). Non esiste invece una sufficiente convergenza su come tale dimensione apologetica debba operare all'interno di un itinerario teologico-fondamentale.

Rimossa la tradizionale *analysis fidei* dal programma della Teologia fondamentale ed una volta operata la riconversione dei classici “motivi di credibilità” nei contemporanei “segni di salvezza” della Rivelazione, la credibilità del cristianesimo viene oggi centrata attorno al mistero pasquale di Gesù Cristo, recuperando il momento apologetico nella presentazione dell'appello di salvezza che tale mistero opera nei confronti dell'uomo e delle sue domande più radicali. Al contrario di quanto avveniva nell'Apologetica tradizionale, la contemporanea riflessione sulla credibilità muove *dalla Rivelazione verso la ragione* e non viceversa; in particolare, le diverse “ragioni per credere” presentate dalla rivelazione ebraico-cristiana vengono tutte orientate verso un'unica ragione fondamentale e ad essa sostanzialmente riferite: la credibilità della persona di Gesù Cristo. In tale prospettiva le ragioni della fede, e in certo modo anche la preparazione ad essa, non vengono più affidate al solo “lume naturale della ragione”, tanto per ricordare una classica terminologia tomasiana.¹ Così ricompresa, la dimensione apologetica non si giova più, in sede teologica, del contributo dei cosiddetti *praeambula fidei*, in quanto il loro itinerario razionale muoveva dalla ragione verso la fede, risultando perciò non più facilmente integrabile, almeno a prima vista, nella attuale impostazione della Teologia fondamentale.

Se nonostante questi importanti mutamenti la Teologia fondamentale non ha mai rinunciato alla sua preoccupazione apologetica, ciò dipende in fondo da una semplice ragione. Consapevole che la Rivelazione si manifesta con i caratteri non solo del mistero ma anche dell'evento, la Teologia fondamentale sa di dover entrare inevitabilmente in rapporto anche con quelle discipline di ambito filosofico, storico, linguistico, antropologico, e perfino scientifico-naturali, che esercitano la loro prensione conoscitiva proprio su quegli *eventi* che la teologia riconosce indissociabilmente legati al mistero in cui crede.² Tale duplice valen-

¹ Va certamente riconosciuto all'Apologetica della prima metà del Novecento di non avere mai proposto le verità di ragione come “motivi della fede”, bensì come “motivi della credibilità della fede”. Come vedremo nel corso di questo studio, anche l'impostazione classica impiegava l'espressione *motivum fidei* solo in riferimento a Dio, poiché motivo della fede, in senso stretto, è soltanto l'autorità di Dio che rivela.

² Si tratta degli eventi che caratterizzano la storia di salvezza del popolo di Israele, che ammettono uno studio dal punto di vista storico, antropologico, psicologico, linguistico, ma anche degli eventi oggetto delle narrazioni bibliche delle origini, attraverso le quali vengono offerte risposte sull'avvio della storia del genere umano e sui suoi rapporti originari con un cosmo creato, e che sono in parte anche oggetto delle scienze storiche e delle scienze naturali. Si tratta, ancora, degli eventi che accompagnano la storia terrena di Gesù di Nazaret, come essi scaturiscono da quel mistero ed

za della parola rivelata, come mistero e come evento, non conduce ad operare alcuna separazione nell'unità del metodo teologico-fondamentale, né implica abbandonare mai l'oggetto formale della fede,¹ ma porta nondimeno a riconoscere l'esistenza di due *versanti* dai quali accedere al contenuto della rivelazione e alla sua offerta di senso. L'esistenza di una dimensione apologetica della Teologia fondamentale, sebbene con modalità e contenuti diversi rispetto a quanto proposto nelle prime decadi del xx secolo, viene così implicitamente convalidata riconoscendo la necessità di un tale "duplice movimento", da Dio verso l'uomo e dall'uomo verso Dio.

Sono espressione della ricerca di una articolazione fra questi due itinerari le proposte teologico-fondamentali di autori come Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, ma anche quelle più recenti delle scuole tedesche di Max Seckler, Heinrich Fries o di Hansjürgen Verweyen, quella della scuola romana di René Latourelle e Rino Fisichella, e quella di Salvador Pié-Ninot.² Secondo la specifica prospettiva dei rispettivi autori, ciascuna di queste proposte cerca una composizione fra momento apologetico e momento dogmatico, sostanzialmente attraverso la ricerca di un'articolazione cristologica capace di dare ragione dei due itinerari complementari, evitando i precedenti errori della apologetica classica, la cui incapacità di offrire una convincente articolazione proprio in sede cristologica era sfociata, come si ricorderà, in una scissione fra Gesù-Cristo "legato divino" e Gesù-Cristo "Figlio del Padre".

Ai fini del discorso che qui ci occupa non può però passare inosservato che, a motivo di questa nuova impostazione, nel discutere tale duplice movimento il momento apologetico sia stato principalmente compreso come momento *antropologico*. Se da un lato ciò ha l'importante vantaggio di non far riflettere su una razionalità astratta, cogliendo il momento razionale sempre all'interno di una richiesta di senso che coinvolga tutto l'uomo, privilegiando così le impor-

insieme evento costituito dall'Incarnazione del Verbo di Dio. L'inevitabilità di tale rapporto veniva esposta in maniera essenziale, ma lineare, già nei trattati classici: cfr. *Relatio Apologeticae ad scientias naturales quas praesupponit*, in R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, Libreria Editrice Religiosa, Roma 1929, 66-68.

¹ Insiste in modo speciale su questa prospettiva R. FISICHELLA, *La Rivelazione: evento e credibilità*, Dehoniane, Bologna 2002.

² Per le edizioni in lingua italiana: cfr. K. RAHNER, *Uditori della parola*, Borla, Torino 1967 e *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1984⁴; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, spec. vol. 1: *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1971; sul pensiero di M. Seckler si vedano i suoi contributi all'opera W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (a cura di), *Corso di Teologia Fondamentale*, 4 voll., Queriniana, Brescia 1990; H. FRIES, *Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987; H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001; per l'opera di René Latourelle, si vedano nel loro insieme i volumi, più volte rieditati, R. LATOURELLE, *Teologia della rivelazione*, Cittadella, Assisi 1986, *Cristo e la Chiesa, segni di salvezza*, Cittadella, Assisi 1971 e *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982; FISICHELLA, *La Rivelazione*; PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002. Fra le proposte recenti in campo italiano vanno annoverate anche P. A. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996 e i contributi di G. Lorzio ai primi due volumi dell'opera G. LORZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2004-2005.

tanti categorie della testimonianza, della credibilità dell'amore o dell'apertura costitutiva dell'uomo all'ascolto della Parola, dall'altro potrebbe aver lasciato in ombra quegli aspetti epistemologici, storico-empirici, ma anche cosmologici, che la razionalità umana ugualmente impiega per formulare i suoi giudizi, il cui ruolo nella comprensione e nell'accoglienza della Parola rivelata è a volte tutt'altro che trascurabile.¹

I cambiamenti di prospettiva sperimentati nel passaggio dalla tradizionale Apologetica cattolica alla contemporanea Teologia fondamentale ci trovano senza dubbio d'accordo. Ne sono derivati risultati fecondi, certamente anche sulla spinta di costituzioni conciliari come furono la *Dei Verbum* e la *Gaudium et spes*, che di tali cambiamenti, pur nella continuità della dottrina cattolica, furono in certo modo fra i principali responsabili. Quanto intendiamo qui mettere in luce riguarda invece due osservazioni. La prima è che nella teologia del dopo-Concilio il nuovo stato di cose ha determinato, quasi come sua conseguenza obbligata, una drastica interruzione della riflessione sui cosiddetti "preamboli della fede". Dall'itinerario della nuova Teologia fondamentale essi restavano certamente esclusi, sia perché non immediatamente riconducibili ad una epistemologia teologica, sia perché risultavano ancora troppo in sintonia – almeno nella comprensione di essi veicolata dall'Apologetica classica – con quella ragione separata dalla fede che la teologia non era più disposta a tematizzare.

La seconda osservazione riguarda la permanenza, anche nella Teologia fondamentale odierna, di una certa *tensione*. Ci riferiamo alla presenza di due esigenze diverse, non facilmente componibili. Da una parte vi è il mai sopito desiderio di offrire una fondazione razionale-antropologica all'apertura/attesa dell'uomo nei confronti di una rivelazione divina e alla possibilità/significatività di questa, con il corrispondente desiderio, anch'esso mai estinto, di poterla basare su argomentazioni in certo modo fruibili anche da chi ancora non crede; dall'altra vi è la consapevolezza che la Rivelazione contiene in sé il suo principio ermeneutico e la ragione ultima della sua credibilità, che sfugge pertanto ad una presa completa della ragione, trattandosi di una Parola che intende convertire prima che convincere. Si tratta di una tensione fruttuosa, insita nella genetica e nel compito di questa disciplina,² oppure di un intrinseco problema irrisolto che potrebbe metterne in pericolo la coerenza globale? Vi è qualche rapporto fra il disagio

¹ Gli autori dedicano spazio soprattutto a sviluppare le domande fondamentali con le quali l'uomo si interroga sul significato della propria esistenza, allo scopo di preparare poi la sua risposta all'offerta di senso della Rivelazione divina. Cfr. ad esempio: FISICHELLA, *La Rivelazione*, 141-162; PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 77-158; FRIES, *Teologia Fondamentale*, 30-72 e 231-281; VERWEYEN, *La parola definitiva*, 129-233. Normalmente non vengono sviluppati, se non occasionalmente, gli aspetti metafisico-cosmologici, anch'essi terreno di incontro fra le domande della razionalità umana e le risposte della Rivelazione.

² È significativo osservare che il dibattito circa la domanda se l'Apologetica fosse parte o meno della Teologia era già presente a cavallo fra il XIX e il XX secolo. Ne offre una testimonianza GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 52-68, il quale pone a confronto diversi autori attorno ai due quesiti *An Apologetica specie distinguatur a sacra Theologia* e *An Apologetica recte nominetur pars Theologiae fundamentalis*, offrendo le sue ragioni personali per rispondere affermativamente ad entrambi.

recato da tale tensione e l'assenza di una riflessione filosofica propedeutica alla fede? Può il "momento apologetico" della Teologia fondamentale spingersi fino ad una diaconia all'opzione verso la fede, e in che misura tale servizio continua ad esserle proprio – e la sua elaborazione necessaria al popolo di Dio nel suo compito di evangelizzazione?

In questo studio ci proponiamo di mettere a tema, per quello che ci sarà possibile, le precedenti domande. Desideriamo però subito chiarire al lettore che consideriamo ormai acquisito lo statuto *teologico* della Teologia fondamentale e non intendiamo mettere in discussione il sofferto itinerario che le ha consentito di approdare ad una proposta cristiana integrale, centrata, come deve essere, su una autentica Teologia della Rivelazione. Si tratta, piuttosto, di comprendere l'operatività apologetica della Fondamentale, studiandone il dominio di estensione alla luce della Rivelazione e sulla scorta delle odierne sollecitazioni contestuali. Precisiamo, inoltre, che ci muoveremo qui esclusivamente all'interno della Teologia fondamentale cattolica, e che non potremo pertanto considerare, almeno in questa sede, le proposte sorte in altri ambiti della teologia cristiana.

Cominceremo la nostra discussione tentando di esplicitare gli elementi che a nostro avviso caratterizzano la "dimensione apologetica" della Teologia fondamentale, quale teologia di fronte a un interlocutore e teologia in contesto, e come tali caratteri ne individuino la sua natura di laboratorio per la formulazione di una teologia pubblica (Sezione II). Riepilogheremo in seguito alcune tappe del cammino di emancipazione della Teologia fondamentale dall'Apologetica classica per quegli aspetti di maggiore pertinenza del nostro discorso, riassumendo quali sono i "punti di non ritorno" che anche un'eventuale rivalutazione del momento filosofico-razionale (riconsiderando ad esempio la nozione di *praeambula fidei*) non potrebbe ormai più ignorare (Sezione III). Esporremo quindi alcuni elementi di disagio che l'evangelizzazione sperimenta nella temperie culturale odierna, specie in merito al confronto con la ragione cosiddetta laica, interrogandoci su quale diaconia al Vangelo la Teologia fondamentale dovrebbe oggi esercitare in proposito, anche sulla scorta di alcune autorevoli percezioni del problema da parte del recente Magistero della Chiesa, nonché di singoli autori (Sezione IV). Proporranno infine di vedere nei "preamboli della fede" uno snodo importante di tale diaconia, suggerendo per essi il ruolo di mostrare alla ragione la significatività della Parola rivelata; essi svolgerebbero tale ruolo all'interno di un itinerario teologico e non meramente filosofico, perché collocati fra le due modalità dell'unica rivelazione divina, quella di una parola pronunciata attraverso il creato e quella di una parola pronunciata nella storia (Sezione V).

II. LA VOCAZIONE PUBBLICA E CONTESTUALE DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

1. Dare le ragioni della propria speranza

L'autore della *Prima Lettera di Pietro*, nel confortare i primi cristiani di fronte al pericolo della persecuzione, li esortava ad adorare Cristo nei loro cuori, ma anche ad essere «pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi» (1Pt 3,15).¹ Nella versione della Neovulgata, il “dar ragione” è più esplicitamente una “difesa” (*defensio*), ovvero una “apologia” (ἀπολογία) in accordo con il testo greco,² un “parlare di fronte”: «Dominum autem Christum sanctificate in cordibus vestris, parati semper ad defensionem (ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογία) omni poscenti vos ratione de ea, quae in vobis est spe (λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπιδος)». Il testo in questione mostra la simultanea presenza di tre importanti termini: apologia, ragione e speranza. Ai cristiani può dunque essere chiesta “ragione” (λόγος), nel senso forte del termine, del loro credere. Anche se il testo impiega qui il termine “speranza” e non “fede”, si tratta tuttavia della speranza per antonomasia, del “vivere nella speranza del Cristo risorto”, ovvero della ragione del vivere cristiano. Ci si riferisce qui, in sostanza, al contenuto centrale della fede cristiana, perché essenzialmente fede nella resurrezione di Cristo e attesa operosa del pieno compimento di tutte le sue conseguenze, sia sul piano individuale che su quello cosmico (cfr. Rm 8,19-25).³ L'esortazione della *Prima Lettera di Pietro* viene opportunamente completata da un riferimento al vissuto, dall'appello ad una testimonianza: «Questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo» (1Pt 3,15-16). Le ragioni della speranza e della fede, dunque, non possono essere fornite come semplice gnosi, soddisfa-

¹ Per un breve commento esegetico-teologico a questa pagina, cfr. E. COTHENET, *Le réalisme de l'espérance chrétienne selon 1 Pierre*, «New Testament Studies» 27 (1981) 564-572; D. P. SENIOR, *1 Peter*, in D. J. HARRINGTON (a cura di), *Sacra Pagina. 1 Peter, Jude and 2 Peter*, The Liturgical Press, Collegeville (MN) 2003, 93-99.

² Esistono altri passi del Nuovo Testamento che suggeriscono di comprendere tale difesa come una vera “testimonianza”. È un ἀπολογία, ovvero un parlare in propria difesa, la testimonianza che secondo Lc 12,11-12 i discepoli di Cristo devono dare nelle sinagoghe, di fronte ai magistrati e alle autorità; ed è una ἀπολογία quella che Paolo compie di fronte ai suoi connazionali ebrei in occasione dell'arresto a Gerusalemme (At 22,1) e di fronte a Festo e Agrippa, quando si trova in custodia a Cesarea (At 25,16). Quanto sostenuto da Gesù di fronte a Pilato è invece, secondo la *Prima Lettera a Timoteo*, una μαρτυρία (1Tm 6,13).

³ Che l'esortazione petrina riguardi un dar ragione del contenuto della fede e non la semplice partecipazione di una speranza intesa in senso debole, lo si vince dall'impiego che questa pagina ebbe in documenti dei primi secoli, come nella *Fides Pelagi*, professione di fede di papa Pelagio I risalente all'anno 557: «Questa è dunque la mia fede e la mia speranza, che è in me per il dono della misericordia di Dio; di esse dobbiamo, come ci impone il beato Pietro apostolo, essere pienamente in grado di dare spiegazione a chiunque ce ne chieda ragione (maxime paratos ad respondendum omni poscenti nos rationem)» (DH 443).

cendo cioè solo delle esigenze di conoscenza teoretica. Queste devono essere consegnate corredate da una credibilità poggiata sulla rettitudine interiore, sulla dolcezza e sul rispetto verso l'interlocutore, non come semplice strategia dell'annuncio, ma come qualità necessarie per la trasmissione di uno stile di vita, di una "buona condotta in Cristo" (τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφὴν) che rappresenta in fondo l'oggetto stesso di quanto si vuole annunciare e partecipare agli altri.

Sulla scorta dei numerosi riferimenti patristici che l'hanno riproposta proprio in un contesto di credibilità della fede,¹ la Teologia fondamentale ha sempre visto la pagina petrina come un testo-chiave per comprendere il senso della sua dimensione apologetica. Tuttavia, per ben comprendere in cosa consista tale dimensione e come essa operi all'interno di un programma teologico-fondamentale, è necessario intendersi proprio sul significato dei principali termini in gioco. Di fatto, nel processo di emancipazione della Teologia fondamentale dalla precedente Apologetica cattolica, buona parte del linguaggio teologico ha progressivamente impiegato il termine "apologetica" in modo restrittivo – quando non proprio in senso negativo – sottolineandone principalmente l'aspetto di difesa razionalista, spesso operata su un terreno non teologico. Tale comprensione restrittiva pare essere oggi particolarmente evidente nei paesi di tradizione anglosassone, ove l'aggettivo "apologetico", quando associato ad un discorso o ad un ragionamento, viene assimilato a termini quali "esortativo", "parenetico", "enfatico", e perciò ritenuto inadeguato ad una trattazione teologico-scientifica. La nozione di "ragione", dal canto suo, ha subito anch'essa, in questo medesimo contesto, interpretazioni riduttive. Quando impiegata da coloro che ne vedevano uno strumento dialettico in difesa della fede, ma anche da coloro che ne sostenevano l'insufficienza, tale nozione si è difficilmente discostata da una comprensione che la ha vista (e in buona parte ancora la vede) ridotta ad una ragione di origine cartesiana, e dunque costitutivamente separata dalla fede.² La delicatezza del tema sta proprio nel fatto che una corretta intelligenza di cosa voglia dire il termine "ragione" diviene irrinunciabile per comprendere cosa voglia dire, appunto, "dar ragione della propria speranza", o "dare le ragioni della propria fede". Desideriamo pertanto qui soffermarci brevemente sul contenuto dei tre principali concetti in gioco nell'esortazione petrina: *apologia*, *ragione* e *speranza*.

¹ Cfr., ad es., ORIGENE, *Contra Celsum*, VII, 12; III, 33; AGOSTINO DI IPPONA, *Epistula ad Cosentium*, Ep. 120, 1, 4; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromata*, IV, 46, 3; EUSEBIO DI CESAREA, *Preparatio evangelica*, I, 3, 6; I, 5, 2.

² Un riferimento obbligato circa la necessità di evitare di comprendere o impiegare in teologia una ragione così intesa è rappresentato, in proposito, dalle riflessioni svolte dalla "scuola di Milano": cfr. G. COLOMBO (a cura di), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988; IDEM, *La ragione teologica*, Glossa, Milano 1995.

2. Sul contenuto del termine *apologia* e sull'esporsi *ad extra* della Teologia fondamentale

Una *apologia* della fede non deve oggi necessariamente comprendersi, a nostro avviso, come una difesa del credo cristiano contro chi lo voglia combattere o svilire, quanto in primo luogo, in accordo col senso principale-letterale della sua etimologia, come la capacità di *parlare di fronte ad un interlocutore*. In tal senso, la dimensione apologetica della Teologia fondamentale dovrà includere la capacità di saper elaborare un'esposizione fruibile anche *ad extra*. Con tale espressione non intendiamo certo che la fede venga posta *a latere* del proprio teologare (come ogni altra disciplina teologica anche la Teologia fondamentale deve svolgersi all'interno della fede), ma segnalare piuttosto che l'esposizione del contenuto della fede, per la Teologia fondamentale, agisce sul prolungamento della *missio ad extra* della stessa Parola. Si tratta, in senso etimologico, di una "esposizione", ovvero di un *esporsi* secondo la dinamica di un annuncio sempre disposto a rischiare il vaglio critico della ragione. Se nessuna disciplina teologica prevedesse tale *esporsi ad extra*, tutto il discorso teologico diverrebbe *ipso facto* autoreferenziale, in quanto le domande poste ai vari trattati teologici giungerebbero tutte dall'interno della teologia stessa. La Teologia fondamentale contribuisce pertanto a mantenere il discorso teologico aperto sul reale e sulla storia, ponendo il credente in grado di rivolgersi anche a chi non condivide il proprio credo e, in generale, attrezzandolo a poter svolgere le proprie tematiche come se queste dovessero essere esposte di fronte ad un qualsiasi interlocutore, di cui si conosce il contesto culturale e intellettuale. A ben vedere, ciò è in accordo con la logica più profonda dell'annuncio cristiano: un annuncio che veniva proclamato da uomini i quali *mai misero da parte la loro fede* nel Cristo risorto, eppure nel predicare o nello scrivere quanto essi credevano, seppero farlo con un fine dichiarato: «perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,30-31), e affinché, una volta abbracciata la fede, «ci si potesse rendere conto della solidità degli insegnamenti ricevuti» (cfr. Lc 1,4). In tal senso, la dimensione apologetica della Teologia fondamentale *previene l'intera teologia dal rischio del fondamentalismo*, abituandola a svolgere le proprie argomentazioni di fronte a tutti gli uomini, uomini dai quali essa impara a dividerne le domande, le ansie, le aspettative.

Riteniamo che questo afflato apologetico, così come qui inteso, possa e debba accompagnare quella specifica trattazione della Teologia fondamentale che chiamiamo "teologia della credibilità della Rivelazione", o semplicemente "credibilità della Rivelazione", senza che ciò comporti alcuno spostamento della sua fonte primaria – che resta di fatto la Rivelazione – ma sì un reale sforzo di carattere contestuale, quello di un teologare a tutto campo che non rinuncia mai a farsi carico delle circostanze del suo interlocutore, consapevole che agisce sul prolungamento di quella *missio ad extra* cui prima ci riferivamo. Non è senza interesse qui precisare che, se è vero che un'analisi sistematica della credibilità

competere in modo organico al sapere teologico-fondamentale, fornire le ragioni della speranza, e dunque della credibilità dell'annuncio cristiano, spetta invece a chiunque di tale annuncio si faccia portatore. Infatti, secondo il testo petrino, il soggetto cui viene richiesto di dare "ragione della propria speranza" non è il teologo in quanto tale, bensì ogni credente. In armonia con la propria esperienza di fede e con una profondità di conoscenza proporzionata al ruolo occupato nel popolo di Dio e nella società civile, ogni battezzato deve dunque possedere tali ragioni, e saperle spiegare, perché *queste ragioni esistono*. All'interno di una prospettiva cattolica, rinunciare a fornirle sarebbe manifestativo della precarietà della propria fede o, peggio, del travisamento del suo contenuto e della sua dinamica, non infrequente in chi ritenga che il confronto con la ragione sia superfluo o inopportuno. La Teologia fondamentale trova qui un suo importantissimo ruolo di diaconia, capace di generare precise proposte e itinerari di formazione in ambito pastorale e catechetico.¹

Resta così esclusa dall'orizzonte del credente, per principio, la facile soluzione del fideismo. Secondo tale prospettiva, la fede ritiene di poter conservare la sua portata conoscitiva e salvifica semplicemente affermando, per motivi epistemologici o anche esistenziali, la propria incommensurabilità con la ragione. Non va dimenticato che il fideismo, ancor prima di considerare la razionalità umana e la filosofia inadeguate a formulare giudizi sull'Assoluto, sulla verità e su Dio (questa è piuttosto la posizione dell'agnosticismo), afferma in primo luogo che la Rivelazione cristiana non possiede una credibilità capace di operare un appello significativo verso la ragione, in particolare verso la ragione filosofica riflessa. L'atto di fede resta pertanto, nella comprensione che il fideismo ha di esso, un atto che l'essere umano compie sospendendo il giudizio della ragione.

3. *La ragione a cui fare appello nell'annuncio della speranza cristiana*

La *ragione* cui la dimensione apologetica della Teologia fondamentale deve fare appello è la ragione che coinvolge tutto l'uomo, la sua razionalità filosofica e la sua razionalità scientifica, ma anche le ragioni più intime dell'esistenza umana e del senso comune, che non possono trovare nel linguaggio filosofico un'espressione esauriente. Si tratta di una ragione che viene sempre esercitata da un soggetto, e dunque una *ragione personale*, in stretto rapporto con l'esercizio della volontà e della libertà; una ragione che non si dirige al suo oggetto in modo distaccato e indipendente, ma sempre valutando anche il valore che l'oggetto possiede in relazione ai temi fondamentali della propria esistenza. La ragione cui l'annuncio della fede fa appello deve potersi riconoscere capace non solo di

¹ Non deve sorprendere che un itinerario teologico-fondamentale, coerente ed organico, finisca col generare ricadute anche nella formazione del popolo di Dio, anzi in certo modo le cerchi programmaticamente. Così lo intese, fra gli altri, Karl Rahner, che nel *Corso fondamentale sulla fede* (1976) intraprese una ricerca teologico-fondamentale in buona parte orientata ad una sua fruibilità pastorale.

raziocinio formale, ma anche di senso *illativo*, ovvero di quel senso comune in grado di correlare insieme fra loro dati provenienti da fonti conoscitive diverse,¹ ognuna delle quali, presa individualmente, potrebbe non essere sufficiente per formulare un giudizio certo, ma nel loro simultaneo apparire alla mente e nel loro reciproco confrontarsi e confermarsi, spingono il soggetto verso un'opzione ritenuta *ragionevole*, ossia pienamente umana.

Si tratta, ancora, di una ragione certamente forgiata, in misura più o meno maggiore, dalla razionalità scientifica,² e dunque avvezza ad una rigorosa verifica delle diverse fonti di conoscenza e della loro attendibilità, rispettosa della logica del ragionamento e sempre aperta a nuovi e più profondi livelli di intelligibilità. Si tratta di una ragione umana che dalla razionalità scientifica ha imparato a riflettere entro orizzonti spazio-temporali di respiro cosmico, che sanno spingersi verso l'infinitamente grande e indagare l'infinitamente piccolo, giungendo ad una comprensione del mondo, della vita e del loro evolvere nel tempo, con la quale il pensiero filosofico, e dunque anche quello teologico, devono saper dialogare e confrontarsi.

Ma la ragione umana alla quale l'annuncio cristiano si rivolge – ed è questo un aspetto della massima importanza ai fini di quanto si dirà più avanti circa i preamboli della fede – è una ragione la quale, pur consapevole della sua apertura all'infinito e quindi della sua capacità di interrogarsi sull'intero del reale e sul senso del tutto,³ si riconosce *non competente* a fornirne le risposte davvero ultime, accettando invece che queste le vengano narrate, perché conscia che i fondamenti del proprio conoscere giacciono nel mistero dell'essere, ricevuto e non posto, ascoltato ma non detto. Una ragione così intesa può ben interpretare e fare proprie anche le migliori aspirazioni del pensiero religioso umano, apprezzandone il contributo fornito al *logos*, sebbene giunto attraverso il veicolo del *mythos*. La ragione alla quale l'appello della Rivelazione si rivolge occorre che sia, in definitiva, una ragione non ideologica, aperta a lasciarsi svelare come *ragione creata*.

Esistono infine alcune brevi precisazioni anche in merito alla *speranza* le cui ragioni il cristiano è tenuto ad annunciare. Speranza non vuol dire incertezza né attesa di qualcosa che non si sa se giungerà. Eppure, trattandosi di beni sperati e non consumati, creduti e non ancora in tutto posseduti, essa pone il credente nella condizione di essere *un vero compagno di viaggio* in mezzo e accanto agli altri uomini suoi fratelli, perché «le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di

¹ Cfr. J. H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book, Morcelliana, Milano, Brescia 1980, 211-237.

² Non è senza interesse rileggere quanto la *Gaudium et spes* segnalava in proposito già nel 1965 (cfr. n. 5).

³ È quanto Aristotele osservava, affermando che «l'anima umana è in certo modo tutte le cose», *De Anima*, III, 8: o ciò che san Tommaso intendeva osservando che «est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium genera et species et virtutes, et totum ordinem universi», *Contra Gentiles*, III, c. 59.

genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore». ¹ La dimensione apologetica della Teologia fondamentale dovrà pertanto tradursi in serio interesse per la situazione contestuale, esistenziale ed intellettuale, dell'interlocutore "di fronte a cui si parla", non sottovalutando il travaglio che la ricerca della verità e del bene recano con sé e la diversità dei cammini lungo i quali tale ricerca si realizza nella storia di ciascuno.

Se in passato il discorso teologico può aver dato l'impressione di non rendersi sufficientemente conto di tale travaglio, riteniamo che oggi non debba temere di mostrarsi anch'esso come un *cammino verso la verità*, chiarendo, proprio in questo senso, la sua specificità nei confronti del Magistero. Se quest'ultimo, confortato dal «carisma certo di verità», ² è chiamato ad insegnare certezze estratte dal deposito della Rivelazione, il teologo, che muove dalla certezza verso l'acquisizione di nuove conclusioni, si troverà spesso a dover condividere numerosi degli interrogativi che, di fronte ai problemi dell'esistenza umana e della conoscenza del reale, coloro che ancora non credono si pongono e gli segnalano come tuttora irrisolti. La differenza importante sta, per il teologo, nel sapere che, nell'affrontarli, egli ha a disposizione la grande stella di orientamento della Rivelazione e la ricca trama di conoscenze già possedute che gli si rendono disponibili attraverso la *analogia fidei*. Nella logica della condivisione, messa assai bene in luce dall'immagine dell'incontro fra il Risorto e i discepoli di Emmaus, dovrebbe trovare spazio per la Teologia fondamentale anche il compito di una paziente "spiegazione della storia" e talvolta di un necessario "risanamento della ragione", missioni difficilmente affrontabili da altri trattati teologici. ³ Si tratta di un compito oggi particolarmente urgente, perché l'annuncio della speranza cristiana non può far leva soltanto sull'emotività e sul sentimento di coloro ai quali ci si dirige, ma deve assumersi anche l'onere di fornire i necessari elementi di istruzione e di formazione affinché la logica della credibilità possa essere finalmente riconosciuta come ragionevolmente significativa.

III. I MUTAMENTI NELLA COMPrensIONE DELLE *RATIONES CREDIBILITATIS* E DEI *PRAEAMBULA FIDEI* NEL PASSAGGIO DALL' APOLOGETICA CATTOLICA ALLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

1. *Il magistero precedente il Concilio Vaticano II e la trattazione neoscolastica della credibilità*

A partire dalla metà del XIX secolo, la parte dedicata all' Apologetica conosce nel trattato sulla Rivelazione un significativo sviluppo, ⁴ sia per la specifica congiun-

¹ CONCILIO VATICANO II, cost. past. *Gaudium et spes*, n. 1

² CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei Verbum*, n. 8.

³ Sull'odierna necessità, in campo culturale, di apprendere nuovamente un modo sano di pensare (*ratio*) in vista di un modo sano del credere (*fides*), insiste A. STRUMIA, *La fede e il risanamento della ragione come ragione*, «Divus Thomas» 40 (2005) 155-178.

⁴ Ricordiamo che il trattato sull' Apologetica lo si incontra all'interno, e al servizio, di un più am-

tura culturale in cui ci si muove – contrassegnata dalle spinte del materialismo, del razionalismo e del fideismo prima, e del modernismo poi – sia a motivo dei numerosi interventi del Magistero in materia. Le indicazioni contenute nella enciclica *Qui pluribus* (1846) di Pio IX e nella costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I (1870), la rivalutazione della filosofia tomista operata qualche anno più tardi dalla *Aeterni Patris* (1879) di Leone XIII, e infine gli interventi disciplinari e dottrinali diretti contro il modernismo, vengono tradotti dall'Apologetica di ispirazione neoscolastica secondo un programma che elaborerà una trattazione della credibilità centrandola sulla proposta di una *analysis fidei* e su una sistemática filosofico-razionale delle *rationes credibilitatis*.

Di “prove certe” circa la divinità della Rivelazione cristiana avevano già parlato alcuni chiarimenti disciplinari nei confronti del fideismo.¹ All'interno di una più estesa trattazione della credibilità e della fede, basandosi sul versetto paolino della convenienza di un culto a Dio “secondo ragione” (*Rm* 12,1: λογική λατρεία), l'enciclica *Qui pluribus* afferma che esistono «molti ammirevoli e luminosi argomenti (*argumenta*) in base ai quali la ragione umana deve essere perfettamente convinta che la religione di Cristo è divina».² Qualche anno più tardi, la costituzione *Dei Filius* parlerà esplicitamente di “segni” (*signa*) della credibilità e della divinità della Rivelazione (non di *rationes*, come farà invece la manualistica successiva), riconducendoli sostanzialmente a tre: i miracoli, le profezie e la Chiesa.³ La Chiesa, a sua volta, è essa stessa sede di numerosi segni disposti da Dio perché apparisse la credibilità della fede cristiana, nonché soggetto di “note” (*notae*) caratteristiche che consentono di riconoscerla come custode e maestra della parola rivelata. Essa viene paragonata ad un «vessillo levato in mezzo alle nazioni» (*veluti signum levatum in nationes*; cfr. *Is* 11,12), ovvero un soggetto di testimonianza capace di mostrare a tutti i credenti che «la fede da loro professata poggia su un solidissimo fondamento».⁴ Il documento non enumera di quali *notae* si tratti, ma è lecito ritenere che il Concilio si riferis-

pio programma in cui trova già posto una riflessione teologica sulla Rivelazione, sebbene esposta con un metodo scolastico, che eredita a sua volta il programma sorto in età moderna e articolato come *demonstratio religiosa - demonstratio christiana - demonstratio catholica*. Il nome di Teologia fondamentale, già presente in questa manualistica (ben prima del Concilio Vaticano II), comprendeva gli aspetti metodologico-fondativi, ma andrà imponendosi solo successivamente.

¹ Il vescovo Jean-François-Marie Le Pape de Trévern aveva chiesto a Louis-Eugène Bautain di sottoscrivere nel 1835 che «la prova della rivelazione cristiana tratta dai miracoli di Gesù Cristo, sensibile e lampante per i testimoni oculari, non ha per nulla perso la sua forza e la sua chiarezza di fronte alle generazioni successive» (DH 2753). A questa affermazione si aggiunge quella che la risurrezione di Gesù Cristo possiede «delle prove certe» (DH 2754). Qualche anno dopo, nel 1844, sarà la Curia Romana a chiedere al docente francese di *non* insegnare che «la ragione non possa acquisire una vera e piena certezza dei motivi di credibilità, cioè di quei motivi che rendono la rivelazione divina evidentemente credibile (*évidemment croyable*), come lo sono particolarmente i miracoli e le profezie, e soprattutto la risurrezione di Gesù Cristo» (DH 2768).

² Pio IX, lett. enc. *Qui pluribus*, 9 novembre 1946, DH 2779.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, 24 aprile 1870, DH 3009 e 3012.

⁴ Cfr. *ibidem*, DH 3012-3014.

se alle quattro note classiche, verso le quali le numerose e diversificate note del trattato *De Ecclesia* andavano ormai confluendo: ovvero la sua cattolicità, apostolicità, unità e santità. Si offre invece una enumerazione dei segni che mostrebbero chiaramente la credibilità della fede cristiana, facendo della Chiesa, nel suo insieme, «un grande e perenne motivo di credibilità» (*magnum et perpetuum motivum credibilitatis*): la sua ammirabile propagazione, la sua eminente santità, la sua inesaurita fecondità in ogni bene, a causa della sua cattolica unità e della sua incrollabile stabilità.¹

Una prospettiva della *Dei Filius* destinata ad avere grande influenza sulla manualistica neoscolastica fu quella che i miracoli e le profezie venivano lì qualificati come «segni certissimi della divina Rivelazione, adatti alla ragione e all'intelligenza di tutti (*signa certissima et omnium intelligentia accomodata*)».² Un canone ribadirà che non è possibile negare l'esistenza di segni esteriori – la cui origine, cioè, rimanda al di là dell'esperienza interiore del soggetto – né affermare che gli uomini debbano essere mossi alla fede nella rivelazione esclusivamente sulla scorta di fattori interiori o di rivelazioni private.³ Sebbene buona parte dei “segni” indicati in questi interventi del Magistero fossero di per sé indissociabili dalla Rivelazione, non vi è dubbio che la metodologia in seguito adottata dai manuali sarà debitrice alla filosofia più che alla teologia, in quanto l'analisi razionale si giovava soprattutto del contributo di argomenti storico-empirici e della logica dell'inferenza.

Allo scopo di comprendere la diversa impostazione dell'odierna Teologia fondamentale e valutare come poter esplicitare anche oggi la sua dimensione apologetica, è necessario richiamare brevemente la trattazione razionale neoscolastica della credibilità.⁴ Questa soleva iniziare esponendo il contenuto dei *praeambula fidei*, verità religiose e morali che potevano essere conosciute dalla ragione naturale senza alcun contributo della Rivelazione, verità di ragione che non causavano la fede, ma la preparavano e ne erano, appunto, come i preamboli. Si procedeva quindi con la discussione delle *rationes credibilitatis*, ovvero quei motivi che rendevano possibile credere, facendone un atto ragionevole, divisi tradizionalmente in motivi soggettivo-interni e motivi oggettivo-esterni. I motivi soggettivo-interni venivano poi divisi in universali (conformità della

¹ Cfr. *ibidem*, DH 3013.

² *Ibidem*, DH 3009.

³ Cfr. *ibidem*, DH 3033.

⁴ Per una visione di insieme della tematica, R. FISICHELLA, *Credibilità*, in *Dizionario di Teologia Fondamentale*, a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Cittadella, Assisi 1990, 212-230. Fra i riferimenti classici per l'impostazione neoscolastica: A. GARDEIL, *Crédibilité*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. III, 2001-2310; GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione*, 515-556; S. TROMP, *De Revelatione Christiana*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1945, 61-106. Per una disamina storica delle problematiche coinvolte, R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récents*, Warny, Louvaine 1950 e, più sinteticamente, IDEM, *Questioni attuali attorno all'atto di fede*, in *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Marzorati, Milano 1957, vol. II, 655-708. Sulla problematicità dell'*analysis fidei*, come impostata dalla neoscolastica, e sulle differenze rispetto all'originaria visione medievale, G. COLOMBO, *Grazia e libertà nell'atto di fede*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993, 39-57.

dottrina cristiana con le aspirazioni più profonde del cuore umano) e individuali (esperienza di pace interiore e di gioia causata dall'adesione personale-individuale alla fede). I motivi oggettivo-esterni venivano a loro volta distinti in estrinseci (miracoli evangelici e profezie) oppure intrinseci alla dottrina cristiana in quanto tale (vita e testimonianza della Chiesa, sublimità della dottrina cristiana se paragonata ad altre dottrine filosofico-religiose). L'analisi si spostava successivamente verso le *rationes credentitatis*, ovvero i motivi per i quali bisognava credere, la cui considerazione avrebbe dovuto essere percepita dal soggetto come un imperativo, qualcosa non solo ragionevole ma anche esigibile. Con essi il soggetto si sentiva interpellato a formulare una libera opzione e percepiva la responsabilità morale connessa alla sua scelta. Solo l'opzione finale, quella che dal giudizio di credentità muoveva definitivamente verso l'atto di fede, era interpretata come dovuta al concorso della grazia divina e della libertà umana, mentre libertà e volontà non venivano direttamente coinvolte negli stadi precedenti, a causa della scientificità e della razionalità con cui il soggetto era chiamato a prendere atto sia dei preamboli della fede, sia dei motivi di credibilità e di credentità. Fonte privilegiata della dottrina sui "preamboli della fede" era Tommaso d'Aquino, meritevole di aver tematizzato in più luoghi il ruolo della filosofia in teologia. Esplicito, in proposito, quanto affermato nel suo Commento al *De Trinitate* di Boezio:

Così, dunque, nel campo della dottrina sacra [teologia], possiamo servirci della filosofia in tre modi. Anzitutto per dimostrare le premesse razionali della fede (*praeambula fidei*), che si debbono necessariamente conoscere per poter credere. Preamboli della fede sono ad esempio le verità riguardo a Dio che possono essere provate con la ragione naturale, come che Dio esiste e che Egli è unico; e così ancora altre verità riguardanti Dio e le creature che la fede presuppone.¹

2. La ricomprensione teologica della credibilità e la prospettiva del Concilio Vaticano II

Come è noto, l'insufficienza dell'impostazione neoscolastica fu puntualmente segnalata dalla teologia successiva. Si mise in luce che vi soggiaceva una certa visione impersonale e oggettiva dell'idea di razionalità, anche quando applicata ad elementi ordinati a realtà spirituali, e una scarsa attenzione alle dinamiche psicologiche dell'uomo reale e della sua conoscenza intellettuale. All'insistenza sui motivi oggettivi, allo scopo di proteggersi dal soggettivismo, non corrispon-

¹ *Super librum Boethii De Trinitate*, q. 2, a. 3, resp. Il secondo e il terzo modo di impiego della filosofia, nel prosieguo del testo, riguardano, rispettivamente, il ricorso all'analogia fra verità di ragione e verità di fede per comprendere meglio queste ultime, e l'aiuto prestato dalla ragione nel confutare le tesi contrarie alla fede. Analoghe affermazioni sull'esistenza di verità oggetto di dimostrazione razionale che sono prerequisite alle cose di fede, in *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 2., ad 1^{um}; II-II, q. 1, a. 5, ad 3^{um}; *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 8^{um}. Per una recente trattazione del pensiero tomasiano sui *praeambula*, R. McINERNEY, *Praeambula fidei. Thomism and the God of the Philosophers*, Catholic University of America Press, Washington 2006.

deva il riconoscimento di una logica contestuale, né quello di un respiro ecclesiale, restando i motivi di credibilità legati quasi esclusivamente ad una fede che non andava al di là dell'esercizio del soggetto. Da notare, infine, la mancanza di un esplicito riferimento cristologico, che poteva essere rintracciato indirettamente solo nel fatto che i miracoli evangelici avevano Gesù per autore e che buona parte delle profezie erano orientate verso il Redentore. Fra i maggiori responsabili di questo superamento vanno ricordati Pierre Rousselot (1878-1915) e Jean Mouroux (1901-1973). Il primo avvertì che i motivi di credibilità dovevano lasciare l'ambito dell'Apologetica per essere interpretati in chiave strettamente teologica; così facendo, il giudizio di credibilità non precedeva più l'atto di fede ma ambedue erano considerati parte di un unico atto di indole teologica: il motivo di credibilità verrebbe pertanto percepito "con gli occhi della fede" e servirebbe a assicurare il soggetto della piena umanità e ragionevolezza dell'atto già compiuto.¹ Il secondo operò una riconversione dell'atto di fede da termini logico-razionali a termini personalisti, mettendo in luce come l'opzione della fede fosse orientata verso Qualcuno e non verso un semplice contenuto oggettivo, recuperando la ricchezza relazionale presente anche nei motivi del credere e riaprendo così la strada verso una ricategorizzazione cristologica della credibilità della fede.²

Il Concilio Vaticano II fa proprie le migliori acquisizioni del personalismo e del cristocentrismo – quest'ultimo aveva conosciuto un buono sviluppo anche in aree prossime alla Teologia fondamentale specie con Karl Adam e Romano Guardini – proponendo una dottrina sulla credibilità della Rivelazione, e dunque della fede cristiana, centrata attorno a tre punti di riferimento fra loro collegati: Cristo, la Chiesa, la testimonianza cristiana. I documenti maggiormente significativi in proposito sono, oltre certamente alla *Dei Verbum*, anche *Gaudium et spes* e *Ad gentes*.

Secondo l'analisi presentata da René Latourelle,³ in relazione con la credibilità la persona di Gesù Cristo è ora presentata come pienezza e compimento della Rivelazione, manifestando egli in sé stesso l'intero disegno del Padre; come fonte di intelligibilità per comprendere qualsiasi altro segno (profezie, miracoli, santità); come chiave di discernimento che mostra come le aspirazioni più profonde dell'uomo trovino compimento nella dottrina evangelica. Attorno a Gesù Cristo si raccolgono pertanto segni e motivi che la precedente Apologetica avrebbe chiamato sia interni che esterni, invitando al tempo stesso l'interlocutore a rilevare non la singola o le singole profezie, ma la coerenza interna del contenuto dell'intera Rivelazione, che punta a Cristo come alla sua pienezza noetica ed ermeneutica.

¹ Cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede* (1910), Jaca Book, Milano 1977.

² Cfr. J. MOUROUX, *Io credo in te. Struttura personale della fede* (1948), Morcelliana, Brescia 1966⁴.

³ Seguiamo qui da vicino la sollecita analisi della nuova prospettiva conciliare da lui fornita in *Cristo e la Chiesa, segni di salvezza* e nel suo commento alla *Dei Verbum* raccolto in *Teologia della rivelazione*.

Il secondo grande segno, la Chiesa – che va a sua volta compresa come *segno di Cristo* – corrobora la credibilità della fede in tre modi sostanziali. In primo luogo con la sua predicazione e la sua azione sacramentale, che manifestano come in essa permangano i mezzi di salvezza voluti da Cristo stesso; quindi, con i segni della sua unità, santità e storicità, proposti dal Concilio anche nella loro dimensione di *paradosso*, ovvero come tensione fra la condizione terrena umana dei cristiani e la sublimità dei frutti che la Chiesa è in grado di produrre nonostante i limiti di tale sua condizione; e infine, con *la testimonianza di vita*, in modo particolare quella del martirio, quest'ultimo inteso non come evento legato al passato ma come segno che accompagna e accompagnerà sempre la predicazione del Vangelo. In particolare, la Chiesa non è un segno qualsiasi, bensì un segno *sacramentale* di Cristo, non solo lo indica ma lo rende anche presente, secondo la dinamica salvifica tipica dei sacramenti.

In continuità con Cristo e con la Chiesa, la nozione di segno viene accostata dal Concilio all'importante concetto di "testimonianza", che la teologia della Rivelazione aveva già potuto mettere in luce come una delle categorie portanti di tutta la storia della salvezza.¹ Quando si offre la testimonianza di una fede viva e adulta, ovvero formata e matura, i figli della Chiesa rendono presenti Cristo e l'intera Trinità, specie attraverso il segno più alto, quello del martirio. Ma il Concilio sarà anche particolarmente attento alle nozioni di "apertura" e di "dialogo". La rettitudine con cui il cristiano, attraverso il dialogo, rende presente l'interesse di Cristo per tutto ciò che è umano, giunge anch'essa a rappresentare, quale ulteriore specificazione nel genere della testimonianza, una ragione che rende la fede credibile.

3. Alcune precisazioni ermeneutiche ed il permanere di alcune incertezze

Molto è stato detto ed è stato scritto sulla nuova impostazione recata dal Vaticano II, se essa differisse dalle precedenti soltanto nella forma oppure anche nella sostanza. Ed è stato a lungo anche discusso se la visione neoscolastica fosse realmente debitrice al Magistero precedente il Vaticano II, o fosse invece solo il risultato di una corrente teologica di maggioranza la cui diffusione incontrò un terreno favorevole alla sua affermazione. Non è nostro compito rispondere a questi interrogativi, ma riteniamo utile fornire al lettore alcune brevi precisazioni. La prima di esse è che il giudizio secondo il quale il Concilio Vaticano II avrebbe introdotto una reale discontinuità nella maniera di concepire la fede e la sua credibilità, è stato, in passato, formulato in modo forse troppo severo.² Alla affermazione di tale giudizio potrebbe avervi inconsapevolmente contribuito

¹ Una trattazione teologico-fondamentale specialmente centrata sulla categoria della testimonianza è quella di PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*.

² Sulla continuità fra Concilio Vaticano I e Concilio Vaticano II, in merito alle tematiche teologico-fondamentali che qui ci occupano, cfr. H. J. POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, in R. FISICHELLA (a cura di), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il Terzo Millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 19-39; R. FISICHELLA, *Atto di fede: Dei Verbum ripete Dei Filius?*, in *ibidem*, 105-124.

anche la rapidità con cui autorevoli commenti del Vaticano II in materia teologico-fondamentale si sono diffusi immediatamente dopo la chiusura dei lavori conciliari, condizionando una esegesi più accurata non tanto del Vaticano II, quanto del suo confronto con il Magistero ad esso precedente.

A favore di una certa continuità negli insegnamenti magisteriali si potrebbe ad esempio osservare che il primo degli *argumenta* riportati dalla enciclica *Qui pluribus* possedeva già un esplicito riferimento cristocentrico, quando si segnalava che la fede è corroborata «dalla nascita, dalla vita, dalla morte, dalla resurrezione, dalla sapienza, dai prodigi, dalle profezie del suo divino autore e perfezionatore Gesù Cristo». ¹ È anche significativo notare che la *Dei Filius*, al parlare della credibilità, sceglie di impiegare proprio il termine “segno” in luogo di “motivo”: in senso stretto, motivo del credere è solo l’autorità di Dio, chiarimento che il Vaticano I introduce in modo netto nella sua definizione di fede, ² perché della fede ne rappresenta la causa, ovvero il motivo formale. Il Vaticano I vuole lasciare ben chiaro che l’assenso della fede è un atto libero che non può essere in alcun modo ricondotto ad una conclusione necessaria di ordine razionale, perché esso si realizza esclusivamente con il concorso della grazia di Dio. ³ L’espressione “motivo di credibilità”, viene impiegata da questo documento soltanto una sola volta e in riferimento alla Chiesa, peraltro presentata anche come *signum*. ⁴

Occorre anche riconoscere, come seconda precisazione, che la teologia post-conciliare, all’espore l’evidente differenza fra la nuova e la vecchia visione della credibilità, ha talvolta accentuato la schematicità razionale e il riduttivismo antropologico dell’impostazione neoscolastica. A discolpa di quest’ultima andrebbe detto, ad esempio, che la nozione di “credibilità” venne dalla critica posteriore spesso inclusa nel genere di “conoscenza razionale certa”, mentre con questo termine si voleva indicare semplicemente la ragionevolezza di un’adesione, giudicata maggiore di un’opinione ma senza dubbio inferiore all’evidenza, e quindi mai cogente per il soggetto. In tutta l’*analysis fidei*, inoltre, le *rationes credibilitatis* non svolgevano mai il ruolo di ragioni formali della fede, lasciando sempre il necessario spazio alla libertà e, con essa, al dono di grazia. Non mancarono neanche autori neoscolastici i quali, stimolati dal dibattito instaurato dal sorgere del personalismo e dell’esistenzialismo, considerarono l’importante contributo delle disposizioni soggettive nella comprensione del valore oggettivo dei motivi di credibilità.

Da questo *excursus* storico il lettore avrà forse tratto le ragioni dell’esitazione oggi avvertita al momento di porre la Teologia fondamentale in più stret-

¹ DH 2779.

² Cfr. CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 3: “De Fide”, DH 3008.

³ Cfr. *ibidem*, DH 3008, 3010, 3035.

⁴ Andrebbe, a nostro avviso, forse un po’ ridimensionata la prospettiva di Latourelle secondo la quale ci troveremo di fronte ad un radicale cambio di vocabolario: dall’idea di argomenti dimostrativo-razionali, a quella di segni personalisti e sacramentali: cfr. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa*, 29.

to rapporto con quanto ancora chiamiamo “apologetica”, in modo particolare quando con questo termine si desiderasse indicare un *corpus* di riflessioni di ambito filosofico finalizzate a mostrare il ruolo che i preamboli della fede o una razionalità condivisa potrebbero giocare nell’annuncio della fede e nella sua accoglienza da parte di un interlocutore.

Si tratta di incertezze – senza dubbio causate anche dalla comprensibile difficoltà della tematica – che vengono a riflettersi nella manualistica contemporanea, ovvero in quel genere di letteratura che ha come prima funzione la formazione teologica di base dei futuri sacerdoti e di non poca parte del popolo di Dio. Per quanto riguarda i *praeambula fidei*, sarebbe facile constatare che, tranne rare eccezioni, gli odierni manuali di Teologia fondamentale non vi dedicano quasi alcuno spazio,¹ probabilmente anche a motivo della (più logica) scomparsa dell’*analysis fidei* e della sua discussione teologico-razionale. Alcuni commenti riguardanti il riferimento ai *praeambula* presente nella *Fides et ratio* vengono però forniti da Salvador Pié-Ninot, che ne offre anche una breve ermeneutica.² Si esprime invece a favore di un loro recupero Giuseppe Lorizio, quasi in solitaria controtendenza, allegandovi importanti precisazioni ermeneutiche, insieme ad alcuni elementi di sviluppo per una loro possibile operatività in un programma teologico-fondamentale.³ Per questo autore, «la possibilità di un’adeguata elaborazione dei *praeambula fidei* sembra non solo plausibile, ma necessaria, anche perché la teologia possa svolgere un ruolo dialogico e apologetico nei confronti delle culture e delle filosofie presenti nel proprio areopago».⁴

Una certa esitazione viene percepita anche al momento di rendere la riflessione teologica sulla credibilità maggiormente fruibile ad un pubblico meno specializzato.⁵ All’interno dell’appello a Cristo e alla Chiesa segni di salvezza, i ma-

¹ Come tali, non vengono menzionati da FISICHELLA, *La Rivelazione*; SEQUERI, *Il Dio affidabile*; FRIES, *Teologia Fondamentale*. Richiamati tangenzialmente da VERWEYEN, *La parola definitiva* (cfr. 23). Va comunque notato che Verweyen si occupa in più luoghi del rapporto fra ragione e rivelazione e che Fries sviluppa il tema della rivelazione naturale. Vengono appena accennati da C. IZQUIERDO, *Teologia Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1998 (cfr. 331-332) e da F. OCÁRIZ, A. BLANCO, *Rivelazione, Fede e Credibilità*, Edusc, Roma 2001 (cfr. 226). Menzionati incidentalmente in W. KERN *et al.*, *Corso di Teologia Fondamentale* (cfr. vol. IV: 236, 547, 594), indicando che contribuirono all’idea poco felice che la ragione dovesse fermarsi ai “preamboli” della fede, senza contribuire alla sua elaborazione.

² PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 185-187.

³ G. LORIZIO, *Verso un modello di Teologia Fondamentale fondativo-contestuale in prospettiva sacramentale*, in LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, vol. I, 432-438. Più esplicitamente in IDEM, *Fede e ragione. Due ali verso il vero*, Paoline, Milano 2003, 108-118; secondo questo autore, l’articolazione dei *praeambula* avverrebbe nella triplice direzione (le tre vie) della interiorità, dell’alterità e della gratuità (cfr. *ibidem*, 119-142), che da una parte una filosofia aperta alla trascendenza e alla fede può previamente ed autonomamente elaborare tramite il ricorso ad una fenomenologia metafisica, mentre dall’altra una teologia (fondamentale) può esibire come sviluppo speculativo dell’evento rivelativo e della sua valenza filosofica. Si vedano anche le riflessioni, legate al nostro tema, offerte in G. LORIZIO, *Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale*, in LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, vol. II, 12-28 e 54-71.

⁴ LORIZIO, *Verso un modello*, vol. I, 433.

⁵ Riteniamo sia tuttora valida l’osservazione di Fisichella: «Sono trascorsi diversi anni da quando V. Boublick scriveva che “manca un’autonoma e sistematica elaborazione del problema della credibilità” [*Orientamenti attuali della teologia fondamentale*, 1974]; eppure, fino ad oggi, si deve constatare

nuali non ospitano facilmente una sistematica né di “motivi di credibilità”, né di “segni della rivelazione”, rendendo così forse più difficile l’impiego, almeno per i non specialisti, di quella “dimensione apologetica” della Fondamentale sulla cui opportunità, almeno a livello teorico, esiste invece una sufficiente convergenza.¹ L’interesse per procedere ad una presentazione particolareggiata di questi o di quei motivi di credibilità pare in fondo venir meno, perché una volta confluiti nella logica cristocentrica della Rivelazione, si ritiene che essi abbiano perso un loro statuto autonomo che li comprendeva un tempo come passi propedeutici verso la fede. Ciò ha condotto, a nostro avviso, ad una non sempre felice distinzione fra motivi di credibilità e preamboli della fede, con il rischio di aver assimilato parte dei primi ai secondi, sancendone così la definitiva rimozione, a motivo del loro statuto filosofico di fondo, dai programmi di Teologia fondamentale.

Eppure, prescindere completamente da argomenti di ragione naturale nell’esposizione della credibilità delle fede – sebbene si riconosca, come già osservato, che lo statuto dei motivi di credibilità debba essere teologico e non filosofico – non sembra del tutto praticabile.² Elementi di razionalità filosofica sono infatti necessariamente presenti in approcci di carattere storico, come nella odierna persistenza della via *historica*, nella discussione della storicità/autenticità dei Vangeli o nell’affermazione della continuità fra evento cristiano fondativo e parola della Chiesa. Sono anche rintracciabili in approcci di carattere antropologico, come nell’odierno tentativo di mostrare la credibilità della fede mediante la predicazione di una convergenza fra antropologia e cristologia, che impiega in fondo motivi che l’Apologetica tradizionale avrebbe chiamato soggettivo-interni. Infine, esiste oggi una notevole incertezza anche sullo spazio da attribuire al ruolo del miracolo, vocabolo che nelle quattro grandi costituzioni del Concilio Vaticano II compare soltanto due volte,³ probabilmente anche a causa delle delicate questioni sia di epistemologia scientifica, sia di esegesi biblica, che esso sottende; tale incertezza ha avuto però come effetto la quasi scomparsa dal vocabolario teologico di uno degli elementi di forza della comprensione classica della credibilità della Rivelazione.⁴

che il tema della credibilità non ha ancora trovato una sua elaborazione sistematica né epistemologica. Le cause di questa carenza sono multiple e di diversa natura; una ricerca in tal senso ci porterebbe troppo lontano», FISICHELLA, *La Rivelazione*, 291.

¹ A favore di un più esplicito recupero del carattere apologetico del lavoro teologico si esprime anche A. STAGLIANÒ, *La teologia che serve*, SEI, Torino 1996, 143-152.

² A ben vedere, i motivi di credibilità e i preamboli della fede, pur essendo fra loro certamente distinguibili, non sono del tutto fra loro indipendenti: «A differenza dei *praeambula fidei*, i *motiva credibilitatis* non hanno carattere metafisico, bensì storico-empirico; ma la connessione tra i due ordini di premesse della fede cristiana è stabilita dal fatto che determinati eventi storici e determinate situazioni di fatto possono fare da “motivi di credibilità” del teste solo se interpretati in un certo modo alla luce dei principi metafisici, ossia in definitiva alla luce dei *praeambula fidei*», A. LIVI, *Razionalità della fede nella rivelazione*, Leonardo da Vinci, Roma 2005, 107.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 5; *Dei Verbum*, 4.

⁴ Sulla contemporanea proponibilità di una teologia del miracolo in un’ottica interdisciplinare di dialogo con le scienze naturali, rimandiamo al nostro saggio, G. TANZELLA-NITTI, *Miracolo*, in *Dizio-*

4. Navigando fra Scilla e Cariddi

Al considerare la contemporanea teologia della credibilità e il suo inevitabile legame con il rapporto fra fede e ragione, all'interno del quale giacciono certamente anche i "preamboli della fede", si ha come la sensazione di trovarsi di fronte ad un lavoro avviato ma non ancora concluso, che lascia forse trasparire alcune significative lacune. Ci permettiamo di interpretare ed esprimere tale sensazione con le parole che Rino Fisichella impiegava negli anni '90:

Tranne rari casi, comunque, la teologia di questi ultimi decenni deve registrare un silenzio quasi totale intorno ad una riflessione *apologetica* sull'atto di fede. Una simile dimenticanza è spiegabile se si pensa alla crisi della teologia fondamentale nell'immediato post-concilio e ad una forma di disaffezione che, a partire dal Vaticano II, si estendeva per tutto ciò che sapeva di "apologetico", senza avere piena coscienza dei pericoli che una simile opzione comportava. Forme di *fideismo* – mai definitivamente debellate dall'animo credente – e sussulti di razionalismo – costantemente presenti nelle ideologie, assillate dalla supremazia della ragione a tal punto da non riconoscere più altre forme cognitive nella persona – hanno finito per prendere sempre più spazio nei diversi ambiti del vivere sociale, culturale ed ecclesiale-teologico, sicure di non ritrovarsi di fronte ad una apologetica ben preparata e in grado di corrispondere a pieno titolo sui versanti contestati.¹

Non si tratta di un giudizio isolato. Giuseppe Lorizio, riferendosi alla situazione odierna, ravvede una «certa disinvoltura nell'auspicare e nell'attuare da parte dei teologi la pura e semplice evacuazione della tematica dei *praeambula fidei* nell'elaborazione dei motivi di credibilità della rivelazione e non solo a causa della loro qualità precipuamente filosofica, bensì a motivo dell'invocato carattere intrinseco che la razionalità della fede esigerebbe».²

Può essere istruttivo, in tal senso, riconsiderare quanto Henri De Lubac affermava in una sua lezione inaugurale pronunciata a Lione nel 1929, intitolata *Apologetique et théologie*.³ L'interesse di questo testo precoce nasce dal fatto che De Lubac, proprio nel dare avvio alla critica ad una apologetica che egli stesso definisce in questo medesimo testo «puramente difensiva, troppo opportunistica o troppo esteriore» – critica destinata come abbiamo visto ad avere importanti conseguenze nei decenni posteriori – riafferma al tempo stesso lo stretto rapporto che deve esistere fra apologetica e teologia. La teologia, sostiene il teologo gesuita, non deve mai perdere il suo afflato apologetico, e osserva «che, da una

nario Interdisciplinare di Scienza e Fede, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 958-978.

¹ R. FISICHELLA, *Ecclesialità dell'atto di fede*, in *Noi crediamo. Per una teologia dell'atto di fede*, Dehoniane, Roma 1993, 60-61.

² G. LORIZIO, *Quale metafisica per, dalla, nella teologia?*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia 2005, 191-230, qui 194.

³ H. DE LUBAC, *Apologetica e teologia*, in *Paradosso e mistero della Chiesa*, Jaca Book, Milano 1979, 213-227. Pubblicata originariamente in «Nouvelle Revue Theologique» 37 (1930) 361-378.

parte, una teologia si dissangua e si falsa se non conserva costanti preoccupazioni apologetiche e che, dall'altra, non v'è apologetica che, per essere pienamente efficace, non debba sfociare nella teologia». ¹ Se da un lato permane l'esortazione a non abbandonare la dimensione apologetica della Teologia fondamentale, dall'altro deve trattarsi di «un'apologetica che sfoci in teologia», eppure non una teologia qualsiasi, bensì una teologia chiamata ad «ascoltare incessantemente le generazioni che si succedono, ascoltare le loro aspirazioni per rispondervi, comprendere i loro pensieri per assimilarli». ²

Che il teologo fondamentale sia comunque e sempre destinato a navigare fra Scilla e Cariddi, nonostante il risultato qui apparentemente acquisito e che vedrebbe legittimato il suo adoperarsi per una rivalutazione della apologetica della fede, lo mostra un altro testo, tratto dalla relazione tenuta da Joseph Ratzinger nel maggio del 1996 a Guadalajara (Messico):

Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di ricostruire i *Praeambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati. Su questo punto aveva ragione Karl Barth nel rifiutare la filosofia come fondamento della fede, indipendentemente da quest'ultima: la nostra fede si fonderebbe, allora, su mutevoli teorie filosofiche. ³

Il giudizio qui formulato è anch'esso sufficientemente chiaro: nessuna messa a tema dei motivi di credibilità o dei preamboli della fede può mai auto-proporsi come fondazione della fede, ⁴ anzi la ragione cui far appello non potrebbe mai essere una ragione totalmente *indipendente* o *separata*. Ed è proprio individuare correttamente quest'ultima caratteristica della ragione – come cercheremo di mostrare nel prosieguo del nostro saggio – a fornire un importante orientamento affinché la navigazione possa continuare senza terminare in un amaro naufragio.

5. Alcuni punti fermi

Come venire incontro a questa esigenza e rinvigorire la dimensione apologetica della Teologia fondamentale allo scopo di favorirne la diaconia intellettuale nel-

¹ DE LUBAC, *Apologetica e teologia*, 219.

² «Come sarebbe colpevole e vano "adattare" il dogma, l'accomodarlo ai capricci della moda intellettuale, altrettanto è necessario non solamente studiare la natura umana in generale per scoprirvi l'invito della grazia, ma ancora ascoltare incessantemente le generazioni che si succedono, ascoltare le loro aspirazioni per rispondervi, comprendere i loro pensieri per assimilarli. A questo prezzo solamente, la teologia rimane integra e viva», DE LUBAC, *ibidem*.

³ J. RATZINGER, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, Conferenza tenuta durante l'incontro tra la Congregazione per la Dottrina della Fede e i presidenti delle Commissioni per la Dottrina della Fede delle Conferenze Episcopali dell'America latina, tr. it. in «Civiltà Cattolica» 147 (1996) 490.

⁴ Così anche lo esprime, con giudizio equilibrato, LORIZIO: «La dottrina classica dei *praeambula fidei* è ben lungi dall'attribuire un ruolo fondativo della ragione rispetto alla fede, piuttosto vede in essa una sorta di *praeparatio evangelii*, conferendole una sorta di carattere di avvento rispetto all'evento che salva», LORIZIO, *Verso un modello*, vol. I, 433.

la complessa temperie culturale odierna? Da quanto appena visto, risulta chiaro che ogni tentativo in tal senso – incluso quello di porre nuovamente a tema *se e come* i “preamboli della fede” abbiano ancora qualche funzione in un discorso teologico sulla fede – può oggi essere compreso solo come sviluppo a partire da alcuni “punti di non ritorno”, non come rimbalzo al passato. Va infatti certamente conservata la riconduzione cristologica dei motivi di credibilità, operata dal Vaticano II, e la loro ricomprensione nell’orizzonte personalista della fede; così come va riaffermato, in ogni confronto con il sapere filosofico, che il fondamento della fede non radica sulla ragione, ma sulla Parola di Dio. Proviamo ad esplicitare, seppure in modo schematico, in cosa consisterebbero tali punti fermi.

In primo luogo, va mantenuta la convinzione che *le ragioni ultime che giustificano l'accoglienza della Rivelazione giacciono entro la Rivelazione stessa e non fuori di essa*.¹ La credibilità della Rivelazione non va dimostrata in sede di razionalità filosofica lungo un itinerario che si muova dalla ragione naturale verso la fede, ma va messa in luce dirigendo l’attenzione dell’interlocutore in primo luogo alla Rivelazione e, a partire da essa, muovendo poi dalla Rivelazione verso l’universalità della ragione. Ciò equivale ad affermare, in sintonia con il carattere personalista della Rivelazione, che *i motivi ultimi della credibilità vanno cercati nella credibilità del Soggetto che si rivela, nella affidabilità della sua testimonianza e nella coerenza/fascino del contenuto rivelato*. Prima di verificare la testimonianza che altri danno sulla parola di Dio, è la stessa auto-testimonianza di Dio, e di Dio in Cristo, che si impone allo studio del teologo. Se la Rivelazione è compresa come un rapporto personale-dialogico e la fede come fede in qualcuno, allora *la credibilità della Rivelazione e la credibilità della fede sono, di fatto, la credibilità di una persona*, la Persona di Gesù Cristo, testimone del Padre nel quale l’intera Rivelazione si esprime.

In secondo luogo, in quanto contenuti *all’interno* della Rivelazione, i “motivi di credibilità” della fede – qualunque sia la terminologia con la quale li si desideri indicare e la sistematica con la quale li si intenda organizzare – sono da considerarsi anch’essi *donati/riconosciuti insieme alla Rivelazione*, e dunque da annunciarsi congiuntamente ad essa, non come suoi preamboli. Sebbene nel loro svolgersi essi debbano senza dubbio ricorrere ad argomentazioni di ambito storico-empirico, antropologico, psicologico, ecc., il loro appello resta *dalla fede alla ragione*, ma una ragione riconosciuta depositaria di precise istanze di carattere critico-scientifico. I motivi di credibilità soddisfano la ragione di chi ha accolto la Rivelazione nella fede, contribuendo a corroborare la fede stessa al crescere delle conoscenze umane e della razionalità critica del soggetto. Per coloro che non l’hanno ancora accolta, sapere che l’annuncio della Rivelazione trae con sé specifici motivi per credere, accredita il soggetto cristiano come

¹ Con parole della *Fides et ratio*: «Il Dio che si fa conoscere, nell’autorità della sua assoluta trascendenza, porta anche con sé la credibilità dei contenuti che rivela» (n. 13).

un testimone credibile, mostrandolo al suo interlocutore come soggetto consapevole della profondità delle questioni che la fede coinvolge e rispettoso delle istanze che la ragione critica reclama.

In terzo luogo, la credibilità della Rivelazione ammette una logica propria, quella di una dinamica *che si snoda storicamente dalla promessa al compimento*. Tale logica, che suggeriamo di considerare come la *logica fondamentale della credibilità della Rivelazione*, ha il suo apice nella credibilità del compimento di una promessa/donazione di amore. Essa si mostra altamente congruente sia con la storicità dell'essere umano, sia con la sua apertura al riconoscimento supremo della credibilità nel segno del dono di sé. Promessa e compimento caratterizzano lo stesso mistero pasquale di Gesù Cristo, apice di tutta la Rivelazione, di cui l'Eucaristia – promessa di un sacrificio redentore, realmente accettato e compiuto – rappresenta il paradigma sacramentale.

Infine, l'appello formulato da una teologia della credibilità della Rivelazione deve essere rivolto ad una *antropologia completa*. Deve tener conto non solo delle esigenze del senso comune, ma anche di quelle della razionalità filosofica riflessa – incluse le istanze della razionalità scientifica –, e di tutto quanto il destinatario riconosca esistenzialmente significativo, non escluso nemmeno il ruolo che le passioni svolgono proprio in merito al riconoscimento di tale significato.¹ Ciò equivale ad accettare di farsi carico della situazione completa dell'interlocutore, tanto delle ragioni della sua intelligenza come di quelle del suo cuore. Una teologia della credibilità che privilegiasse specialmente le ragioni del cuore o, alternativamente, ritenesse maggiormente adatte come preparazione alla fede solo quelle dell'intelletto, partirebbe a nostro avviso già su un binario sbagliato, quello di un'antropologia riduttiva, con conseguenze che non tarderebbero a farsi sentire.

Le problematiche storico-ermeneutiche prima evidenziate e i punti fermi appena riepilogati consentono ora di riprendere con maggiore cognizione di causa la domanda postaci in apertura: la dimensione apologetica della Teologia fondamentale si esprime solo nella ricerca di una soddisfacente "sistematica interna della credibilità", di interesse unicamente per il teologo fondamentale, o è chiamata a generare anche un *intellectus fidei* che prepari e sostenga l'annuncio della Parola? Riteniamo che affrontare con coerenza tale domanda conduca inevitabilmente a chiedersi quale rapporto vi debba essere tra la Teologia fondamentale e i "preamboli della fede". A differenza della credibilità, che resta, come

¹ «Io sono persuaso che il rifiuto del cristianesimo deriva da un difetto del *cuore*, non dell'*intelletto*; l'incredulità non nasce mai da un mero errore di ragionamento, ma nasce o dalla superbia o dalle passioni. È importante capire questo fin dall'inizio del discorso, perché altrimenti sembrerebbe assurdo quello che io ho sempre detto, ovvero che i motivi di credibilità del cristianesimo sono oltremodo convincenti e allo stesso tempo sono incapaci di convincere coloro che non ne vogliono tener conto. Alla radice dell'incredulità c'è sempre il rifiuto aprioristico dei *contenuti* della rivelazione divina, e proprio per giustificare questo rifiuto si cercano ragioni per respingere i motivi di credibilità», J. H. NEWMAN, *Letter to Ch. R. Newman*, 24.3.1825, in I. KER, T. T. GORNALL (a cura di), *Letters and Diaries of John Henry Newman*, vol. 1, Clarendon Press, Oxford 1978, 219; la traduzione è nostra.

abbiamo visto, nozione necessariamente collegata alla Rivelazione, sono infatti questi preamboli a rappresentare un terreno di riflessione che, al tempo stesso, giova alla comprensione della Rivelazione e interessa un logos condivisibile, a partire dal quale si possono dare le condizioni di una certa preparazione alla fede. È dunque ai *praeambula fidei* che rivolgeremo ora più direttamente la nostra attenzione, premettendovi però un breve sguardo alla situazione socio-culturale odierna e a quanto, a partire da essa, suggerirebbe di riconsiderare un loro possibile ruolo nel compito di annunciare il Vangelo.

IV. EVANGELIZZAZIONE E APPELLO ALLA RAGIONE NELLA TEMPERIE CULTURALE ODIERNA

La crescente spinta del laicismo e della secolarizzazione fa oggi avvertire con sempre maggiore urgenza che le ragioni della fede cristiana devono essere presentate in un contesto intellettuale profondamente mutato. Se da un lato tale contesto dichiara di voler far ricorso alla ragione, dall'altro è disposto a farlo solo con un linguaggio e con categorie "che prescindano da ogni confessione e credenza". Di più, si ricerca (tuttavia senza esito) il modello di una ragione *neutra* (e perciò *sterile*) ove le grandi questioni dell'esistenza restino pregiudizialmente delegittimate, perché ritenute mero confronto fra opinioni soggettive e fonte implicita di conflittualità. In sostanza, bisogna riconoscere che da qualche decennio è stato ingaggiato un radicale ed energico confronto fra due concezioni globali: l'una che considera l'umano *normato* da un principio di creazione, l'altra che considera l'umano *norma a sé stesso*.

1. Il dibattito sulla possibilità di un logos condiviso

Questo stato di cose fa sì che la discussione sui *praeambula fidei* non riguardi più una semplice disquisizione di scuole e di accademia, ma costituisca, a nostro avviso, uno snodo centrale dal quale dipenderà in buona parte il peso della proposta cristiana nel suo dibattito con il pensiero non credente, laicista in modo particolare.¹ L'operazione della cultura prevalente di relegare in un ambito di

¹ Già 50 anni fa, R. Aubert offriva una descrizione del clima culturale generale in materia di asenso a nozioni ritenute una volta fondative e ora non più condivise: «Nel medioevo tutti, cattolici, eretici, musulmani e giudei, erano d'accordo su una serie di presupposti: l'esistenza di un Dio personale la cui provvidenza governa il mondo; obbligo per l'uomo di ricercare il modo migliore di servire questo Dio; certezza del fatto che Dio s'è manifestato ad alcuni privilegiati, incaricandoli di comunicare agli altri uomini un certo numero di verità utili per la vita religiosa. Perciò il problema della fede si poneva a proposito di questa o di quella affermazione dogmatica particolare, chiedendosi se facesse davvero parte del messaggio rivelato. Le opposizioni tra i cattolici e i loro avversari non si manifestavano, come avviene ai nostri giorni, su tutta una concezione del mondo. [...] Per i nostri contemporanei, invece, quando si parla della loro fede, non si tratta più nella maggior parte dei casi di scegliere fra giudaismo, islamismo o cristianesimo, e nemmeno di riconoscere ove è la vera Chiesa; in realtà di tratta per essi soprattutto di rinunciare a una visione relativistica del mondo per accettare l'Assoluto nella loro vita e inchinarsi a un Dio trascendente che è una persona. Devono scegliere tra una concezione del mondo in cui l'uomo appare come dipendente da un Essere tra-

credenze confessionali alcune importanti tematiche – originariamente appartenenti proprio a quei “preamboli” – giudicandole in tal modo non più condivisibili da tutti, ha generato infatti un drammatico iato fra cristianesimo e l’*idea di ragione oggi dominante*. Osservatori qualificati si fanno interpreti del disagio di molti fedeli al constatare di non possedere più degli strumenti razionali adeguati ad una difesa pubblica delle ragioni della fede. Anche in ambienti di natura intellettuale, buona parte dei credenti pare ricorrere sempre più spesso ad elementi di carattere esclusivamente soggettivo, quando non semplicemente emotivo, trovando così un’uscita obbligata verso la direzione del fideismo. La centralità della persona di Gesù Cristo in ogni annuncio della fede non è qui in discussione, poiché in Lui soltanto la proposta cristiana acquista la sua piena luce, e l’uomo vi trova rivelati la verità e il senso della propria esistenza: ad essere in discussione è, invece, quale sia la strategia intellettuale maggiormente adeguata a rendere tale proposta pienamente intelligibile, e a farlo sulla base di un’antropologia completa, che includa cioè anche la dimensione della razionalità scientifico-filosofica.

Quali sono i temi per i quali la cultura laicista denuncia oggi uno statuto confessionale, ovvero non li considera più parte di una razionalità condivisa? Proviamo ad evidenziarne alcuni fra i più importanti: la convinzione circa l’esistenza di un fondamento ontologico trascendente e necessario, capace di giustificare l’essere del mondo, la sua intelligibilità e la sua contingenza, escludendo il quale la ragione umana cadrebbe in una radicale e insolubile autoreferenzialità, sia logica che ontologica; la trascendenza della persona umana sul resto della vita animale presente sul nostro pianeta, perché sede di una fenomenologia non riducibile ad un materialismo autopoietico; la verità della libertà umana, riflesso dell’autodominio e della consapevolezza di sé, manifestazione della trascendenza della cultura sulla natura e vera cifra dell’umano; la piena legittimità delle domande ultime sul senso della vita e della morte, sull’origine e sul fine di tutto, sul ruolo dell’uomo nel cosmo; l’esistenza di una legge morale naturale riconoscibile sia in un giudizio di coscienza che avverte di fare il bene e di evitare il male, sia nella percezione di un certo numero di obblighi morali (in buona sostanza coincidenti con il *Decalogo* trasmesso dalla tradizione ebraico-cristiana). Possono considerarsi ulteriori specificazioni di quest’ultimo punto, quello dell’esistenza di una legge morale naturale: l’obbligo che ogni essere umano ha di cercare la verità nella libertà, specialmente in ciò che riguarda le risposte alle domande radicali dell’esistenza, e dunque in materia finalmente religiosa; il rispetto dovuto alla vita umana, specie nelle sue fasi di inizio e di termine; ma anche la natura dell’amore coniugale in rapporto alla procreazione e ai suoi caratteri di unità e indissolubilità quali condizioni necessarie per la protezione della prole e per consentirne un’autentica maturazione della personalità umana. In

scendente personale, e una concezione del mondo in cui l’uomo appare, almeno in pratica, come il centro di tutto», AUBERT, *Questioni*, 660-661.

definitiva, l'esistenza di alcune verità non-negoziabili, nelle quali ogni discorso razionale, ma anche ogni legislazione e lo stesso ordinamento democratico, trovano il loro fondamento.¹

Nel fare appello a verità riconoscibili dalla retta ragione, e alla stessa nozione di legge naturale, il cristiano viene giudicato dalla cultura dominante come responsabile di reinserire – questa volta in un modo *camuffato* – l'“ipotesi di Dio”, ipotesi che le esigenze di tolleranza e di convivenza con chi non crede richiederebbero, appunto, di non avanzare. La neutralità della cultura e la logica della separazione fra la *polis* e sfera religiosa imporrebbero infatti di non introdurre alcun riferimento a Dio, alla religione o ad una fondazione trascendente del diritto. A ben vedere – ed è questo un punto della massima importanza al fine di comprendere quale collocazione teoretica riservare ai *praeambula fidei* – il cristiano non può ignorare del tutto il giudizio che gli viene rivolto, perché esso possiede un fondo di verità. Il fedele cristiano, infatti, sa bene che neanche per lui è possibile parlare di un fondamento del mondo, di una legge naturale, di verità, di libertà, di sacralità della vita, di trascendenza della persona e nemmeno di amore solidale, senza un implicito riferimento alla condizione creaturale dell'essere umano, e dunque all'esistenza di un Creatore.

A questo punto il cristiano si trova imbrigliato in una infausta alternativa: da un lato, avvalorare (e dunque teologicamente rinforzare) l'unione fra dottrina rivelata e verità qualificate come preamboli riconoscibili da una retta ragione, accettando pertanto il giudizio della cultura dominante di ritenerle verità confessionali, aumentando così ulteriormente lo iato fra pensiero credente e non credente; dall'altro, operare una nuova più radicale separazione fra verità rivelate e verità di ragione allo scopo di rafforzare la pura razionalità di queste ultime, assumendo così una posizione ugualmente problematica perché equivarrebbe, ad esempio, ad affermare la possibilità di una vera etica senza Dio, o la possibilità di fondare la dignità e i diritti della persona umana senza necessità di alcun riferimento che li trascenda.

La problematica – ben si comprende – è assai delicata: dal modo corretto di risolvere questo snodo dipende, ne siamo convinti, la capacità di imprimere nuova forza all'evangelizzazione e di formare menti capaci di argomentare in modo credibile la ragionevolezza non solo di ciò che è cristiano ma anche, paradossalmente, di ciò che è umano. Riteniamo oggi appaia con maggiore chiarezza, più di quanto non accadesse negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, che tale problematica non può essere affrontata solo in sede di prassi pastorale, ma chiama direttamente in causa riflessioni teoriche di tipo fondativo, e dunque una Teologia fondamentale. In una pagina della *Fides et ratio*, redatta quando poteva considerarsi ormai concluso il processo di emancipazione dalla precedente Apologetica, leggiamo:

¹ Si tratta della lucida osservazione originariamente presente in GIOVANNI PAOLO II, *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, n. 20, il quale segnalava come precisamente su questo campo si giocherebbe il rapporto fra democrazia e tirannia.

Nello studiare la Rivelazione e la sua credibilità insieme con il corrispondente atto di fede, la teologia fondamentale dovrà mostrare come, alla luce della conoscenza per fede, emergano alcune verità che la ragione già coglie nel suo autonomo cammino di ricerca. A queste la Rivelazione conferisce pienezza di senso, orientandole verso la ricchezza del mistero rivelato, nel quale trovano il loro ultimo fine. Si pensi, ad esempio, alla conoscenza naturale di Dio, alla possibilità di discernere la rivelazione divina da altri fenomeni o al riconoscimento della sua credibilità, all'attitudine del linguaggio umano a parlare in modo significativo e vero anche di ciò che eccede ogni esperienza umana. Da tutte queste verità, la mente è condotta a riconoscere l'esistenza di una via realmente propedeutica alla fede, che può sfociare nell'accoglienza della rivelazione, senza in nulla venire meno ai propri principi e alla propria autonomia.¹

Tre anni prima, dirigendosi ad un gruppo di teologi proprio in occasione di un Convegno di Teologia fondamentale, Giovanni Paolo II aveva affermato: «La ricerca delle condizioni nelle quali l'uomo pone da sé le prime domande fondamentali sul senso della vita, sul fine che ad essa vuole dare e su ciò che l'attende dopo la morte, costituisce per la teologia fondamentale il necessario preambolo, affinché, anche oggi, la fede abbia a mostrare in pienezza il cammino ad una ragione in ricerca sincera della verità».²

Ci sembra, in sostanza, che la Teologia fondamentale venga qui interpellata per aiutare ad uscire dal dilemma – un Dio senza ragione o una ragione senza Dio – in cui il cristiano viene oggi stretto dalla cultura dominante. Riteniamo che questa “via propedeutica alla fede” di cui parla la *Fides et ratio* prenda avvio dal riconoscere al pensiero filosofico un suo statuto autonomo, affermandolo capace di fondare teoreticamente l'esistenza di verità su Dio, sull'uomo e sul mondo, ma precisando che se esso può farlo in modo indipendente dalla Rivelazione storico-soprannaturale *non* può farlo invece in modo indipendente da una rivelazione naturale. Per rivelazione storico-soprannaturale intendiamo la Rivelazione che Dio fa di Sé stesso e del suo mistero di salvezza attraverso una storia il cui compimento è in Gesù Cristo, Verbo di Dio crocifisso e risorto; per rivelazione naturale intendiamo qui *non* la conoscibilità naturale di Dio, che è itinerario filosofico, bensì il modo con cui il Creatore del cielo e della terra si rivela ad ogni essere umano attraverso le Sue opere, e questo è un itinerario teologico. Il tema in questione, infatti, non è quello di ribadire semplicemente la conoscenza naturale di Dio – cosa sulla quale tanto il Magistero cattolico come ogni buona filosofia di ispirazione metafisica hanno sempre concordato – quanto presentare in modo coerente il necessario ruolo che tale conoscenza ha in sede teologico-fondamentale. La stretta corrispondenza fra le due modalità dell'unica Rivelazione divina, ma anche il dato inequivoco che si possa lecitamente avere a che fare con delle verità – cui certamente appartengono i *praeambula*

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 67.

² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai partecipanti al Congresso internazionale di Teologia Fondamentale*, «L'Osservatore Romano», 3 ottobre 1995, 8.

fidei – raggiungibili dalla ragione e al tempo stesso fatte oggetto di rivelazione storica condiscendente, fa sì che esse, pur non ascrivibili ad una conoscenza confessionale, non siano neanche del tutto staccate da quanto la Rivelazione storico-soprannaturale mostrerà. Quando si parla di Dio, pensiero filosofico e Rivelazione non giungono ad una identica immagine, ma possono (o meglio, devono) predicare un identico soggetto, quello del Creatore del cielo e della terra. Il riconoscimento del primato della rivelazione naturale, ovvero il primato della *posizione* dell'Essere con i suoi interrogativi, su ogni umano questionare e filosofare, fa sì che l'autonomia di una filosofia di Dio venga compresa come autonomia relativa e non assoluta, consentendo alla Teologia fondamentale di non considerare del tutto estranea a sé una riflessione sui *praeambula fidei*, perché tale riflessione, in quanto preceduta da una Parola rivelata nella natura e attraverso la natura, ammette un'istanza anche teologica e non solo filosofica.¹

Nel dialogo con i non credenti, i cristiani non dovrebbero pertanto temere di riconoscere un legame fra verità di retta ragione ed esistenza di Dio. Ciò non inficia l'universalità e la condivisibilità del loro ragionare, perché tale necessario riferimento a Dio e alla sua dimensione trascendente è, anch'esso, una conclusione di retta ragione.² Conclusione raggiunta certamente da una ragione *creata*, perché all'interno dell'unico orizzonte di autonomia disponibile alla ragione filosofica, quello di un'autonomia creaturale.³ Un interlocutore che non volesse riconoscere un simile orizzonte creaturale, e dunque negasse alla ragione filosofica la possibilità di ascendere fino a predicare l'esistenza di un fondamento trascendente, fonte dell'Essere ma anche di intelligibilità e di senso, per essere coerente con sé stesso dovrebbe anch'egli evitare di fornire alcuna risposta ai perché ultimi della propria esistenza e di quella del mondo. Dovrebbe adesso essere lui, e non il credente, a prescindere da ogni ricorso *camuffato* all'Assoluto nel voler fondare ciò che, per sua natura, è contingente e limitato. A questo punto l'onere della prova e il dilemma *passano sul terreno dell'interlocutore*. Sarà una ragione atea – tale è infatti, e non semplicemente agnostica, una ragione che nega pregiudizialmente ogni riferimento creaturale – a dover fare attenzione a non reintrodurre in modo surrettizio l'ipotesi Dio, ad esempio mediante l'ascrizione di attributi divini a ciò che divino non è, per fondare ciò che, da solo, non ha fondamento. L'onestà dell'intelligenza am-

¹ L'impostazione qui adottata converge nelle sue linee sostanziali, sebbene con alcune differenze, con quanto sostenuto in diverse occasioni anche da Giuseppe Lorizio, con il quale ho avuto l'opportunità di riflettere su quale potesse essere, appunto, una soddisfacente articolazione teologica dei *praeambula*. Sulla sua specifica visione, cfr. LORIZIO, *Quale metafisica*, spec. 198-201.

² La prospettiva di un riferimento a Dio Creatore disponibile ad una *recta ratio*, come base sufficiente per la riconoscibilità di contenuti non confessionali, e dunque per fondare prassi *dovute*, oltre ad essere stata adottata dalla *Dei Filius* nel Vaticano I, è rintracciabile anche in *Gaudium et spes*, n. 36 e *Dignitatis humanae*, n. 2.

³ Sull'importanza di esplicitare un "principio di creazione" come premessa implicita ad ogni possibile filosofare, si esprime, nel contesto dei rapporti fra filosofia e teologia, STAGLIANO, *La teologia*, 111-140.

metterebbe in questo caso l'impossibilità di operare una auto-fondazione del reale e della storia, pena l'assolutizzazione del contingente, ovvero la caduta nell'ideologia.

Il fatto che un adeguato raccordo fra filosofia di Dio e Rivelazione sia stato poco esplorato nell'epoca contemporanea, o non sia stato sostenuto da un adeguato approfondimento teoretico, trova la sua causa in diversi fattori. Primo fra tutti l'esito in buona parte relativista e nichilista di alcune fra le maggiori correnti filosofiche del Novecento, che hanno privato dell'accesso a Dio il cuore della loro riflessione, compromettendone pertanto il dialogo e il confronto con il sapere teologico. Sull'altra sponda, alcune radicalizzazioni di interpreti neoscolastici, così come lo sfilacciamento del dibattito, senza vincitori né vinti, circa la pertinenza di una filosofia cristiana, non favorirono la possibilità di una serena affermazione di un "principio di rivelazione", ovvero l'idea di una "ragione creata", benché fossero già disponibili nel pensiero di alcuni importanti pensatori, fra i quali ad esempio Antonio Rosmini. Il clima intellettuale presente è in fondo una conseguenza manifesta della separazione fra teologia e filosofia maturata nel Novecento, nonché dello scarso ricorso, da parte della teologia, a filosofie di istanza metafisica, due esiti entrambi rintracciabili nelle pagine della *Fides et ratio*.¹ Separazione che ha condotto alcune correnti teologiche a ritenere che la Rivelazione, proprio perché fonte di una precisa prospettiva filosofica, non dovesse per questo aver bisogno di alcuna filosofia elaborata con la sola ragione, posizione teoretica che probabilmente dimentica come la prospettiva filosofica implicita nella Rivelazione è anche, in buona parte, proprio quella prospettiva di indole realistica, metafisica e sapienziale, che molti popoli e culture della terra – seppure con certa difficoltà e non senza mescolanza di errore, direbbe Tommaso d'Aquino – avevano elaborato e fatto propria.² In sede più specificamente teologica va infine menzionato un certo sbilanciamento nella comprensione del rapporto fra creazione e alleanza, a favore di quest'ultima, giungendo a proporla come ermeneutica principale del messaggio biblico, con la conseguente svalutazione del valore religioso e fondativo dell'accesso a Dio attraverso il creato, sia nella tradizione religiosa di Israele, sia in quella degli altri popoli.³ Ne è divenuto esito tangibile la quasi assenza di una riflessione teologica sulla rivelazione di Dio nel creato⁴ e la perdita di interesse della stessa teologia della creazione,

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, nn. 46, 47, 55, 66, 83.

² Sulla presenza di una prospettiva metafisico-sapienziale nella Rivelazione, cfr. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris 1968. Sul realismo legato alla dottrina rivelata sulla creazione, P. O'CALLAGHAN, *Il realismo e la teologia della creazione*, «Per la filosofia» 12 (1995), n. 34, 98-110.

³ Sulla complessa tematica del rapporto fra creazione e alleanza nella teologia del Novecento, si veda lo studio di S. SANZ SÁNCHEZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, Edizioni Università Santa Croce, Roma 2003.

⁴ Circa la scarsa presenza del riferimento al cosmo nella Teologia della rivelazione del Novecento, cfr. J. SÁNCHEZ CAÑIZARES, G. TANZELLA-NITTI, *La rivelazione di Dio nel creato nella Teologia della Rivelazione del xx secolo*, «Annales Theologici» 20 (2006) 289-335.

oggi compresa ed esposta essenzialmente come parte di un itinerario che ha come soggetto principale l'antropologia teologica, quando non giunge ad essere da questa quasi completamente rimpiazzata.

2. *L'appello ad un logos creatore*

Nel dibattito fra fede e ragione e nella temperie culturale che lo caratterizza, il recente Magistero della Chiesa pare voler entrare con alcuni contributi specifici. Oltre a quanto già richiamato a proposito della *Fides et ratio*, andrebbe ora menzionato il progressivo, significativo e non circostanziale *appello al Logos* – non di rado indicato come *Logos creatore* – che Benedetto XVI ha operato in alcuni importanti discorsi pronunciati dall'inizio del suo pontificato, proprio in diretto collegamento con il clima intellettuale cui ci siamo prima riferiti.¹ Tale appello – nel quale pare ravvedersi il suggerimento di una pista da percorrere per rispondere ai reclami della cultura laicista – consiste nell'invito a riconoscere l'esistenza di una Ragione increata, partendo dal riflesso di essa nell'intimo delle cose; Ragione che l'uomo percepisce nello studio e nella contemplazione del reale, e della quale la Rivelazione è come originariamente depositaria, e per questo capace di assumerne nel suo discorso le manifestazioni partecipate.² Il contesto concettuale in cui l'appello ricorre è quasi sempre lo stesso: offrire una soluzione alla crisi del relativismo, crisi di una società umana nella quale la razionalità viene ridotta a pura empiria e l'"ipotesi di Dio" resa superflua. La strategia è allora quella di incoraggiare l'uomo ad "allargare la propria razionalità" in modo tale da poter riconoscere la presenza di questo *logos*, in accordo con la grande tradizione filosofico-culturale sviluppatasi principalmente (anche se non esclusivamente) in Europa. Entro tale tradizione viene assegnato un ruolo importante anche allo sviluppo delle scienze, la cui ricerca della verità non è vista in antagonismo con le verità delle fedi, ma viene compresa come un itinerario aperto verso l'Assoluto.³

¹ Riteniamo particolarmente significativi in proposito i seguenti quattro discorsi pronunciati da Benedetto XVI: alla Curia Romana in occasione degli auguri natalizi (22 dicembre 2005), all'Assemblea plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede (10 febbraio 2006), all'Università di Regensburg (12 settembre 2006) e a Verona, in occasione del Convegno Nazionale della Chiesa Italiana (19 ottobre 2006). Cfr. anche il testo dell'*Udienza generale* del mercoledì, 9 novembre 2005.

² Così si esprimeva nel *Discorso alla Curia Romana*, formulando «l'invito a non vedere il mondo che ci circonda soltanto come la materia grezza con cui noi possiamo fare qualcosa, ma a cercare di scoprire in esso la "calligrafia del Creatore", la ragione creatrice e l'amore da cui è nato il mondo e di cui ci parla l'universo, se noi ci rendiamo attenti, se i nostri sensi interiori si svegliano e acquistano percettività per le dimensioni più profonde della realtà». Singolare, in proposito, l'ermeneutica lì offerta circa il tema di fondo del Vaticano II: «Il passo fatto dal Concilio [Vaticano II] verso l'età moderna, che in modo assai impreciso è stato presentato come "apertura verso il mondo", appartiene in definitiva al perenne problema del rapporto fra fede e ragione, che si ripresenta in sempre nuove forme», BENEDETTO XVI, *Discorso alla Curia Romana in occasione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, «L'Osservatore Romano», 23 dicembre 2005, 5 e 6.

³ Particolarmente illustrativi, in merito a quest'ultimo aspetto, alcuni passaggi del discorso tenuto alla CDF: «Talora, alcune affermazioni del sapere scientifico sono state addirittura contrapposte a tali verità. Ciò può aver provocato una certa confusione nei fedeli ed anche costituito una difficoltà

Negli anni precedenti l'elezione al soglio pontificio, come è noto, Joseph Ratzinger si era già soffermato più volte sul cristianesimo come "religione del Logos", sottolineandone il rapporto privilegiato intrapreso fin dalle sue origini con la *theologia naturalis* – ovvero con una ricerca di Dio e un discorso su Dio-Logos che partissero dall'osservazione della natura – e il corrispondente rifiuto della *theologia civilis* e di quella *mythica*.¹ In qualità di Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e di Presidente della Commissione Teologica Internazionale, egli aveva già segnalato nello studio della legge naturale e del suo modo di riproporla oggi una delle priorità da seguire, sia nella riflessione intellettuale della teologia cattolica, sia nell'azione pastorale della Chiesa.² Ci limitiamo qui a registrare la persistenza, nelle prime battute del presente pontificato, di una preoccupazione maturata in anni precedenti e che va assumendo, per quello che qui ci riguarda, i contorni di una certa rivalutazione proprio di ciò che, in fin dei conti, chiameremmo appunto "il ruolo dei preamboli della fede".

Riteniamo che alcuni passaggi del discorso tenuto il 19 ottobre del 2006 al Convegno della Chiesa Italiana a Verona meritino di essere riportati per esteso, perché esprimono con chiarezza quanto qui intenderemmo dire. Dopo aver constatato che la situazione italiana «partecipa di quella cultura che predomina in Occidente e che vorrebbe porsi come universale e autosufficiente, generando un nuovo costume di vita», Benedetto XVI pone tale cultura in collegamento con «una nuova ondata di illuminismo e di laicismo, per la quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile, mentre sul piano della prassi la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale

per la proclamazione e la recezione del Vangelo. È perciò di vitale importanza ogni studio che si proponga di approfondire la conoscenza delle verità scoperte dalla ragione, nella certezza che non vi è competitività alcuna tra la ragione e la fede. Non dobbiamo avere alcun timore di affrontare questa sfida: Gesù Cristo è infatti il Signore di tutta la creazione e di tutta la storia. Il credente sa bene che "tutte le cose sono state create per mezzo di lui ed in vista di lui... e tutte sussistono in lui" (Col 1,16.17). [...] Il compito di evangelizzare richiede oggi, come urgente priorità, un simile impegno. Il dialogo fra fede e ragione, religione e scienza, offre non solo la possibilità di mostrare all'uomo di oggi, in modo più efficace e convincente, la ragionevolezza della fede in Dio, ma altresì di mostrare che in Gesù Cristo risiede il compimento definitivo di ogni autentica aspirazione umana. In questo senso, un serio sforzo evangelizzatore non può ignorare gli interrogativi che sorgono anche dalle odierne scoperte scientifiche ed istanze filosofiche», BENEDETTO XVI, *Discorso all'Assemblea plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 10 febbraio 2006, «L'Osservatore Romano», 11 febbraio 2006, 5.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, conferenza pronunciata a Subiaco il 1 aprile 2005, in *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, 29-65, spec. 57-60; IDEM, *Verità del cristianesimo?*, conferenza pronunciata a Parigi il 27 novembre 1999, tr. it. in «Il Regno-Documenti» 45 (2000) n. 854, 190-195.

² Cfr. ad es. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Comunione e servizio*, 23 luglio 2004, nn. 24 e 60 (il documento raccoglie il frutto dei lavori iniziati nell'anno 2000). Lo studio della legge naturale viene inoltre menzionato da Giovanni Paolo II come uno dei tre temi programmatici consegnati alla Congregazione per la Dottrina della Fede durante l'Assemblea plenaria del 6 febbraio 2004. Sull'opportunità di riconoscere l'operatività di una legge naturale si sofferma anche J. Ratzinger nel dialogo con Jürgen Habermas tenuto nel gennaio del 2004: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2004.

tutti gli altri dovrebbero sottostare». La prima conseguenza di questa nuova temperie è che «Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica; [...] in un mondo che si presenta quasi sempre come opera nostra, nel quale, per così dire, Dio non compare più direttamente, sembra divenuto superfluo anzi estraneo». L'analisi del Pontefice procede sinteticamente:

In stretto rapporto con tutto questo, ha luogo una radicale riduzione dell'uomo, considerato un semplice prodotto della natura, come tale non realmente libero e di per sé suscettibile di essere trattato come ogni altro animale. Si ha così un autentico capovolgimento del punto di partenza di questa cultura, che era una rivendicazione della centralità dell'uomo e della sua libertà. Nella medesima linea, l'etica viene ricondotta entro i confini del relativismo e dell'utilitarismo, con l'esclusione di ogni principio morale che sia valido e vincolante per se stesso. Non è difficile vedere come questo tipo di cultura rappresenti un taglio radicale e profondo non solo con il cristianesimo ma più in generale con le tradizioni religiose e morali dell'umanità.

Uno snodo di non poco interesse è che a questo stato di cose viene inaspettatamente opposto proprio lo sforzo umano espresso dalla ricerca scientifica, quella ricerca che molti vorrebbero erroneamente vedere come causa dell'odierno materialismo, ma che si rivela invece sempre capace di stupore e di una motivata e mai estinta tensione verso il vero. Anzi, lo stesso linguaggio della scienza, quando non viene impiegato in modo riduttivo come metodo esclusivo di analisi e criterio unico di verità, proprio nella razionalità delle sue forme mostra la capacità di cogliere l'esistenza di qualcosa che va al di là di esso e in certo modo lo fonda. Tale razionalità

implica infatti che l'universo stesso sia strutturato in maniera intelligente, in modo che esista una corrispondenza profonda tra la nostra ragione soggettiva e la ragione oggettivata nella natura. Diventa allora inevitabile chiedersi se non debba esservi un'unica intelligenza originaria, che sia la comune fonte dell'una e dell'altra. Così proprio la riflessione sullo sviluppo delle scienze ci riporta verso il *Logos* creatore. Viene capovolta la tendenza a dare il primato all'irrazionale, al caso e alla necessità, a ricondurre ad esso anche la nostra intelligenza e la nostra libertà. Su queste basi diventa anche di nuovo possibile allargare gli spazi della nostra razionalità, riaprirli alle grandi questioni del vero e del bene, coniugare tra loro la teologia, la filosofia e le scienze, nel pieno rispetto dei loro metodi propri e della loro reciproca autonomia, ma anche nella consapevolezza dell'intrinseca unità che le tiene insieme.¹

Il rapporto dell'evangelizzazione e della fede con la "razionalità" pare dunque giovare, grazie a questi interventi, di un chiarimento *teologico*: la razionalità, come tale, non è ostacolo al cammino verso Dio, a patto che sappia riconoscersi e auto-comprendersi come razionalità *non indipendente*. Esiste in sostanza

¹ Le citazioni sono tratte da BENEDETTO XVI, *Discorso al Convegno Nazionale della Chiesa Italiana*, 19 ottobre 2006, «L'Osservatore Romano», 20 ottobre 2006, 6-7. Sul tema della riconoscibilità di una razionalità nel cosmo, che apre l'interrogativo verso un *Logos* creatore, cfr. anche *Discorso ai giovani in piazza s. Pietro*, 6 aprile 2006, «L'Osservatore Romano», 8 aprile 2006, 5.

un «principio di rivelazione», modo equivalente di riferirsi ad un «principio di creazione», che precede l'attività della ragione umana e ne rivela la condizione di ragione creata. Porsi al di fuori di questo principio conduce la ragione verso la deriva del *razionalismo*, chiuso per definizione alla trascendenza, ovvero alla possibilità di "aprire gli spazi della razionalità"; includerlo invece come premessa di ogni retto filosofare – una premessa che non attenta l'autonomia della ragione ma semplicemente la fonda – favorisce la corretta comprensione non solo di ciò che riguarda il cosmo, ma anche di quanto riguarda l'umano.¹ Tale corretta comprensione si esprime attraverso una serie di verità razionali che la fede potrà successivamente segnalare come suoi preamboli (e la Parola storica di Dio anche rivelare in modo condiscendente): unica condizione per il loro riconoscimento è che la ragione non si ritenga ontologicamente autosufficiente né logicamente autoreferenziale, e per questo resti *aperta* alla possibilità di uno svelamento della sua condizione creaturale.

Ai fini della nostra tematica può risultare istruttivo, quanto forse inaspettato, accostare la situazione culturale odierna a quella in cui il Concilio Vaticano I fu chiamato a formulare il suo magistero. Perché quel Concilio desiderò essere esplicito sul tema dei preamboli della fede, insegnando in un capitolo della *Dei Filius* che «Dio, principio e fine di ogni cosa, può essere conosciuto con certezza mediante la luce naturale della ragione umana a partire dalle cose create»?² Uno dei maggiori studiosi del Vaticano I, Herman Pottmeyer, ha segnalato che la motivazione di fondo di tale scelta fu proprio il clima intellettuale allora dominante, caratterizzato da un'idea di ragione indipendente, assoluta, che aveva sostituito la natura creata con il naturalismo e la ragione creata con il razionalismo. La situazione storica in cui versavano i cattolici nelle Università e negli ambienti culturali del tempo, e i numerosi condizionamenti cui erano soggetti, specie in Francia, ma in buona misura anche in Germania (si pensi alla *Kulturkampf*) e in Inghilterra, mostrerebbe non poche analogie con la temperie odierna. A questo stato di cose il Magistero non volle rispondere con dichiarazioni che ridimensionassero o indebolissero l'intelligenza della ragione, ma intese piuttosto mostrarne l'apertura alla trascendenza, a Dio, ovvero la sua reale capacità di comprendersi di fronte ad un reale rivelato/creato. Secondo l'interpretazione che ne offre ancora Pottmeyer, fra il Vaticano I e la cultura dominante a quel tempo «la disputa vera e propria si ha nel preambolo della fede, nei *praeambula fidei*».³ Lo sfondo pastorale e meno dogmatico del Vaticano II non

¹ Si può qui ricordare come la *Gaudium et spes* (cfr. n. 36) fondi l'autonomia relativa e non assoluta delle realtà create proprio in base ad un "principio di creazione" disponibile ad un pensiero religioso condiviso, e non mediante richiami confessionali.

² CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, cap. 2: *De Revelatione*, DH 3004.

³ Nell'inquadrare il *milieu* del tempo, afferma: «Non si ha più a che fare con singoli dogmi errati, come in precedenti concili, ma con un unico dogma errato che viene diffuso in tutto il mondo dalla scienza e che minaccia i fondamenti della fede e del pensiero. Si tratta del *razionalismo*, il culto della ragione che si rende indipendente, che con la sua pretesa di avere il primato, rifiuta ogni altra autorità, anche quella di Dio e della Chiesa, portando di conseguenza a negare l'esistenza di Dio.

fece probabilmente avvertire ai Padri conciliari dell'Assise indetta da Giovanni XXIII la necessità di esplicitare nuovamente il ruolo di tali preamboli, anche per la relativamente scarsa distanza temporale trascorsa dalla redazione della *Dei Filius*.¹ Alcuni decenni dopo (trascorreranno ancora 35 anni fino alla redazione della *Fides et ratio* e oltre 40 fino all'attuale pontificato di Benedetto XVI) una mutata situazione contestuale sembra aver suggerito di tornare a riproporli.

Senza dubbio, il clima religioso europeo all'epoca del Vaticano I non era identico a quello che stiamo vivendo nella prima decade del XXI secolo. Se gli analisti segnalano ormai da tempo un risveglio della religiosità, che sembrerebbe a prima vista distanziare la situazione odierna da quella del materialismo della seconda metà dell'Ottocento, è anche vero che i rapporti fra questo risveglio e un possibile risveglio della ragione sono ancora tutti da dimostrare. Non deve sorprendere che un'epoca di "ragione debole" come la nostra – un aggettivo non improvvisato, ma coniato in base a precise istanze teoretiche dettate da determinati esiti filosofici ed epistemologici del Novecento² – sia anche un'epoca di ragione autoreferenziale, chiusa alla trascendenza, impegnata ad eliminare Dio dall'orizzonte della cultura e della società. La chiusura è infatti segno di debolezza: proprio perché *debole*, buona parte della ragione contemporanea pare non voler sostenere un confronto leale e non ideologico con il pensiero metafisico e, ultimamente, teologico. Lo mostra ad esempio l'impiego improprio e spesso ideologico che alcune correnti filosofiche di ispirazione materialista fanno oggi della scienza, rifiutando (al di là delle stesse intenzioni degli scienziati) di mettere in serena discussione alcuni dei suoi risultati, manipolandola maldestramente come attrezzo per rimettere in gioco una preconcepita sua incompatibilità con il cristianesimo, nella storia presente o in quella passata.³

Strettamente legato ad esso c'è il *naturalismo*, il culto del puro "aldiqua", che ha posto il progresso scientifico e sociale al posto dell'azione di Dio e che nega l'esistenza di un ordine e di un determinante soprannaturale. Dal naturalismo e dall'empirismo che domina la scienza, deriva il *materialismo* che nega la natura spirituale dell'uomo: con esso verrebbero messe in dubbio perfino la ragione e le sue verità fondamentali: la Chiesa cattolica, pertanto, deve difendere la ragione stessa e i suoi diritti. La disputa vera e propria si ha, dunque, nel preambolo della fede, nei *praeambula fidei*», POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, 23.

¹ Così lo fa anche pensare una risposta fornita dalla Commissione teologica responsabile della redazione della *Dei Verbum*. All'interrogazione di un Padre conciliare, il quale chiedeva perché, al trattare della fede, il n. 5 non parlasse anche *de auxiliis externis*, come sono appunto i preamboli della fede, ma solo *de internis Spiritu Sancti auxiliis*, fu replicato così: «Non est necessarium, quia hic agitur de fide, et non de praeambulis fidei, de quibus loquitur Vaticanum I, et quae etiam in textu nostro tanguntur in corpore numeri 4», F. GIL-HELLÍN, *Dei Verbum. Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione. Synopsis*, LEV, Città del Vaticano 1993, 39. Quest'ultima specificazione può riferirsi solo al *signis et miraculis* compiuti da Cristo, che il n. 4 aveva citato poco sopra, sebbene in senso stretto non si possa considerarli *praeambula fidei*, bensì *motiva credibilitatis*.

² Una visione sintetica in D. ANTISERI, *Le ragioni del pensiero debole. Domande a Gianni Vattimo*, Borla, Roma 1993.

³ Anche in tal senso, sono profonde le analogie con quanto, ancora Pottmeyer, delineava per descrivere la situazione attorno al Concilio Vaticano I: «In fondo, nell'auspicata autonomia della ragione, non si tratta di altro che del primato dell'aldiqua. Si accusa la fede in Dio di intralciare la felicità dell'umanità in questo mondo [...]. La critica e l'orientamento verso l'aldiqua trovano i loro strumen-

V. PER UNA COMPRESIONE DEI PREAMBOLI DELLA FEDE “IN DIALOGO”
CON LA TEOLOGIA FONDAMENTALE

Parlare dei preamboli della fede secondo modalità che siano rispettose dello statuto teologico della Teologia fondamentale e al tempo stesso siano capaci di recuperarne il ruolo propedeutico alla fede è a nostro avviso possibile, ma richiede un’opportuna fondazione teoretica. Proviamo ad offrire qui alcuni spunti concettuali che, di tale fondazione, potrebbero favorire un successivo più rigoroso sviluppo.

1. *La collocazione dei preamboli della fede nel percorso dialogico-apologetico della Teologia fondamentale*

Sappiamo che all’interno dell’unico metodo della Teologia fondamentale si può riconoscere la coesistenza di due percorsi, uno di carattere dogmatico-discendente, che dalla coerenza e bellezza della Rivelazione si muove verso l’uomo, ed uno di carattere antropologico-ascendente, che dalle domande dell’uomo si muove verso l’offerta di senso della Rivelazione. Questo secondo percorso, sebbene sviluppato anch’esso alla luce della fede, ammette ancora di essere compreso come itinerario *dialogico-apologetico*, volendo con questa espressione indicare l’insostituibile compito della Fondamentale di confrontarsi in modo dialogico con altri interlocutori e con altre fonti di sapere, prima fra tutte il sapere storico-filosofico.¹ I preamboli della fede giungono all’attenzione del teologo proprio da quest’ultima fonte, con asserti appartenenti ad un’area piuttosto vasta: filosofia teoretica, antropologia, fenomenologia della religione, ma anche storia e senso comune. Essi non appartengono all’oggetto primario della Teologia fondamentale – che resta sempre la Rivelazione e la sua credibilità – ma potrebbero essere visti in prima approssimazione come conoscenze e asserzioni *in dialogo con la Teologia fondamentale*. Queste non confluirebbero genericamente all’interno del rapporto fra teologia e filosofia, perché depositarie di un’importante specificità, quella di riguardare conclusioni di ragione che dell’oggetto proprio della Fondamentale, la Rivelazione, condizionano la stessa comprensione. Le conclusioni di ragione dei *praeambula fidei* avrebbero allora lo specifico ruolo di mostrare la “significatività” del contenuto della Rivelazione.² Intendiamo dire

ti decisivi nelle scienze e innanzitutto in quelle naturali, i cui successi confermano i progetti dell’epoca moderna agli occhi dell’opinione pubblica. La richiesta di indipendenza, di libertà e di autodeterminazione, conseguente al pensiero di autonomia, trae la sua forza sociale e politica, cioè la società borghese, dalle rivoluzioni e dalla secolarizzazione», POTTMAYER, *La costituzione Dei Filius*, 24 e 25.

¹ S. Pié-Ninot parlerà di un duplice compito della teologia fondamentale, fondatale-ermeneutico (dogmatica fondamentale) e dialogico-contestuale (apologetica fondamentale), cfr. *La Teologia Fondamentale*, 67-69. L’aggettivo “dialogico-apologetico”, riferito a uno dei compiti della Fondamentale viene sovente usato anche da LORIZIO, *Verso un modello*.

² Impieghiamo qui il termine “significatività” in senso diverso da quanto fatto da altri autori. Il termine, ad esempio, viene utilizzato da R. Fisichella per indicare la capacità che la Rivelazione pos-

che tali preamboli consentirebbero di riconoscere come *significativi* dei concetti e dei contenuti basilari per la Rivelazione cristiana quali: Dio, Logos, libertà, vita, anima, colpa, bene, male, ecc.; ovvero nozioni che la ragione non giudica un *non-senso*, ma anzi stima capaci di indicare un'area semantica intelligibile, il cui contenuto è comprensibile al pensiero filosofico umano, riflesso oppure spontaneo.

Per comprendere la Rivelazione e la sua credibilità è infatti necessario che la ragione possenga previamente una nozione di *Dio* e che questa le risulti intelligibile. Occorre possedere una gnoseologia aperta ad una istanza di *verità* e un'antropologia che riconosca la verità della *libertà*. Occorre una necessaria griglia di riferimento filosofico, spontaneo o riflesso, che consenta al soggetto, una volta accostatosi al contenuto della Rivelazione, di comprendere in essa la *logica del compimento*, ma anche quella dello *scandalo* e del *paradosso*. Riconoscere l'idea di un compimento sarà possibile, infatti, solo per chi comprenda la natura storica dell'esistenza umana e l'irreversibilità di una storia che non è chiusa in sé stessa, ma si sviluppa come processo significativo. Ad una logica di promessa e compimento si può accedere solo dopo aver accertato la *storicità* – ovvero l'adesione a fatti realmente avvenuti – delle tradizioni religiose di Israele, e soprattutto la storicità del messaggio e della vita di Gesù di Nazaret e di ciò che su di Lui la comunità credente ha trasmesso. La ragione potrà discernere cosa rappresenti per essa un paradosso o uno scandalo solo sulla filigrana di un pensiero metafisico che mostri sufficienti istanze veritative nei giudizi sugli eventi e su ciò che dagli eventi ragionevolmente ci si attenderebbe,¹ e sullo sfondo di un pensiero morale per il quale la nozione di giustizia abbia un reale significato. Infine, il contenuto della Rivelazione diviene significativo solo se la persona umana riconosce, nella propria coscienza, la presenza di un bene da compiere e di un male da evitare, e dunque vi scorge la responsabilità della *colpa* e l'aspirazione al *perdono*, colte di fronte ad un Assoluto riconosciuto non solo come fondamento del reale, ma anche garante e referente ultimo della vita morale.

Un esempio di come la significatività della Rivelazione possa risaltare lungo un itinerario teologico che comprenda ambedue i percorsi prima citati, dogmatico e dialogico, ci viene offerto da quasi l'intera prima parte della *Gaudium et spes*. La trattazione conciliare – che scelse la prospettiva dialogica in modo intenzionale e programmatico – svolge le sue argomentazioni impiegando una "griglia di riferimento" di carattere epistemologico ed antropologico, storico

siede di offrire delle risposte di senso, cioè antropologicamente significative (cfr. FISICHELLA, *Credibilità*, 220-224), mentre S. Pié-Ninot parla di una credibilità ancorata nella ragionevolezza della fede e manifestata nella significatività della Chiesa nel mondo e nella storia, indicando con questo termine soprattutto il valore della sua testimonianza storica (cfr. PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 66).

¹ Sulla necessità di una *δόξα*, tratta dal senso comune, per riconoscere ciò che si presenta come *παράδοξα*, cfr. G. LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2001. Sul tema, anche IDEM, *Teologia della rivelazione ed elementi di cristologia fondamentale*, 199-213.

e culturale. La progressiva esposizione degli elementi-chiave della Rivelazione viene infatti intervallata dagli interrogativi e dalle conclusioni che una ragione non ancora illuminata dalla fede formula a partire dal reale, dalla coscienza umana e dalla realtà del mondo, secondo argomentazioni che recuperano in alcuni casi anche le migliori istanze del pensiero religioso.

Dal punto di vista della sistematica teologica, i preamboli della fede sembrano poter fungere allora da “oggetto secondario” della Teologia fondamentale, con il ruolo di fornire significatività e intelligibilità al suo “oggetto primario”, cioè la Rivelazione e la sua credibilità, comprendendo quest’ultima sempre centrata attorno a Cristo e alla Chiesa segni di salvezza. Sugeriamo l’esistenza di una certa analogia fra questa articolazione e quanto, al parlare della trasmissione della Rivelazione nella Chiesa, la Teologia fondamentale chiama oggetto “primario” e “secondario” del Magistero della Chiesa. Come è noto, pur essendo la Rivelazione considerata oggetto primario del Magistero, la teologia tematizza entro le competenze del Magistero ecclesiale anche un oggetto secondario, all’interno del quale trovano posto numerose verità filosofiche di ragione, motivando tale estensione con l’osservazione che tutto ciò serve “a rettamente interpretare e a santamente custodire” la Rivelazione stessa.¹ Il fatto che il Magistero possa autorevolmente affermare qualcosa su tali verità, includendole nel suo oggetto secondario,² autorizza in un certo senso ogni teologia della rivelazione ad includerle anch’essa in una sorta di suo “oggetto secondario”: sarebbe infatti poco logico che esistano temi per i quali il Magistero della Chiesa possa elaborare degli insegnamenti, sui quali invece la teologia non abbia nulla da dire.

2. *Le prerogative di una ratio capax fidei, situata fra rivelazione naturale e rivelazione storica*

Una ragione che coglie i preamboli della fede come oggetto proprio, a sé adeguato, non opera ancora entro la fede ma è una ragione certamente capace di essa, è una *ratio capax fidei*. Tuttavia – ed è questo un punto importante ai fini del nostro discorso – è una ragione che per andare incontro alla fede deve

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 10; *Lumen gentium*, n. 25. Con l’espressione “oggetto secondario” del Magistero della Chiesa si intendono di solito degli insegnamenti riguardanti verità non formalmente rivelate, ovvero verità non presenti direttamente come tali nella Scrittura interpretata dalla Tradizione, ma la cui affermazione si rende necessaria per comprendere rettamente il Vangelo consegnato da Gesù Cristo e custodirlo integro lungo la storia.

² Sull’appartenenza di questo oggetto alle specifiche competenze del Magistero della Chiesa, cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, dich. *Mysterium Ecclesiae*, 24 giugno 1973, n. 3; in particolare, per quanto riguarda la legge naturale, cfr. PAOLO VI, enc. *Humanae vitae*, 25 luglio 1968, n. 4; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, ist. *Donum veritatis*, 24 maggio 1990, n. 16 e *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della “Professio fidei”*, 29 giugno 1998, n. 6-7. Sull’estensione del carisma dell’infalibilità anche agli insegnamenti circa verità non formalmente rivelate, cfr. ad esempio C. CAFFARRA, *La competenza del Magistero nell’insegnamento di norme morali determinate*, «Anthropotes» 4 (1988) 7-23; F. OCÁRIZ, *La competenza del magistero della Chiesa “in moribus”*, in *Humanae Vitae 20 anni dopo*, Ares, Milano 1989, 125-138.

spogliarsi della sua *hybris*, e dunque ragione non-ideologica, consapevole della propria contingenza ontologica e del proprio orizzonte finito, ragione non-autosufficiente. Si tratta di una ragione, non dobbiamo mai dimenticarlo, che deve restare *aperta a lasciarsi svelare come ragione creata*. È la ragione che inizia il suo cammino dal realismo delle cose e che ha l'umiltà di *lasciar parlare l'alterità del reale*. È una ragione, come abbiamo osservato in precedenza, posta di fronte ad una rivelazione naturale che la precede sempre e comunque, anche se il soggetto potrebbe non coglierla immediatamente come tale. È una ragione *libera*, come mostrato dalla stessa possibilità di rifiuto ideologico ad un'apertura verso un principio di creazione, in accordo con quanto la tradizione teologica classica aveva ben presente, peraltro con solido fondamento biblico (cfr. *Sap* 13,1; *Rm* 1,21-23), al ricordare che la riconoscibilità dei preamboli della fede viene offuscata dal peccato, ovvero risulta fortemente condizionata dalle disposizioni morali del soggetto. Il realismo impone tenerlo presente e dimenticarlo sarebbe ingenuità.¹

Collocati concettualmente fra le due modalità dell'unica rivelazione, ovvero fra la rivelazione naturale e quella storico-soprannaturale, i preamboli della fede possono operare in modo significativo solo in una ragione disposta a ricevere il reale come dato, donato e dunque creato.² Sebbene si tratti di qualcosa il cui significato più profondo e senso ultimo sarà la Parola di Dio a rivelare, ed è da quest'ultima che alcuni potrebbero soggettivamente venirne a conoscenza, i preamboli della fede risultano oggettivamente indipendenti da una rivelazione storico-soprannaturale. Essi rappresentano in sostanza i presupposti di ogni teologare e la necessaria premessa richiesta ai destinatari dell'annuncio, costituendo, nel loro insieme, *la condizione stessa dell'ascolto* della Rivelazione, senza

¹ Sulla necessità dell'umiltà per riconoscere Dio nel creato, cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *Confessiones*, v, 3, 3-5; sull'influsso della cattiva condotta morale sulla conoscenza di Dio, cfr. TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolicum*, 1, 2; EUSEBIO DI CESAREA, *Praeparatio evangelica*, II, 6, 12. Sulla stoltezza (cfr. *Sal* 13,1) che caratterizza tale non-riconoscimento, cfr. TOMMASO D' AQUINO, *Contra Gentiles*, III, c. 38, in particolare come figlia della lussuria, *Summa Theologiae*, II-II, q. 46, a. 3. Sulla dottrina medievale circa l'influsso negativo del peccato sulla lettura del Libro della Natura, e dunque sulla conoscenza del suo Autore, cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexämeron*, XIII, 12.

² Concordiamo in proposito con l'analisi di Luciano Baccari in merito al valore di rivelazione naturale presente nel nucleo dell'esperienza umana che coglie la gratuità dell'esistenza – cui l'esperienza scientifica di fatto partecipa – quando tende ad imporsi come esperienza/apprensione del tutto. «Molto spesso, a proposito del mondo, invece di parlare di dono, si parla di dato, sottraendo di fatto a quest'ultimo termine il suo valore semantico causale; per cui esso, invece di valere come *dato da*, verrebbe a valere semplicemente come *dato*. Tuttavia, solo apparentemente o surrettiziamente il discorso appare semanticamente concluso, perché in realtà la forza semantica del termine spinge sempre, volenti o nolenti, alla sua esplicazione, così che il discorso si conclude sempre con un appello a qualcuno che sia all'origine del mondo [...]. Solo un'esperienza religiosa o di rivelazione riesce a cogliere l'interezza dell'esperienza umana; ovvero, solo se l'esperienza è religiosa è anche totale. Questa esperienza, proprio in forza del suo carattere rivelativo, supera il limite logico-scientifico, secondo cui la parte non può cogliere il tutto, perché ora, a cogliere il tutto, non è più una sua parte, ma il *dono* della sua rivelazione e/o la *rivelazione* del suo dono», L. BACCARI, *Episteme e Rivelazione*, Borla, Roma 2000, 169-170. Cfr. anche G. LAFONT, *Dio, il Tempo, l'Essere*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 227-232.

della quale quest'ultima non potrebbe nemmeno darsi come evento che giunge a compimento nel soggetto. In definitiva, la disponibilità della ragione a lasciarsi svelare come creata *si pone in dipendenza logica da una rivelazione che realmente si è data* e la ha preceduta (rivelazione naturale) e *si identifica con le condizioni dell'ascolto della Rivelazione stessa* (rivelazione globalmente intesa).

Secondo tale prospettiva non vi sarebbe allora difficoltà ad ammettere come oggetto secondario della Teologia fondamentale – subordinato al suo oggetto primario, costituito dalla Rivelazione e dalla sua credibilità – proprio l'insieme delle condizioni che rendono possibile prima, e comprensibile poi, l'ascolto della Rivelazione. E si tratterebbe ancora, proprio come accade per la credibilità elaborata e voluta dalla teologia del Vaticano II, di un oggetto *donato insieme alla Rivelazione*, non solo *per accidens* (ovvero perché consegnato in modo discendente anche come oggetto di rivelazione storica), ma anche perché ricevuto sostanzialmente con la creazione, ovvero quella rivelazione che Dio fa di Sé attraverso natura. Se la credibilità del cristianesimo, centrata sul mistero di Cristo e sulla testimonianza della Chiesa, ci viene offerta insieme ad una Parola che si esprime in una storia della salvezza, la sua significatività, poggiata sui preamboli della fede, ci viene anch'essa donata insieme ad una Parola, la Parola creatrice, ascoltando la quale ci viene svelata la condizione creaturale e finita della ragione umana.

La coerenza del discorso teologico, però, ci impone anche di esaminare brevemente quale sia la natura dell'atto con cui l'essere umano compie il suo primo passo, ri-conoscendo il reale come dato, disponendosi così all'esercizio di una ragione non auto-referenziale e non ideologica. Il tema è delicato, perché se per questo atto fosse necessaria una qualche forma di fede, in una rivelazione certo naturale ma pur sempre rivelazione divina, il discorso potrebbe tradire una *petitio principii*, ovvero una pericolosa circolarità. Proponiamo qui di distinguere in tale atto di riconoscimento due momenti diversi, con un diverso grado di compiutezza antropologica.

Il primo momento, quello che consente di riconoscere la contingenza e il limite di una condizione creaturale, e con essa l'impossibilità che la parola umana si ponga come ragione dell'intero, *non costituisce né implica alcuna esplicita risposta* ad una parola divina ascoltata in una rivelazione naturale. Tale riconoscimento è oggetto proprio e adeguato di una razionalità capace di porre a tema l'esistenza di un Incondizionato e di un Assoluto necessario, quali risposte alla propria contingenza. L'umiltà qui richiesta (se di umiltà si vuole parlare) si chiama semplicemente oggettività e realismo. In questo primo momento il reale viene colto come un'alterità data e non posta dal soggetto, come sorgente di razionalità che rivela un fondamento, e dunque come un *Logos ut ratio*. Siamo persuasi che questo riconoscimento è adeguato, per sé, a dare avvio ad una riflessione sui preamboli della fede. Un secondo momento è invece rappresentato dalla *risposta che il soggetto formula ad una rivelazione di Dio ascoltata nel linguaggio del creato*. In quanto soggetto di una risposta, egli coglie il reale non solo come

immagine di un *Logos ut ratio*, ma anche come effetto di un *Logos ut verbum*, non solo come alterità data, ma anche come alterità dialogica e carica di significato.¹ Il grado di coinvolgimento del soggetto è qui maturo, perché responsabile (da *respondeo*): la meraviglia di fronte alla natura sfocia prima in riverenza, poi in adorazione verso il suo Autore.² L'Assoluto è visto allora come Termine di un rapporto personale, e questo atto – formulato compiutamente solo nel suo secondo momento – è pertanto ora qualificabile come *atto religioso* e non come *atto mere philosophicus*.³

È solo questo secondo momento del riconoscimento a verificare il carattere di donazione/affidamento ed è dunque suscettibile di essere qualificato come atto di fede.⁴

la grazia divina,¹ perché senza di essa le forze naturali di una ragione ferita dal peccato potrebbero facilmente cedere alla tentazione di far sfociare l'esperienza del limite e della finitezza nel nichilismo e nel non-senso, in luogo di mantenerla aperta verso un principio di creazione.²

3. Valenze di una riflessione sulla religione e sull'epistemologia teologica

Una volta considerati parte dell'oggetto secondario della Teologia fondamentale, o almeno come tematiche in dialogo con essa a motivo del percorso dialogico-apologetico che integra necessariamente il suo metodo, i preamboli della fede potrebbero ricevere qualche spazio anche all'interno del programma di questa disciplina, come risposta teologico-pastorale alla particolare temperie culturale descritta in precedenza (cfr. *supra*, IV). Dal punto di vista operativo, riteniamo che ciò possa tradursi proponendo alla Fondamentale di ospitarne una certa articolazione entro il trattato sulla religione e all'interno di quello sull'epistemologia teologica, due aree che le proposte teologico-fondamentali meglio equipaggiate non hanno mai visto come mere "appendici opzionali", ma hanno sempre considerato quali snodi necessari del proprio *logos* teologico.³

Sebbene con qualche incertezza, importanti elementi di un trattato sulla religione trovano spazio nella manualistica meglio affermata, in particolare quegli aspetti che evidenziano il *sensus religiosus* e l'esperienza religiosa come manifestazione dell'apertura dell'uomo alla rivelazione,⁴ anche a motivo di una mi-

¹ La misteriosa presenza della grazia e dello Spirito, anche in un riconoscimento naturale di Dio, viene giustamente adombrata nella riflessione della Chiesa sulla salvezza (cfr. *Lumen gentium*, 16; *Gaudium et spes*, n. 22).

² La prospettiva da noi qui adottata è in fondo quella di suggerire che la rivelazione naturale può essere considerata secondo due angolature diverse. Secondo una modalità oggettiva, che qui potremmo anche indicare come *ex parte Creatoris*, ed è quanto abbiamo chiamato "principio di creazione", o anche "principio di rivelazione". In tal senso, essa precede ogni filosofia di Dio e dunque anche ogni riconoscimento di preamboli della fede, giustificando perché al parlare di ragione si debba parlare sempre di ragione creata. Il problema non è se i preamboli "appartengano o meno" a tale rivelazione naturale, ma riconoscere che ogni nostro riflettere su di essi è "preceduto oggettivamente" da tale rivelazione. Una seconda angolatura è quella *ex parte subiecti*, e in tal senso il principio di creazione (ma anche un *principio* di rivelazione nell'accezione prima intesa) è distinto da una rivelazione naturale di Dio in senso proprio. Infatti, affinché vi sia "rivelazione" di una Parola (*Wort*) occorre che il soggetto formuli la sua risposta (*Antwort*), non solo percepisca o rifletta: una rivelazione resterebbe incompiuta se non vi fosse il soggetto che di fronte ad essa eserciti la sua responsabilità (*Verantwortung*).

³ La tradizione teologico-fondamentale tedesca pare maggiormente predisposta a questa integrazione. Nel noto *Corso di Teologia Fondamentale*, a cura di KERN *et al*, il primo e il quarto volume sono dedicati, appunto, alla religione e all'epistemologia teologica. Sulla religione e su questioni epistemologiche vertono anche importanti contributi presentati nell'opera, anch'essa collettiva, curata da G. LORIZIO, *Teologia Fondamentale*, 4 voll., Città Nuova, Roma 2004-2005. Il progetto teologico-fondamentale di René Latourelle non comprendeva un trattato sulla religione, ma ospita nel volume *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Cittadella, Assisi 1982, importanti riflessioni su quanto stiamo qui dibattendo, mentre gli aspetti epistemologici vengono inclusi nel volume intitolato *La teologia, scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi 1968.

⁴ Una discussione della religione non compare esplicitamente in PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, sebbene il questionare umano in rapporto alle domande esistenziali-religiose sia implicita-

nore rigidità nella divisione fra religioni naturali e religioni rivelate, come oggi opportunamente suggerito dalla contemporanea fenomenologia della religione.¹ Un programma teologico-fondamentale disposto a includere in modo non circostanziale una riflessione sulla religione come apertura alla Rivelazione – e dunque, inevitabilmente, una riflessione su Dio – non dovrebbe trovare difficoltà a includervi, come aspetti di tale apertura, anche una riflessione su un buon numero di preamboli della fede, in particolare quelli che riguardano argomentazioni di carattere antropologico. Questi dovrebbero però essere trattati in modo fondativo, completando cioè con una prospettiva metafisica quanto oggi più facilmente presentato limitatamente all'ambito esistenziale o esperienziale.²

Preamboli che riguardano più specificamente argomentazioni di ordine filosofico-teoretico e metafisico-ontologico, legati ad esempio al raccordo fra un logos razionale su Dio e l'immagine di Dio rivelata in Cristo, potrebbero invece essere ospitati in un trattato di epistemologia teologica, sebbene fine principale di quest'ultimo resterebbe sempre l'esposizione del metodo teologico, del ruolo della Scrittura e della Tradizione, i rapporti della teologia con le scienze umane, in modo particolare l'ermeneutica. A questo proposito, risulterebbe utile anche differenziare meglio i contenuti più propriamente epistemologici, che puntano ad una fondazione veritativa, e per questo di indole teologico-fondamentale, da quelli essenzialmente metodologici, maggiormente adatti ad una *Introduzione alla Teologia*. Lo spazio guadagnato potrebbe venire così impiegato

mente sviluppato nella estesa trattazione antropologica del cap. I (73-212) di questo trattato, all'interno della quale vengono anche menzionati i *praeambula fidei* (198-201). Tematiche religiose come aspetto dell'apertura dell'uomo alla rivelazione e all'interno di un chiaro momento apologetico-dialogico vengono affrontate da IZQUIERDO, *Teología Fundamental*, all'interno di due capitoli, *La increencia* (299-335) e *El hombre, ser para la fe. La razonabilidad de la fe* (365-389). Cenni sul rapporto fra religione e rivelazione in FISICHELLA, *La Rivelazione*, 141-162. Assente in VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio*, un riferimento alla religione: il "problema dell'uomo" viene affrontato solo in sede di critica filosofica. OCÁRIZ e BLANCO, *Rivelazione, Fede e Credibilità*, non includono né la religione né questioni epistemologiche sulla fede, se non come brevi cenni storici. Significativo, dal punto di vista storico, il giudizio di Albert Lang il quale, pur autore attento alla dimensione apologetica della sua *Fundamentaltheologie*, si dichiara sfavorevole all'idea di includere anche la riflessione sulla religione all'interno della Teologia fondamentale, temendo che ciò le faccia perdere unità e coerenza (cfr. A. LANG, *Fundamentaltheologie*, Hüber, München 1953, I, 38-39). Di particolare interesse per il nostro discorso è invece la prospettiva seguita da FRIES, *Teologia Fondamentale*, che presenta una breve sezione dedicata alla religione all'interno del capitolo denominato "La dimensione rivelativa della realtà", ove si coniugano in modo armonico sia aspetti della domanda antropologica che di quella cosmologica.

¹ Ci riferiamo al fatto che, una volta accettata una nozione di rivelazione in senso ampio, comprendente sia la rivelazione che il Creatore fa di Sé attraverso le cose create, sia la genuina esperienza mistico-spirituale con cui l'uomo è in grado di ascoltare la voce del Creatore nell'intimo della propria coscienza, sembra difficile poter accreditare l'esistenza di religioni *esclusivamente* naturali. Una qualche fenomenologia di rivelazione pare accompagnare tutte le religioni, abbiano esse oppure no dei mediatori/fondatori espliciti o degli specifici testi sacri. Cfr. ad es. M. DHAVAMONY, *Religione e Rivelazione*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Gesù Rivelatore*, Piemme, Casale Monferrato 1988, 71-84.

² Riteniamo che un prezioso esempio di come, a livello antropologico, argomenti personalistico-esistenziali possano armonizzarsi con argomenti di tipo metafisico ci venga offerto da J. ALFARO, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991, che si presenta in fondo come un itinerario del tutto propedeutico ad una Teologia fondamentale.

per sviluppare quegli aspetti del pensiero filosofico in dialogo con la teologia capaci di fondare la significatività e l'intelligibilità della Parola rivelata, non ultimo il recupero di un'adeguata *analogia entis* accanto alla presenza, ormai già consolidata, di una *analogia fidei*.¹

In ambedue i casi, tanto nell'area antropologico-religiosa come in quella epistemologico-veritativa, la prospettiva adottata non dovrebbe però limitarsi ad un mero *problematizzare* – impostazione oggi abituale, così ci sembra, in quasi tutti gli autori – ma dovrebbe giungere anche a fornire, evidentemente senza ingenuità di sorta, *alcune importanti certezze*.² La consapevolezza del travaglio intellettuale che il pensiero filosofico, nella sua sofferta ricerca di risposte ai problemi fondamentali dell'esistenza, ha sperimentato lungo l'epoca moderna, non impedisce che si ricordi alla ragione umana la sua capacità di attingere al vero, quando sa liberarsi dai condizionamenti dell'ideologia e dalla *hybris* dell'autosufficienza, e di poter così giungere a conclusioni convincenti su Dio, sull'uomo e sul mondo. Il teologo opera tale richiamo cosciente di trovarsi anch'egli in cammino verso una Verità che gli viene donata e che mai interamente possiede, consapevole che tanto la fiducia nella ragione umana quanto l'aiuto a preservarla dalle tentazioni di autosufficienza gli provengono dalla stella di orientamento rappresentata dalla Rivelazione.³ Eppure, il compito del teologo non si esaurisce nel *ricordare* alla ragione umana, non ancora illuminata dalla fede in Cristo, quali siano le sue capacità. Tali capacità vanno in qualche modo anche *rivelate*. In accordo con una diaconia che non può non essere anche profezia, il teologo deve assumersi l'onere di chiarire con coraggio quale sia il ruolo del peccato, responsabile di indebolire e rendere opaca la ragione di coloro che cercano Dio «se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi» (*At 17,27*).

VI. PER UN DISCERNIMENTO DEI PREAMBOLI DELLA FEDE: ALCUNI SPUNTI TEMATICI

Pur non intendendo offrire in questa sede una sistematica completa di quali *praeambula fidei* siano meritevoli di essere esplicitati e sviluppati entro la dimen-

¹ Sull'esercizio di una *analogia entis* entro un orizzonte creaturale, e dunque non alternativo a quello di un'*analogia fidei*, concordiamo con quanto segnalato da G. Lorizio: «La riflessione va condotta intorno al rapporto *analogia fidei/analogia entis*, e al tentativo di pensare un'*analogia fidei* che non intenda contrapporsi all'*analogia entis*, la quale, a sua volta, lungi dal volersi costituire come forma di conoscenza autonoma e separata dalla Rivelazione, chiama in causa proprio la dimensione cosmico-antropologica dell'automanifestazione di Dio e quindi poggia sulla creazione e si esprime nella forma dell'esercizio della ragione creata», LORIZIO, *Verso un modello*, vol. I, 437.

² Un esempio di esposizione *mere problematice* è quella offerta da VERWEYEN, *La parola definitiva*, 83-128. Pur dedicando un intero capitolo del suo Compendio di teologia fondamentale al tema "Il valore posizionale delle classiche prove dell'esistenza di Dio nella cornice della questione dell'ascolto della parola", in chiara controtendenza rispetto ad altri trattati, non pare volersene poi giovare nel corso del suo itinerario, limitandosi a registrare la precarietà dell'intera tematica.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 15.

sione dialogico-apologetica della Teologia fondamentale, proviamo ad offrire qui alcuni spunti in proposito, prendendo avvio dai tre ambiti menzionati nel n. 67 della *Fides et ratio*.¹

Il primo ambito segnalato dall'enciclica riguarda «la conoscenza naturale di Dio». In sede teologico-fondamentale la tematica potrebbe essere discussa come *pendant* ad una esposizione della rivelazione di Dio nel creato, dalla quale una teologia della rivelazione potrebbe agevolmente prendere avvio impiegando come fondamento biblico proprio la Parola creatrice e il suo compimento in Cristo, centro del cosmo e della storia. Pur distinguendosi concettualmente dalla rivelazione naturale, perché quest'ultima è cammino teologico e non filosofico, una presentazione delle *viae* a disposizione della ragione umana per accedere alla conoscenza filosofica dell'esistenza di Dio avrebbe l'importante funzione di mostrare che il Soggetto di cui parla la rivelazione storico-sopranaturale non è concetto sconosciuto alla ragione, bensì nozione significativa sulla quale essa può riposare.² Andrebbero in tal senso esposti itinerari sia di ambito cosmologico che di ambito antropologico, agganciando eventualmente i secondi alle riflessioni che in altro luogo del programma verrebbero dedicate al senso religioso come apertura dell'uomo alla rivelazione.³

Non andrebbe inoltre dimenticato di specificare la presenza, nell'articolazione teoretica, di una nozione di Dio appartenente al senso comune,⁴ mostrandone il collegamento con quelle prospettive della contemporanea filosofia del linguaggio che avvertono la necessità di un trascendimento del linguaggio legato al mondo dei fatti, affinché l'umano e il vissuto siano ragionevolmente espressi e interpretati. Tornerebbe utile, in proposito, anche a motivo del suo riconoscimento in campo filosofico, un parziale recupero dell'itinerario intellettuale di Ludwig Wittgenstein. Impegnatosi a fondare un linguaggio che potesse eliminare dal discorso filosofico ogni ambiguità e nonsenso proprio mediante

¹ Segnalati, con lievi differenze, anche da PIÉ-NINOT, *La Teologia Fondamentale*, 185-187, che ne menziona tuttavia quattro, dei quali non offre uno sviluppo, richiamandone però la continuità con il Concilio Vaticano I.

² «Nel credere in Dio c'è un sapere dell'esistenza di Dio che è preliminare; e questo sapere lo ricaviamo dal mondo creato», BASILIO DI CESAREA, *Epistulae*, 235, 1 (PG 32, 872B). «Che Dio sia uno, in quanto è dimostrato, non viene posto come articolo di fede, ma come presupposto agli articoli: infatti la conoscenza di fede presuppone la conoscenza naturale», TOMMASO D'AQUINO, *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 8^{um}. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, n. 36.

³ Rimandiamo ancora a FRIES, *Teologia Fondamentale*, 203ss, che offre alcuni spunti su come realizzare in modo teologicamente soddisfacente tali collegamenti, sebbene l'Autore non intenda qui dare origine ad una precisa proposta metodologica.

⁴ Come messo in luce da Etienne Gilson (cfr. *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia 1964, 70-82), Tommaso d'Aquino parla della conoscenza di Dio secondo tre diversi livelli, quello della conoscenza naturale non riflessa (senso comune), il livello della conoscenza metafisica, ovvero della conoscenza filosofica riflessa e razionalmente articolata, ed infine quello della Rivelazione. Nella analisi delle *viae* tomasiane verso l'esistenza di Dio ed in merito alla stessa nozione di Dio, sono coinvolti tutte e tre questi livelli, esistendo due articolazioni, fra rivelazione e filosofia riflessa, fra metafisica e senso comune. Insiste opportunamente sulla necessità di non perdere tale triplice articolazione, LIVI, *Razionalità*, 99-104.

un rigido collegamento con il mondo dei fatti, egli finì col mostrare implicitamente che tale programma non era in grado di negare del tutto la possibilità di un accesso sensato alla nozione di Dio. Come è noto, quale sviluppo della prospettiva del filosofo viennese prenderà avvio una corrente di filosofia analitica che abbandona il neopositivismo per dirigersi allo studio delle condizioni di possibilità di un meta-linguaggio nel quale l'interrogativo su Dio torna ad essere un legittimo oggetto del filosofare linguistico.¹

Fra i compiti della ragione, la *Fides et ratio* suggerisce ancora di pensare «alla possibilità di discernere la rivelazione divina da altri fenomeni o al riconoscimento della sua credibilità». Quanto qui espresso sembrerebbe riguardare a prima vista le *rationes credibilitatis* e non i *praeambula fidei*, come mostrato anche dall'esplicito riferimento alla rivelazione, quasi un richiamo all'esortazione già formulata dal Concilio Vaticano I e comune all'Apologetica tradizionalmente intesa, secondo la quale esisterebbero *signa certissima et omnium intelligentia accomodata* in grado di mostrare l'origine divina della Rivelazione cristiana.² Siamo tuttavia dell'avviso che il successivo riferimento, nella medesima frase, ad «alcune verità che la ragione già coglie nel suo autonomo cammino di ricerca» (n. 67) faccia pensare anche a qualcosa di diverso. Il documento intende qui implicitamente segnalare che le ragioni della credibilità della Rivelazione, indipendentemente da come vogliamo comprenderle o perfino classificare, richiedono il ricorso previo ad un orizzonte di razionalità disponibile ad una ragione non ancora illuminata dalla fede. Tanto l'odierna comprensione della credibilità della Rivelazione centrata su Cristo e la Chiesa segni di salvezza (Vaticano II), sia la precedente comprensione che sottolineava i miracoli, le profezie e la via storico-empirica della Chiesa (Vaticano I), sia altri motivi di credibilità proposti dall'elaborazione teologica a cavallo fra i due Concili (si pensi ai cosiddetti "motivi soggettivo-interni", al metodo dell'immanenza, ecc.), non possono prescindere da contesti veritativi che la ragione non riceve ancora dalla Rivelazione, ma individua come parte del suo esercizio ordinario, sebbene la capacità di tale esercizio, come abbiamo già ricordato in precedenza, possa risentire di importanti condizionamenti storici ed esistenziali.

Anche limitandosi, secondo l'odierno modo di presentare la credibilità, al suo

¹ Le affermazioni di Wittgenstein risulterebbero tuttavia inadeguate per fondare un discorso su Dio, poiché ne viene negata – almeno formalmente – la possibilità di un valore universale e comunicabile. La teologia – in modo più radicale, l'annuncio della salvezza cristiana – non potrebbero poggiarsi su un Assoluto che si possa pensare ma non dire, sospirare ma non predicare. Tuttavia, il percorso filosofico tracciato da Wittgenstein rappresenta un passo in avanti rispetto sia alla posizione kantiana sia a quella neopositivista. Le domande sul senso e l'apertura all'indicibile nascono all'interno dell'analisi del conoscere scientifico, e non fuori di esso come sostenuto da Kant, sebbene non possano essere adeguatamente espresse; l'appello ad un meta-linguaggio nasce come esigenza dei limiti del linguaggio riconosciuti all'interno del linguaggio medesimo. Cfr. R. PITITTO, *La fede come passione. L. Wittgenstein e la religione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997; F. KERR, *La teologia dopo Wittgenstein*, Queriniana, Brescia 1992; cfr. anche ALFARO, *Dal problema*, 109-157; L. BACCARI, *Ateismo semantico, fede razionale, fideismo*, «Rassegna di Teologia» 37 (1996) 483-504.

² CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius*, DH 3009.

nucleo più essenziale, ovvero la credibilità della persona di Gesù Cristo e la testimonianza della Chiesa come segno di Cristo, non possiamo ignorare che il loro riconoscimento dipende, a sua volta, dall'operatività di alcuni preamboli, senza dei quali l'appello operato dalla Rivelazione potrebbe rimanere frustrato.¹ Menzioniamo fra questi: la possibilità reale di accedere al dato empirico dell'esistenza storica di Gesù di Nazaret e del movimento religioso originatosi attorno a lui e alla sua dottrina; la novità assoluta dell'annuncio della sua resurrezione dai morti, suffragata dalle tracce storiche di come questo si è andato organizzando attorno alla celebrazione eucaristica domenicale; l'esistenza di criteri storico-ermeneutici sufficientemente attendibili che ci assicurano della storicità e dell'autenticità di specifiche narrazioni presenti nel Nuovo Testamento, le quali, pur redatte entro l'orizzonte di fede di una comunità credente, consentono di ricostruire la dottrina e la psicologia di Gesù di Nazaret, dalle quali prenderà successivamente avvio l'opzione della fede; la significatività antropologica della testimonianza ricevuta, come accesso a conoscenze certe che eccedono l'esperienza empirica del soggetto; la verità dell'apertura della persona umana ad una richiesta di senso per la propria esistenza, che consentirà poi di riconoscere come altamente significativa la credibilità dell'amore; la ragionevolezza dell'aspirazione umana al bene e alla giustizia, quale preambolo che permetterà di individuare come tale domanda sia soddisfatta dai contenuti della predicazione cristiana; il segno dell'amore sincero e del dono di sé come segni non ambigui, pienamente adeguati a suscitare l'attenzione e l'interesse della persona.

Si tratta in fondo di preamboli che vertono su conoscenze di carattere storico ed ermeneutico, ma anche metafisico e antropologico, che la ragione umana dovrebbe poter considerare *ragionevolmente* certe. Questi *praeambula* non si confondono né con i segni della Rivelazione, né con i motivi della credibilità della fede: essi sono evidentemente insufficienti a muovere il soggetto verso la fede, ma di ogni atto di fede rappresentano nondimeno le condizioni necessarie. Vista la loro prossimità ad ogni "ermeneutica della credibilità", questo genere di preamboli potrebbero essere menzionati, e talvolta sviluppati, nella parte che la Teologia fondamentale dedica abitualmente alla credibilità della Rivelazione, intercalando l'esposizione di Gesù Cristo e della Chiesa segni della Rivelazione, con quella dei requisiti razionali che consentono di distinguere, appunto, "la rivelazione divina da altri fenomeni", procedendo così "al riconoscimento della sua credibilità".

L'enciclica menziona infine, quale terzo ambito espressivo di preamboli per la fede, «l'attitudine del linguaggio umano a parlare in modo significativo e vero anche di ciò che eccede ogni esperienza umana». L'affermazione generalizza ulteriormente la già citata capacità della ragione di pervenire ad una conoscenza

¹ «I fatti della vita di Cristo hanno un rapporto con la fede in Lui solo se si presuppone una conoscenza metafisica di Dio che permetta di riconoscere in quelle azioni "la mano di Dio". Dio non viene "scoperto" in Cristo, ma "riconosciuto" in Lui», LIVI, *Razionalità della fede*, 110.

naturale di Dio, riallacciandosi qui alla necessaria operatività della *istanza metafisica* di una filosofia che intenda proporsi come linguaggio *della fede e verso la fede*, che costituisce in fondo uno dei messaggi centrali del documento.¹ Mostrare che la conoscenza umana non resta confinata sul piano dell'esperienza sensibile, fornendo così ragioni a sostegno dell'idea di una "razionalità allargata", rappresenta lo snodo previo ad ogni possibile discorso su preamboli della fede. In un itinerario teologico-fondamentale ciò può trovare il suo spazio naturale proprio nel trattato di epistemologia teologica, come luogo di discernimento dei diversi sistemi filosofico-culturali a disposizione del questionare umano, questa volta non solo in funzione di una loro operatività in chiave teologica, ma anche in vista di un esame critico della loro non-contraddittorietà e coerenza, tanto in ambito logico come in ambito antropologico. In definitiva, riteniamo si tratti di mostrare la significatività e la legittimità delle *domande ultime*, esistenziali e cosmologiche, che l'essere umano si è posto lungo la storia e tuttora si pone, convalidandole come domande ragionevoli e fondate, e motivando pertanto la ragionevolezza dell'interesse che si diriga verso le risposte giunte da una Rivelazione divina.

A quanto qui brevemente enumerato vogliamo ancora aggiungere almeno due importanti *praeambula*: la verità della libertà umana e la coscienza della colpa. L'importanza della prima è centrale per ogni annuncio di Dio che venga incontro all'uomo e che chieda a questi di accettare l'invito alla comunione con Lui, nonché per ogni discorso che voglia approfondire teoricamente la dinamica di tale incontro. Non è un caso che l'epoca contemporanea, caratterizzata da una ragione debole e chiusa, sia un'epoca caratterizzata anche da una *debolezza della libertà*. Superando gli esiti nichilisti di un esistenzialismo ateo, e quelli di un più recente riduzionismo antropologico ove la libertà umana è semplicemente negata per assimilazione con il mondo istintivo delle altre specie animali, la predicazione del Vangelo *presuppone* la verità del comportamento libero dell'essere umano e la percezione di una corrispondente responsabilità connessa al proprio operare. Nella preparazione all'opzione della fede divengono oggi decisive quelle riflessioni filosofiche in grado di provare la capacità dell'essere umano di determinarsi verso scelte stabili e definitive, e dunque l'esistenza di un fine ultimo, perso il quale anche le singole scelte parziali smarrirebbero presto o tardi il loro riferimento. Scartata la possibilità che l'uomo sia chiamato a rispondere di fronte alla natura, perché a sé ontologicamente inferiore, o solo di fronte ai suoi simili, perché anch'essi accomunati da quella ricerca di senso che l'individuo sperimenta singolarmente, la libertà-responsabilità andrebbe rivelata come quel *legame esistenziale* il cui senso l'uomo può comprendere solo in riferimento ad un Altro-da-sé che non sia né la natura, né l'umanità generalmente intesa.

Fondata la verità della libertà e la non convenzionalità dell'agire morale, la preparazione alla fede trova un suo ulteriore, necessario punto di appoggio nel-

¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 83, 84, 95.

la coscienza della colpa, la cui valenza andrebbe presentata in sede antropologica ancor prima che teologica. La *Gaudium et spes* non ha timore di qualificare la colpa, insieme al dolore e alla morte, come un grande enigma senza apparente soluzione, che può condurre l'uomo a sprofondare verso la disperazione oppure ad aprirsi verso il riconoscimento di un Creatore (cfr. n. 21). È difficile immaginare che l'annuncio fontale della Chiesa – Gesù è il Cristo, Egli è morto per i nostri peccati e con la sua resurrezione ha sconfitto il peccato e la morte – risulti significativo per coloro che non abbiano maturato, anche in sede razionale, la possibilità di sentirsi responsabili di peccato di fronte a Qualcuno. Come già segnalava il pagano Ovidio, l'incompiutezza di un progetto umano che la libertà si riconosce idonea a desiderare, ma incapace di realizzare in pienezza, è una conoscenza disponibile alla ragione naturale: *video meliora proboque, deteriora sequor.*¹

In conclusione, siamo persuasi che coniugare il contemporaneo *auditus temporis* con l'*auditus fidei* richieda oggi alla Teologia fondamentale di prolungare *ad extra* la trattazione della ragionevolezza della fede – una trattazione certamente centrata su Cristo e la Chiesa quali segni della Rivelazione e motivi essenziali della credibilità cristiana – invitandola a porsi nuovamente in dialogo con i preamboli della fede. Si tratterebbe di una indispensabile e specifica diaconia, quella di fornire alcuni importanti elementi di riflessione che spetterebbe poi ad altri soggetti di mediazione intellettuale e pastorale tradurre in necessario sostegno al compito missionario del popolo di Dio. È pertinente all'odierna responsabilità di questa disciplina offrire argomentazioni per mostrare che i preamboli della fede – il cui ruolo nel dibattito pubblico sulla religione e sulla fondazione di un'antropologia non convenzionale è divenuto oggi imprescindibile – non rispondono ad una prospettiva confessionale; così come chiarire, al contempo, che tali preamboli divengono riconoscibili all'interno di un principio di creazione, ovvero di un principio di rivelazione naturale. Tale principio precede ogni filosofare e resta disponibile anche ad una ragione laica, non illuminata dalla fede, purché non condizionata ideologicamente e libera da tentazioni di autosufficienza. Nel dialogo con il contesto culturale e pubblico entro il quale opera, la teologia non dovrà mai rinunciare, infine, alla sua vocazione profetica, assumendosi l'onere, se necessario, di ricordare che la ragione è spesso bisognosa di risanamento ed è chiamata anch'essa ad una conversione, quale transito necessario per passare dalle condizioni che rendono possibile l'ascolto della Parola ad una sua reale accoglienza nel dono della fede.

¹ *Metamorfosi*, VII, 20.

ABSTRACT

L'articolo prende avvio da una riflessione sulla "dimensione apologetica" della Teologia fondamentale, riconoscendola oggi nella sua natura di teologia di fronte a un interlocutore e di teologia in contesto, caratteri che ne individuano il ruolo di laboratorio per la formulazione di una teologia pubblica. Dopo aver riepilogato alcune tappe del cammino di emancipazione della Teologia fondamentale dall'Apologetica classica, specie in merito alla ricomprensione e al superamento del suo momento filosofico-razionale, si esamina se in questo mutato contesto i *praeambula fidei* possano ancora svolgere qualche specifica funzione. Esposti alcuni elementi di disagio sperimentati dall'evangelizzazione nella temperie culturale odierna, specie in merito al confronto con la ragione cosiddetta laica, l'articolo si chiede quale diaconia al Vangelo la Teologia fondamentale potrebbe oggi esercitare in proposito, anche sulla scorta di alcune autorevoli percezioni del problema da parte del recente Magistero della Chiesa e di singoli autori. Si propone di vedere nei "preamboli della fede" uno snodo importante di tale diaconia, suggerendo per essi il ruolo di contribuire a mostrare alla ragione la "significatività" della Parola rivelata. Questi ammettono di essere compresi anche all'interno di un itinerario teologico, e non meramente filosofico, perché collocati fra le due modalità dell'unica rivelazione divina, quella di una parola pronunciata attraverso il creato e quella di una parola pronunciata nella storia. Si segnalano infine alcuni contenuti che andrebbero oggi associati a tali preamboli ed il loro legame con una nozione di Dio significativa anche per il pensiero filosofico.

In this paper we discuss the apologetic dimension of Fundamental Theology, pointing out that such dimension should be recognized in the role it has as theology in dialogue, always facing an interlocutor, and called to supply reflections useful for a public discourse on God. After summarizing the historical path that led classical Apologetics to be replaced by contemporary Fundamental Theology, mainly prompted by the need of emphasizing its new fully theological status, we examine whether the so-called *praeambula fidei*, more philosophical in character, might continue to play any role in such a changed context. Since contemporary evangelization experiences today serious difficulties due to the major influence of lay-atheistic thought, that uses to criticize any philosophical access to the notion of God, we raise the question whether Fundamental Theology is called to face this situation and offer any intellectual aid to the preaching of Gospel. Taking the cue from some comments made on this subject by the recent Magisterium of the Church as well as by individual authors, we suggest re-evaluating the role of *praeambula fidei* as part of such necessary theoretical support, exploring the ways in which Fundamental Theology could enter into dialogue with them. The preambles of faith have in fact the function to show the rational meaningfulness of a number of contents associated to Revelation. Moreover, they can be recognized as part of a theological, not merely philosophical path, taking into account that their knowledge is theoretically placed *after* God's Revelation in nature, made by His creation, and *before* the Revelation that God realizes through a history of salvation. Finally, in the light of contemporary pastoral and cultural climates, we try to point out which specific contents should be today recognized as part of these preambles.

GLI STATI DI VITA DEL CRISTIANO.
RIFLESSIONI SU UN'OPERA
DI HANS URS VON BALTHASAR

PAUL O'CALLAGHAN

SOMMARIO: I. *Situare teologicamente la vita cristiana e gli stati di vita*: 1. Creazione, caduta, salvezza, *eschaton*. 2. La rilevanza e conoscenza dello stato originario. 3. La caduta e la redenzione. 4. Il complemento escatologico – II. *Gli "stati di elezione"*: 1. La base biblica. 2. Lo "stato eletto" di fronte allo stato secolare. 3. La vita consacrata. 4. Il sacerdozio ministeriale. 5. Il collegamento dinamico tra vita consacrata e sacerdozio. 6. La normatività della prima comunità degli Apostoli – III. *Il laicato e il matrimonio*: 1. I laici. 2. Il matrimonio – IV. *La mutua inerenza degli stati di vita del cristiano*: 1. L'armonia tra gli stati. 2. L'ambivalenza della secolarità cristiana – V. *Alcune osservazioni sull'impostazione balthasariana degli stati di vita*: 1. L'inizio e la fine. 2. Gesù Cristo, ermeneutica vivente della vita cristiana e dell'uomo. 3. Il discepolato e la vita religiosa. 4. La vita religiosa come "testimonianza escatologica". 5. Il celibato e l'obbedienza del sacerdote. 6. Il laicato e il matrimonio – VI. *A modo di conclusione*.

QUESTO studio sarà centrato su una delle opere più rilevanti di Hans Urs von Balthasar (1905-1987) riguardo la spiritualità cristiana, *Gli stati di vita del cristiano*. L'originale di questa opera, *Christlicher Stand*, redatto nella sua prima versione nel 1945, fu pubblicato con alcune modifiche più di trent'anni dopo, nel 1977.¹ Non si tratta di un'opera di importanza secondaria nella produzione di von Balthasar perché la vita cristiana vissuta occupa un posto di spicco all'interno della sua riflessione teologica. Egli era solito dire che il lavoro del teologo deve essere compiuto in ginocchio. Perciò, benché la tesi del libro sia di tipo pratico ed ecclesiale,² unitaria e di vasta portata, le impli-

¹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes, Einsiedeln 1977. Abbiamo seguito con qualche leggera modifica la traduzione italiana fatta da Ellero Babini, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano 1985 (traduzione abbreviata con la sigla SVC). Lo stesso von Balthasar puntualizza che la prima redazione del libro risale al 1945: *Il nostro compito: resoconto e progetto*, Jaca Book, Milano 1991, 65 (l'originale di questo resoconto semi-autobiografico fu pubblicato come *Unser Auftrag: Bericht und Entwurf*, Johannes, Einsiedeln 1984).

² Nella sopraccopertina della traduzione italiana si trova una breve spiegazione della tesi di base: «le forme, o stati di vita cristiana, sono sostanzialmente due: quella del cristiano chiamato alla santità nella vita familiare e quella della particolare sequela secondo i consigli di povertà, castità e obbedienza. Di questo fanno parte tanto coloro che, in ascetica solitudine, si dedicano esclusivamente alla preghiera e alla meditazione, quanto coloro che senza particolari segni esteriori vivono la loro chiamata in mezzo al mondo (Istituti secolari). In questo stato converge anche il clero la cui funzione ministeriale presuppone la vocazione alla sequela di Cristo secondo i consigli».

cazioni dogmatiche delle sue affermazioni si trovano ovunque nella sua ampia produzione teologica.

Le prime quattro sezioni dello studio tenteranno di spiegare come von Balthasar presenta e giustifica teologicamente la sua comprensione degli stati di vita del cristiano. Più avanti saranno considerati alcuni aspetti della sua riflessione che offrono il fianco a delle critiche o risultano meno saldamente fondati.

I. SITUARE TEOLOGICAMENTE LA VITA CRISTIANA E GLI STATI DI VITA

Il percorso fondamentale della visione spirituale di Hans Urs von Balthasar può essere riassunto in tre tappe. In primo luogo, la fede cristiana viene comunicata agli uomini per mezzo dall'amore.¹ *Soltanto l'amore è credibile*: così intitolò un breve ma impegnativo saggio,² che riprende la nota affermazione della prima lettera di Giovanni: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi» (4,16). L'amore è così centrale nel suo pensiero che, secondo alcuni autori, esso può essere identificato con l'essere stesso.³ Anzi, l'essere è l'amore. L'amore è alla base della metafisica. In secondo luogo, von Balthasar considera l'amore come il cuore dell'esistenza cristiana che è centrata sulla *missione*,⁴ in quanto la missione della Chiesa sorge dall'amore. Infine, siccome la missione viene determinata dalla vocazione divina, l'amore perfetto, a cui tutti sono chiamati, deve essere considerato il centro della teologia della vocazione, e quindi della teologia degli stati di vita del cristiano.⁵

Secondo le Scritture, in effetti, il destino comune di ogni persona, e specialmente di ogni credente, è l'amore (cfr. Ef 1,5). Ogni battezzato, ispirato da Dio, è chiamato ad un'amore senza limiti, tendente alla pienezza della perfezione.⁶ Nella perfezione, afferma von Balthasar, non vi sono distinzioni tra scelta e ob-

¹ Sulla centralità dell'amore in von Balthasar, cfr. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar: dinamica dell'amore e credibilità del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1981; M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis: Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, Herder, Freiburg i.B. 1981; e IDEM, *L'amore trinitario al centro di tutte le cose*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 105-116. Un'opera rilevante al riguardo, tra i primi scritti di von Balthasar, è *Das Herz der Welt*, Die Arche, Zürich 1943.

² H. U. VON BALTHASAR, *Soltanto l'amore è credibile*, Borla, Roma 1982; l'originale si intitola *Glauhbhaft ist nur Liebe*, Johannes, Einsiedeln 1963.

³ Cfr. J. J. O'DONNELL, *Tutto l'essere è amore. Uno schizzo della teologia di Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN, W. KASPER (a cura di), *Figura e opera*, Communio, Köln 1989, 335-356. Recentemente, cfr. D. C. SCHINDLER, *Towards a Non-possessive Concept of Knowledge: the Relationship between Reason and Love in Aquinas and Balthasar*, «Modern Theology» 22 (2006) 577-607, specialmente 589ss; P. IDE, *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans-Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, in *Chrétiens dans la société actuelle: l'apport de Hans-Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*, Socéval, Magny-les-Hameux 2006.

⁴ Per quanto riguarda la centralità della missione, scrive von Balthasar: «Nel concetto di missione si incontrano tutti gli aspetti della creaturelità [...]. Se si cerca di dare un senso definitivamente coerente alle energie corporali e spirituali, ai destini e alle situazioni, prescindendo dalla missione, si brancolerà sempre nell'incerto, anzi ci si involupperà sempre più in un inestricabile intrico, che diventerà tanto più impenetrabile quanto più lo si interpreta soltanto in direzione dell'uomo e a partire da lui, invece di guardare insieme con lui in direzione della sua missione divina»: SVC 75s.

⁵ Il tema dell'amore è trattato in questi termini all'inizio (SVC 21-59) e verso la fine del libro (SVC 333-5).

⁶ Cfr. SVC 22s.

bligo, tra consiglio e comandamento.¹ L'amore è al di sopra di ogni legge.² Inoltre, egli sostiene che l'amore autentico prende sempre la forma di un voto, nel senso ampio della parola, perché gli innamorati vogliono impegnarsi totalmente, per sempre, senza condizioni.³

Da questa affermazione si impone una semplice ma importante conclusione: gli stati di vita nella Chiesa – von Balthasar pensa ai tre stati classici: vita consacrata, sacerdozio ministeriale, laicato – non si possono distinguere in base ad un "più" o un "meno" nell'amore, appunto perché tutti gli uomini sono chiamati ad amare senza limiti, con la pienezza della santità.⁴ Allora, se le cose stanno così, come si possono distinguere questi stati tra di loro?

È a questa domanda che von Balthasar vuole rispondere in *Gli stati di vita del cristiano*. Consideriamo a continuazione alcuni degli aspetti principali.⁵

1. Creazione, caduta, salvezza, eschaton

Per individuare la radice della distinzione tra gli stati di vita, afferma von Balthasar, occorre comprendere la natura del peccato, ovvero ciò che soffoca l'amore e ostacola l'autodonazione dell'uomo a Dio e al prossimo. Nella condizione di giustizia originale in cui fu costituito, l'uomo viveva in uno stato di integrità di fronte a Dio, al prossimo e al mondo,⁶ un'integrità che si manifesta in tre elementi: il pudore, la coscienza della propria mortalità e la necessità di distinguere tra il bene e il male.⁷ La pienezza d'amore a cui erano chiamati i nostri progenitori⁸

¹ Cfr. SVC 30-33. «Per l'amore la divisione tra comandamento e consiglio resta semplicemente incomprensibile»: SVC 44.

² Cfr. SVC 23-25. «Nella misura in cui l'amore si raffredda, la lava della sua inafferrabile vitalità si irrigidisce in determinate forme limitate e in esse assume la figura di comandamenti singoli. "Dove l'amore si irrigidisce, si accumula la legge"»: SVC 25.

³ SVC 33; 53ss; 139s. «Ogni vero amore ha la forma interna del voto [...]. Appena l'amore si desta veramente alla vita, l'attimo temporale vuole essere superato in una forma di eternità»: SVC 34. «Tutti i piccoli, reiterati e limitati sacrifici hanno valore e sono a Dio ben accettati se sono espressione e rafforzamento dell'indivisibile sacrificio dell'amore»: SVC 56. «Nella misura in cui l'amore stesso è essenzialmente offerta, possiede tanto formalmente quanto materialmente carattere di voto, contiene in sé contenutisticamente come formalmente i voti come sua essenza e come l'espressione sempre nuova di essa»: SVC 58.

⁴ «Se dunque a partire dell'amore dell'uomo per Dio una tale distinzione nella struttura della Chiesa non può chiaramente venir fatta, si dovranno allora prendere per la sua fondazione altri angoli visuali»: SVC 44.

⁵ Su questa opera, cfr. E. BABINI, *H. U. von Balthasar "Gli stati di vita del cristiano"*, «Teologia» 10 (1985) 272-281; J. J. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, Geoffrey Chapman, London 1992, 127-138; P. MARTINELLI, *Vocazione e stati di vita del cristiano: riflessioni sistematiche in dialogo con Hans Urs von Balthasar*, Collegio S. Lorenzo da Brindisi Laurentianum, Roma 2001; IDEM, *Significato della teologia di Hans Urs von Balthasar per gli istituti secolari e i movimenti ecclesiali*, in A.-M. JERUMANIS, A. TOMBOLINI (a cura di), *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar: atti del Simposio internazionale di Teologia in occasione del centesimo anniversario della nascita di H.U. von Balthasar (Lugano 2-4 marzo 2005)*, Eupress FTL, Lugano 2005, 385-412. L'ultima parte di *Gli stati di vita nella Chiesa (337-442)* è dedicata al tema specifico della vocazione e non sarà oggetto della nostra analisi.

⁶ «Egli viene creato, proprio per poter adempiere realmente questa vocazione all'amore, in quella interna ed esterna costituzione di chiara conformazione ed evidenza che noi chiamiamo stato originario (*Ur-Stand*)»: SVC 59.

⁷ Cfr. SVC 78-81.

⁸ «Ciò che egli può essere per natura si rapporta al suo essenziale destino così come la complicata anatomia di un occhio si rapporta al semplice atto del vedere [...]. Non diversamente si comportano

si esprimeva in un'esistenza vissuta secondo i tre "consigli evangelici",¹ in una vita di armonia, quindi, tra verginità e fecondità, tra povertà e ricchezza, tra obbedienza e libertà.² A questi tre consigli von Balthasar attribuisce un valore archetipico nella vita spirituale. Nel paradiso terrestre, non esistevano i tre stati come quelli che ora ci sono nella Chiesa (persone consacrate, ministri sacri, laici), perché in ogni uomo si concentravano gli elementi distintivi di ciascuno di essi.³ Segnatamente, sostiene che «lo stato originario è la perfetta sintesi dello stato di vita cristiano nel mondo e di quello che segue i consigli, dove lo stato dei consigli esprime l'atteggiamento e la disposizione interiori mentre lo stato mondano esprime l'adempimento e la corrispondenza esteriori».⁴ «L'uomo originario è non solo interiormente pronto a scegliere povertà, verginità e obbedienza se Dio lo vuole scegliere per questo stato; egli è piuttosto sin da principio realmente insediato in questo stato come "stato di perfezione" che Dio ha scelto per lui come il migliore che egli potesse ideare».⁵

2. La rilevanza e conoscenza dello stato originario

La rilevanza della riflessione balthasariana sullo stato originario sta nel fatto che esso determina la dinamica degli stati posteriori,⁶ fino al compimento escatologico, che costituirà in qualche modo un ritorno allo stato iniziale, al paradiso. Al contempo, sostiene von Balthasar, la nostra conoscenza della dinamica precisa di questo stato, pur all'interno della situazione decaduta dell'uomo, deriva innanzitutto dalla vita di Cristo, nuovo Adamo,⁷ e da quella di Maria, nuova Eva.⁸

nella creatura la sua natura (corpo e anima) e la sua vocazione: l'amore. La creatura non è essa stessa l'amore, poiché "Dio è amore". Essa è una natura che sta al servizio dell'amore»: SVC 64. «Tutti gli enti vengono ultimamente interpretati secondo il loro fine e il loro destino, e nel caso dell'uomo questo destino non è altro che l'amore»: SVC 65.

¹ Cfr. SVC 77-104.

² Oltre a SVC, von Balthasar tratta la questione dei consigli evangelici in *Sequela e ministero*, in *Sponsa Verbi (Saggi teologici 2)*, Morcelliana, Brescia 1970, 73-137, specialmente 121-130; e *Punti fermi*, Rusconi, Milano 1972, 223-237.

³ «Le linee di demarcazione che oggi delineano gli stati di vita cristiani sono collegati con lo stato della redenzione, che presuppone lo stato della caduta, del peccato»: SVC 77. ⁴ SVC 104.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Si tratta di una posizione metodologica di fondo per von Balthasar: «Partendo dallo stato originario come stato dell'uomo pensato, voluto e creato originariamente da Dio, deve poter venir dedotto e rischiarato alla fine quello stato posteriore che proviene esso pure da Dio. Gli stati posteriori, ognuno alla sua maniera, devono rispecchiare qualcosa di quell'idea che Dio volle sin dall'inizio realizzare con la creazione dell'uomo»: SVC 77.

⁷ «Soltanto volgendo lo sguardo a questo amore del Figlio, l'uomo comprende la sua vocazione: conoscere e guardare se stesso sotto nessun altro punto di vista che quello della missione, e così trovare nel perfetto servizio il perfetto adempimento di sé, l'eterna beatitudine»: SVC 73. Cristo «assunse l'inconcepibile e per l'uomo incomprensibile incarico di corrispondere all'interno del mondo decaduto all'originaria richiesta di Dio di un amore perfetto. [...] Nella sua incarnazione la discesa assume le forme della povertà, della verginità e dell'obbedienza»: SVC 136s. «Dobbiamo oltrepassare una concezione che vede lo status di Cristo semplicemente come superamento della differenza fra stato originario e stato decaduto, e riferire piuttosto al Suo status ultimamente anche lo stato originario»: SVC 158. Sulla questione dello stato cristiano come lo "stato di Cristo", cfr. SVC 157-172, e sulla sua antropologia cristocentrica, cfr. M. OUELLET, *Il mistero dell'uomo, immagine della Trinità*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 146-153.

⁸ Su Maria, cfr. specialmente SVC 173-181, "Lo stato di Maria".

Per ciò, per quanto riguarda l'*obbedienza*, afferma che l'esistenza intera del Cristo consisteva nell'adempimento della volontà del Padre, con un'obbedienza filiale che univa l'autonomia e la libertà da una parte, con la teonomia e l'incondizionata sottomissione a Dio dall'altra.¹ È interessante notare che von Balthasar considera l'obbedienza di Cristo come riflesso della vita trinitaria, segnatamente dell'autorinuncia del Figlio di fronte al Padre, che costituisce proprio la sua esistenza come Figlio.² Anche se Cristo ha vissuto nel mondo,³ vive solo per il Padre e quindi staccato da esso.⁴ Riferendosi a Cristo nello stato presso il Padre e presso il mondo, l'autore scrive: «L'identità sta nel medesimo adempiere la volontà del Padre, in cui il cambiamento dell'obbedienza ha l'aspetto di un'emancipazione dal legame mondano».⁵ Di conseguenza, conclude, «lo stato d'elezione, che riceve in consegna come sua forma la croce, può venir designato come lo stato mondano più profondo e più intimo».⁶

Anche nella vita di Maria l'obbedienza occupava un posto centrale.⁷ E lo stesso si deve dire dell'uomo nel paradiso.⁸ Allo stesso tempo von Balthasar fa no-

¹ «Lo stesso stato di Cristo consiste nell'identità di libertà e obbedienza»: SVC 188.

² «Lo svuotamento (Fil 2,7) che il Figlio accetta su di sé venendo nel mondo [...] non è tuttavia per lui semplicemente una cosa che gli è estranea: esso viene reso possibile e come prefigurato nell'*eterno rinnegamento* di sé del Figlio nei confronti del Padre, autorinnegamento in cui egli non vuole essere altro che l'adorante immagine speculare della sua Origine [...]. Così grande è intima ricchezza dell'eterna vita trinitaria, che ogni situazione della vita terrena di Cristo (l'esultante gioia dell'unità col Padre come pure l'angoscia del trovarsi abbandonato da lui) è soltanto una rappresentazione all'esterno delle possibilità interne del loro eterno amore»: SVC 162. Così Cristo diviene «misura per tutte le creature analoghe, diviene concreta analogia dell'essere [...]». Per la creazione non c'è alcuna altra relazione ultima a Dio che in Cristo Signore»: SVC 165. «Togliendo al Signore ogni possibilità di una doppia collocazione, una in Dio, l'altra nel mondo, per unificare tutte le possibili collocazioni nel suo status onnicomprensivo, egli diventa non solo il Signore di tutti gli stati, ma anche, cosa che è assai più paradossale, il fondatore della divisione degli stati»: SVC 166.

³ Lo stato secolare viene modellato sui trenta anni di vita nascosta del Signore, come uno stato da lui liberamente assunto. «Lo stato di Gesù durante questo tempo non è lo stato mondano stesso, ma il modello dello stato mondano. [...] Il suo stare nel mondo è come la velatura del suo perdurante stare nel Padre, senza che si possa dire che il suo stare nel mondo sia per questo in realtà uno stato d'elezione»: SVC 167.

⁴ Con l'inizio del suo ministero pubblico, Gesù comincia insieme ai discepoli il nuovo stato in cui rinuncia la sua parentela umana, occasionando qualche conflitto: «questo confronto avviene laddove egli rinnega la sua parentela terrena verso madre e fratelli, per riconoscere ormai soltanto la parentela soprannaturale con coloro che fanno la volontà del Padre, in prima linea i suoi discepoli»: SVC 167.

⁵ SVC 167. «Solo perché il Padre lo lega all'ordine mondano egli è obbediente ai genitori nella prima fase di vita, e solo perché il Padre lo chiama ad uscire fuori del mondo egli si scioglie da quell'ordine per fondare il nuovo ordine soprannaturale»: SVC 168. Il suo inserimento nello stato secolare era «un lasciarsi legare per obbedienza nei confronti del Padre»: SVC 168. «In questa libertà dal mondo, che sulla base dell'unico stato di Cristo è propria ad ogni cristiano, diviene ora però di nuovo chiaro che lo stato mondano riceve la sua ultima idea e sostanza dallo stare nell'elezione»: SVC 168s. Il momento supremo dello staccarsi di Cristo dal Padre tiene luogo sulla Croce: «La sola radicalizzazione dello stato mondano non basta per suscitare la forma dello stato d'elezione; c'è bisogno di un atto qualitativamente nuovo di Dio»: SVC 170.

⁶ SVC 171.

⁷ «Nella perfetta obbedienza del suo sì ella spegnerà ciò che la bramata disobbedienza di Eva ha acceso»: SVC 105.

⁸ «Era un'obbedienza che non costava sforzo, poiché ad essi non veniva in mente di contrapporre

tare che l'obbedienza del cristiano non è in contrapposizione con l'inserimento normale del credente nella vita civile in quanto il cristiano deve essere un servo leale dello Stato.¹

Nel Giardino dell'Eden *la povertà* si viveva in una completa assenza della dinamica della "proprietà privata". Questa categoria infatti è entrata nel mondo a causa del peccato,² specificamente dell'avarizia.³ A favore della propria posizione von Balthasar cita diversi padri della Chiesa, in particolare Ambrogio e Giovanni Crisostomo.⁴ Nel paradiso nessuno aveva delle ricchezze proprie; le cose create appartenevano a Dio e venivano messe a disposizione di tutti.⁵ Di nuovo il punto di riferimento imprescindibile è Cristo, che non aveva dove posare il capo (cfr. Mt 8,20);⁶ anche la Vergine Maria fu modello di povertà.⁷ Von Balthasar osserva che la santità non è impossibile in assenza del voto di povertà, perché «l'uomo nello stato mondano era non meno chiamato all'amore perfetto». Tuttavia, aggiunge, lo stato mondano costituisce un ostacolo serio alla perfezione, perché l'uomo è obbligato a partire «da uno stato in cui gli ordinamenti mondani sono inestricabilmente mescolati con la caducità della natura umana».⁸

Infine, von Balthasar riflette sull'unione tra *verginità* e *fecondità* esistente nei nostri progenitori prima del peccato. Una tale simbiosi si incontra in modo imparagonabile in Cristo e in Maria. In Cristo, afferma, contempliamo una vita verginale che manifesta la sua fecondità sconfinata nella Croce. Lo stesso si può dire di Maria, Madre di Dio e sempre vergine.⁹ Alla luce di ciò, il nostro autore afferma che i nostri progenitori furono chiamati simultaneamente alla verginità

la propria volontà per fare la volontà di Dio. La loro volontà era semplicemente e ovviamente identica con questa obbedienza, era solo lo strumento che essi usavano per obbedire, e in forza di questa concordia con Dio essi si sapevano e si sentivano *sovranamente liberi* nella creazione. La loro libertà era protetta all'interno di questa obbedienza, e questa era a sua volta servizio a Dio nella fiducia, gratitudine e amore. Era sostanzialmente *fede*: SVC 83.

¹ «Tuttavia questa immensa pienezza e ampiezza dello status cristiano, come stare con Cristo nel Padre, come stare col Redentore nella croce e col Risorto nel Cielo *non è un dissolvimento del normale ambito terreno*»: SVC 192.

² Cfr. SVC 93-102. «La proprietà privata, al pari di ragione critica, libertà di scelta e sentimento di pudore, non è qualcosa di cattivo. Ciononostante essa appartiene, come tutte queste realtà, all'esistenza tipica del dopo la caduta del peccato»: SVC 93.

³ Cfr. SVC 97.

⁴ Cfr. S. AMBROGIO, *De officiis ministrorum*; e S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. 12 in I Ep. Pauli Tim.*, 4 (PG 62,564). Von Balthasar fa notare che questa posizione non è condivisa ad esempio da san Tommaso d'Aquino ed altri autori medievali e moderni: SVC 99ss.

⁵ «Essi vivevano in uno stato che era contemporaneamente perfetta ricchezza e perfetta povertà»: SVC 93.

⁶ Cfr. SVC 127ss.

⁷ «Nella completa povertà che pone tutto il suo essere, corpo e anima, a disposizione dei piani di Dio, ella volgerà di nuovo la forzata povertà e miseria dell'umanità decaduta verso l'originaria ricchezza dell'offerta di sé»: SVC 105.

⁸ SVC 183.

⁹ «Nella perfetta purezza della sua eterna verginità ella realizzerà in sovrabbondanza la fecondità dell'Eden: partorerà Dio stesso, che redime il mondo dalla sua colpa»: SVC 105. Maria «diventa madre perché è e rimane vergine, perché è colei che è completamente consacrata a Dio. In lei diviene leggibile il primato dello stato d'elezione sullo stato mondano»: SVC 177. Dal punto di vista della missione, bisogna aggiungere che «la meta a cui tutta la sua esistenza tende è la maternità. *Ella è vergine per poter diventare madre*. [...] Ella è così pura e così amorosa che non necessita di clausura alcuna per non venir contaminata dal mondo. Laddove essa va, porta con sé la purezza, l'amore, il cielo»: SVC 177s.

e alla fecondità,¹ dunque alla perfetta castità.² Von Balthasar è consapevole che non siamo in grado di immaginare in che cosa possa consistere una tale fecondità verginale,³ però considera che la vita sessuale dei nostri progenitori non era come quella dell'uomo attuale, perché questa è segnata sempre, in qualche misura, dall'egoismo e dalla mortalità.⁴

3. *La caduta e la redenzione*

La caduta di Adamo rovinò il piano originario di Dio su se stesso e sull'umanità che da lui sarebbe dovuta nascere.⁵ La vita umana, che doveva consistere in una pura donazione di sé secondo i consigli evangelici, è così divenuta pesante e difficile a causa della concupiscenza e dell'egoismo. Da allora in poi, essa venne segnata da un'autonomia morale che prima non esisteva, dalla vita sessuale, dalla volontà di proprietà.⁶ Solo la morte di Cristo sulla Croce sconfigge

¹ «Adamo ha riconosciuto la sua donna solo allorché entrambi eran stati cacciati dal paradiso terrestre con la maledizione della fatica di lavorare e dei dolori di parto»: SVC 85.

² «L'irraggiamento del corpo ad opera della purezza dell'anima è effettivamente la castità assoluta [...]. La verginità di Eva non sarebbe stata minacciata, all'interno dell'Eden, dalla sua maternità»: SVC 86.

³ «I primi uomini avevano certo ricevuto il comando di essere fecondi e moltiplicarsi. Ma la fecondità dell'amore umano sarebbe stata nell'Eden – se l'uomo fosse rimasto in esso – un'altra rispetto a quella che diventò dopo la caduta del peccato [...] [in cui] sorge una *differenza tra verginità e fecondità*. La verginità di Eva non sarebbe stata minacciata, all'interno dell'Eden, dalla sua maternità»: SVC 86. Sulle diverse spiegazioni della "verginità feconda", verificate storicamente, anche tra alcuni padri della Chiesa come Gregorio di Nissa, cfr. SVC 87-92. Per von Balthasar, «la dottrina dei Padri e degli Scolastici [...] [è quella di] spiegare la compatibilità di verginità e riproduzione nello stato originario»: SVC 92. Afferma che la loro posizione sorge dalla «chiara convinzione della necessità di una unità delle forme di stato di vita oggi separate l'una dall'altra»: SVC 88.

⁴ Von Balthasar associa la riproduzione umana per via sessuale alla mortalità umana. «Non hanno ragione quei filosofi che hanno ipotizzato un inestricabile legame tra procreazione e morte? Avrebbe un senso la riproduzione sessuale se gli individui non cercassero, in una cattiva coscienza del loro dover morire, di conservare la loro specie? Non contiene forse in sé lo stesso atto della generazione un presentimento della morte?»: SVC 79. Si tratta di un tema presente più volte negli scritti di von Balthasar; cfr. ad es. *Teodrammatica II: L'uomo in Dio*, Jaca Book, Milano 1981, 352ss. Egli segue specialmente la posizione di Agostino che disse: «è da ritenere che i loro corpi solo col peccato erano divenuti mortali e che non c'è alcun rapporto sessuale al di fuori dei nostri corpi mortali»: *De bono coniugali*, 1 (CSEL 41,187s), citato in SVC 92.

⁵ Nel paradiso, l'uomo era «la totalità di quello che dopo si è disgregato in parti contrapposte: la perfetta, salda e inattaccabile unità di fede obbediente che comprende e che è libera, di purezza verginale che è feconda, e di povertà che non distingue mio e tuo, ma è pienezza e ricchezza. Perché Adamo è obbediente, per questo egli è sovrano padrone della creazione. Perché egli ed Eva sono vergini, per questo essi sono destinati alla massima fecondità, che è quella della purezza. Ed è perché essi sono perfettamente poveri che vivono nella sovrabbondanza dei doni di Dio e non conoscono né necessità né bisogno»: SVC 103s.

⁶ «Tutti e tre i risultati della caduta sono inseparabilmente collegati: la sessualità da una parte con la morte e i suoi segni precursori [...], dall'altra con la volontà di proprietà e di possesso, al punto che proprio essi si svilupperanno fino a divenire il campo delle più mortifere battaglie per il potere. L'autonomia morale come riconoscimento del bene e del male non si lascia separare dall'autodisposizione sulla speciale determinazione degli istinti del corpo e dal possesso di sé quale garanzia e manifestazione esterna di questa autonomia. E la volontà di possesso è al fondo già identica alla volontà di padronanza del bene e del male e di comando della propria fecondità corporale»: SVC 103.

la forza malefica del peccato mediante un amore che giunge sino alla rinuncia totale della propria vita.¹ In altre parole, mentre nello stato paradisiaco c'era un'unica vocazione, un unico stato, vissuto secondo i consigli evangelici, nella condizione dopo la caduta sorgono diversi stati di vita, ciascuno dei quali riflette parzialmente il piano originario, però secondo la situazione attuale di peccato e di rottura.² Tuttavia, seppur condizionata in parte dalla realtà del peccato, precisa von Balthasar, la vocazione specifica di ogni persona proviene veramente da Dio, che cerca pazientemente la libera risposta di ciascuno.³

4. Il complemento escatologico

Ciò che abbiamo detto finora deve essere completato da un ulteriore insegnamento di von Balthasar, e cioè che nell'*eschaton*, alla fine dei tempi,⁴ la situazione dell'uomo sarà simile allo stato delle origini, in cui tutti i salvati vivranno perfettamente e senza fatica secondo i consigli evangelici di obbedienza, povertà e verginità.⁵ «Nel piano originario di Dio gli stati di vita che la Chiesa oggi conosce non avrebbero avuto bisogno di differenziarsi, staccandosi dalla sua unità. Povertà, verginità e obbedienza non sarebbero stati in opposizione alcuna rispetto a ricchezza, fecondità e libertà, ma sarebbero invece stati sin dall'inizio la loro più valida espressione e nel compimento del cielo la loro definitiva conferma [...]. Così lo stato finale nel cielo sarà il compimento dello stato originario nell'Eden».⁶

II. GLI "STATI DI ELEZIONE"

La Scrittura parla spesso del tema dell'elezione: nell'Antico Testamento rispetto al Popolo di Dio nella sua interezza, nel Nuovo piuttosto rispetto all'elezione

¹ Sulla dottrina sotierologica di von Balthasar, sviluppata in *Teodrammatica III* e molte altre scritti, cfr. specialmente l'opera di G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar: Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 1997, 491-604; per una lettura più critica della cristologia di von Balthasar, cfr. A. H. PITSTICK, *Light in Darkness: Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006.

² Cfr. SVC 82s.

³ Cfr. O'DONNELL, *Hans Urs von Balthasar*, 129.

⁴ Cfr. SVC 105-110. Sull'escatologia di von Balthasar, cfr. *inter alia*, T. G. DALZELL, *The Enrichment of God in Balthasar's Trinitarian Eschatology*, «Irish Theological Quarterly» 66 (2001) 3-18; A. ESPEZEL, *La vita eterna: l'escatologia come desiderio e promessa*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 176-187; N. J. HEALY, *The Eschatology of Hans Urs von Balthasar. Being as Communion*, Oxford University Press, Oxford New York 2005; S. LÖSEL, *Unapocalyptic Theology. History and Eschatology in Balthasar's Theodrama*, «Modern Theology» 17 (2001) 201-225; R. NANDKISORE, *Hoffnung auf Erlösung: die Eschatologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997; L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza nell'escatologia di Hans Urs von Balthasar*, Istituto di Propaganda Libreria, Milano 1990.

⁵ «Anche il cielo non lo si può descrivere altrimenti che come la perfetta unità di ciò che adesso, nel mondo decaduto, si intravede in ambedue gli stati. Il cielo è il compimento dell'amore, la definitiva iniziazione negli abissi e nelle infinitamente aperte dimensioni della dedizione trinitaria. Così esso è in primo luogo la completa unità di obbedienza e libertà»: SVC 106. «Lo stato d'elezione non si riferisce più al Dio che è senza il mondo, ma alla sintesi creata all'origine nell'uomo e nel mondo, dei quali essa vuole essere formale disegno previo e che alla fine dei tempi sarà di nuovo riacquisita»: SVC 158.

⁶ SVC 110.

della Chiesa e dei singoli credenti.¹ Von Balthasar considera che lo “stato eletto” del cristiano è duplice: quello del sacerdozio ministeriale e quello della vita religiosa (o consacrata). Al contempo considera questi due stati come due lati di una medesima elezione di fondo, di fronte allo stato laicale che non è, invece, uno “stato d'elezione”.² Ci troviamo di fronte ad uno sviluppo della classica distinzione tra la via dei consigli e la via dei comandamenti.³ La vita nello stato d'elezione, sostiene, equivale a quella del “discepolato” nel Nuovo Testamento, in cui l'eletto viene invitato a “lasciare tutte le cose” (Mt 19,27).

1. La base biblica

Von Balthasar afferma che la distinzione tra discepolo e cristiano comune si trova proprio nel Nuovo Testamento.⁴ In alcuni momenti, osserva, Gesù incontra delle persone e, dopo averle aiutate (guarite oppure perdonate), le manda via, perché tornino alla vita di tutti i giorni (cfr. ad es., Mc 5,18s), in modo che annunzino agli uomini “ciò che il Signore [...] ha fatto” (Mc 5,19).⁵ In altri casi, invece, il Signore chiama alcuni uomini perché lo seguano dovunque egli vada, senza nessuna condizione: questo è lo stato d'elezione. Essere discepolo porta con sé la disposizione a seguire Gesù fino in fondo, se necessario fino alla morte

¹ Sulla questione dell'elezione e della vocazione, cfr. SVC 113-125.

² «L'opera della separazione porta alla formazione della Chiesa nella sua contrapposizione al “mondo”»: SVC 118. Così «il movimento dei due gruppi di seguaci è esattamente opposto. I discepoli pervengono a Gesù in base ad un invito, un quasi stereotipo “Vieni!” che li sollecita e che si contrappone al “Va!” con il quale Gesù congeda i non chiamati»: SVC 123.

³ Sono due le vie, dice von Balthasar, quella dei comandamenti e quella dei consigli: SVC 37, in base agli *Esercizi* di sant'Ignazio di Loyola, n. 135. «Di simili forme di vita ce ne sono secondo la tradizione comune solo due»: SVC 207. Su questa distinzione, cfr. la riflessione di J. L. ILLANES, *Precetti e consigli*, in L. MELINA, O. BONNEWIJN (a cura di), *La sequela Christi: dimensione morale e spirituale dell'esperienza cristiana*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2003, 177-196.

⁴ Sul discepolato nel Nuovo Testamento, cfr. SVC 121ss. Von Balthasar considera che coloro che hanno ricevuto una chiamata speciale da Gesù per seguirlo da vicino, “lasciando tutte le cose”, costituiscono una prima comunità di vita religiosa (un “discepolato itinerante”). Dal punto di vista biblico von Balthasar si appoggia specialmente sullo studio di H. SCHÜRMAN, *Il gruppo dei discepoli di Gesù come segno per Israele e come modello dello stato dei consigli ecclesiali* (1963), pubblicato in «Christus» 50 (1966) 184-209 e *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Patmos, Düsseldorf 1970, 46-60. Fa riferimento a questo studio diverse volte: SVC 12, 251, 282. Si tratta peraltro di una posizione abbastanza comune tra gli studiosi della vita consacrata: cfr. ad esempio S. LÉGASSE, *L'appel du riche. Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, Cerf, Paris 1965; J. M. R. TILLARD, *Davanti a Dio e per il mondo: il progetto dei religiosi*, Paoline, Alba 1975, 142-205; IDEM, *Vie consacrée: sens et valeur permanente*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 16 (1994), col. 706-722; G. GOZZELINO, *Vita consacrata*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 3, Marietti, Torino 1977, 582-605, qui 584s; IDEM, *Seguono Cristo più da vicino. Lineamenti di teologia della vita consacrata*, EllediCi, Leumann (Torino) 1997, 30-39.

⁵ Cfr. SVC 121ss. «Egli si rivela per essi un salvatore, un liberatore, un consolatore, uno che li incoraggia, si rivela come colui che è la vera luce del mondo. Ma una volta impartita loro la grazia e una volta che essi stanno nella sua luce, egli li congeda e li fa tornare di nuovo in mezzo alla massa della gente. Egli li ricolloca nei loro ambienti come uomini nuovi, cambiati»: SVC 122. «L'incarico apostolico che quell'uomo ottiene rimane del tutto limitato e riferito soltanto alla sua persona; non può affatto venir scambiato con gli incarichi di predicazione che ricevono i discepoli»: SVC 123.

(cfr. Mt 16,24). Gesù disse di se stesso che non aveva dove posare il capo (cfr. Mt 8,20). Elevato sulla Croce, non appartiene più al mondo (cfr. Gv 18,36) e muore fuori dalla città santa (cfr. Eb 13,12). La Croce di Cristo, dove massimamente si realizza la salvezza, rappresenta il non-luogo, il radicale abbandono di Cristo da parte di Dio e da parte degli uomini, la rinuncia totale, l'espressione massima della *kenosi* divina, quindi il punto di riferimento ineluttabile per diventare suo discepolo.¹ In questo modo Gesù conferisce ai suoi uno speciale «stato d'esistenza all'interno del mondo creato».²

2. Lo «stato eletto» di fronte allo stato secolare

Lo stato eletto e quello secolare, messi insieme, rappresentano lo stato di Cristo, pur essendo diversi tra di loro;³ von Balthasar spiega il ruolo dell'uno e dell'altro in due momenti. Da una parte, lo stato eletto serve di modello per quello secolare;⁴ esso rappresenta la massima perfezione cristiana:⁵ «la vita secondo i consigli sarà sempre, teologicamente, l'elemento che qualitativamente fonda lo stato»;⁶ «non c'è infatti nessun'altra forma di sequela di Cristo, nessun altro compiere la volontà del Padre insieme con Cristo, che l'amore che offre tutto».⁷ Perciò lo stato d'elezione è essenziale perché l'opera salvifica di Cristo si faccia presente nel mondo.⁸ D'altra parte, lo stato eletto è in qualche modo “inferio-

¹ Cfr. SVC 127ss. Parlando degli eletti, dice von Balthasar che «così il loro stato diventa per il mondo qualcosa di incomprensibile e inafferrabile, qualcosa che sta al di là delle leggi e degli ordinamenti terreni, ai quali tuttavia essi non vengono sottratti ed esentati. Questo luogo impossibile per il mondo è da percepire e da abitare solamente nella fede che segue ciecamente»: SVC 128.

² SVC 130.

³ «Poiché l'unico e indivisibile stato di Cristo conteneva in sé il movimento da Dio al mondo e dal mondo a Dio, per questo la differenziazione degli stati non può condurre adesso a nessuna ripartizione di questa indivisibile via. Questo significa che *entrambi gli stati possono contenere in sé entrambi i movimenti* in unità, entrambi, anche se in maniera diversa, devono rappresentare in sé l'interesse dello stato di Cristo»: SVC 184.

⁴ «E lo stato d'elezione è talmente posto a servizio della comunità, per rappresentare di fronte alla comunità l'ideale che si ha di mira, che questo servizio costituisce tutta la sua giustificazione di esistere. Esso è dunque ordinato alla comunità come ciò che è secondario (San Tommaso d'Aquino, II-II, 184, 3)»: SVC 154s. «Una analoga graduazione viene ora fondata anche fra i due stati nella Chiesa, ma solo allo scopo di una reciproca subordinazione nell'amore. Il crollo dello stato originario paradisiaco come conseguenza del peccato venne mutato dalla grazia riconciliante di Dio in un mezzo di amore più grande, come l'*androgine* di Platone si divide nei due sessi e grazie a questa “caduta” dalla sua unità rende possibile il miracolo dell'eros»: SVC 155s.

⁵ «La chiamata allo stato d'elezione è una chiamata qualificata, speciale, differenziata, di fronte alla quale non sta in simile maniera nessuna altrettanto differenziata chiamata allo stato di vita nel mondo»: SVC 127. «La santità coincide talmente con ciò che dà la sua forma alla vita secondo i consigli, che ogni vocazione alla santità è una vocazione alla vita secondo lo spirito (anche se non necessariamente alla forma esterna) dei consigli»: SVC 327.

⁷ SVC 326.

⁶ SVC 311s.

⁸ Lo stato di elezione è in modo preminente, «lo stato di Cristo»: SVC 135. È lui il Salvatore perché in Lui «la differenza tra lo stato originario e lo stato attuale può venir pareggiata solo attraverso la sottrazione di ciò che l'ha causata: cupidigia e disobbedienza, che si staccò dall'ordine dell'amore»: SVC 137.

re” a quello secolare perché è collocato necessariamente al suo servizio.⁶⁷ In altre parole, la ragione per cui esiste uno stato d'elezione è perché tutti i credenti possano arrivare alla perfezione. «I vistosi doni di grazia degli stati speciali ci sono affinché i cristiani “abbiano di che rispondere a coloro il cui vanto è esteriore e non nel cuore” (2Cor 5,14)».⁶⁸ Per questa ragione, osserva von Balthasar, mentre tutti ascoltavano le parabole predicate da Gesù, furono solo gli Apostoli a ricevere dal Signore una spiegazione del significato che esse avevano, al fine di poterlo spiegare agli altri;⁶⁹ perché in effetti, le parole di Gesù erano rivolte a tutti gli uomini.⁷⁰

Si potrebbe sostenere che secondo von Balthasar lo stato eletto è “soteriologicamente paradigmatico” di fronte a quello laicale, perché, sotto Cristo, soltanto mediante la rinuncia della libertà, dei beni materiali e della fecondità umana, viene redento il mondo.⁷¹ «Per questo – aggiunge il nostro autore – la chiamata ad una simile rinuncia non può essere universale».⁷² Tuttavia, parlare di “superiorità soteriologica dello stato eletto” sarebbe forse poco per von Balthasar, perché tale stato rappresenta appieno la forma fondamentale e paradigmatica (*Gestalt*) sia dello stato originale che dello stato escatologico. Lo stato eletto corrisponde alla «idea dell'uomo così come Dio lo ha pensato e come deve diventare».⁷³

¹ «Gli eletti vengono dal Signore [...] perché attraverso questa forma di vita acquistano il presupposto per comprendere la verità del Vangelo in quella pienezza che è raggiungibile dall'uomo e perché la rendano comprensibile ad altri con la loro vita e il loro annuncio»: SVC 149s. In Cristo si verifica questo principio in modo speciale: Cristo, «il quale proprio nel suo più profondo abbassamento trova la sua massima elevazione»: SVC 315. «Le due forme di vita speciali appaiono ora chiaramente come strumentali allo stato principale della Chiesa, lo stato laicale»: SVC 330s.

² SVC 289. Gli eletti «mirano solo sempre a che la comunità possa partecipare a questa ricchezza»: SVC 290. Parlando della distinzione tra sacerdozio e stato laicale, dice von Balthasar: «lungi dal mettere in ombra la prima [tra stato laicale e quello consacrato], viene piuttosto condeterminata da essa»: SVC 156.

³ Cfr. SVC 151.

⁴ «Le parole che in un vangelo sembrano rivolte esclusivamente ai discepoli, in un altro sono indirizzate quasi sempre anche o soprattutto alle folle»: SVC 153. Von Balthasar parla in particolare del discorso delle Beatitudini.

⁵ «L'integrità dello stato paradisiaco non poteva in un mondo simile venire rappresentata e reintrodotta altrimenti che nella rinuncia a quei beni il cui prorompere fuori dal velame della grazia che li racchiudeva in sé appartiene all'essenza dello stato decaduto: possesso in proprio, fecondità legata all'istinto e caparbieta nel voler fare la volontà propria. Ma la pura e semplice rinuncia a ciò non basta come tale a restaurare la perduta unità dello stato paradisiaco»: SVC 143.

⁶ SVC 143.

⁷ «Lo stato di elezione è non solo ciò che ricorda a tutti che lo stato attuale dell'umanità è uno stato decaduto, che l'Eden e il Cielo sono la nostra patria comune, dove tutti dobbiamo far ritorno, ma è anche la rappresentazione di ciò che nello stato originario perduto e nello stato finale sperato era e sarà il *configurante*, ciò che conferisce la forma (*Formgebende*): la perfezione dell'amore nell'offerta di tutto ciò che è proprio, possedimenti, il proprio corpo e tutti beni dello spirito [...]. Lo stato d'elezione è uno *stato rappresentativo*: rende presente l'idea dell'uomo così come Dio lo ha pensato e come deve diventare. Certo, esso rappresenta questa idea all'interno del mondo decaduto, per così dire *in forma capovolta come in uno specchio*, in forma negativa, nella forma di rinuncia, la quale però, nella misura in cui origine e senso di questa rinuncia è l'amore del Redentore per il mondo, lascia trasparire già adesso l'intima pienezza del positivo: un ricordare la felicità dell'Eden e un gustare in anticipo la beatitudine eterna»: SVC 144.

3. *La vita consacrata*

Secondo von Balthasar la vita religiosa (o consacrata) costituisce una forma dello stato d'elezione, una chiamata alla forma intima di discepolato, una chiamata di totale abbandono di sé, in cui la persona non ha altra dimora se non Cristo stesso. Mediante una rinuncia totale, il religioso riprende in favore dell'umanità il cammino di ritorno verso il paradiso perduto; la vita religiosa quindi è l'immagine-specchio del giardino del paradiso, grazie alla quale l'uomo ritrova la sua integrità mediante la negazione.¹ Il centro di questa dinamica si situa, secondo von Balthasar, nell'*obbedienza* che, come quella di Cristo, cerca la volontà di Dio come unico nutrimento (cfr. Gv 4,34).² La verginità viene vissuta mediante la rinuncia dell'attività sessuale, che diventa condizione di una maggiore fecondità spirituale all'interno del Corpo Mistico. Infine, essendo Cristo stesso tutta la ricchezza del religioso, sarà Lui a riempire il vuoto lasciato dalla povertà mediante la sua infinita pienezza.³

Due aspetti della vita religiosa sono degni di menzione per comprendere il pensiero di von Balthasar. Da una parte, egli non adopera, per descrivere la vita consacrata, la classica terminologia di "stato di perfezione", perché si tratta in realtà di uno stato di continua ed eterna crescita, mai perfettamente raggiunto, anche dopo la morte. Casomai, si può parlare di ciò che chiama «la perfezione di tendere verso la perfezione». D'altra parte, data la centralità del voto dell'obbedienza nella vita d'elezione,⁵ von Balthasar sottolinea che la vita consacrata è caratterizzata *dall'indifferenza*, una nozione guida che riprende principalmente dagli scritti di sant'Ignazio di Loyola.⁶ In effetti, una volta che l'uomo abbia accolto la chiamata allo stato d'elezione, deve rimanere incondizionatamente aperto a qualsiasi cosa Dio gli possa chiedere.⁷

¹ Cfr. SVC 144.

² Cfr. SVC 133.

³ «L'espropriazione esteriore e interiore di un membro di un ordine religioso, attraverso i voti, mira di più ad una generale disponibilità e libertà per ogni forma di conformazione al Signore, quale può venir disposta tanto da Dio nella contemplazione, quanto dal superiore per l'azione»: SVC 238.

⁴ «Questo sacerdozio interiore e soggettivo ha il suo centro nella sempre dinamica adeguazione di tutta la vita personale alla forma oggettiva dell'offerta nella regola, nell'impegno giorno per giorno nuovo di lasciare che ciò che una volta per tutte è stato promesso col voto si realizzi [...]. È una forma di vita senza termine... "la perfezione del tendere verso la perfezione"»: SVC 234s. Sull'aspetto perpetuamente aperto della vita spirituale, anche quando l'uomo ha raggiunto la vita eterna, von Balthasar trova appoggio in Ireneo, Gregorio di Nissa e Bernardo di Chiaravalle.

⁵ «Se povertà e verginità sono l'accesso chiaramente delineato [...], il suo punto centrale è l'*obbedienza*»: SVC 133.

⁶ Sul ruolo degli *Esercizi* nella sua teologia, cfr. J. SERVAIS, *Hans Urs von Balthasar, interprète de saint Ignace: une théologie des "Exercices Spirituels"*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992; LÖSER, *Gli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola*, 203-228; sulla questione dell'indifferenza, cfr. *ibidem*, 211-3.

⁷ Questa situazione di indifferenza si verificò in Maria, scrive von Balthasar: SCV 74s. «Questa prontezza [rispetto all'essere liberi per l'amore] è l'indifferenza che lascia che Dio scelga *quello* stato che egli ha stabilito»: SVC 147.

4. Il sacerdozio ministeriale

Abbiamo già ricordato che, secondo von Balthasar, lo "stato eletto" trova espressione non solo nella vita consacrata ma anche nel sacerdozio ministeriale. Si tratta, peraltro, di due stati dinamicamente collegati tra di loro,¹ anche se nel Nuovo Testamento, «lo stato dei consigli esiste prima dello stato sacerdotale».² Tre considerazioni vengono fatte da von Balthasar rispetto al sacerdozio e al suo legame con la consacrazione religiosa.

In *primo* luogo, il sacerdozio è sempre e fundamentalmente partecipazione al sacerdozio di Cristo, che si esprime nell'offerta di sé stesso al Padre per amore, nella povertà, verginità e obbedienza.³ Il cuore stesso dell'offerta di Cristo è l'obbedienza incondizionata all'iniziativa del Padre.⁴ Il sacrificio di Cristo è perfetto e insuperabile, perché in Lui si identificano la persona che offre (quella del Dio-uomo) e il sacrificio fatto (la propria vita).⁵ Von Balthasar osserva però che, sulla Croce, Cristo non sperimentava la consolazione del Padre; per questo sul Calvario pregò angosciato, «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27,46).⁶ In altri termini, nel momento della prova, il Padre si nasconde. Nel Gethsemani e sulla Croce Gesù si confronta con il crudo realismo di una volontà divina che deve accettare con obbedienza cieca, senza comprensione, senza consolazione.⁷ In questo senso, per von Balthasar

¹ «L'elezione al sacerdozio come ministero oggettivo nella Chiesa e l'elezione allo stato dei consigli come forma di vita soggettiva della sequela di Cristo sono ambedue forme d'espressione dell'unico stato d'elezione ecclesiale»: SVC 231. ² SVC 217.

³ «L'amore perfetto del Figlio possiede come sue modalità interiori povertà, verginità e obbedienza, e grazie ad esse diventa offerta sacrificale, queste modalità non significano nient'altro che la fondazione del suo sacerdozio»: SVC 218.

⁴ «Con la sua perfetta obbedienza d'amore Cristo ha mostrato, rappresentato in sé e reso nuovamente nota al mondo l'assoluta autorità del Padre. [...] Egli fu così obbediente che il Padre nella trasparenza dell'amore del Figlio poté impersonare in lui la sua propria autorità»: SVC 223.

⁵ «Cristo è sacerdote in quanto egli erige in sé l'unità di ministero e amore; egli detiene la carica sacerdotale solo perché è l'offerta per eccellenza. E Cristo realizza questa unità di ministero e sacerdozio solo per il fatto che egli è allo stesso tempo l'offerente e l'offerta, il sacrificante e il sacrificato. Egli assume insieme l'azione sacrificale e la passione sacrificale»: SVC 219.

⁶ Questa posizione trova le sue radici probabilmente nel pensiero di Adrienne von Speyr. A modo di esempio cfr. il testo di VON BALTHASAR, *Esercizi visti dal cielo*, 121-150, scritto insieme con von Speyr. «Il Figlio soffre storicamente sulla terra, e di fronte a lui sta la pienezza del cielo, che però nella sua passione lo accompagna in modo che ve lo lascia solo. E questo non come un evento tragico. Non si tratta semplicemente di un aumento della tenebra, ma più a fondo di un aumento della dedizione. Il Figlio non deve nella sua tenebra totale ricevere qualcosa come un segnale dal cielo che lo conforti»: *ibidem*, 144s. A tal proposito cfr. anche *ibidem*, p. 56.

⁷ «Il Redentore, che nella Passione assume su di sé e in sé il peccato del mondo, nel suo sacrificio deve a tal punto spogliarsi di ogni amore cosciente e sentito, che la stessa esecuzione del sacrificio nella notte della croce riceve il carattere di ciò che è puramente oggettivo e ministeriale. [...] Soffrire nell'amore non è la cosa più difficile, ma rinunciare per amore alla coscienza dell'amore, perdere per amore l'amore stesso, cosicché tutto appare ormai solo come un'esecuzione oggettiva, ministeriale, questa è l'ultima cosa nella sofferenza vicaria del Redentore»: SVC 221. «Nella "separazione" di Padre e Figlio durante la Passione è sottratto a questi tutto ciò che avrebbe potuto facilitarli l'obbedienza puramente ministeriale e formale che egli come redentore doveva prestare, grazie alla relazione per-

il sacrificio di Cristo è radicalmente “oggettivo”; ha un carattere per così dire “istituzionale”.

In *secondo* luogo, l'esercizio del sacerdozio ministeriale nella Chiesa riflette questa obbedienza “oggettiva” di Gesù.¹ Così come Cristo rappresenta il Padre sulla terra, il sacerdote rappresenta il Cristo, spesso mediante l'obbedienza di “non vedere”, come Gesù durante la sua Passione. Inoltre, tutto ciò viene intensificato nella vita del ministro dall'opposizione all'amore di Dio che proviene dal peccato presente in un mondo caduto.

In *terzo* luogo, infine, il teologo svizzero considera il sacerdozio ministeriale come qualcosa di oggettivamente necessario per assicurare la presenza di Cristo nel mondo e nella storia.² In particolare, egli insiste sullo speciale obbligo del sacerdote di guidare il Popolo di Dio con autorità, allo stesso modo in cui il superiore religioso esercita l'autorità sui suoi sudditi.³ È ovvio che nessun essere umano è in grado di rappresentare il Cristo in modo adeguato. Detto diversamente, la santità soggettiva del sacerdote non potrà mai raggiungere quella oggettiva che corrisponde al suo ufficio come rappresentante personale del Cristo.⁴ Per tal motivo il nostro autore parla della «aperta discrepanza tra ministero e persona»⁵ nel sacerdote. A causa di questa discrepanza Cristo si fa incondizionatamente presente ed agisce in questi uomini per mezzo di una grazia sacramentale speciale, quella appunto dell'ordine.⁶ E conclude: «Il prete, che d'ufficio è rappresentante della grazia redentrice di Cristo, non può rispondere a questa grazia altrimenti e meglio che con l'essere anche soggettivamente

sonale tra lui e il Padre: della paternità del Padre non è rimasto più niente altro che l'incondizionata esigenza d'obbedienza [...] nell'assoluta coscienza che la missione deve esser adempiuta»: SVC 319.

¹ Cfr. SVC 220.

² «Il ministero ecclesiastico va ampiamente al di là di una semplice rappresentazione astratta dell'autorità divina. Esso deve piuttosto trasmettere all'interno del suo potere d'ufficio l'intera pienezza della concreta presenza del Signore nella Chiesa e la elargizione sacramentale della sua grazia»: SVC 225.

³ Tramite «un vero e proprio ministero presbiterale [si doveva] impersonare per l'insieme della Chiesa quello che il superiore rappresenta all'interno di una comunità religiosa: l'autorità divina»: SVC 224. «E Cristo non potrebbe rimanere presente nella sua Chiesa veracemente e credibilmente se questa non ricevesse in consegna anche una rappresentazione sensibile del suo potere assoluto di insegnare e di guidare. [...] Una Chiesa che amministri il sacerdozio e la parola di Cristo, ma non rappresenti la sua potestà di guidare come pastore, non può essere la Chiesa del Signore; essa non rappresenterebbe per gli uomini nel mondo l'intera essenza del Redentore»: SVC 226. «A partire dal ministero ecclesiastico la forma ministeriale si pone al di sopra di ogni vita cristiana, e la tacita sottomissione della persona all'oggettiva (non necessariamente “sperimentata”) volontà di Dio, che vive in essa come viva missione, diventa la nota caratteristica che contraddistingue se uno è cristiano oppure no»: SVC 320s.

⁴ Osserva von Balthasar: «La funzione del ministero sacerdotale all'interno della Chiesa vive del fatto che essa è di più di quanto un qualsiasi uomo, anche col massimo impegno, può raggiungere e rappresentare da sé [...]. Quanto più il prete si pone a disposizione del suo ministero senza sue proprie accentuazioni, per vivere solo della sua funzione, tanto meglio egli la adempie»: SVC 232.

⁵ SVC 233.

⁶ Il sacerdozio ministeriale è indirizzato a «comunicare lo Spirito primariamente a livello ministeriale, in una totalità a cui esso esistenzialmente non può mai corrispondere, sebbene debba tentare di corrispondervi meglio che può»: SVC 237.

uomo sacerdotale nel senso di Cristo, cioè, come abbiamo visto, uno che nel completo olocausto della sua vita sta a disposizione di Dio e degli uomini». ¹

5. Il collegamento dinamico tra vita consacrata e sacerdozio

Possiamo dunque domandarci: in quale maniera sono dinamicamente collegati tra di loro i due “stati di elezione”? Von Balthasar lo spiega nella seguente maniera: se i consigli evangelici rappresentano in modo primordiale la dedizione *soggettiva* della persona consacrata a Dio (principio mariano), il sacerdozio mette in rilievo invece il lato *oggettivo* di quella dedizione davanti al popolo di Dio (principio petrino). ² «Nel prete prevale l'essere, nell'uomo dei consigli [evangelici] il dover essere». ³

Tuttavia, secondo von Balthasar, questa affermazione va qualificata in due modi. In primo luogo la dedizione soggettiva del religioso diventa oggettiva quando (o se) si inserisce in una famiglia religiosa con una regola approvata dalla Chiesa. ⁴ Inoltre il sacerdote, pur svolgendo un ministero oggettivo che rappresenta infallibilmente il Cristo, viene chiamato costantemente a vivere secondo i consigli evangelici per rendere sempre più credibile ed efficace il suo ministero dinanzi agli uomini. ⁵ Ciò viene espresso, nella tradizione latina, dal celibato sacerdotale e dalla promessa di obbedienza al Vescovo. ⁶ Von Balthasar lo spiega in questi termini: «Se *nel sacerdozio* viene posta a disposizione della Chiesa intera *l'azione del Capo* della Chiesa nella sua integrità e ogni giorno nuova attualità, attraverso membri eletti della Chiesa, *nella vita secondo i consigli* diventa visibile, in base alla medesima “*gratia capitis*”, *la personale cooperazione dei membri del Corpo Mistico* (nella misura in cui la Grazia può diventare visibi-

¹ SVC 237.

² «Il sacerdozio è primariamente una funzione ecclesiale, un ministero oggettivo, e in base a questo è in seguito una personale forma di vita. Lo stato dei consigli è primariamente una personale forma di vita, che in seguito diventa una forma di vita ecclesiale e con ciò analoga al ministero, obiettivamente anonima. Comune a entrambe le forme è che esse – fondate da Cristo nel medesimo atto – sono forme di elezione speciale, obbligano l'eletto ad un totale e di per sé irrevocabile legame ad una legge di vita superiore al soggetto: il prete attraverso la consacrazione sacramentale, colui che vive nello stato dei consigli attraverso la professione dei voti e l'assunzione di una regola che dia forma alla vita»: SVC 231s. «E questa dinamica personale, all'interno della medesima tensione generale tra forma di vita assunta e sforzo soggettivo di dedizione, è l'atteggiamento che contraddistingue lo stato dei consigli. [...] Ambedue, sacerdozio e stato dei consigli, hanno la loro propria legge all'interno dell'unica forma d'elezione»: SVC 236. ³ SVC 236.

⁴ «Lo stato dei consigli non è una funzione, bensì rappresentazione di Cristo nella forma di vita dei voti»: SVC 233.

⁵ Per il ministro «non c'è nessun puro e semplice “opus operatum”; egli deve piuttosto fornire l'intera opera sacerdotale e sacrificale fino all'orlo. [...] Visto così lo stato dei consigli come stato del pieno sacrificio soggettivo (holocaustum) appare come l'autentica prosecuzione cristiana dello stato sacerdotale dell'Antico Testamento»: SVC 220.

⁶ «E giacché il Signore ha redento il mondo con la sua completa obbedienza d'amore (Fil 2,7) e nella vita secondo i consigli tutto ciò che viene offerto si riassume nel voto d'obbedienza (“quia votum oboedientiae continet sub se alia vota”: Tommaso d'Aquino, *S.Th.* II-II, q. 186, a. 8c), il voto d'obbedienza totale appare come la forma più preferibile di partecipazione alla redenzione, di continuazione dell'obbedienza di croce»: SVC 220.

le)». ¹ Il religioso «personifica nella Chiesa, di fronte al sacerdozio oggettivo e funzionale del ministero, il sacerdozio soggettivo, senza ufficio, dell'amore, e rappresenta così nella sua *vita* il Signore, come il sacerdote ministeriale lo rende presente oggettivamente (nella predicazione, Messa, Sacramenti e cura pastorale) in forza della sua potestà». ²

Secondo von Balthasar, la relazione mutua tra santità oggettiva e santità soggettiva, tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere, si esprime in modo speciale nel Nuovo Testamento mediante le tre figure simboliche di Maria, Pietro e Giovanni. ³ Maria, con l'interezza del suo sì a Dio, esprime la perfezione dell'integrità del paradiso perduto con la caduta, e di conseguenza è la «cofondatrice dello stato dei consigli». ⁴ Al contempo, Lei rappresenta la perfetta convergenza tra persona ed ufficio, mentre dà compimento alla sua divina missione. La vita religiosa viene rappresentata propriamente dalla figura di san Giovanni, il discepolo amato dal Signore. Insieme con Maria, egli rappresenta la Chiesa dell'amore che si esprime perfettamente mediante i consigli evangelici, ⁵ in particolare ai piedi della Croce. ⁶ Così come per la Chiesa intera, «lo stato religioso deriva dalla croce e viene fondato sotto la croce». ⁷

Per comprendere pienamente la Chiesa, però, accanto a Maria e Giovanni bisogna situare anche Pietro. Secondo il quarto vangelo, Giovanni e Pietro, sentita la notizia della Risurrezione di Gesù, corrono verso la tomba vuota (cfr. Gv 20,3-10). Giovanni, che rappresenta la Chiesa dell'amore, dà precedenza a Pietro, rappresentante della Chiesa istituzionale. ⁸ A sua volta il Signore risorto affronta Pietro con la triplice domanda: «mi ami più di costoro?» (Gv 21,15-19): la pienezza dell'ufficio petrino non gli viene consegnata se non dopo la triplice dichiarazione dell'amore per Gesù. ⁹

¹ SVC 233.

² SVC 234.

³ SVC 240-251. Sulla questione, cfr. il recente studio di J. SERVAIS, *Maria, Pietro e Giovanni, figure della Chiesa*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 117-132.

⁴ SVC 249.

⁵ «Lo stato dei consigli viene [...] fondato insieme con Maria, non solo sotto il suo patronato, ma in maniera tale che essa viene espressamente legata alla nuova comunità [...]. Viene impiantata in essa come sua anima. [...] Mentre Maria insieme alle donne credenti sperimenta ed esegue sotto la croce la liturgia viva e personale (alla quale i discepoli, tranne uno, rimangono assenti e della quale ad essi verrà dopo trasmessa solo al forma funzionale), ottiene un posto, per sé e per la donna in generale, nel cuore della vita ecclesiale»: SVC 248.

⁶ «È un fatto della massima importanza che proprio Giovanni incontra sotto la croce la madre del Signore, che proprio egli la riceva dal Figlio come propria, che nell'attimo in cui l'amore profuisce definitivamente fuori di sé venga fondata questa comunità soprannaturale, la cellula originaria di ogni vita secondo i consigli [...]. I membri di un ordine religioso vanno incontro nella Croce l'uno all'altro, e il Crocifisso li unisce nell'amore, in un amore che può essere partecipazione al suo abbandono»: SVC 248.

⁷ SVC 250. «L'affermazione che Cristo ha fondato direttamente lo stato dei consigli appartiene al patrimonio fondamentale della tradizione ecclesiale»: *ibidem*.

⁸ «Il mattino di Pasqua Pietro e Giovanni si affrettano insieme verso il sepolcro; l'amore, non appesantito come lo è il ministero, è più veloce nel raggiungere la mèta; non sfrutta però la vicinanza concessagli contro il ministero, ma aspetta finché Pietro arriva, lascia entrare lui, ed entra a sua volta solo dopo che Pietro ha terminato il suo controllo ministeriale»: SVC 244.

⁹ «Un gesto impegnativo da entrambe le parti deve avvenire: da parte di Giovanni, che per amore al Si-

6. La normatività della prima comunità degli Apostoli

La conseguenza di ciò che abbiamo detto è che il primo “ordine” degli Apostoli, i “discepoli” in senso stretto, vivevano secondo i consigli evangelici. Citando san Tommaso d'Aquino, von Balthasar ritiene che gli Apostoli emisero dei voti.¹ Spiega infatti:

Questo “ordine” di Cristo si fonda su di una perfetta povertà, castità e una speciale obbedienza, che in primo luogo fu accettata da Cristo stesso, poi però, poiché questa forma di vita si deve conservare nella Chiesa, fu trasmessa in consegna ad essa. Qualunque cosa si possa pensare di questa tesi, certo è che lo stato dei consigli non risale ad una tardiva utilizzazione di alcuni sparsi accenni della Scrittura [...]. Fu voluto da Gesù come una realtà concreta, fu da lui fondato e anche vissuta nella sua prima comunità.²

Von Balthasar è consapevole della complessità degli sviluppi storici dello “stato di perfezione” e del sacerdozio ministeriale,³ però si allontana da quelle spiegazioni che collocano la chiamata alla vita consacrata in una posizione subordinata rispetto a quella sacerdotale.⁴

La comunità dei discepoli con Gesù deve [...] rappresentare *in nuce* tutti gli essenziali rapporti ecclesologici e le strutture della Chiesa successiva: essa è tanto rappresentazione della Chiesa intera (chiamata fuori dal resto dell'umanità), quanto dell'intero stato d'elezione (di fronte al “popolo ecclesiale”), come pure dello stato sacerdotale (di fronte ai “laici”), e come infine del vero e proprio stato dei consigli (di fronte ad un cerchio più ampio di eletti, che all'incirca può venir rappresentato dai settantadue discepoli).⁵

gnore e alla Chiesa trasmette a Pietro, rinunciandovi, il suo primato dell'amore, e da parte di Pietro, che può assumere il suo primato del ministero solo se si appropria personalmente di questo amore più grande di Giovanni. [...] Così la “tensione” tra amore e ministero nella Chiesa è superata. Colui che può legare e sciogliere deve per primo essere pienamente legato, e sciolto da tutto ciò che non è il Signore»: SVC 245s. «Certo nella Chiesa l'amore non basta a se stesso, in quanto esso è dipendente dai Sacramenti e da tutte le mediazioni della grazia della Chiesa ministeriale, e in nessun “grado di perfezione” può fare a meno di questa Chiesa ministeriale. Ma la Chiesa amministra le grazie di Dio unicamente per trasmetterle a coloro che amano; la sua autorità è un servizio agli amanti, affinché in esse l'amore cresca. [...] E ultimamente Giovanni stesso è sacerdote; in quanto vergine egli è rappresentante dei “preti regolari” nei confronti del coniugato “prete secolare” Pietro»: SVC 247.

¹ «Apostoli autem intelliguntur vovisse pertinentia ad perfectionis statum quando Christum, relictis omnibus, sunt secuti» *S.Th.* II-II, q. 88, a. 4 ad 3, in SVC 251. ² SVC 251.

³ Cfr. l'*excursus* intitolato “Lo sviluppo dei due stati d'elezione”: SVC 251-271.

⁴ Caetano ad esempio distingue tra lo *status perfectionis propria* (centrato sulla santità propria, e destinato alle persone consacrate), e lo *status perfectionis alienae*, proprio del Vescovo, e centrato sul servizio alle anime (*In S.Th.* II-II, q. 184, a. 8, pp. 633-635). In SVC 276ss anche von Balthasar commenta su un'influente opera del cardinal Mercier (D. F. MERCIER, *La vie intérieure*, Beauchesne, Paris 1918), secondo cui lo “stato di perfezione” è qualcosa di esterno e sociale, regolato dal Codice di Diritto Canonico. La perfezione invece è dell'individuo (*ibidem*, 165-167). Secondo Mercier, la salvezza delle anime è al di sopra della vita contemplativa. E conclude Mercier: «Ciò che dà allo stato religioso la sua superiorità sullo stato laicale è non propriamente la castità, povertà, obbedienza, ma l'amore più disinteressato, che suggerisce i consigli e fa di essi la più pura offerta alla maestà del Signore. Ora però ci sono altre offerte di puro amore, e cioè tali che stanno più in alto di quelle che risiedono nella vocazione religiosa» (*ibidem*, 180). Mercier pensa in questo testo al servizio alle anime.

⁵ SVC 250.

III. IL LAICATO E IL MATRIMONIO

Dopo aver parlato degli “stati d’elezione”, corrispondenti alla vita religiosa e al ministero sacerdotale, ambedue basati sui consigli evangelici, ci si interroga sulla situazione di coloro che non ricevono una tale chiamata, ovvero il resto dei cristiani: i laici.¹

1. *I laici*

Von Balthasar insiste sul fatto che tutti sono chiamati da Dio alla perfezione dell’amore, ad essere santi, tutti sono stati «liberati dal potere delle tenebre e [...] trasferiti nel regno del suo Figlio diletto» (Col 1,13). Per ogni persona Dio ha una missione, necessaria per la crescita del suo regno; proprio nella risposta a tale chiamata si diventa persona.²

Tuttavia si potrebbe pensare che il ruolo del laico, in tali circostanze, sia eccessivamente passivo;³ egli si limita infatti a ricevere i doni divini tramite il ministero della gerarchia ecclesiastica. Von Balthasar ritiene che le cose non stiano così, in quanto la ricettività umana è sempre attiva, impegnativa, come l’aspetto femminile nella generazione della vita.⁴ Il cristiano, certamente, riceve e accetta la grazia divina, però lo fa mediante l’attiva comprensione della parola di Dio, l’esecuzione intelligente della sua volontà, la trasmissione ad altri dei doni divini.⁵ In modo particolare i laici non sono per nulla passivi per quanto riguarda il mondo, in cui sono chiamati a svolgere il loro “sacerdozio regale” (cfr. 1 Pt 2,9).⁶ Von Balthasar insiste molto sulla consistenza della loro missione, che è quella di reintegrare ciò che è stato perduto nel paradiso. Appunto per questo, la vita

¹ Sulla comprensione balthasariana del laicato, cfr. J. SERVAIS, *La missione del laico nel mondo secondo von Balthasar*, «Communio» (ed. italiana) 153 (1997) 87-101.

² «Su che cosa deve essere delle forze di una natura umana decide esclusivamente la missione che Dio le conferisce e che ultimamente proviene sempre immediatamente da Lui»: SVC 69. La missione è ciò «che lo rende persona»: SVC 70.

³ «Così per un momento la comunità laicale appare nei confronti del ministero sacerdotale come colei che passivamente riceve i doni [...] quale la portano e rappresentano gli eletti»: SVC 290. La nozione di “passività” in von Balthasar è complessa; il nostro autore tenta di superare la contrapposizione e conia l’espressione paradossale *passio activa*. ⁴ Cfr. SVC 289s.; 335.

⁵ «Infatti la pura passività non riceve realmente. Per possedere, bisogna accettare; e quanto più spirituale è il dono, tanto più bisogna accettarlo con gratitudine e con gioia. Allora il ricevere la grazia si muta da sé in una azione attiva, nell’azione di accettare, prendere in mano, comprendere, eseguire e donare ad altri [...]. Sono una sola cosa il ricevere la Grazia e l’essere inviati in missione»: SVC 291s. Come risultato: «I misteri dello stato sacerdotale e dello stato dei consigli non formano un piano superiore, esoterico, al di sopra dell’umile pianterreno della “vita cristiana normale”; essi sono piuttosto per promuovere e rivelare in ogni cristiano “le profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio” (Rm 11,33)»: SVC 292.

⁶ Von Balthasar conserva la nozione di “sacerdozio esistenziale” per coloro che professano i consigli. «Sacerdozio ministeriale dello stato clericale e il particolare sacerdozio esistenziale dello stato dei consigli non sono adesso più distinguibili dal complessivo sacerdozio di tutti nella Chiesa»: SVC 298.

del laico deve essere strutturata secondo i consigli evangelici: «deve trasferire nella sua vita anche l'esempio e le vie particolari dello stato dei consigli». ¹ Per quanto riguarda la povertà, il laico cristiano dovrebbe far uso delle cose create, senza però diventarne schiavo. Rispetto alla castità, il matrimonio viene vissuto come donazione degli sposi, e in esso l'*eros* viene trasformato in *caritas* (il celibato, secondo von Balthasar, appartiene soltanto agli "stati di elezione"; è proprio del laico invece sposarsi). Infine, per l'obbedienza, il cristiano si sottomette alla volontà di Cristo nella Chiesa senza perdere la propria libertà filiale.

Il nostro autore si oppone decisamente ad ogni sorta di clericalizzazione dei laici, chiamati da Dio a testimoniare i valori cristiani in un mondo secolare, ² a santificare la terra, a renderla più umana, più aperta all'azione redentrice di Dio, anticipando in qualche modo il regno di Dio sulla terra. Allo stesso tempo sono consapevoli che il cristianesimo in terra non godrà mai di una vittoria compiuta se non in forza del potere di Dio e a prezzo della morte, cioè sotto il segno della Croce. La vittoria deriva solamente dal Signore e non dallo sforzo umano. Per questo «le missioni grandi e qualitative spettano primariamente allo stato dei consigli. Questo viene posto nello stato di Cristo, per poter partecipare all'ampiezza della sua missione mondiale complessiva». ³

2. Il matrimonio

Lo stato di vita che corrisponde più propriamente al laico, secondo von Balthasar, è il matrimonio. ⁴ In esso gli sposi si uniscono tra di loro in Cristo mediante un voto perpetuo. ⁵ Lo sfondo ultimo della comprensione balthasariana del matrimonio è la comunità di persone nella Trinità, e in questo egli segue il pensiero di Riccardo di San Vittore. ⁶ Quando due persone si amano a vicenda, affermava il dottore medievale, la loro unione consiste in un *amor mutuus*. Allo stesso tempo, perché tale amore non diventi una forma sottile di amor proprio, esso ha bisogno del complemento di un terzo, che Riccardo chiama il *condilectus*. ⁷ Tra gli uomini il miglior esempio di questo *amor consummatus* è l'amore coniugale tra

¹ SVC 295.

² Cfr. SVC 299-314. «Ad essi spetta di rendere visibile in pratica nello spazio della Chiesa come si possono mettere a servizio dell'altruistico amore cristiano i beni culturali e materiali di un ordinamento mondano che è caduto in preda al peccato». Questa testimonianza laicale si compone di tre tappe, che corrispondono rispettivamente alla povertà, alla castità e all'obbedienza: «liberazione del denaro dalla sua contrapposizione a Cristo»: SVC 306; «rendere trasparente l'*eros* e il sesso alla "caritas" cristiana» *ibidem*; «Un matrimonio cristiano condotto santamente fa risplendere la Chiesa davanti al mondo»: SVC 307. Infine, «il terzo contributo del laico consiste nella prova che il cristiano può inserirsi nell'onnicomprensiva obbedienza della Chiesa al Signore, non solo nell'offerta della sua libertà di decisione, ma anche nella permanente autonomia del poter scegliere» *ibidem*.

³ SVC 308.

⁴ Sullo stato matrimoniale, cfr. SVC 195-216.

⁵ «Questa dedizione per la vita e per la morte ha qualcosa della forma dell'indissolubile, eterno voto che è immanente ad ogni amore»: SVC 212.

⁶ Cfr. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate* (tr. it. Città Nuova, Roma 1990). Von Balthasar considera il pensiero di Riccardo specialmente in *Theologik*, vol. 2: *Wahrheit Gottes*, Johannes, Einsiedeln 1985, 37-39.

⁷ Cfr. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate* III, 19.

marito e moglie che fiorisce nella nascita del loro figlio. L'amore matrimoniale quindi diventa un'immagine della Trinità, riflettendo l'amore del Padre e del Figlio che sboccia nell'invio dello Spirito Santo.

Von Balthasar spiega che il matrimonio non è una mera istituzione "naturale", ma riflesso della vita della Trinità.

Cristo infonde nuovamente dall'alto l'infinitamente più profondo mistero della *fecondità spirituale di fede, amore e speranza e con ciò anche lo spirito di povertà, castità e obbedienza*. [Per questo] [...] il matrimonio diventa capace di venire elevato a sacramento all'interno della Chiesa cristiana [...]. Il matrimonio cristiano non può dunque venir compreso se lo si considera dapprima solo come un istituto naturale con una determinata forma di amore naturale, istituto che successivamente verrebbe "innalzato" dal sacramento al livello della Grazia. Lo si deve sin da principio interpretare dall'alto, cioè dall'atto cristiano, che se è viva include sempre in sé l'amore e la speranza.¹

Sempre personalista nelle sue impostazioni di fondo,² von Balthasar considera che la finalità primaria del matrimonio è l'autodonazione degli sposi, non tanto la procreazione dei figli. Al contempo spiega che non c'è donazione senza frutti: questi consistono principalmente nei figli del matrimonio, vissuto secondo lo spirito dei consigli.³ È interessante notare che questo frutto si presenta agli sposi come qualcosa di sorprendente ed inatteso, pur essendo naturale.⁴ La fecondità, in altre parole, non può – e non deve – essere pianificata, ma piuttosto aspettata e vissuta come un dono imprevedibile di Dio.⁵

Un ultimo aspetto della riflessione balthasariana sul matrimonio riguarda il parallelo che esso ha con l'unione tra Cristo e la Chiesa (cfr. Ef 5,21ss).⁶ Nell'Eucaristia Cristo si dona alla Chiesa allo stesso modo in cui il marito si dona alla sposa. Nella loro unione gli sposi attuano simbolicamente l'amore reciproco tra Cristo e la Chiesa. Secondo von Balthasar, questo parallelismo non ha come conseguenza la subordinazione della donna all'uomo, perché in Cristo tutti sono uguali. Ovvero, la comprensione cristiana del matrimonio si esprime sia nell'uguaglianza che nella differenziazione.

¹ SVC 211s. Von Balthasar spiega che il matrimonio cristiano è colmo di grazia, poiché proviene dalla fonte più alta del matrimonio originario nel paradiso: SVC 202.

² Sull'antropologia cristiana secondo von Balthasar, cfr. gli studi di M. OUELLET, *L'existence comme mission: l'anthropologie théologique de Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1983; IDEM, *Cristocentrisme trinitaire*, «Anthropotes» 16 (2000) 305-324; e recentemente IDEM, *Il mistero dell'uomo*.

³ «Quanto maggiormente l'amore di un uomo assomiglia a quello divino, quanto maggiormente dunque rinuncia a se stesso e si sparge intorno a sé per assumere interiormente la forma di povertà, verginità e obbedienza, tanto maggiormente anche il frutto di questo amore sarà un frutto divino: un frutto superiore ad ogni umana fecondità e umana aspettativa»: SVC 215.

⁴ Il matrimonio è inferiore allo stato d'elezione perché non trasmette la vita della grazia. La persona sposata «non può trasmettere ai suoi figli la grazia sacramentale sulla quale cresce il suo matrimonio, poiché essi nascono a loro volta nella caducità del genere umano»: SVC 215s.

⁵ «Il credente attende ogni frutto da Dio, senza voler sapere in anticipo che cosa otterrà [...]. È impossibile per essi distinguere il "senso" del matrimonio dal suo "scopo"»: SVC 213.

⁶ Cfr. SVC 195s. «L'unità di misura dell'amore matrimoniale diventa l'amore tra Cristo e la sua Chiesa»: SVC 202.

Infine, von Balthasar sostiene che lo *stato celibe* è sempre caratteristico dello stato d'elezione. «A nessuno verrà in mente di porre accanto agli uomini sposati e a quelli che appartengono allo stato d'elezione un terzo stato proprio di coloro che nel mondo sono rimasti celibi [...]. Nessun "tertium quid" è pensabile come forma di vita fondante uno stato, accanto a queste due forme di vera dedizione, nessun "tertium quid" è previsto anche nella Rivelazione».¹

IV. LA MUTUA INERENZA DEGLI STATI DI VITA DEL CRISTIANO

È chiaro che per von Balthasar il punto di riferimento per la vita cristiana è lo stato di elezione, vissuto sempre secondo i consigli evangelici. Allo stesso tempo egli considera che lo stato eletto e lo stato matrimoniale sono necessari *insieme* per la realizzazione della missione della Chiesa. Da una parte, lo stato laicale, rappresentato essenzialmente dai coniugati, corrisponde all'inserimento della Chiesa nel mondo. Sono loro, i cristiani laici, che sono sulla linea di frontiera tra il regno della luce e quello delle tenebre. Se essi rappresentano la missione della Chiesa, aggiunge von Balthasar, i religiosi rappresentano però il suo cuore battente. Spieghiamo più da vicino questa immagine.

1. *L'armonia tra gli stati*

L'armonia tra i due stati – dell'eletto e del coniugato – viene spiegata da von Balthasar in due modi. Uno di essi è l'immagine della contrazione e dell'espansione del muscolo cardiaco: nel religioso il cuore della Chiesa si contrae, ma tale contrazione si verifica in vista dell'espansione posteriore, perché il sangue che porta la vita possa essere trasmesso a tutte le parti del corpo; questa è la dinamica della vita cristiana laicale.² L'altra immagine che von Balthasar adopera per spiegare la complementarità tra i due stati è quella dell'albero, che si estende dalle radici fino alla sua cima. Quanto più ampia è la corona dell'albero, tanto più profonde devono essere le radici.³ In altre parole, la missione dei laici sarà tanto più efficace quanto più la Chiesa sia radicata nelle sue profondità, cioè nell'amore simboleggiato dai consigli evangelici. In questo modo, seguendo la descrizione di san Paolo (cfr. 1Cor 12), tutti i membri del Corpo di Cristo, con i loro diversi carismi, vivono in un rapporto organico gli uni con gli altri. «Si può parlare di una cooperazione fra stato dei consigli e stato laicale di vita nel mondo, e di conseguenza anche fra stato presbiterale e stato laicale».⁴ «Si giunge così ad un reciproco darsi forma l'uno all'altro tra stato d'elezione e stato laicale».⁵ Nessuno stato può esistere senza l'altro, ma nella provvidenza di Dio ciascuno stato completa gli altri per far crescere il Corpo di Cristo in modo mutuamente armonico. In questo modo la Chiesa diventa in Cristo «la luce delle nazioni» (cfr. Mt 5,14; Gv 8,12).

¹ SVC 206s.

² SVC 300-2.

³ SVC 301.

⁴ SVC 309.

⁵ SVC 297.

2. *L'ambivalenza della secolarità cristiana*

Abbiamo già notato che secondo von Balthasar lo stato laicale si indirizza ad una missione specifica,¹ quella «di asservire la terra a sé, di moltiplicarsi, di regnare sul mondo».² Il nostro autore afferma però che si tratta di una situazione ambivalente, perché il laico «ha l'incarico, che continua a sussistere, di coltivare il mondo, ma per eseguirlo non possiede gli originari ordinamenti naturali, ma bensì quelli inestricabilmente fusi con la condizione della natura decaduta: l'ordinamento della proprietà privata e del diritto coercitivo, della procreazione legata all'istinto sessuale, della libera personale formazione di opinioni».³ Tutti questi elementi non appartengono allo stato originale.⁴ Aggiunge poi che il semplice cristiano «non ha la possibilità di ripresentare questa integrità [dello stato originale] sulla base del comando della creazione, come l'eletto invece la ripresenta sulla base della sua rinuncia».⁵ Per questa ragione «il comando di coltivare il mondo, insito nella natura, e la destinazione alla vita secondo i consigli, sono ben lungi dall'essere due metà di ugual valore di un tutto».⁶ Il cristiano nel mondo si trova "diviso", afferma von Balthasar citando san Paolo,⁷ con degli orizzonti operativi assai limitati.⁸

Il punto di riferimento inevitabile per la vita laicale, quindi, non è il mondo, ma lo stato d'elezione.

Lo stato mondano – scrive von Balthasar – va a finire irrefrenabilmente sotto la stessa legge dello stato d'elezione. L'incarico di gestire il creato, che egli condivide con il mondo che è all'esterno della Chiesa, non è un incarico specificamente cristiano, sebbene il cristiano debba cercare di eseguirlo nello spirito d'amore cristiano. Il compito specifi-

¹ «L'essere posto nello stato mondano, come un "non essere chiamato", può soltanto venir descritto come una missione qualitativamente determinata»: SVC 145. «Il cristiano nello stato mondano deve eseguire il comando di prendersi cura del mondo, come pure corrispondere all'universale vocazione all'amore cristiano»: SVC 146. Sul tema del impegno cristiano nel mondo, cfr. l'opera di H. U. VON BALTHASAR, L. GIUSSANI, *L'impegno del cristiano nel mondo*, Jaca Book, Milano 1971. Cfr. anche il recente saggio di M. WALDSTEIN, *L'impegno cristiano nel mondo*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 167-175.

² SVC 145. La visione che del mondo ha von Balthasar è drammatica se non tragica. È interessante notare le sue riflessioni sulla doppia crescita del bene e del male (cfr. *Teodrammatica II*).

³ In particolare von Balthasar considera che nello stato originale non si dava la libertà di scelta: SVC 26. In questo afferma di seguire MASSIMO IL CONFESSORE, *Ambigua* (PG 91,1353).

⁴ SVC 145S.

⁵ SVC 146.

⁶ Cfr. 1 Cor 7,33; SVC 146.

⁷ «I laici devono rappresentare nella maniera più perfetta possibile l'amore cristiano a Dio e al prossimo nella loro quotidianità e irradiare così nel loro ambiente una luce calda, profonda, fruttuosa; essi non verranno però destinati a esercitare, in forza della loro comune missione ecclesiastica, anche un apostolato speciale, visibile da lontano. Qualche giovane laico che negli anni della sua formazione, in giovanile idealismo, aveva sperato di poter conciliare un simile apostolato con la sua professione nel mondo [...] farà da sé l'esperienza che il cerchio della sua missione viene per forza circoscritto ad un più modesto, più inapparente operare e illuminare in quel posto nel mondo nel quale egli è collocato»: SVC 332. L'efficacia del loro apostolato aumenterà «se i laici tradurranno negli ambiti del mondo gli impulsi spirituali provenienti dalla "Chiesa" (nel senso più ristretto del ministero e dello stato dei consigli)»: SVC 332.

camente cristiano per lo stato mondano non si distingue invece, nella sua essenza, dal compito dell'eletto: si chiama rinuncia e sacrificio come via della redenzione verso lo stato finale da aspettarsi in avvenire. Quindi, mentre lo stato d'elezione in base ad una speciale chiamata del Signore dà il permesso di anticipare in mezzo al mondo attuale il mondo venturo [...], lo stato mondano simboleggia la vita nel suo passaggio dall'èone presente a quello futuro.¹

Detto diversamente, «nella transitorietà della vita cristiana nel mondo risiede, come un surrogato, un risarcimento per la non avvenuta chiamata speciale».² Di conseguenza, secondo von Balthasar, «non si può stabilire un tranquillo equilibrio fra civilizzazione del mondo (*Kultur*) e croce, fra al di qua e al di là».³ Tutti i cristiani devono vivere secondo lo spirito dei consigli: «Nella prontezza alla rinuncia e così all'essere liberi per l'amore sta dunque ultimamente il comune denominatore di entrambi gli stati [...]. Questa prontezza è l'indifferenza che lascia che Dio scelga *quello* stato che egli ha stabilito».⁴

V. ALCUNE OSSERVAZIONI SULL'IMPOSTAZIONE BALTHASARIANA DEGLI STATI DI VITA

In diverse occasioni, von Balthasar ha scritto sul tema degli stati di vita nella Chiesa,⁵ ma l'opera *Gli stati di vita cristiana* offre come nessun'altra un'ampia visione d'insieme della sua comprensione, con una presentazione tanto consistente quanto attraente. Da una parte è riuscito ad offrire una spiegazione della varietà degli stati nella vita della Chiesa, che l'insistenza conciliare sulla chiamata universale alla santità (anche per von Balthasar, tutti sono chiamati all'amore), indubbiamente opportuna, aveva reso in qualche modo indifferenziata. D'altra parte, ha offerto una lettura cristologica dei tre consigli veramente profonda, precisa ed unitaria. Va notato però che all'interno della produzione teologica del nostro autore, *Gli stati di vita cristiana* ha avuto una storia alquanto travagliata, e che non sempre viene menzionata nelle ultime opere autointerpretative di von Balthasar.⁶ In ogni caso, vanno fatte alcune osservazioni.

¹ SVC 146.

² SVC 147.

³ SVC 146s.

⁴ SVC 147s. «La sola radicalizzazione dello stato mondano non basta per suscitare la forma dello stato d'elezione; c'è bisogno di un atto qualitativamente nuovo di Dio»: SVC 170.

⁵ Cfr., tra le sue prime opere, anche *Der Laie und der Ordensstand*, Johannes, Einsiedeln 1948; poi, *Sulla teologia degli istituti secolari*, in *Sponsa Verbi* (*Saggi teologici 2*), Morcelliana, Brescia 1985, 409-442, originalmente pubblicato nella rivista «Geist und Leben» nel 1956; *Vi sono laici nella Chiesa*, in *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano 1980, 155-171. Di notevole interesse anche una collezione commentata degli statuti di diverse congregazioni religiose: *Die Grossen Ordensregeln*, ed. italiana a cura di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 2003, con una prefazione che offre una chiara spiegazione de *Gli stati di vita cristiana*. Bisogna anche menzionare la collana sulla vita consacrata *Der neue Weg*, editata dalla casa editoriale fondata da von Balthasar, Johannes Verlag, Einsiedeln.

⁶ Già abbiamo fatto riferimento a *Il nostro compito*, dove si menziona l'opera nella p. 65. Nella collezione di testi autointerpretativi *La mia opera, ed Epilogo*, Jaca Book, Milano 1994 (orig. *Mein Werk: Durchblicke*, Johannes, Einsiedeln 1990), invece, von Balthasar non menziona *Christlicher Ständ*, che è del 1977. Interessanti sono però le parole di von Balthasar quando ricevette il premio Paolo VI nel 1984: «Il me semble nécessaire d'insister sur la théologie des conseils évangéliques et de montrer

1. *L'inizio e la fine*

A partire dai semplici dati biblici, la nostra conoscenza della situazione dei nostri progenitori nel paradiso e di quella dell'umanità redenta alla fine dei tempi, è abbastanza limitata. Certo, dietro quel peccato misterioso e ottenebrante degli inizi, rivelato e redento da Cristo, sembra doveroso affermare il *fatto* di uno stato di giustizia e santità originali.¹ Che quello stato fosse vissuto dall'uomo come un amore senza limiti verso Dio e verso il prossimo, come spiega von Balthasar, è quantomeno verosimile. In caso contrario difficilmente si potrebbe spiegare la centralità che il Nuovo Testamento assegna al comandamento dell'amore (cfr. Mt 19,16-22) e alla permanenza della carità (cfr. 1 Cor 13,8). Esiste poi la certezza dogmatica che l'uomo nel paradiso ha veramente peccato. E se l'uomo ha peccato è perché poteva farlo; Agostino parla apertamente della possibilità reale di peccare come caratteristica peculiare dello stato originale dei nostri progenitori.² La libertà dell'uomo, anche quella che gli permetteva di offendere il Creatore, era reale. Dal punto di vista del dogma di fede, tuttavia, non si può dire molto di più.³

Abbiamo visto invece che secondo l'opinione di von Balthasar lo stato di giustizia originale sarebbe contrassegnato sostanzialmente dai tre consigli evangelici: l'obbedienza, la povertà e la castità.⁴ Sembra però che la sua affermazione,

qu'ils ne contiennent aucune fuite du monde puisqu'on se dévoue au salut du monde à la suite du Christ et de sa donation eucharistique»: *Premio Internazionale Paolo VI*, Istituto Paolo VI, Brescia 1984, 28.

¹ «A nostro giudizio», dice Giuseppe Colombo, l'esistenza dello stato di giustizia originale «è una tesi irrinunciabile, non solo sotto il profilo dogmatico [...] ma anche sotto quello teoretico. Infatti sotto il profilo teoretico, l'abbandono della teologia dello stato originario spingerebbe la teologia in un'aporia a nostro giudizio intollerabile, cioè all'affermazione di una condizione umana nella quale l'uomo esiste, ma senza trovarsi "situato" rispetto a Dio: è infatti evidente che l'abbandono della teologia dello stato originario riduce l'uomo in uno stato di "neutralità" rispetto a Dio, dal quale esce grazie alla propria opzione personale. Ora, di fronte a questa ipotesi, noi abbiamo due difficoltà gravi: ci sembra contraddittoria l'affermazione di un'esistenza *umana* antecedente alla determinazione del rapporto etico-spirituale con Dio; inoltre ci sembra che la visione conseguente a questo principio vada nel senso opposto a quella insegnata dalla rivelazione, cioè assegni fatalmente una priorità all'uomo nella determinazione del rapporto con Dio; cioè sia in sostanza una visione pelagiana. Sotto questo profilo, la teologia dello stato originario, naturalmente "aggiornata" secondo le esigenze critiche ma eventualmente integrate dalla riflessione teologica, ci sembra la condizione necessaria e irrinunciabile per salvaguardare il senso della rivelazione cristiana e con essa il senso stesso dell'uomo» G. COLOMBO, *Creazione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 206.

² Mentre lo stato escatologico viene caratterizzato dal *non posse mori*, quello protologico è contrassegnato dal *posse non mori*: S. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, 6,25; CSEL 28/1, 197.

³ Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* descrive lo stato originario dell'uomo "in santità e giustizia" con i termini armonia, dominio sulla terra, e intimità con Dio: nn. 374-379.

⁴ Sulla teologia dei consigli evangelici, cfr. ad esempio I. MENNESSIER, *Conseils évangeliques*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 2 (1953), 1592-1609; J.-M. R. TILLARD, S. DE FIORES, *Consigli evangelici*, in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Paoline, Roma 1982, 242-262; A. PIGNA, *Consigli*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, vol. 1, ed. E. Ancilli, Città Nuova, Roma 1990, 610-614; ILLANES, *Precetti e consigli*.

come vedremo qui di seguito, avrebbe bisogno di essere più rigorosamente fondata.

Nel paradiso l'uomo era invitato ad *obbedire* a Dio (cfr. Gn 2,16s); in questo modo esprimeva la sua coscienza del limite invalicabile esistente tra la natura creata e la sovranità divina.¹ La sua comunione con il Creatore e la sua capacità di glorificarlo dipendeva da tale obbedienza. Bisogna tuttavia ricordare che l'esercizio concreto dell'obbedienza originale, pur rivolto a livello oggettivo sempre e solo verso Dio, era strettamente legato al comandamento principale ricevuto dall'uomo costituito "a immagine e somiglianza" del Creatore, quello cioè di *dominare sulla terra* (cfr. Gn 1,26).² In altri termini, l'obbedienza dell'uomo a Dio aveva un riferimento diretto e ineludibile, sin dall'inizio, *al mondo creato*, sia nell'evitare il male (non mangiare dall'albero, Gn 2,17), che nel fare il bene, partecipando appunto attivamente allo stabilirsi definitivo della sovranità divina sul creato, "dominando" sulla terra mediante il lavoro (cfr. Gn 2,15). E se per il primo di questi elementi l'uomo doveva semplicemente compiere ciò che Dio gli aveva detto, con un'obbedienza faticosa e forse cieca, compatibile quindi con la balthasariana "indifferenza"³ che non sembra lasciare spazio per l'*eros* nella carità, per il secondo doveva impegnare responsabilmente e consapevolmente tutte le sue energie, i suoi talenti, le passioni, l'intelligenza e la libera volontà (cfr. Sir 17,1-10). Perciò, l'obbedienza in quanto consiglio evangelico poteva costituire *una parte* della risposta umana a Dio in Paradiso, ma non *tutta* essa.⁴ Von Balthasar sembra considerare che le autonome facoltà umane sono diventate "qualcosa a sé" a causa della caduta originaria, quando sono uscite dall'ambito retto della grazia.⁵ Ma esse sono delle realtà costitutive dell'essen-

¹ Cfr. specialmente GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem* (1986), n. 36.

² Sulla creazione dell'uomo a "immagine di Dio" e il destino umano di dominare sulla terra, cfr. ad esempio D. T. ASSELIN, *The Notion of Dominion in Genesis 1-3*, «Catholic Biblical Quarterly» 15 (1954) 277-294; D. J. HALL, *Imaging God: Dominion as Stewardship*, National Council of Churches, New York 1986; J. M. MILLER, *In the 'Image' and 'Likeness' of God*, «Journal of Biblical Literature» 91 (1972) 298-304.

³ «Nella misura in cui l'amore come offerta è nello stesso tempo indifferenza nei confronti della volontà di Dio, rimane pronto nel suo generale carattere di voto a lasciarsi realizzare in questa o quella concreta forma di vita e stato ecclesiale, a seconda di quella che è la volontà di Dio»: SVC 58.

⁴ Parlando «della responsabilità per il mondo davanti a Dio» che ha il cristiano, R. GUARDINI afferma in un'opera del 1939 che «vi si collega il fenomeno [...] del laico. La sua natura non può essere definita negativamente – come avviene tanto spesso, nel senso che il laico non abbia nessun *ordo* sacro. In verità egli rappresenta la prima e fondamentale forma dell'uomo credente. Mentre il presbitero serve direttamente la Rivelazione, egli è riferito in modo particolare al mondo; ma il mondo è creazione di Dio. La responsabilità per esso gli è affidata quale compito cristiano. Egli, in quanto cristiano, non deve soltanto difendersi dai pericoli del mondo e così "salvare la propria anima", ma la salvezza dell'anima per lui si compie in quanto egli procura che il mondo si faccia giusto davanti a Dio [...]. La volontà di Dio non pende al di sopra del mondo, ma sta in esso – nel fatto che il mondo è così com'è»: *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, Morcelliana, Brescia 2002, 49.

⁵ «Nell'atteggiamento di fondo uno può essere pienamente generoso e povero, e tuttavia egli non può far a meno di esigere per sé certi beni del mondo che gli sono necessari e che di donarli non ha neppure il diritto. Così pure egli non può rinunciare in questo modo all'uso autonomo della sua ragione e della sua libera volontà; egli ha per così dire distillato questi poteri dalla loro unità con la grazia

za dell'uomo, donategli da Dio per poter compiere la Sua volontà, e far sì che, in Cristo, Dio sia «tutto in tutti» (1Cor 15,28).¹ Il punto di riferimento per l'obbedienza dell'uomo è certamente l'obbedienza di Gesù al Padre. Gesù, però, pur «obbediente fino alla morte» (Fil 2,8), era tutt'altro che inconsapevole di ciò che realizzava mediante il suo sacrificio:² pur portandolo alla morte, la sua non era un'obbedienza *ut cadaver*.

Per quanto riguarda la *povertà*, non ci sono dati biblicamente chiari che dimostrino l'assenza della proprietà privata anteriormente al primo peccato dell'uomo.³ Lungo la storia altri autori hanno mantenuto una posizione diversa di quella di von Balthasar.⁴ Tommaso d'Aquino ritenne certamente che l'autorità civile e la proprietà privata fossero necessarie alla natura umana, e non solo a quella caduta:⁵ prescindere volontariamente da essa lungo la storia del cristianesimo sarebbe l'eccezione, non la regola. Indubbiamente il peccato aveva introdotto un disordine nella dinamica del possesso individuale dei beni che Dio aveva donato a tutti gli uomini, e questo disordine andava redento (cfr. Mt 13,22; 19,22, ecc.). Inoltre, la proprietà privata non può essere considerata come un assoluto, nel contesto di ciò che la Chiesa ha chiamato "l'ipoteca sociale di

dello stato originario, e adesso essi restano a lui in mano come doni, come natura sua, sovraccaricata però dalla maledizione, non più organo interno invisibile della fede e dell'amore, ma parte estratta artificialmente dal tutto, con la quale soltanto egli non sarà più in grado di adempiere alla sua destinazione originaria. *Al posto della fede e dell'amore egli ha ricevuto in cambio il bene dell'autodeterminazione*, ma questo bene in sé positivo resta però, visto a partire dall'origine, risultato di un depotenziamento e non è più sufficiente, senza la fede e l'amore, a raggiungere la destinazione originaria: SVC 102 (il corsivo è nostro). Seguendo Massimo il Confessore (studiato da von Balthasar in *Liturgia cosmica: l'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*, Ave, Roma 1976, 179-208) e san Bonaventura, per il nostro autore «Adamo, creato in grazia, ha avuto la possibilità di conoscere ciò che è materiale a partire dello spirito, e la natura a partire dal soprannaturale. Il modo di conoscere oggi normale, secondo cui lo spirituale può venire intuito ed attinto solo attraverso un impegnativo processo di astrazione che parte dal sensibile, modo di conoscere che per Aristotele viene considerato come appartenente all'"essenza" dell'uomo, è per Bonaventura una conseguenza della caduta del peccato»: SVC 84, nota 2.

¹ In altre opere von Balthasar fa notare che l'uomo riterrà una piena libertà nel cielo: *Teodrammatica*, IV: *L'azione*, Jaca Book, Milano 1986, 368ss. Cfr. A. ESPEZEL, *La vita eterna: l'escatologia come desiderio e promessa*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 176-187, specialmente, 181s.

² Sulla questione della fede e della visione in Cristo morente sulla Croce, cfr. p. 90 *infra*.

³ Inoltre bisogna tener conto che secondo alcuni, il voto di povertà dei religiosi non implica necessariamente l'assenza di proprietà personale, essendo compatibile con il possesso di beni patrimoniali. Il voto rompe piuttosto il legame naturale che esiste tra lavoro e proprietà.

⁴ Si tratta la questione nell'opera recente di R. STARK, *The Victory of Reason*, Random House, New York 2005, 78-80.

⁵ Sul tema della proprietà privata in san Tommaso, cfr. *S.Th.* I-II, qq. 100 e 105; II-II, q. 66, 118, 119. L'Aquinate dà tre ragioni a sostegno del diritto di proprietà privata, che corrispondono alla natura umana: perché ognuno è più sollecito a procurarsi cose a lui solo appartenenti che a procurare ciò che è comune; perché promuove l'ordine tra le persone; perché così si conserva più facilmente la pace nella convivenza umana (cfr. specialmente *S.Th.* II-II, q. 66, a. 2). Al contempo Tommaso, distinguendo tra il diritto di proprietà e l'uso di beni, insiste sull'obbligo morale di provvedere con i propri beni alle necessità del prossimo (*S.Th.* I-II, q. 32, aa. 5-6). Ugualmente Tommaso deduce la necessità del governo civile tra gli uomini dalla loro socialità (cfr. specialmente la sua *De regimine principum*). Non applica questi principi apertamente all'uomo nella condizione di giustizia originale.

tutti i beni".¹ Tuttavia, senza la proprietà personale l'uomo non potrebbe vivere in serenità, né esercitare la propria responsabilità nei confronti di un mondo creato sul quale egli opera, né donarsi agli altri con spirito di sacrificio; in effetti, se venisse a mancare la categoria della proprietà privata, non potrebbe esistere neanche quella del dono e della carità.

Infine, riteniamo che la nozione balthasariana della *fecondità verginale* dei nostri progenitori nel paradiso è assai difficile da giustificare dal punto di vista scritturistico,² sebbene sia forse possibile qualche fundamentazione patristica, comunque non molto chiara.³ In Maria maternità e verginità certamente coincidevano, come frutto però di un miracoloso intervento divino:⁴ non si trattava quindi di una situazione normale o paradigmatica. È vero che, secondo la Scrittura, Adamo ed Eva generano dei figli dopo il loro peccato (cfr. Gn 4,1s) – e questo von Balthasar lo fa notare –⁵ ma ciò non vuol dire che la generazione umana mediante l'unione sessuale fosse esclusa *a priori* nello stato di giustizia originale. Sta di fatto che un collegamento tra generazione umana per via sessuale da una parte, e peccato oppure morte dall'altra, si è verificato non di rado lungo la storia del pensiero, anche di quello cristiano.⁶ Si tratta tuttavia di una associazione che per molti versi va evitata.

Ciò che è stato detto dello stato di giustizia originale può essere anche applicato allo stato del cristiano in cielo. In effetti, la riserva escatologica, doverosa in ogni discorso fatto a partire dalla fede, vieta di offrire delle descrizioni troppo dettagliate sulla vita dei salvati, sull'inferno, sulla risurrezione dei morti, sul giudizio, e via dicendo,⁷ come lo stesso von Balthasar ha mostrato negli anni '50.⁸ Inoltre, le descrizioni e le immagini offerte dalla Scrittura rispetto al destino ultimo del cristiano – la divinizzazione, la vita eterna, la visione beatifica, la comunione viva tra gli uomini, l'incessante e perpetua lode di Dio, il gioioso

¹ Sulla questione della proprietà privata, cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus Annus* (1991), nn. 6, 7, 12 e specialmente 30-43.

² Cfr. ad esempio G. ARANDA-PÉREZ, *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación*, in P. J. VILADRICH, J. ESCRIVÁ IVARS (eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad*, Rialp, Madrid 1991, 19-50; M. NAVARRO, *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Génesis 2-3*, Paulinas, Madrid 1993.

³ Sui Padri della Chiesa, cfr. una selezione di testi in F. ASENSIO, *¿Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?*, «Gregorianum» 30 (1949) 490-520, su Ambrogio; 31 (1950) 35-62, su Agostino; 31 (1950) 163-191, su Isidoro, Alcuino, Bernardo, Scoto, Ruysbroeck; 31 (1950) 362-390 su Giustino, Epifanio, Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno.

⁴ Sulla verginità di Maria, cfr. *inter alia*, CONCILIO LATERANENSE (649), DS 503. Von Balthasar lo spiega così: Maria «diventa madre perché è e rimane vergine, perché è colei che è completamente consacrata a Dio. In lei diviene leggibile il primato dello stato d'elezione sullo stato mondano»: SVC 177.

⁵ Cfr. SVC 85s.

⁶ Cfr. A. SCOLA, *Il mistero nuziale*, 2 voll., Mursia, Milano 1998-2000.

⁷ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, BAC, Madrid 1996, 166-168; M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Dehoniane, Bologna 2000², 248s.; J. J. ALVIAR, *Escatología*, Eunsa, Pamplona 2004, 24-26.

⁸ In particolare in uno studio conosciuto del 1956 von Balthasar tenta di "personalizzare" il discorso escatologico ed evitare espressioni troppo cosmocentriche: *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967.

banchetto celeste, la soddisfazione di tutti gli aneliti del cuore umano, e via dicendo – non fanno pensare in primo luogo ai tre consigli evangelici di povertà, castità verginale ed obbedienza.

2. Gesù Cristo, ermeneutica vivente della vita cristiana e dell'uomo

Bisogna dire però che von Balthasar non pretende di disporre di un quadro dettagliato né dei primi passi dell'umanità e della storia della salvezza, né della fine del mondo, in base a determinati brani della Scrittura. Il suo punto di riferimento conoscitivo, afferma, è sempre e solo Cristo, e insieme con lui, Maria.¹ Fedele alla grande tradizione teologica, egli si mostra convinto che la nostra conoscenza dello stato di giustizia originale, del peccato originale, della salvezza e dell'escatologia, parte dal Cristo e dipende da lui.² Più volte, lungo il suo itinerario teologico, egli si è dimostrato convinto del punto programmatico della *Gaudium et spes*: «Cristo rivela l'uomo all'uomo».³ E secondo von Balthasar, come abbiamo già accennato, sono Cristo e Maria a farci vedere che il primo Adamo e la prima Eva dovevano vivere in paradiso in uno stato di obbedienza, povertà e verginità feconda, perché era questa la loro condizione.

Bisogna tener conto però che la vita celibe e feconda di Gesù non serve per dimostrare che questa doveva essere la condizione primigenia dell'umanità. Il testo conciliare della *Gaudium et spes*, in effetti, parla di Cristo che «rivela l'uomo all'uomo». Facendo ciò sembrerebbe offrire a prima vista una lettura della vita di Cristo come modello da imitare nella nostra. Il papa Giovanni Paolo II, approfondendo questo testo conciliare nella sua prima enciclica, *Redemptor hominis*, spiega che Cristo compie questa rivelazione non tanto (o non solo) come un "modello da imitare", ma piuttosto mediante la *redenzione* dell'uomo, la sua salvezza.⁴ In altri termini, Cristo è il punto di riferimento dell'uomo non solo quanto alla sua umanità iconica, ma anche quanto alla sua Divinità, perché è il Figlio incarnato, come spiega l'enciclica,⁵ colui che restituisce al peccatore la dignità perduta. Cristo perciò non si presenta semplicemente come "uno di noi", come qualcuno da imitare umanamente, ma come il *Dio fatto uomo*.⁶ La grande

¹ Cfr. *infra*, pp. 64ss.

² Parlando di sant'Agostino, A. TRAPÈ commenta: «Dalla teologia della redenzione Agostino deduce la teologia del peccato originale; e non al contrario, come spesso si pensa. Il peccato originale costituisce una separazione da Dio, perché Cristo ci ha riconciliati con Dio; tutti ne sono partecipi, perché Cristo ha redento tutti; non è solo imitazione del cattivo esempio di Adamo, perché la redenzione non è solo imitazione del buon esempio di Cristo. Due solidarietà dunque, di segno opposto, ma necessariamente collegate, con Adamo e con Cristo» S. Agostino, in INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia*, vol. 3, Piemme, Casale Monferrato 1978, 409.

³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et spes*, n. 22. Sulla presenza di questo documento negli scritti di von Balthasar, cfr. Á. CORDOVILLA PÉREZ, *Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, «Communio» (ed. italiana) 203 (2005) 154-166.

⁴ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis* (1979), n. 10.

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ Atanasio spiega che se Cristo non fosse Dio, non ci potrebbe salvare: *Orat. II contra Arianos*, 67-69.

tradizione cristiana ha sempre compreso che Cristo plasma una nuova umanità non solo in base al suo esempio etico (questa posizione riduzionista è tipica del moderno *Aufklärung*), ma in forza alla sua Divinità. Cristo è sempre «il primogenito» (Rm 8,29), in cui «abita tutta la pienezza della divinità corporalmente» (Col 2,9), Colui che «essendo di natura divina [...] spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana» (Fil 2,6s).

Tornando alla questione della sua vita celibe, non era conveniente che Gesù in quanto Figlio *Unico* di Dio esercitasse alcuna paternità secondo la carne, ma soltanto secondo lo spirito (cfr. Gv 1,13), perché la nostra figliolanza rispetto al Padre è modellata su quella eterna del Cristo, e sempre derivata da essa.¹ La forza redentrice che emanava dalla sua Persona doveva essere comunicata agli uomini *tramite il Battesimo e la fede* in lui, non tramite la generazione e la sponsalità, aspetti più tipici dell'iniziazione religiosa sia giudaica che islamica. Certamente, se il *peccato d'origine* si trasmette tramite la generazione umana,² non così avviene per la *grazia salvifica*; essa si ottiene solo con la fede battesimale in Gesù. La condizione celibe del Cristo, quindi, conveniva proprio alla sua condizione divina, e di conseguenza alla sua missione salvifica nei confronti dell'umanità. Perciò il suo stato terreno non deve essere considerato in tutto esemplare di fronte al primo uomo, creato sin dall'inizio «maschio e femmina» (Gn 1,27), uomo e donna destinati ad essere uniti, secondo la forte ed inequivoca espressione biblica, in «una sola carne» (Gn 2,24; cfr. Mc 10,8; Ef 5,22ss). E neppure deve esserlo per il credente cristiano.

In effetti, il celibato di Cristo non era principalmente cifra della sua santità o del distacco dal mondo. Egli amava fino in fondo il mondo (cfr. Gv 1,11), creatura sua (cfr. 1 Cor 8,6; Col 1,16), tanto da essere disposto a rinunciare alla vita per salvare l'uomo (cfr. Mt 18,11; Gv 3,16). L'intensità della sua sofferenza sulla Croce era proporzionata all'amore che aveva per gli uomini (cfr. Gv 13,1) e all'amore per la vita che stava per perdere, perché l'amava più di qualsiasi altro.³ Neppure per l'efficace predicazione itinerante del regno di Dio era necessario che Gesù Cristo fosse celibe (cfr. Mt 9,35; 10,11; Mc 6,6.56; Lc 8,1; 9,6). È chiaro che dedicò pochi anni al ministero pubblico, mentre per la maggior parte del suo soggiorno terreno lavorò come una persona qualsiasi, svolgendo l'umile mestiere di artigiano a Nazaret. Riassumendo, il celibato di Cristo si presenta principalmente come una contropartita alla sua Divinità e come condizione di possibilità della

¹ «Le Christ est surtout célibataire parce qu'il est le chef d'une famille, l'Église, fondée non pas charnellement mais spirituellement par l'Esprit Saint et la filiation divine, où la génération charnelle est donc subordonnée à la génération spirituelle»: L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, EDUSC, Roma 2002, 73. Nella stessa direzione si esprime B. DE MARGERIE, *Mystère de la sexualité humaine et célibat sacerdotal du Christ*, in *Le Christ pour le monde. Le cœur de l'Agneau*, Beauchesne, Paris 1971; A. AMATO, *Il celibato di Cristo nelle trattazioni cristologiche contemporanee*, «Ephemerides liturgicae» 95 (1981) 363-395.

² Cfr. CONCILIO DI TRENTO, *sessio V de Peccato Originale* (1546), can. 3 (DS 1513).

³ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* III, q. 46, a. 6 ad 4.

sua missione di salvezza *universale*,¹ che si cifra nella comunicazione di una figliolanza (quella divina e partecipata) da offrire come grazia, tramite la fede e il Battesimo.

La maternità verginale di Maria esprimeva lo stesso mistero della divinità di Gesù. In effetti, Maria non poteva concepire Gesù a partire dall'unione con nessun uomo, semplicemente perché Gesù era il Figlio *di Dio* e solo di Dio.² Negare la maternità verginale di Maria equivale in pratica a negare la divinità del suo Figlio, e a collocare qualsiasi credente allo stesso livello di Lui. Non vogliamo certamente sostenere che von Balthasar abbia negato le verità fondamentali della fede riguardante la divinità di Gesù;³ la sua cristologia è calcedonese, anzi, le sue riflessioni attorno a Gesù Cristo come *l'universale concretum* hanno notevolmente contribuito, lungo gli ultimi decenni, ad arginare una certa teologia che mirava a relativizzare la Persona e l'opera di Gesù Cristo non riconoscendolo quale unico Mediatore di salvezza per l'umanità. Semplicemente dobbiamo affermare che dalla verginità feconda di Gesù e dalla maternità verginale di Maria non si può inferire che i nostri progenitori abbiano vissuto una vita sostanzialmente celibe. Sembra che von Balthasar voglia sviluppare un'antropologia cristiana complessiva a partire da una visione ecclesiale e spirituale particolare, finendo in qualche modo per strumentalizzare il dogma cristologico, come succede facilmente quando la cristologia si associa ad una visione spirituale forte.

Rispetto alla povertà e all'obbedienza di Gesù e di Maria le cose sono più semplici.⁴ Gesù e Maria indubbiamente praticavano queste virtù in modo filialmente radicale. Di Gesù, Paolo ci dice che è stato obbediente «fino alla morte» (Fil 2,8). Von Balthasar considera che questa *kenosi* del Figlio di Dio implicava che Gesù si rapportasse con il Padre in un regime di fede,⁵ e che nella sua morte e discesa al più profondo degli inferi Egli identificava se stesso con la realtà del peccato, fino al punto di soffrire la pena dei «condannati» mentre si univa a loro per poterli salvare dal loro destino estremo.⁶ Perciò, secondo von Balthasar, mentre Gesù moriva, il Padre gli rimase nascosto.

¹ «Per mezzo del celibato, il Figlio di Dio poteva appartenere più completamente a tutti gli uomini [...]. Una famiglia particolare l'avrebbe tolto in parte a tutte le altre famiglie e a tutti gli altri uomini»: AMATO, *Il celibato di Cristo*, 384.

² Alcuni Padri hanno visto nella verginità di Maria un segno della generazione «verginale» del Verbo da parte del Padre. Cfr. S. AMBROGIO, *De virginibus*, 5; S. GREGORIO DI NISSA, *De virginitate*, 2,1,1-11.

³ Tuttavia sono interessanti le osservazioni di PITSTICK, *Light in Darkness*, 281-313.

⁴ Oltre alle virtù della povertà, della castità e dell'obbedienza, Gesù invitava gli uomini a vivere molte altre virtù vissute da lui in grado sommo: l'umiltà, la mansuetudine, la forza, la pazienza e soprattutto la carità.

⁵ Cfr. specialmente i saggi di VON BALTHASAR, *Fides Christi*, in *Sponsa Verbi* («Saggi teologici», 2), Morcelliana, Brescia, 41-72; e *Teodrammatica III*, 161ss.

⁶ Su questo aspetto della teologia di von Balthasar, cfr. *inter alia* le sue opere *Teologia dei tre giorni: Misterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990, e *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1997. Sull'impostazione balthasariana della «fede» di Gesù e la sua visione immediata di Dio, cfr. le osservazioni critiche di PITSTICK, *Light in Darkness*, 166-190. L'autrice insiste sulla fondatezza della tradizione spirituale riguardante la compatibilità, all'interno dell'esperienza mistica, della felicità con la sofferenza: cfr. *ibidem*, 243ss. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, Lett. Apost. *Novo Millennio Ineunte* (2001), n. 26.

Altri autori, però, spiegano diversamente l'esperienza di Gesù sulla Croce e nella morte, affermando che Gesù godeva della visione diretta del Padre, e in Lui contemplava tutta la storia e tutti gli uomini, insieme alla loro vita, ai loro peccati e le loro disgrazie.¹ Gesù quindi sperimentava non solo la lontananza dal Padre (cfr. Mt 27,46), indotta dal suo avvicinarsi al peccato umano liberamente assunto (cfr. 2 Cor 5,21), ma anche la consolazione paterna. In altre parole, la gioia e l'angoscia di Gesù provenivano dalla stessa fonte: il Padre contemplato, amato e obbedito. L'obbedienza di Gesù era indubbiamente faticosa (cfr. Lc 22,42), ma non ci sono motivi per dire che fosse cieca o "oggettiva", secondo il senso dato a questa espressione da von Balthasar. "Vedeva", si può dire, il senso del suo sacrificio, della sua obbedienza. Di conseguenza, neppure l'obbedienza dei nostri progenitori doveva essere necessariamente cieca od oggettiva, e neanche lo deve essere quella dei credenti.

Per quanto riguarda la povertà, si può certamente dire che durante diversi anni della sua vita, secondo i Vangeli, Gesù non aveva dove posare il capo (cfr. Mt 8,20). Ma per il «figlio del falegname» (cfr. Mt 13,55) di Nazaret le cose non furono sempre così. I momenti di "non-appartenenza" (corrispondenti per lo più alla sua "vita pubblica") sono semplicemente il risultato della sua ininterrotta unione con il Padre e del suo impegno missionario. In effetti, Gesù si staccava dalla compagnia degli uomini per poter pregare (cfr. Mc 1,35) e si muoveva da villaggio in villaggio per poter predicare ovunque (cfr. Mc 1,38). Si può notare inoltre come Gesù invitasse i discepoli del Battista a vedere dove egli abitava (cfr. Gv 1,38s). Frequentemente lo si trova a casa di Lazzaro, Marta e Maria a Betania (cfr. Mt 21,17; 26,6; Mc 11,11s; 14,3; Gv 11-12). Inoltre, secondo un insegnamento del papa Giovanni XXII, Gesù, come qualsiasi altro essere umano, insieme con gli Apostoli, poteva avere a sua disposizione dei mezzi economici.² È chiaro che la proprietà privata non gli era *a priori* vietata.

All'interno della visione cristologica (e trinitaria) di von Balthasar la questione principale sembra essere quella del vero significato della *kenosi* che, secondo la lettera ai Filippesi, costituiva la vita di Cristo. Non è chiaro però se la presenza singolare del Verbo nel mondo tramite l'incarnazione possa costituire un "identificarsi" con il peccato, come sembra pensare il nostro autore. Costituisce piuttosto un inserimento trasformante del Verbo in un mondo caduto, che nella realtà più profonda già gli apparteneva (cfr. Gv 1,11). In altre parole l'incarnazione, la *kenosi*, era un evento profondamente affermativo del mondo creato e delle sue virtualità. È in base a questa solidarietà con la realtà creata che Gesù ha potuto redimere l'umanità caduta.

In poche parole, dalla Persona e dall'opera salvifica di Gesù non si può dedurre che l'esistenza dei nostri progenitori fosse vissuta secondo il modello dei consigli evangelici. *Mutatis mutandis*, lo stesso si può dire dei santi in cielo.

¹ Cfr. il recente studio di T. J. WHITE, *The Voluntary Action of the Earthly Christ and the Necessity of the Beatific Vision*, «Thomist» 69 (2005) 497-534, che raccoglie alcuni momenti recenti del dibattito.

² Cfr. DS 930s.

3. *Il discepolato e la vita religiosa*

Cosa si può dire della distinzione che, secondo il Nuovo Testamento, sembra esistere tra coloro che, pur credendo in Gesù, rimanevano presso le loro famiglie, e coloro i quali – pochi, a quanto pare – diventarono suoi “discepoli” e lo seguivano da vicino? Sembra che tra i credenti della prima ora esistesse uno “stato di elezione” separato e distinto dalla moltitudine dei credenti. Concretamente, dobbiamo chiederci se questo “discepolato” neotestamentario corrisponda ad una specie di originaria comunità di vita consacrata, come insegna von Balthasar.

Che la vita religiosa sia stata modellata consapevolmente sul motivo della *sequela Christi* è un fatto storico, indiscutibile. Però un'accurata indagine scritturistica mostra due realtà.¹ La prima è che a livello sostanziale nel Nuovo Testamento essere “discepolo” equivale semplicemente ad essere cristiano.² E la seconda, che se in qualche caso fosse lecito distinguere sostanzialmente tra “i discepoli” e gli altri credenti, il gruppo nettamente separato sarebbe da identificarsi con i Dodici, gli Apostoli.³ Sono stati loro ad essere *eletti* specialmente dal Signore ed *inviati* a predicare la Buona Novella con una autorità e potere (*exousia*) nuova, quella di Cristo.⁴ Anzi, furono eletti *per* essere inviati nel nome di Cristo e con la sua potenza. Missione singolare, dunque, basata sull'identificazione singolare con l'agire salvifico del Cristo, e di conseguenza, *status* speciale.

In altre parole, se è lecito parlare di una polarità strutturale fondamentale tra i cristiani, biblicamente fondata, essa si verifica tra i credenti e i ministri, ovvero tra i fedeli comuni e i sacerdoti. Questo modo di cifrare la distinzione strutturale fondamentale nella Chiesa ha il vantaggio di potersi derivare direttamente dalla dinamica della grazia sacramentale (battesimale oppure di ordine), e non dalle qualità umane o virtù dei credenti, cioè dal grado di generosità con cui rispondono alla grazia.⁵

¹ Sul tema del discepolato nel Nuovo Testamento, oltre all'articolo di H. Schürmann più volte citato da von Balthasar, esiste una vasta bibliografia. Tra le opere meno recenti, è ancora valida K. H. SCHEKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt: eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes*, Herder, Freiburg i.B. 1957; e tra le più recenti, L. SÁNCHEZ NAVARRO, “*Venid a mí*” (Mt 11,28-30): *el discipulado, fundamento de la ética en Mateo*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2004.

² Così lo spiega ad esempio R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, Paoline, Alba 1971, 48s., 70, 75, 78. Nella stessa direzione, cfr. le riflessioni interessanti di K. V. TRUHLAR, *Laïcs et conseils*, in *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, Herder, Roma 1963, 161-195, e D. LAFRANCONI, *Legge morale*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 2, Marietti, Torino 1977, 356-371.

³ Per più testi ed informazioni, cfr. G. LEONARDI, *Discepolo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 106-123.

⁴ Di particolare importanza è Mt 10: «Chiamati a sé i dodici discepoli, diede loro il potere di scacciare gli spiriti immondi e di guarire ogni sorta di malattie e d'infermità» Mt 10,1; cfr. Mt 28,19ss.

⁵ In questa affermazione teniamo conto della dottrina della giustificazione come criterio ermeneutico, che la teologia luterana a buon diritto tenta di applicare sistematicamente ad ogni discorso teologico, particolarmente quello antropologico e quello ecclesiologico, per assicurare la priorità della grazia rispetto ad ogni agire creaturale. Sul tema, cfr. A. E. MCGRATH, *Der articulus iustificationis als axiomatischer Grundsatz des christlichen Glaubens*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 81 (1984) 383-394; P. O'CALLAGHAN, *Fides Christi. The Justification Debate*, Four Courts, Dublin 1997,

Di conseguenza, la vita religiosa, complessa e molto ricca nel suo sviluppo storico sin dai primi momenti del cristianesimo,¹ deve essere considerata come una *espressione importante* della *sequela Christi* propria dei discepoli, chierici o no,² basata su un'imitazione forse più letterale e visibile dello stile di vita di Gesù durante il suo ministero pubblico.³ Non sarebbe corretto però considerarlo l'*analogatum princeps* della *sequela Christi*. Tocca a tutti i cristiani vivere radicalmente secondo il Vangelo,⁴ sia rimanendo nel loro posto nel mondo, sia dedicandosi alla predicazione pubblica del Vangelo, sia accettando l'estrema testimonianza del martirio, sia dedicandosi a Dio mediante la professione pubblica dei voti di povertà, castità e obbedienza.

4. La vita religiosa come "testimonianza escatologica"

È un luogo comune nella storia della spiritualità affermare che la vita religiosa costituisce un segno speciale della vicinanza salvifica di Dio all'uomo: si dice comunemente che le persone consacrate danno e devono dare al mondo una "testimonianza escatologica". Si tratta di un'espressione che la Chiesa ha spesso adoperato.⁵ Abbiamo visto che secondo von Balthasar la vita religiosa costituisce, già in terra, una sorte di "ritorno in paradiso". Per questo egli considera che la vita in cielo sarà un riflesso della vita secondo i consigli evangelici: per quanto riguarda la povertà, perché Dio sarà «tutto in tutti» (1 Cor 15,28); per la castità, perché i risorti vivranno «come gli angeli», senza prendere «né moglie né marito» (Mt 22,30); e infine rispetto all'obbedienza, perché la volontà di Dio sarà perfettamente adempiuta (cfr. Mt 6,10).

In che cosa consiste, sostanzialmente, la "testimonianza escatologica" delle persone consacrate? Secondo la breve formula di Giovanni Paolo II riportata nell'esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata* (1996), essa si articola in due momenti: «la vita consecrata *annuncia* e in certo modo *anticipa* il tempo

199-208; C. J. PETER, *Justification by Faith and the Need of another Critical Principle*, in H. G. ANDERSON, T. A. MURPHY, J.A. BURGESS (ed.), *Justification by Faith (Lutherans and Catholics in Dialogue, VII)*, Augsburg, Minneapolis 1985, 304-315; R. SAARINEN, *Die Rechtfertigungslehre als Kriterium*, «Kerygma und Dogma» 44 (1998) 88-103.

¹ Cfr. l'interessante *excursus* di von Balthasar sullo stato d'elezione in SVC 240-284, ed anche l'esortazione apostolica post-sinodale di GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata* (1996). Per una breve fenomenologia della vita consecrata nella storia, cfr. GOZZELINO, *Seguono Cristo più da vicino*, 29-78.

² Nella *Lumen gentium* si legge: «Si deve riconoscere che lo stato religioso non sta di mezzo tra la condizione dei chierici e quella dei laici, perché da entrambe le parti Dio chiama alcuni fedeli cristiani a beneficiare di questo dono speciale nella vita della Chiesa, e ad aiutarne la missione salvifica, ognuno con un modo suo proprio» n. 43.

³ «Il fondamento evangelico della vita consecrata va cercato nel rapporto speciale che Gesù, nella sua esistenza terrena, stabilì con alcuni dei suoi discepoli, invitandoli non solo ad accogliere il Regno di Dio nella propria vita, ma a porre la propria esistenza a servizio di questa causa, lasciando tutto e imitando da vicino la sua *forma di vita*» GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 14.

⁴ Cfr. *Lumen gentium*, nn. 39-42.

⁵ Cfr. ad esempio GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, nn. 7, 14, 16, e specialmente 265.

futuro». ¹ Per quanto abbiamo visto, la vita vissuta secondo i consigli per von Balthasar è innanzitutto *anticipo reale* della vita escatologica. ² Per questa ragione tale vita dovrà perdurare per sempre. Secondo la classica analisi di Tommaso d'Aquino, invece, i consigli assumono un ruolo piuttosto strumentale e secondario nella ricerca della santità cristiana: *annunciano* il tempo futuro, senza identificarsi con esso. Sono mezzi per un fine, ³ non il fine stesso. ⁴ E questa è una posizione comune tra gli studiosi. ⁵ In altre parole, la vita vissuta pubblicamente secondo i consigli, prima di essere rappresentazione della vita futura, è servizio alla vita presente. Consideriamo la questione più da vicino. ⁶

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 32.

² Cfr. SVC 37-48; 257-260 e *supra*, p. 68.

³ Sul ruolo strumentale e secondario dei consigli nella vita cristiana, sempre subordinati alla carità, cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.* II-II, q. 184, a. 3c, e q. 186, a. 2c, testi commentati da von Balthasar in SVC 259s.

⁴ In un testo importante (*S.Th.* II-II, q. 186, a. 7), san Tommaso d'Aquino parla di tre aspetti della *religionis status*, plasmato dalla pubblica professione dei tre consigli evangelici. Tale stato è esercizio che tende verso la perfezione della carità; esso appaga le preoccupazioni esterne; diventa olocausto per cui l'uomo si offre totalmente a Dio. Dato che mediante la professione dei consigli si ottengono questi tre fini, si può affermare che *ex tribus votis status religionis integratur*, "lo stato religioso è costituito da questi tre voti". Tuttavia, von Balthasar offre il seguente commento, che a nostro avviso va più in là del testo tomassiano, e della sua comprensione strumentale dei consigli: «proprio l'eliminazione di tutto ciò che ostacola la piena unione con Dio è oggetto dei consigli [...] Tommaso non può fare a meno di lasciare i consigli in una certa tensione, in cui essi da una parte appaiono un mezzo per un fine che li trascende [il ruolo strumentale degli consigli, come mezzi per tendere alla carità], poi però appaiono anche come una "partecipazione a" e un "riposo in" questo fine [l'appagamento delle preoccupazioni esterni], e infine come una rappresentazione e un'esperienza del fine stesso [l'olocausto a Dio]»: SVC 48.

⁵ G. Gozzelino, alla fine della sua riflessione sulla vita consacrata, e in base agli studi di F. Wulf, afferma che la natura dei consigli «è interamente ed esclusivamente funzionale», art. *Vita consacrata*, 582-605, qui 602. A. Pigna spiega che «è tanta l'eccellenza dei consigli evangelici, che talvolta si cade perfino nella tentazione di stimarli per se stessi, dimenticando che essi non sono il fine ma solo un mezzo, efficace quanto si voglia, ma sempre un mezzo» *Consigli*, 612. Questo autore descrive i consigli in tre momenti: come "via peculiare alla perfezione", "manifestazione di perfezione" e "esigenza di perfezione". Quest'ultimo aspetto, sostiene, include perlomeno lo "spirito dei consigli". Questa posizione di Pigna, pur valida sotto molti versi, è deficiente in quanto sembra attribuire «alla vita religiosa una qualifica di stato cristiano paradigmatico, che a nostro parere non le corrisponde»: ILLANES, *Precetti e consigli*, 195. Illanes, commentando il testo di Tommaso, distingue tra gli oggetti propri dei consigli evangelici (che sono mezzi) e le virtù corrispondenti (che appartengono al fine). «I testi dell'Aquinate non lasciano dubbi sull'importanza che attribuisce ai consigli di povertà, castità e obbedienza per quanto riguarda la configurazione della vita religiosa [...]. La castità in quanto consiglio fa riferimento non al dominio sull'istinto sessuale, ma alla rinuncia al matrimonio, unita alla piena continenza sessuale. La povertà viene intesa non come distacco dai beni materiali, ma come una rinuncia alla proprietà su questi beni. L'obbedienza si riferisce non alla disposizione ad adempiere pienamente la volontà di Dio, ma alla rinuncia della propria volontà, ponendo in mani di un altro la direzione della propria esistenza. In tutti i casi si distingue, quindi, tra l'oggetto della virtù, al quale ci siamo riferiti nella prima parte delle tre contrapposizioni precedenti, e l'oggetto del consiglio al quale si riferisce il secondo elemento di quelle contrapposizioni»: *ibidem*, 192s. Secondo Tommaso, infatti, è possibile raggiungere la santità senza assumere i consigli (cfr. *ibidem*, 194).

⁶ Sulla vita religiosa intesa principalmente come segno, cfr. ad esempio R. CARPENTIER, *Testimoni della città di Dio: iniziazione alla vita religiosa*, Ancora, Milano 1957; A. ESCALLADA TIJERO, *Primacia de la tensión escatológica en la vida religiosa*, «Ciencia Tomista» 11 (1973) 457-529; R. FISICHELLA, *La vita consacrata "profezia" per la Chiesa*, «Vita consacrata» 30 (1994) 426-432; G. GOZZELINO, *La vita religiosa*

Sin dall'inizio Dio ha consegnato all'uomo, costituendolo a suo immagine e somiglianza, tre poteri fondamentali: rispetto ai beni materiali della terra, rispetto alla generazione dei figli, e rispetto alla libera gestione della propria vita.¹ L'uomo doveva godere naturalmente e liberamente di questi beni mentre poneva in opera il comandamento di "dominare sulla terra".² Ma i nostri progenitori, peccando, hanno abusato dei doni divini, adoperandoli come se non avessero la loro origine in Dio, e hanno tentato vanamente di vivere con un'indipendenza inattuabile ed un'autonomia sterile, come se Dio non esistesse. Il peccato introdusse un disordine profondo nell'uomo non solo dinanzi al Creatore, ma anche all'interno della comunità umana e dell'insieme dei beni creati.

Allora la vita consacrata, che si presenta precisamente come rinuncia totale e pubblica della libera disposizione di quei beni, non implica nessuna volontà di sottovalutare né di disprezzare la ricchezza della vita terrena donata da Dio all'uomo. Significa, piuttosto, la proclamazione pubblica, dinanzi all'umanità decaduta, che tutto ciò che essa possiede è mezzo, e ha solo Dio come fonte e fine. La vita consacrata diventa, quindi, una testimonianza viva e pubblica per l'umanità del *sólo Dios basta* di Teresa d'Avila.³ Essa ha, in altre parole, un valore soteriologico notevole per la vita della Chiesa. Vivendo di fronte agli uomini solo da Dio e per Dio, e rinunciando agli occhi del mondo ad ogni dominio sui mezzi che danno garanzia sul proprio futuro (ricchezze materiali, figli, volontà), la persona consacrata svela l'attaccamento peccaminoso e disordinato degli uomini verso i beni della terra,⁴ e al contempo contribuisce in Cristo a redimere tale attaccamento.

Di conseguenza, possiamo dire con la *Lumen gentium* che «la professione dei consigli evangelici appare [...] come un segno che può e deve attirare efficacemente i membri della Chiesa a compiere generosamente i doveri della vocazione cristiana». ⁵ Nell'esortazione *Vita consecrata* l'idea si ripete molto spesso. In

come segno e testimonianza, in A. FAVALE (a cura di), *Per una presenza viva dei religiosi nella Chiesa e nel mondo*, Elle di Ci, Leumann (Torino) 1970, 349-382; IDEM, *Seguono Cristo più da vicino*, 81s., 128ss., 162; G. LIGABUE, *La testimonianza escatologica della vita religiosa*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1968; IDEM, *Teologia della vita religiosa*, Centro Ecumenico "Ut unum sint", Roma 1972; L. LOCHET, *Aux sources de renouveau adapté de la vie religieuse. Sa valeur de signe dans l'Église*, «Vie spirituelle» 117 (1967); R. SCHULTE, *La vita religiosa come segno*, in G. BARAÚNA (a cura di), *La Chiesa del Vaticano II: studi e commenti intorno alla Costituzione dommatica "Lumen gentium"*, Vallecchi, Firenze 1965, 1061-1092.

¹ Tommaso, come altri autori, si ispira, per la sua riflessione sui consigli evangelici, alla dottrina aristotelica dei tre beni umani: le cose esterni o materiali, il proprio corpo, e il bene dell'anima (principalmente la volontà) *Ethica* I, 8 (1098b12). Al primo corrisponde la povertà, al secondo la continenza, al terzo l'obbedienza: cfr. *S.Th.* II-II, q. 186, a. 7c. Si sa che la dottrina sui tre consigli è apparsa in forma sistematica non prima del sec. XII. ² Cfr. p. 85, nota 2.

³ Dalla poesia *Nada te turbe*, in *Obras completas* (ed. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. STEGGINK), BAC, Madrid 1997, 667.

⁴ Questo aspetto si trova presente nella spiegazione di T. MATURA rispetto al radicalismo cristiano vissuto dai religiosi: «il est l'élément perturbateur nécessaire au dynamisme, à l'insatisfaction, à l'attente de ce que doit advenir mais l'est pas encore» *La radicalisme évangélique: aux sources de la vie chrétienne*, Cerf, Paris 1978, 201.

⁵ *Lumen gentium*, n. 44. E altrove si legge: «Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città perma-

essa Giovanni Paolo II scrive: «la missione della vita consacrata: indicare come meta agli altri fratelli e sorelle, tenendo fisso lo sguardo sulla pace futura, la beatitudine definitiva che è presso Dio». ¹ José Luis Illanes sostiene che la vita religiosa «rende testimonianza dinanzi alla totalità dei cristiani della profondità dell'amore che Dio offre e del bisogno di corrispondere a questo amore non in un modo superficiale o approssimativo, ma in maniera piena e radicale». ² La vita consacrata quindi diventa segno, testimonianza viva di fronte all'umanità intera. ³ Anche se la vita consacrata non è solo un segno. È un segno basato sulla rinuncia pubblica dei beni creati, la quale dà alle persone che la compiono una speciale vicinanza a Dio, una particolare efficacia apostolica, che spinge l'umanità al fervore delle origini cristiane e alla radicalità della fede. In breve, si tratta un segno che proclama Dio come l'Assoluto. ⁴

Tutti i cristiani sono chiamati alla radicalità evangelica; ⁵ se sono fedeli alla propria vocazione potranno godere in questa vita e nell'altra del "centuplo" di

nente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso, che rende più liberi i suoi seguaci dalle cure terrene, rende visibile per tutti i credenti la presenza, già in questo mondo, dei beni celesti, meglio testimonia la vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannuncia la futura resurrezione e la gloria del regno celeste»: *ibidem*.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, n. 33. La stessa idea viene ripetuta molto spesso lungo il documento, nei nn. 1, 15, 20, 25, 32s, 35, 65, e specialmente nel cap. 3, nn. 72ss, 76, 84, 87, 109.

² ILLANES, *Precetti e consigli*, 195. E lo stesso autore: «El religioso, experimentando como cristiano la llamada a la santidad, la testimonia de forma, en uno u otro grado, pública, puesto que, en virtud de su consagración, ha sido constituido ante la Iglesia y ante el mundo entero como recordatorio o despertador de esa exigencia de santidad a la que todo cristiano debe responder»: *Llamada a la santidad y radicalismo cristiano* (1987), in *Laicado y sacerdocio*, EUNSA, Pamplona 2001, 163-186, qui 179.

³ È la posizione sostenuta più volte da K. RAHNER, *Sui consigli evangelici*, in *Nuovi Saggi*, vol. 2, Paoline, Roma 1968, 513-552; *Per una teologia della rinuncia*, in *Saggi di spiritualità*, Paoline, Roma 1965, 79-96. Per Rahner, la vita religiosa è una sorte di «segno oggettivo della fede nella grazia soprannaturale e trascendente» E. FERASIN, *Un lungo cammino di fedeltà*, LAS, Roma 1996, 65. La perfezione della vita religiosa non è in funzione della carità a cui tutti sono chiamati, spiega Rahner, ma all'epifania della fede. Così si comprende il valore della rinuncia, volontaria e pubblica, dei beni creati. In questo modo le attività laicali hanno valore anche in sé, e la vita religiosa svolge un compito *manifestativo* dell'assoluto di Dio. Malgrado i pregi di questa spiegazione che condivido appieno, G. MOIOLI ha fatto notare che con essa Rahner sembra collocare la realtà della grazia divina proprio all'interno dei valori terreni, autonomi e autosufficienti: *Matrimonio e verginità*, "Enciclopedia del Matrimonio", a cura di T. GOFFI, Queriniana, Brescia 1968³, 400. Ugualmente J. SERVAIS fa notare che la posizione di Rahner isola lo stato laicale da quello religioso: *Il regno di Dio e la vita consacrata*, in «Studia Missionalia» 46 (1997) 171-194.

⁴ Cfr. l'attenta analisi di GOZZELINO, *Seguono Cristo più da vicino*, che riflette a lungo sulle proposte più rilevanti fatte negli ultimi decenni sulla specificità della vita consacrata: la teologia delle due vie, quella del ripristino del fervore delle origini e della alterità della fede, la dottrina del segno, quella della rinuncia, e la teologia dell'apostolato: *ibidem*, 79-131. Questo autore comunque tenta di sintetizzare queste proposte in una sola, descrivendo il religioso come "professionista dell'Assoluto": *ibidem*, 140-153. Per un riassunto, cfr. IDEM, l'articolo *Vita consacrata*, 594-600.

⁵ Si tratta di un aspetto centrale del magistero del Concilio Vaticano II: *Lumen gentium*, nn. 39-42. TILLARD, (cfr. le opere citate a p. 69, nota 4) e MATURA (*La radicalisme évangélique*) hanno tentato di trovare il nocciolo essenziale della vita religiosa non più nella vita secondo i consigli (pur non escludendone, ovviamente), ma nella *radicalità evangelica*. Cfr. il riassunto di ILLANES, nel suo studio *Llamada a la santidad*, specialmente 172-176. Questo autore fa vedere che l'invito al radicalismo cristiano è indirizzato a tutti i credenti e non soltanto ad alcuni.

ciò che hanno lasciato, oltre alla vita eterna (cfr. Mt 19,29; Mc 10,30). Solo alcuni però sono chiamati, mediante voti pubblici, a dare una testimonianza pubblica della loro fiducia incondizionata in Dio, creatore del cielo e della terra, fonte di ogni bene. Queste sono le persone consacrate. Anche se i voti che esse esprimono pubblicamente mirano alla pienezza umana in Dio (per questo si parla di "testimonianza escatologica"), non è corretto affermare che i consigli evangelici, come tali, costituiranno la caratteristica propria e il profilo esistenziale della vita eterna. In realtà, la volontà di rinunciare *in modo perpetuo* ai beni creati potrebbe, senza volerlo, dare agli uomini un giudizio di valore sostanzialmente negativo (o di indifferenza) rispetto al mondo creato, dono di Dio: al libero agire dell'uomo, alla vocazione matrimoniale, ai beni terreni.

Una loro rinuncia *temporanea*, invece, potrebbe servire come ricordo vivo, gioioso e corredentivo del valore limitato dei beni creati da Dio e indirizzati alla sua gloria. Nella vita eterna, in effetti, i giusti avranno abbondanza di beni a loro disposizione, come dimostrano le immagini evangeliche del banchetto (cfr. Mt 22,1-14; Ap 19,9-18), senza esserne mai saziati. Si verificherà appieno la sentenza di Paolo ai Corinzi: «Tutto è vostro: Paolo, Apollo, Cefa, il mondo, la vita, la morte, il presente, il futuro: tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (1Cor 3,21-23). Ugualmente i giusti potranno gioire della gloria dei figli da loro generati, naturali oppure spirituali.¹ Infine, pur fissi in Dio e contemplandolo eternamente, i beati saranno perfettamente liberi di fare quello che vogliono.² Anzi, si può pensare che in cielo l'uomo riceverà di nuovo da Dio, moltiplicati, purificati ed elevati, tutti i beni creati che liberamente in questa vita egli ha rinunciato per amore di Dio in unione con Cristo.³

5. Il celibato e l'obbedienza del sacerdote

Von Balthasar insegna che la ragione di fondo del celibato e dell'obbedienza del sacerdote sta nell'ordine della sua santità soggettiva. Per questo conviene che il ministro ordinato, che agisce *in persona Christi*, e quindi secondo la santità oggettiva di Questi, cerchi anche una santità personale, in questo caso seguendo i consigli evangelici, per dare una maggiore efficacia al proprio ministero.

Bisogna però tener presente che la vera ragione del celibato e dell'obbedienza del sacerdote non è primariamente ordinata alla sua conformità interiore al Cristo (cosa richiesta ad ogni cristiano), ma piuttosto allo svolgimento del suo ministero oggettivo di impersonare il Signore Gesù, Verbo incarnato, sommo ed eterno Sacerdote, Redentore del mondo. Come abbiamo già visto, il celibato di Gesù deriva in fin dei conti dalla sua divinità, e dal fatto che, in obbedienza al

¹ Cfr. il mio studio *La muerte y la esperanza*, Palabra, Madrid 2004, pp. 69s.

² Si tratta di un tema sviluppato ad esempio da san Gregorio di Nissa: cfr. V. E. F. HARRISON, *Grace and Human Freedom according to St. Gregory of Nyssa*, Edwin Mellen Press, Lewiston - Queenston 1992.

³ Imposto la questione nel mio studio *La muerte y la esperanza*, 69-73, in base ad autori come R. Guardini, G. Marcel, G. M. Hopkins, E. Jünger, W. Pannenberg.

Padre, vuole comunicare la forza salvifica divina a tutti gli uomini, non in base alla generazione umana ma per mezzo della fede e del Battesimo. Conviene che il sacerdote sia celibe fundamentalmente perché deve fare le veci di Gesù nel suo agire salvifico.¹ È il *ministero* del sacerdote ciò che rende sommamente conveniente il suo celibato: non solo il *fatto* del ministero, ma più ancora il *contenuto* del ministero. Ovvero, non è semplicemente il fatto che il celibato permetta al sacerdote di dedicare tutto il suo tempo e le sue energie al bene spirituale del popolo di Dio. Più ancora, il celibato del sacerdote esprime il fatto che la grazia salvifica *viene soltanto da Dio* per mezzo della fede e dei sacramenti. Il sacerdote in quanto celibe diventa quindi icona, ricordo vivo, della salvezza che viene per grazia.

Qualcosa del genere si può dire dell'obbedienza sacerdotale. Essa non è in primo luogo un mezzo ascetico per dominare la propria volontà di fronte ai capricci delle passioni disordinate, facilitando così la propria crescita in santità. Con la ricezione degli ordini sacri il ministro, sacramentalmente identificato con Cristo, diventa depositario di tutti i beni divini destinati agli uomini: la parola di Dio, il sangue di Cristo, la medesima vita eterna. È questa infinita ricchezza che deve amministrare ciò che lo obbliga all'obbedienza ecclesiastica. In altre parole, il sacerdote deve obbedire fedelmente, nella Chiesa, per ragioni radicalmente oggettive, proprio perché i beni da trasmettere non sono suoi, ma interamente di Cristo. Si tratta comunque di un aspetto della vita sacerdotale che von Balthasar apprezza.²

6. Il laicato e il matrimonio

Le affermazioni di von Balthasar riguardanti lo stretto legame tra laicato e matrimonio vanno, a nostro avviso, redimensionate. Non solo perché sin dall'inizio del cristianesimo alcuni cristiani, senza assumere voti pubblicamente secondo i consigli evangelici, hanno vissuto una vita celibe, sentendosi chiamati da Dio ad essa;³ ma anche perché non sembra legittimo, dal punto di vista biblico, attribuire lo "stato di elezione" soltanto ai sacerdoti e alle persone consacrate.

¹ Nel decreto *Presbyterorum ordinis* del Vaticano II (1965) ci si riferisce con queste parole al celibato sacerdotale: «La missione sacerdotale è tutta dedicata al servizio della nuova umanità che Cristo, vincitore della morte, suscita nel mondo con il suo Spirito, e che deriva la propria origine "non dal sangue, né da volontà di carne, né da volontà d'uomo, ma da Dio" (Gv 1,13)» n. 16. Cfr. anche PAOLO VI, Enc. *Sacerdotalis caelibatus* (1967), GIOVANNI PAOLO II, Es. Apost. *Pastores dabo vobis* (1992), n. 29e.

² Il sacerdozio «non solo esige obbedienza, ma è nella sua stessa essenza obbedienza»: SVC 232.

³ Tra l'altro, cfr. C. TIBILETTI, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, G. Bretschneider, Roma 1983²; V. GROSSI, *La verginità negli scritti dei Padri*, in *Il celibato per il regno*, Milano 1977, 133-164; L. BOUYER, *La verginità*, in *La spiritualità dei Padri: II-V secolo: martirio, verginità, gnosi cristiana*, Dehoniane, Bologna 1984, 75-120; L. GUY, *Radical Discipleship: Asceticism and Monasticism*, in *Introducing Early Christianity: a Topical Survey of its Life, Beliefs, and Practices*, Inter-Varsity, Downers Grove (IL) 2004, 133-164 (l'autore, protestante, dubita che il celibato nei primi tempi del cristianesimo fosse oggetto di voto: *ibidem*, 134-137).

Nella lettera agli Efesini si legge che in Cristo, Dio «ci ha scelti [oppure “eletti”] prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo» (Ef 1,4s). La categoria veterotestamentaria di elezione equivale, quindi, a quella paolina della predestinazione,¹ una categoria applicabile in primo luogo a Cristo, poi alla Chiesa nel suo insieme, e certamente non escludente *a priori* nessun credente cristiano.² Indubbiamente la chiamata del cristiano laico non si presenta sempre accompagnata dalle forme ecclesiali speciali o formalizzate, né viene vissuta necessariamente nel contesto di un'esperienza spirituale consapevole e puntuale con un cambiamento nello stile di vita. Tuttavia, la vocazione del laico cristiano non è meno divina per il fatto di essere associata ad una grande varietà di circostanze umane quotidiane, che alla luce della fede sono tutt'altro che contingenti.

VI. A MODO DI CONCLUSIONE

Le esortazioni apostoliche post-sinodali *Christifideles laici* e *Vita consecrata* di Giovanni Paolo II tengono conto della mutua inerenza dei tre stati – vita consacrata, sacerdozio ministeriale, laicato – all'interno della Chiesa, perché essa possa compiere la sua missione di salvezza.³ Un modo simile di parlare si trova anche negli scritti di von Balthasar.⁴ Tuttavia, come abbiamo visto, egli tende a presentare la vita consacrata come paradigmatica della vita cristiana in genere.

¹ Cfr. L. SERENTHÀ, *Predestinazione*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. 2, Marietti, Torino 1977, 775-790, qui 776.

² Sulla centralità della predestinazione per l'antropologia teologica contemporanea, cfr. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, 157-213. Oggi è pacificamente accettata l'applicazione della nozione di elezione e predestinazione a Cristo e alla Chiesa, prima ancora che agli uomini presi individualmente, tra l'altro per evitare i problemi inestricabili sorti all'interno della teologia post-agostiniana e calvinista.

³ «Nella Chiesa-Comunione gli stati di vita sono tra loro così collegati da essere ordinati l'uno all'altro. Certamente comune, anzi unico è il loro significato profondo: quello di essere *modalità secondo cui vivere l'eguale dignità cristiana e l'universale vocazione alla santità nella perfezione dell'amore*. Sono modalità insieme *diverse e complementari*, sicché ciascuna di esse ha una sua originale e inconfondibile fisionomia e nello stesso tempo ciascuna di esse si pone in relazione alle altre e al loro servizio» GIOVANNI PAOLO II, *Es. Apost. Christifideles laici* (1988), n. 55. E in *Vita consecrata*: «Le vocazioni alla vita laicale, al ministero ordinato e alla vita consacrata si possono considerare paradigmatiche, dal momento che tutte le vocazioni particolari, sotto l'uno o l'altro aspetto, si richiamano o si riconducono ad esse, assunte separatamente o congiuntamente, secondo la ricchezza del dono di Dio. Esse, inoltre, sono al servizio l'una dell'altra, per la crescita del Corpo di Cristo nella storia e per la sua missione nel mondo» n. 31.

⁴ «In forza dell'amore tutte le forme di stato di vita ottengono il loro senso ultimo solo nel puro essere l'uno per l'altro e in una specie di reciproca inabitazione (*circumincessio*), attraverso cui l'amore diventa la forma ultima della vita ecclesiale»: SVC 333s. L'amore «deve essere vissuto e rappresentato nella cristianità, e visto a partire da esso rimane secondario se esso viene presentato come l'amore originario del Capo che crea tutto (nell'operare dell'ufficio sacerdotale), o come il tentativo di una risposta del Corpo, tentativo che in risposta all'uomo Cristo è raffigurato in forma femminile (nello stato laicale), oppure infine come il nodo d'indissolubile amore fra i due (nello stato dei voti)»: SVC 335.

Sembra più corretto rapportare tra loro i tre stati in chiave di complementarità piuttosto che di paradigmaticità. Perché il paradigma è solo Cristo. In particolare, la vita religiosa:

Incita non già ad imitare o riprodurre in qualche maniera il suo modo di vivere, ma ad entrare in comunione con Cristo e a percorrere, con Cristo e aprendosi all'azione dello Spirito Santo, il cammino che ognuno è chiamato a percorrere. In altre parole, non c'è, parlando con rigore di termini, nessuna condizione di vita paradigmatica in senso assoluto. Ogni vocazione cristiana, dalla secolare alla religiosa, dalla sacerdotale alla laicale, rende particolare testimonianza a valori diversi, risalta diversi aspetti dell'insondabile ricchezza di Cristo e contribuisce in un modo o in un altro alla missione della Chiesa. Le vocazioni sono, in conseguenza, complementari e si edificano e stimolano a vicenda. Nessuna però rimanda in ultima istanza a se stessa, ma tutte rimandano a Cristo.¹

ABSTRACT

L'articolo presenta il contenuto del libro "Gli stati di vita del cristiano" di Hans Urs von Balthasar. In base ad una riflessione sugli inizi della vita umana sulla terra e sull'identità spirituale di Cristo e di Maria, il teologo svizzero presenta lo stato vissuto secondo i consigli evangelici come paradigmatico per la vita cristiana, non solo per la persona consacrata, ma anche per la vita del ministero ordinato e, in qualche modo, della vita laicale. Nella seconda parte dello studio, si segnalano alcuni aspetti della riflessione di von Balthasar che mostrano dei limiti nella loro fondamentazione teologica: essi riguardano gli inizi dell'umanità, l'identità di Cristo e dei primi suoi discepoli, la qualità paradigmatica della vita religiosa, il significato dell'obbedienza e del celibato sacerdotali.

The article presents and critiques von Balthasar's work "The Christian State of Life". On the basis of his understanding of the beginnings of human life on earth and of the spiritual identity of Christ and Mary, von Balthasar presents life lived according to the evangelical counsels as paradigmatic for Christian life, not only that of consecrated women and men, but also that of ordained ministers and even of lay faithful. Some defective aspects of his thought are then considered, especially in respect of the beginnings of humanity, of the identity of Christ and his first disciples, of the paradigmatic quality of religious life, of the meaning of obedience and celibacy for ordained ministers.

¹ ILLANES, *Precetti e consigli*, 195s. Così come conviene evitare che la vita religiosa sia presentata come qualcosa di paradigmatico per la vita cristiana, Illanes ricorda la necessità di evitare il pericolo opposto, cioè che non diventi paradigmatico lo stato laicale: *Llamada alla santidad*, 183, nota 27.

ADORO TE DEUOTE ZUR LÖSUNG EINER ALTEN CRUX

ROBERT WIELOCKX

Ulrich Horst OP zum 75. Geburtstag

INHALT: I. *Anomalien* - II. *Ausscheidende Lösungsversuche*: 1. Tilgung. 2. Ersatz. 3. Umstellung - III. *Te deuote laudo im sprachlichen und gedanklichen thomanischen Umfeld*: 1. *Deuotio* und *laus*. 2. Das Wortpaar im eucharistischen Kontext. 3. *Cor* im Umfeld des Wortpaares. 4. *Cor totum*. 5. Die thomanische Versbildung - IV. *Literarische Gattung und Sitz im Leben*: 1. Literarische Gattung: *Oratio*. 2. Sitz im Leben: *Oratio infra canonem* eines Nichtzelebrierenden. 3. Sitz im Leben: nach der Wandlung und vor *Tu rex gloriae, Christe* - v. *Der Kontext der frühesten greifbaren Überlieferung*: 1. Einheit der Gattung. 2. Einheit der Quelle - VI. *Vom echten zum verderbten Incipit*: 1. *Adoro te*: Anfang der frühen und verbreiteten Gebete zur Kreuzverehrung. 2. *Adoro te*: Anfang der Elevationsgebete. 3. Vermischung der Kreuzverehrungs- und der Elevationsgebete.

Dieser Beitrag gliedert sich in sechs Abschnitte. Sie behandeln nacheinander: (I.) die Anomalien des ersten Halbverses der eucharistischen *Oratio* des Thomas von Aquin (ab jetzt: *Oratio*), (II.) die ausscheidenden Lösungsversuche dieser alten Crux, (III.) die aus Thomas selber gewonnenen Argumente zugunsten der Lesart *Te deuote laudo*, (IV.) die literarische Gattung und den Sitz im Leben der *Oratio*, (V.) den Kontext der *Oratio* in der frühesten greifbaren Überlieferung, (VI.) die Entstehung des verderbten Anfangshalbverses.¹

I. ANOMALIEN

DER erste Halbvers der *Oratio*, wie er auf der Basis der besten handschriftlichen Zeugen eruiert werden kann, müßte *Adoro te deuote* lauten. Doch fällt in dieser Wendung eine hohe Konzentration von Anomalien auf. Da diese erst im Licht der Daten bezüglich der Versbildung in Erscheinung treten, sollen zunächst die vier Konstanten der Versbildung in Erinnerung gerufen werden, mit denen die vier Anomalien entsprechend kontrastieren. Diese Daten erfolgen hier selbstverständlich ohne Bezugnahme auf den ersten Halbvers.

¹ R. WIELOCKX, *Poetry and Theology in the Adoro te deuote: Thomas Aquinas on the Eucharist and Christ's Uniqueness*, in K. EMERY, JR., J. WAWRYKOW (eds.), *Christ among the Medieval Dominicans: Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers* (Notre Dame Conferences in Medieval Studies, 7), Notre Dame 1998, S. 157-174; DERS., *L' 'oratio' eucaristica di S. Tommaso, testimonianza di contemplazione cristiana*, in L. TOUZE (ed.), *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, Roma 2007, S. 101-126.

Das Gedicht besteht aus vierzehn Distichen, von denen sowohl der erste als auch der zweite Vers immer aus elf Silben besteht. In jedem ersten Halbvers gibt es sechs Silben, in jedem zweiten fünf. Da jeder Versfuß bzw. jedes rhythmische Taktmaß trochäisch gebaut ist, also aus zwei Silben besteht, kommt man nicht umhin, die 22 Silben eines jeden Distichons auf die 12 + 10 Silben des elegischen und trochäischen Distichons zu beziehen, das einen Hexameter und Pentameter enthält. Diese allgegenwärtige Prägung des Textes durch die Form zeigt zur Genüge, daß er ohne Kenntnisnahme dieser klassischen Versbildung nur ungenügend, wenn überhaupt, erkannt werden kann.

Die Betonung fällt im ersten Halbvers immer auf die erste, dritte und fünfte Silbe. Im zweiten (katalektischen) Halbvers fällt sie auf die erste und dritte Silbe, während die fünfte dann nur halb betont ist.

Überall wird in der Versbildung diejenige Silbe betont, die auch in der natürlichen Akzentuierung eine Betonung erfährt. Die einzige Ausnahme, *In cruce* V. 9, ist nur scheinbar eine solche: seit Heribert, Bischof von Eichstätt († 1042), hat dieses „rhythmische Wort“ allen mittelalterlichen Versbildern dieselbe Betonung auferlegt: *In crucé*.¹

Zieht man die Versbildung der mittelalterlichen lateinischen Dichtung insgesamt heran, ist vor dem letzten Jahrzehnt des 14. Jh. nicht mit einem an die göttliche Person gerichteten Gebet zu rechnen, in dem der Betende damit einen Anfang machen würde, von sich selber zu reden (1. Person Indikativ der verbalen Form).

Im Licht dieser Konstanten fallen sofort vier Anomalien im ersten Halbvers auf.

Von allen ersten Halbversen würde allein dieser erste Halbvers aus sieben anstatt aus sechs Silben bestehen.

Während in allen anderen ersten Halbversen die erste, dritte und fünfte Silbe betont sind, wären ausschließlich im ersten Halbvers die zweite, vierte und sechste Silbe betont. Diese zweite Anomalie kann mit guten Gründen auch als drei einzelne Anomalien in Rechnung gebracht werden.

Es ist aussichtslos, die Akzente auf die erste, dritte und fünfte Silben zu verschieben, denn man würde dabei ausschließlich an diesen Stellen des Gedichtes Akzente einführen, die anders als in allen übrigen Betonungen nicht auf die natürlich betonten Silben fallen. Was würde außerdem, in einem Gedicht, das in allen Gliedern aus zweisilbigen Versfüßen bzw. Taktmaßen besteht, in dem es also keine zwei einander unmittelbar folgende unbetonte Silben geben kann, aus der siebten Silbe nach der unbetonten sechsten? Laut Hypothese würde sie völlig unbetont nachschweben.

Ein weiteres Argument gegen einen Gedichtanfang mit *Adoro* bzw. mit jeglichem Indikativ 1. Person Singular bliebe jedenfalls, daß ein derartiger Anhieb

¹ D. NORBERG, *Introduction à l'étude de la versification médiévale* (Studia Latina Stockholmiensia, 5), Stockholm 1958, S. 23, S. 200.

eine sonderbare Ausnahme in den mittelalterlichen, lateinischen an eine göttliche Person adressierten Gebeten darstellen würde. Nimmt man das *Repertorium Hymnologicum* (ab jetzt: RH) des U. Chevalier mit seinen etwa 50.000 Titeln als Basis, was rein statistisch vertretbar bleibt, zieht man zunächst solche Anfänge ab, die anstatt ein Gebet nur dessen Unterabteilung eröffnen, zieht man weitere Glaubensbekenntnisse oder Bekenntnisse wegen ihrer literarischen Gattung (RH 17024, 36439, 36440) oder hier Irrelevantes (RH 14253, 25398, 38719, 41982) ab, so bleiben nur 36 Werke übrig.¹ Keines ist vor dem letzten Jahrzehnt des 14. Jh. entstanden. Die ersten Bezeugungen gehen auf Johannes von Jenzstein (RH 41477) und Johannes Gerson (RH 39802) zurück. Erstere datiert aus den Jahren 1393-1399. Die zweite, deren 1. Person Singular am Gedichtanfang jedoch nicht auf den Autor oder Beter abhebt, ist etwas später anzusetzen. Die Subjektivität und Sensibilität, die bei der anfangenden Neuzeit auch in der Frömmigkeit zum Vorschein kommen, passen nicht zur klassischen Zurückhaltung und objektiv ausgerichteten Mentalität eines Thomas von Aquin.

Die Annahme der Echtheit der Wendung *Adoro te deuote* muß voraussetzen, daß eine Form, die in verschiedenen Hinsichten das gesamte Gedicht prägt, vom Autor schon am Anfang der *Oratio* zu Nichte gemacht worden wäre.

II. AUSSCHIEDENDE LÖSUNGSVERSUCHE

Der von der handschriftlichen Tradition direkt bezeugte Textanfang *Adoro te deuote*, der bei einem rein konservativen Lösungsversuch einfach in den Text aufgenommen werden müßte, muß aufgrund der vierfachen Anomalie, die er einschließt, als unecht ausscheiden. Die Verlegenheitslösung, die Lesart *Adoro te deuote* mit zusätzlicher Annahme einer Synkope bei der Aussprache in den Text aufzunehmen, kompliziert den konservativen Lösungsversuch nur noch mehr. Gleich ob man *Ád'ro té deuóte* oder aber *Ádoró d'uóte* ausspricht, in beiden Alternativen kommen zusätzliche Schwierigkeiten zu denen hinzu, welche ohnehin auf der Lesart *Adoro te deuote* lasten. Gegen die erste Aussprache ist einzuwenden, daß, obwohl der ausgelassene Buchstabe vor der Liquida steht, eine betonte bzw. lange Silbe kaum ausfallen kann. Für das Mittelalter sind Synkopen nur im Fall unbetonter Silben bekannt.² In der Antike konnte von den zwei langen Silben in *audiui* die zweite ausfallen wie in *audierunt*. Aber der Fall ist nicht mit dem des *Adoro* vergleichbar, in dem es nur eine lange Silbe gibt, nicht zwei wie in *audiui* bzw. *audiuerunt*. Gegen die Synkope der Silbe *de* ist darauf aufmerksam zu machen, daß in der Antike diese erste der zwei Silben *de* und *uo* lang ist wie die zweite auch.

¹ U. CHEVALIER, *Repertorium Hymnologicum. Catalogue des chants, hymnes, proses, séquences, tropes en usage dans l'église latine depuis les origines jusqu'à nos jours*, 6 Bde., Louvain-Bruxelles 1892, 1897, 1904, 1912, 1921, 1920.

² NORBERG, *Introduction* (s.o. S. 102, Anm. 1), S. 29-37, bes. S. 31; DERS., *La poésie latine rythmique du haut moyen âge* («Studia Latina Holmiensia», 2), Stockholm 1953, S. 25.

Die Preisgabe des konservativen Lösungsversuchs zugunsten des einen oder anderen aktiven Eingriffs führt nicht immer zu einem befriedigenden Ergebnis, sondern häuft eher die Schwierigkeiten, wie in den nächsten drei Fällen zu zeigen ist.

1. Tilgung

Die Tilgung des *Te* ist mit Sicherheit zu verwerfen. Die Schwierigkeiten gegen die Tilgung sind schwerwiegend und zahlreich.

Die besten Familien bezeugen das *Te* mit Sicherheit, wie es der Fall ist in der *Ystoria Sancti Thome de Aquino* (4. und letzte Redaktion) des Wilhelm von Tocco.¹ Zwei voneinander unabhängige Familien, von denen die eine ursprünglich auf eine Vorlage aus San Domenico in Neapel und die andere (die der Cölestiner in und um Paris) auf eine Vorlage aus dem Nachlaß von Philippe de Mézières (öfters in Italien und Avignon) zurückgehen dürfte, bezeugen das *Te* ebenfalls.² Die Abwesenheit des *Te* in einer österreichischen Familie, deren ältester Zeuge dem 14. Jh. angehört, hat keinerlei Anspruch auf Echtheit. Außerdem ist der Text dieser Familie durch eine ausgesprochen hohe Zahl von fehlenden Textbestandteilen entstellt. Die Abwesenheit des *Te* dürfte hier nicht auf eine gute Vorlage oder auf eine intelligente Konjekture zurückzuführen sein, sondern auf die hohe Zahl der Zwischenzeugen und, damit verbunden, auf die fortschreitende Verderbung des Textes.

Die Tilgung des *Te* häuft die Probleme bezüglich der Versbildung. Es gäbe im ersten Halbvers nur noch zwei Betonungen anstatt drei. Auch ihre Stelle im Halbvers wäre unregelmäßig, denn die erste und die dritte Silbe wären unbetont und zwischen den beiden Betonungen gäbe es zwei unbetonte Silben.

Auch die Verteilung der Personalpronomina auf die je unterschiedlichen Teile des Textes, die für die ursprüngliche Strukturierung des Gedichts unentbehrlich ist, erleidet durch die Tilgung des *Te* einen empfindlichen Schaden.

Zum einen weisen die beiden Hauptteile des Gedichtes, nämlich die VV. 1-14, in dem alle Verse mit einem Konsonant enden, und die VV. 15-28, in dem sie mit einem Vokal enden, je fünf Erwähnungen des *Te* auf: den vier Vorkommen in den VV. 1-10 und dem fünften in ihrer Kadenz (VV. 11-14) entsprechen genau die vier Erwähnungen in den VV. 15-24 und die fünfte in deren Kadenz (VV. 25-28).³

Zum anderen unterscheiden sich die VV. 15-20 von allen anderen. Nicht weniger als drei Spiele von Reim und Assonanz sind ihnen eigen.⁴ Im Unterschied zu den VV. 1-14 und 21-28 schließen die VV. 15-20 die Koexistenz von Personal- und Possessivpronomina aus, eine Exklusivität, die mit einer bei Thomas geläufigen Verwendung des Ambrosiaster im Rahmen der eschatologisch ausgerichteten

¹ GUILLELMUS DE TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, c. 58, Z. 21, ed. Cl. le Brun-Gouanvic (Studies and Texts. Pontifical Institute of Medieval Studies, 127), Toronto 1996.

² J. RICHARD, *Mézières, Philippe de*, in *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 6, 1993, Sp. 592-593.

³ WIELOCKX, *Poetry* (s.o. S. 101, Anm. 1), S. 158, S. 160-161.

⁴ *Ebd.*, S. 159-160.

thomanischen eucharistischen Theologie zusammenhängt.¹ Die VV. 15-20 zählen zusammen acht Erwähnungen von Personalpronomina der 1. und 2. Person Singular. Die übrigen VV. (1-14 und 21-28) zählen gleichfalls genau acht solche Erwähnungen.

Die jeweilige Verteilung der betreffenden Personalpronomina, zum einen auf die VV. 1-14 und entsprechend 15-28, zum anderen auf die VV. 15-20 und entsprechend 1-14 und 21-28, wäre mit einem Schlag unkenntlich gemacht, falls das *Te* in V. 1 getilgt würde. Eine solche Tilgung würde die dichterische Urform des Ganzen und deren Zusammenhang mit der thomanischen Auffassung der Eucharistie zerstören. Ein blindes Vorgehen dieser Art kann nicht das des Autors sein.

Die Tilgung des *deuote*, wie sie in der Hs. BAV Reg. lat. 121 und in einer irrelevanten alt-flämischen Übersetzung vorkommt bzw. vorausgesetzt ist, reduziert die Silbenzahl von sechs auf drei im ersten Halbvers und gibt ein Vokabular Preis, das in den Werken des Thomas von Aquin zur Eucharistie charakteristisch bezeugt ist. Sie hat kein Anrecht auf Beachtung.

2. Ersatz

Es ist ein glattes Unterfangen, ein in der Tradition belegtes Wort ohne weitere Begründung nach eigenem Dafürhalten durch ein nicht belegtes zu ersetzen.

P. Mandonnet und J. Destrez haben die Ansicht vertreten, der sich kurz darauf É. Gilson anschloß, der erste Halbvers laute *Oro te deuote*. Zu Recht hat A. Wilmart ihnen dies als reine Konjektur, für die es in der Textüberlieferung keine Begründung gibt, vorgeworfen.²

Man kann leicht das Argument hinzufügen, daß das Binom *oro te*, anders als *te oro*, literarisch nur als Parenthese belegt ist (Tullius, Seneca, Titus Livius). Seine Anwendung wäre in der zur Untersuchung stehenden *Oratio* eine Anomalie, denn sie würde den Bedarf eines Hauptverbs schaffen, für das es rhythmisch keinen Platz mehr gäbe.

Andere versuchten, *deuote* durch die Lesart *supplex* zu ersetzen, die in den Hss. nicht und in den älteren Drucken zum ersten Mal ab 1608 bezeugt ist.³ Die in Wilhelm von Tocco greifbare handschriftliche Tradition erlaubt einen solchen Rekurs auf beliebig gewählte Altdrucke nicht. Übrigens kann *deuote* nicht geopfert werden, wenn man dem typischen Vokabular der thomanischen Eucharistielehre treu bleiben will.

Ein kühner Ersatz für *deuote* wurde von D. Sertillanges vorgeschlagen, der behauptet hat, der erste Vers hieße vor der Zäsur *Adoro te*, und nach der Zäsur *digne latens deitas*.⁴ Diese These muß an der Anzahl ihrer Voraussetzungen und offensichtlichen Fehlgriffe scheitern.

¹ Ebd., S. 163-164, S. 167, Text und (S. 171.) Anm. 17.

² A. WILMART, *La tradition littéraire et textuelle de l' Adoro te devote*, in DERS., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire*, Réimpression de l'édition parue en 1932, Paris 1971, S. 361-414, bes. S. 362, S. 397.

³ Ebd., S. 397, Anm. 1.

⁴ Ebd., S. 362.

3. Umstellung

Wenn, wie sich ergeben hat, weder die Streichung noch der Ersatz zu einem Ergebnis führen, könnte dann etwa die Wortumstellung weiterhelfen? Sollte der erste Halbvers *Te deuote adoro* gelautet haben?

Zunächst ist eine solche Vermutung ohne irgendwelchen Beleg in der Textüberlieferung nichts weiter als eine reine Konjektur. Das Fehlgehen aller vorangegangenen Lösungen berechtigt noch nicht zum Versuch einer Verlegenheitslösung.

Außerdem führt die Konjektur zwangsläufig zur weiteren Hypothese der Synalöphe. Erstens gäbe es einen Hiatus, weil dem *deuote* das *adoro* sofort folgen würde, und zweitens gäbe es auf der Ebene der Aussprache eine gleichzeitige Elision des Schlußvokals des *deuote*. Der Halbvers würde dann folgendermaßen zu sprechen sein: *Té deuót' adóro*. Falls alles übrige gleich bleibt, kann die Hypothese weder widerlegt noch bewiesen werden. Sie kann nicht widerlegt werden, weil die Diskussion zwischen W. Meyer und D. Norberg zur Anerkennung geführt hat, daß die Elision auch in der rhythmischen Dichtung und auch während und nach der karolingischen Zeit belegt ist.¹ A. Wilmart hat zusätzliche Fälle in den Werken des Johannes von Fécamp gefunden.² Außerdem kann man hinzufügen, daß die karolingische Dichtung während des 13. Jh. weiter gesungen wurde und daß sich, zum Beispiel, im allgemein bekannten *Veni creator* der Vers *Infunde amorem cordibus* mit Hiatus und gleichzeitiger Elision befindet. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß sich auch in der guten Versbildung ein Zusammengehen von Hiatus und Elision bis in die Zeit des Thomas von Aquin und über sie hinaus gehalten hat. Drei Beispiele genügen. Die auf dem Goliardenvers (7pp + 6p) beruhende *Defensio fratrum mendicantium*, die sowohl Johannes Pecham († 1293) als auch Guy de la Marche († 1315) zugeschrieben wird, enthält den V. 288: *Man<na> in esum carniū et aquam in vinum*.³ Im *De septem verbis DN Iesu Christi* (8pp) befinden sich bezüglich des ersten Kreuzwortes die VV. 31-32: *Dicens: Pater, ignosce illis / quia nesciunt, quid faciunt*.⁴ Und im *Stabat mater* (8p + 8p + 7pp) finden sich in der neunten Doppelstrophe der Hiatus mit Elision *Fac me cruce inebriari* und der einfache Hiatus *Flammis ne urar succensus*.⁵ Die Hypothese der Synalöphe in *Te deuote adoro* läßt sich aber nur beweisen,

¹ NORBERG, *Introduction* (s.o. S. 102, Anm. 1), S. 32-37.

² A. WILMART, *La complainte de Jean Fécamp sur les fins dernières*, in DERS., *Auteurs* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 126-137, bes. S. 131.

³ IOHANNES PECHAM (?), *Defensio fratrum mendicantium*, V. 288, ed. C. L. Kingsford, in C. L. KINGSFORD, A. G. LITTLE, F. TOCCO, *Fratris Johannis Pecham Tractatus tres de Paupertate*, Aberdeen 1910.

⁴ BONAVENTURA (?), *De septem Verbis DN. Iesu Christi, Primum Verbum*, vv. 31-32, ed. G.M. Dreves («*Analecta Hymnica Medii Aevi*», 50), Leipzig 1907.

⁵ Die Herausgeber der *Analecta Hymnica Medii Aevi*, Bd. 54, S. 313 (Text) und S. 316 (Apparat), haben bei einer übergroßen Zahl der Varianten eine unedierte *lectio facilior* in den Text aufgenommen. Aber eine Schwierigkeit, die so viele zu meistern suchten, muß sich am Anfang der Tradition befunden haben. Als *lectio difficilior* weist die Wendung *Fac me cruce inebriari* sich als ursprünglich aus.

falls der Hiatus mit gleichzeitiger Elision auch an unzweifelhafter Stelle in der *Oratio* noch vorkommt, was gerade nicht der Fall ist. Genau so wenig ist dies in den vier Hymnen zum Fronleichnamfest der Fall.

Es kommt schließlich eine Schwierigkeit hinzu. Sie liegt in der Tatsache, daß Thomas im Kontext seiner eucharistischen Theologie höchst selten das Verb *adorare* anwendet. Die einmalige Erwähnung im IV *Sent.*, d. 10, a. 4, qc. 2 fällt in einem Kontext, in dem Thomas sich darauf beschränkt, die Meinungen seiner Vorgänger, namentlich auch des Guitmund von Aversa († vor 1085), zu sichten.¹ Dieser traditionelle Diskussionsstoff war um die Mitte des 13. Jh. schon gut zweihundert Jahre alt. Ob Thomas in diesem Kontext immer sein eigenes Vokabular einsetzt, steht dahin. Die *Summa* liefert nur zwei Fälle: III, q. 80, a. 4, arg. 4, und III, q. 82, a. 9, ad 1. Es leuchtet unmittelbar ein, daß die erste dieser zwei Stellen sich außerhalb der *determinatio* des Thomas befindet. Wichtiger sind zwei weitere Feststellungen. Die soeben erwähnten drei Fälle bezeugen niemals ein Band mit den Vokabeln, die das semantische Feld der für Thomas charakteristischen eucharistischen Themen erkennen lassen. Besonders das Adverb *deuote*, bzw. das entsprechende Adjektiv oder Substantiv, das in den eucharistischen Texten des Thomas zahlreich und an Stellen, wo die typisch thomanischen Themen sich überschneiden, belegt ist, kommt dort niemals in Verbindung mit *adorare* bzw. *adoratio* vor.

III. TE DEUOTE LAUDO IM SPRACHLICHEN UND GEDANKLICHEN THOMANISCHEN UMFELD

In vier Schritten soll hier dargelegt werden, daß die Vokabeln *deuote* und *laudo* sowie ihre substantivischen und anderen Formen bei Thomas von Aquin als ein Wortpaar vorkommen, daß dieses Wortpaar bezeichnenderweise *im eucharistischen Kontext* der großen Früh- und Spätwerke des Thomas zum Tragen kommt, daß auch das Thema des *cor* zum sprachlichen und gedanklichen Umfeld dieses Wortpaares gehört, daß schließlich genauer gesprochen das *cor totum* (vgl. *Oratio*, v. 3) in der Mitte dieses Umfeldes an seinem Platz ist. Der Vollständigkeit halber soll in einem fünften Schritt hinzugefügt werden, daß der Versanfang *Te deuote laudo* besonders gut der thomanischen Versbildung entspricht.

1. Deutio und laus

Da die *Oratio* des Thomas unleugbar ein Gebet ist und da sie in der besten handschriftlichen Tradition auch als solche überschrieben wird, soll zunächst ein Text angeführt werden, in dem Thomas sich gerade zum Gebet, und genauer zum Gebetsanfang äußert. In einer auf Ambrosius basierenden Erklärung dessen, was mit Anfang, Mitte und Schluß des Gebets gemeint sei, führt Thomas

¹ THOMAS DE AQUINO, IV *Sent.*, d. 10, a. 4, qc. 2, ed. F. M. Moos, Paris 1947, Nr. 114, vgl. den Kontext Nr. 114-117 und Nr. 118.

in seinem Sentenzenkommentar weiter aus, daß die *deuotio* des Beters zum Anfang des Gebets doppelt geweckt wird, nämlich zum *Lob* Gottes und zur Anerkennung menschlicher Schwäche. Was das erste angeht, so Thomas, bezeichnet Ambrosius das *Lob* Gottes als einen Teil des Gebets. Was das zweite angeht, bezeichnet er das Flehen als einen solchen Teil, weil es nämlich ein demütiges und frommes Erbitten ist: darin kann ja auch das Anliegen, wofür wir beten, insofern eingeschlossen werden, als unser Geist durch die Not, die uns zum Beten veranlaßt, gedemütigt wird.

Unde dupliciter orantis affectus ad devotionem quasi quodam exordio excitatur: scilicet ex parte Dei, dum ipsum laudamus, et ex parte nostra, dum nostram infirmitatem recogitamus. Et quantum ad primum ponit Ambrosius laudem Dei orationis partem; quantum autem ad secundum: supplicationem, quae est humilis et devota precatio, in quo etiam potest includi negotium pro quo oramus, inquantum ex necessitate quae nos ad orandum impellit, spiritus noster humiliatur. Postulatio autem ad progressum orationis pertinet; sed gratiarum actio ad terminum, ut prius dictum est.¹

In seinem Psalmenkommentar, wo eine Erwähnung der Frömmigkeit Davids selbstverständlich nicht fehlen durfte, unterläßt Thomas es seinerseits auch nicht, einen gewissen Zusammenhang dieser *deuotio* mit dem *Lob* Gottes zum Ausdruck zu bringen.

Sciendum enim est quod David specialem devotionem habebat in festis celebrandis: et aliquid faciebat speciale ad laudem Dei.²

Da Thomas in seinen Texten zur Eucharistie, auf die noch einzugehen sein wird (vgl. unten: 2. *Das Wortpaar im eucharistischen Kontext*), mehrfach die beiden Vokabeln *deuotio* und *laus* bzw. ihre adverbialen und verbalen Formen benutzt, mag es hier genügen auf die Stelle im Psalmenkommentar hinzuweisen, in der das Höchstmaß an *deuotio* mittels eines *genitivus diffinitivus* gerade als *Lob* definiert wird. Das Opfer, so Thomas, wird *Lob* genannt, weil ein Opfer nichts anderes ist als die Beteuerung der inneren *deuotio* und des inneren Glaubens, da wir ja durch das Opfer Gott als Schöpfer aller Dinge anerkennen und da die *deuotio* nicht besser zu erkennen gegeben werden kann als durch diejenige *deuotio*, die gerade im *Lob* besteht, ist doch das *Lob* Gott angenehmer als die Tötung von Opfertieren.

„Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua“. „Immola Deo“. Hic ostendit quid sit illud sacrificium quod Deus acceptat. Et primo ostendit quid Deus acceptat ab homine. Secundo quid retribuit <, ibi: „Et invoca“>. Duo requirit Dominus ab homine. Primo „sacrificium laudis“. Et dicitur laus sacrificium quia nihil est aliud sacrificium nisi protestatio interioris devotionis et fidei, quia per sacrificium recognoscimus Deum creatorem omnium – 1 Paral. 29: „Tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi“; Augustinus, lib. De doctrina

¹ IV Sent., d. 15, q. 4, a. 3, qc. 2; ed. M. F. Moos, Nr. 615-616.

² THOMAS DE AQUINO, *In Psalmos Davidis expositio* (ab jetzt: *Sup. Ps.*), Ps. 8, Nr. 1, in *Sancti Thomae Aquinatis... Opera Omnia ... Parmae 1852-1873 impressa* (ab jetzt: ed. Parmensis), Bd. 14, S. 167a.

*christiana, dicit quod nullum signum est ita expressum et intentionem cordis significans sicut verbum et exterior fides – et devotio non potest melius explicari quam per devotionem laudis, et sic laus est magis Deo accepta quam occisio animalium, Heb. ult.: „Per ipsum offeramus hostiam laudis semper Deo“, Osee ult.: „Reddemus vitulos labiorum nostrorum“.*¹

Im unmittelbar anschließenden Text, verbindet Thomas diese Definition der *deuotio* als Lob mit seiner Auffassung des so verstandenen Lobes als Herzenshingabe. Dieser hinzukommende Aspekt des thomanischen Gedankengutes wird hiernach darzulegen sein (vgl. unten: 3. Cor im Umfeld des Wortpaares).

2. Das Wortpaar im eucharistischen Kontext

Schon wenn er in seinem Sentenzenkommentar den Ablauf der Eucharistiefeyer schrittweise beschreibt, erklärt Thomas Präfation und Sanctus in dem Sinn, daß Volk, Ministranten und Priester durch das fromme Gotteslob auf das Hohe Sakrament vorbereitet werden. In der Präfation sind nämlich drei Dinge enthalten. Erstens wird das Volk zum Lob geweckt. Zweitens bittet der Priester, Gott möge das Lob annehmen, indem er auf die Lobspflicht hinweist. Drittens singt das Volk zur Erfüllung dieser seiner Pflicht sowohl das Lob der Gottheit Christi durch Wiederaufnahme der Engelworte „Heilig, Heilig, Heilig“ als auch das Lob der Menschheit Christi durch Wiederaufnahme der Kinderworte „Hochgelobt sei, der da kommt“.

*Praeparatio autem populi et ministrorum et sacerdotis ad tantum sacramentum fit per devotam Dei laudem; unde in praefatione, in qua fit dicta praeparatio, tria continentur. Primo populi excitatio ad laudem ... Secundo Deum implorat ad laudem suscipiendum, ostendens laudis debitum ... Tertio populus laudes exsolvit et Divinitatis assumens Angelorum verba „Sanctus, sanctus, sanctus“ etc., Is. vi, 3, et humanitatis Christi, assumens verba puerorum: „Benedictus qui venit“ etc., Mat. xxi, 9.*²

Während im Sentenzenkommentar das fromme Lob nur als Vorbereitung auf das Hohe Sakrament zur Sprache kommt, bemerkt Thomas im Psalmenkommentar, daß der sakramentale und geistliche Genuß der Eucharistie eine dreifache Wirkung zur Folge hat: Sättigung, Lob und Leben. Da nach diesem Text das Lob auch nach der Wandlung seinen begründeten Sinn hat, liegt ein Hinweis auf den Sitz im Leben der *Oratio* vor, die offensichtlich als Gebet vor den zwei konsekrierten Gestalten konzipiert wurde (*Oratio*, VV. 2, 10, 17-18, 21-22).

*Isti edent sacrificium, idest sacramentum corporis et sanguinis, sacramentaliter et spiritualiter. Et ex hoc sequitur triplex effectus spiritualis, scilicet satietas, laus et vita.*³

In der *Summa theologiae* kehrt der Gedanke des Sentenzenkommentars wieder: nach der Präfation gibt das Volk sein frommes Lob der Gottheit Christi, indem

¹ *Sup. Ps.* 49, Nr. 7; ed. Parmensis, S. 342a.

² *iv Sent.*, d. 8, Exp. textus; ed. M. F. Moos, Nr. 285.

³ *Sup. Ps.* 21, Nr. 22; ed. Parmensis, S. 224a.

es mit den Engeln sagt „Heilig, heilig, heilig“, und der Menschheit Christi, indem es mit den Kindern sagt „Hochgelobt sei, der da kommt“.

*Et ideo, finita praefatione, populus cum devotione laudat divinitatem Christi, cum angelis dicens: „Sanctus, Sanctus, Sanctus“, et humanitatem, cum pueris dicens: „Benedictus qui venit“.*¹

Textkritisch verdient die Hs. Napoli *Bibl. Naz.* VII. B. 7 hier Aufmerksamkeit, da sie nach den Studien von P.-M. Gy zur privilegierten Neapolitaner Tradition gehört und da sie statt *cum devotione laudat* zu lesen, die Lesart *deuote laudat* bezeugt.²

Quellenkritisch zeigt der Vergleich der Texte, daß zwar Innozenz III. und Thomas das Vokabular der *deuotio* miteinander teilen, daß aber allein Thomas das Vokabular der *laus* hier verwendet.³

Die soeben zitierten Auszüge aus dem Psalmenkommentar und der *Summa theologiae* stehen in einem unmittelbaren Kontext, der zugleich die Brücke schlägt zwischen dem eucharistischen Kontext des Wortpaares *deuotio* und *laus* einerseits und den Themen des *cor* und besonders auch des *cor totum*, die zum sprachlichen und gedanklichen Umfeld jenes Wortpaares gehören, andererseits. Es wird auf diese unmittelbaren Kontexte sofort näher einzugehen sein.

3. Cor im Umfeld des Wortpaares

Es soll im voraus daran erinnert werden, daß im biblischen und patristischen Kontext, in dem sich der Theologe Thomas bewegt, *cor* auf den höchsten Teil der menschlichen Seele hindeutet, der zugleich Sitz des Ebenbildes Gottes ist. Die Begriffe *cor* und *mens* kommen hier nahezu zur Deckung.

Am vollständigsten kommt das sprachliche und gedankliche Umfeld von *deuotio*, *laus*, *cor* innerhalb des ausgesprochen eucharistischen Kontextes in der *Summa theologiae* zum Vorschein. Dort schreibt Thomas: Was die Wandlung angeht, die sich aus übernatürlicher Kraft vollzieht, wird erstens das Volk in der Präfation zur *deuotio* geweckt, weshalb es auch gemahnt wird, sein Herz zum Herrn zu erheben. Und deshalb, wenn die Präfation zu Ende ist, lobt das Volk mit *deuotio* die Gottheit Christi zusammen mit den Engeln und sagt: „Heilig, heilig, heilig“, und die Menschheit Christi zusammen mit den Kindern: „Hochgelobt sei, der da kommt“.

Deinde, circa consecrationem, quae supernaturali virtute agitur, primo excitatur populus ad devotionem in praefatione, unde et monetur sursum corda habere ad Dominum. Et ideo, finita

¹ *Summa theologiae*, III, q. 83, a. 4.

² P.-M. Gy, *Le texte original de la Prima Pars de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin dans l'apparat critique de l'édition léonine: le cas de l'eucharistie*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 65 (1981), S. 608-616.

³ *Hoc sacrae confessionis praeconium ita recte concludit Ecclesia ut cum angelis et hominibus decantat hunc devoti pectoris hymnum: „Sanctus, sanctus, sanctus“* (INNOCENTIUS III, *De sacro altaris mysterio*, II, c. 61; PL 217, 835D).

*praefatione, populus cum devotione laudat divinitatem Christi cum angelis, dicens „Sanctus, Sanctus, Sanctus“, et humanitatem cum pueris, dicens: „Benedictus qui venit“.*¹

Noch innerhalb des ausgesprochen eucharistischen Kontextes bietet Thomas im Psalmenkommentar einen Zusammenhang zwischen sakramentalem und geistlichem Empfang der Eucharistie einerseits und andererseits diesen drei: Sättigung wegen des Sakramentes der Fülle der Gnade, Lob hier verstanden als Folge der Sättigung und als ungeteilte Suche Christi bzw. Gottes, und schließlich Herz, hier erklärt als Leben trotz des leiblichen Todes und als Folge der Suche des Herrn.

Isti edent sacrificium, idest sacramentum corporis et sanguinis, sacramentaliter et spiritualiter. Et ex hoc sequitur triplex effectus spiritualis, scilicet satietas, laus et vita.

Quantum ad primum dicit: „Et saturabuntur“, quia quiescet desiderium suum in plenitudine gratiarum quae per hoc sacramentum acquiruntur, Ps. 62: „Sicut adipe et pinguedine repleatur anima mea“.

Quantum ad secundum dicit: „Et laudabunt Dominum qui requirunt eum“. Nec mirum, quia laus sequitur ex laetitia, Isa. 51: „Venient in Sion laudantes, et laetitia sempiterna super capita eorum“. Satietas autem desiderii causat delectationem, Isa. 55: „Delectabitur in crassitudine anima vestra“, idest in spirituali pinguedine, Ps. 41: „In voce exultationis et confessionis sonus epulantis“. Sed non quilibet laudat Deum, sed „Qui requirunt eum“, idest qui nihil aliud quaerunt nisi Christum, vel Deum, Isa. 55: „Quaerite Deum dum inveniri potest, invocate eum dum prope est“.

*Quantum ad tertium dicit: „Vivent corda eorum“ etc., Jo. 6: „Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in aeternum“. Et ideo dicit: „Vivet“, quasi dicat: Quamvis corpora moriantur imitando passionem Domini, tamen corda vivent, Ps. 68: „Quaerite Dominum, et vivet anima vestra“.*²

Noch im direkt eucharistischen Kontext sind die Fronleichnamshymnen zu nennen, besonders die Sequenz *Lauda Sion*. Hier gibt Thomas zu verstehen, daß das Lob der Eucharistie eine Art innerhalb der Gattung der *laus* darstellt: *Laudis thema specialis, / Panis vivus et vitalis, / Hodie proponitur*. Wenn Thomas ausführt, das Lob soll in Hymnen und Liedern ergehen, voll, sonor, gefällig und schön, ein wahrer Jubel sein, fließen die Vokabeln des Lobs reichlich in den Text ein: zunächst zwei Vorkommen des Verbs *Lauda* mit einem des Substantivs *laude*, dann einmal das Verb *laudare* und zweimal das entsprechende Substantiv *laudis* bzw. *laus*. Das ganze dieser Reihung jedoch klingt mit einer Erwähnung der Geistseele aus: *mentis iubilatio*.

Ist das thomanische Band von *laus*, *deuotio* und *cor* innerhalb des eucharistischen Kontextes einmal nachgewiesen, soll schließlich noch eine Stelle des Psalmenkommentars angeführt werden, in der zwar die Bezugnahme auf die Eucharistie fehlt, in der aber die als *laus* verstandene *deuotio* in einem besonderen Zusammenhang mit *cor* und *mens* erscheint. Ist sie nämlich Zeichen der inneren *deuotio*, so bedeutet die *laus*, daß der Mensch seine *mens*, d.h. sein innerstes Denken und Wollen, Gott widmet.

¹ *Summa theologiae*, III, q. 83, a. 4.

² *Sup. Ps. 21*, Nr. 22; ed. Parmensis, S. 224a.

„Immola Deo sacrificium laudis et redde Altissimo vota tua“. „Immola Deo“. Hic ostendit quid sit illud sacrificium quod Deus acceptat. Et primo ostendit quid Deus acceptat ab homine. Secundo quid retribuit <ibi: „Et invoca“>. Duo requirit Dominus ab homine.

Primo „sacrificium laudis“. Et dicitur laus sacrificium, quia nihil est aliud sacrificium nisi protestatio interioris devotionis et fidei, quia per sacrificium recognoscimus Deum creatorem omnium – 1 Paral. 29: „Tua sunt omnia, et quae de manu tua accepimus, dedimus tibi“; Augustinus, lib. De doctrina christiana, dicit quod nullum signum est ita expressum et intentionem cordis significans sicut verbum et exterior fides –, et devotio non potest melius explicari quam per devotionem laudis, et sic laus est magis Deo accepta quam occisio animalium, Heb. ult.: „Per ipsum offeramus hostiam laudis semper Deo“, Osee ult.: „Reddemus vitulos labiorum nostrorum“.

Secundo Dominus requirit ut „reddat vota Altissimo“, et ideo dicit: „Et redde Altissimo vota tua“. Laus est sacrificium Deo inquantum est signum interioris devotionis, quia laus significat quod homo Deo offert mentem suam. Et hoc vult Deus quod sibi reddatur, et hoc est votum, et ita votum est actus latraiae, Isa. 19: „Colent eum in hostiis et muneribus, et vota vovebunt Deo, et solvent“, Eccl. 5: „Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere“.¹

Dieser soeben zitierte Text führt natürlicherweise zum letzten Element des sprachlichen und gedanklichen Umfeldes, das hier zur Erörterung steht: das des ungeteilten Herzens.

Es wird jedoch angebracht sein, zuvor noch ein Thema kurz zu erwähnen, das bei der Bestimmung der literarischen Gattung der eucharistischen *Oratio* des Thomas nützlich sein dürfte. Lob hat mit dem Herzen zu tun, weil ohne diese *laus cordis* das gesprochene und gesungene Lob, also die *laus oris*, dem Lobenden nichts nutzt, und vor allem weil das Lob Gottes, auch wenn es allein vom Herzen ausgeht, seinen berechtigten Platz hat.

*Hymnus est laus Dei cum cantico, canticum autem exultatio mentis de aeternis habita, prorumpens in vocem ... Soliloquium est collocutio hominis cum Deo singulariter, ... quia hoc convenit laudanti et oranti.*²

Es kann also sehr wohl eine *laus cordis* geben, die, ohne sich als ein gesprochenes Lob zu äußern, trotzdem ein wahres Lob ist.³ Dann kann auch die eucharistische *Oratio*, selbst wenn sie vom Autor niemals als öffentliches Gebet konzipiert wurde, passend als ein Gebet des Lobes verfaßt worden sein.

¹ *Sup. Ps.* 49, Nr. 7; ed. Parmensis, S. 342a.

² *Sup. Ps.*, Proemium; ed. Parmensis, S. 148b.

³ Vgl. weiter noch THOMAS DE AQUINO, *Expositio super Isaiam ad litteram*, c. 54, Z. 10-17, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* (= ed. Leonina), t. 28, Romae 1974; IV *Sent.*, d. 44, q. 2, a. 1, qc. 4 (ed. Parmensis, Bd. 7,2, S. 1087a); *Expositio super Iob ad litteram*, c. 38, Z. 138-170, ed. Leonina, t. 26, Romae 1965; *Sup. Ps.* 15, Nr. 1 (ed. Parmensis, S. 187b); *ibd.*, Nr. 6 (ed. Parmensis, S. 189b); *Sup. Ps.* 32, Nr. 3 (ed. Parmensis, S. 260b); *Sup. Ps.* 33, Nr. 1 (ed. Parmensis, S. 265a); *ibd.*, Nr. 4 (ed. Parmensis, 265b); *Sup. Ps.* 40, Nr. 9 (ed. Parmensis, S. 308b); *Sup. Ps.* 46, Nr. 1 (ed. Parmensis, S. 329b); *Summa theologiae*, II-II, q. 91, a. 1, ad 2.

4. Cor totum

Thomas verbindet ausdrücklich die zwei Themen: das ungeteilte Herz (vgl. V. 3 der *Oratio*), das sich ganz Gott hingibt, und das Lob.

*Qui ergo non totum dat Deo, sed aliquid aliud vult habere simul cum ipso, perdit eum, Isa. 28: „Angustatum est stratum, ita ut alter decidat, et pallium breve est, et utrumque operire non potest“. Ille ergo toto corde laudat eum, qui nihil acceptat contra Deum, sed totum in eum actu vel habitu refert.*¹

Der Psalmenkommentar (s.o. zu *Sup. Ps.* 21, Nr. 22) zeigt, wie Thomas Eucharistie mit Lob und ungeteilter Suche Christi verbindet. Dann verwundert es nicht, daß Thomas im unmittelbaren Kontext das „Lob des Herzens“ zusammen mit den „großen, vollkommenen Männern“ zur Sprache bringt (Nr.18) und daß er das „ungeteilte Herz“ zusammen mit dem „Lob Gottes“ und mit der „Liebe zu Gott“ nicht verschweigt (Nr. 21). Die kontextuelle Verbindung dieser drei Stellen erlaubt ebenso wenig zu übersehen, daß ungeteiltes Herz und Lob nach Thomas zur Mitte der eucharistischen Lebensfülle gehören.

*„Narrabo nomen tuum fratribus meis, in medio ecclesiae laudabo te“. „In medio Ecclesiae“ ... Aliquando dicimus esse in medio illud quod est intimum. Intimi in Ecclesia sunt viri perfecti, qui specialiter laudant Deum in corde. „In medio Ecclesiae laudabo te“, idest in doctoribus et viris perfectis.*²

*Dicit ergo ...: „Apud te laus mea“. Et hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo sic: laus mea qua ego laudor, est apud te, non apud homines, a quibus non habeo laudem, sed a te, 2 Cor. 10: „Non qui seipsum commendat, ille probatus est, sed quem Deus commendat“. Alio modo sic: „Laus mea“, qua scilicet te laudo, est „Apud te“, non in oculis hominum, Eccl. 47: „De omni corde suo laudavit Deum, et dilexit Dominum“.*³

Es ist bemerkenswert, daß das *Te ... laudo* der eucharistischen *Oratio*, zugleich mit den weiteren literarischen Übereinstimmungen, im *te laudo* des Psalmenkommentars eine wortwörtliche Entsprechung findet.

Wenn es, im Anschluß an das *Te deuote laudo*, in der eucharistischen *Oratio* heißt, der Beter unterwerfe der Ersten Wahrheit sein ganzes Herz, also ungeteilt sein innerstes Denken und Wollen, dann entspricht die *Oratio* nochmals dem Psalmenkommentar. Denn auch in letzterem erklärt Thomas, warum das Lob, insofern es Zeichen der inneren *deuotio* ist, eine Selbsthingabe an Gott beinhaltet. Der Grund ist nämlich, daß ein derartiges Lob bedeutet, der Mensch widme Gott seinen Geist.

*Laus est sacrificium Deo in quantum est signum interioris devotionis, quia laus significat quod homo Deo offert mentem suam.*⁴

¹ *Sup. Ps.* 9, Nr. 1; ed. Parmensis, S. 171a.

² *Sup. Ps.* 21, Nr. 18; ed. Parmensis, S. 223a.

³ *Sup. Ps.* 21, Nr. 21; ed. Parmensis, S. 223b.

⁴ *Sup. Ps.* 49, Nr. 7; ed. Parmensis, S. 342a.

5. Die thomanische Versbildung

Der Vollständigkeit halber soll noch kurz darauf hingewiesen werden, daß der Gedichtanfang *Te deuote laudo* gut ins Umfeld der thomanischen Versbildung paßt, und zwar sowohl innerhalb der *Oratio* als auch im Vergleich mit den Fronleichnamshymnen.

Innerhalb der *Oratio* kommt der Assonanz und dem Chiasmus ein wichtiger Platz zu.¹ Das erste Distichon gewinnt nun mit *Te deuote laudo* erheblich an Assonanz, denn die Anfangsbuchstaben der drei Versfüße bzw. Taktmaße des ersten Halbverses kehren innerhalb des Distichons wieder. Mit dem *u* und dem *l* fangen auch die zwei voll betonten Silben in den beiden letzten Halbversen des Distichons an: *latens ueritas, uere latitas*. Daß zugleich ein Chiasmus gegeben ist, ist klar, denn die Reihenfolge ergibt: *u-l* (*-uote laudo*), *l-u* (*latens ueritas*), *u-l* (*uere latitas*). Auch das *t* zu Beginn einer unbetonten Silbe, wie in *deuote*, kehrt mehrfach wieder zu Beginn einer unbetonten oder halbbetonten Silbe: (*la-*) *tens*, (*la-*) *titas*. Auch das *t*, mit dem die betonte Anfangssilbe des Gedichtes beginnt, findet sich im Distichon wieder, denn der zweite Vers fängt wie der Anfangsvers gleichfalls mit der betonten Silbe *Te* an. Außerdem nehmen die zwei ersten Silben des zweiten Verses denselben Vokal, mit dem die zwei ersten Silben des Anfangsverses gebildet werden, wieder auf.

Gleichvokalisch gebildete zweisilbige Versfüße, bzw. Taktmaße, sind nicht nur in der *Oratio*, sondern auch in den Hymnen zum Fronleichnamsfest gut bezeugt. Sie kommen sowohl am Versanfang als auch im Versinnern vor. Die bevorzugten Vokalen sind *e* und *i*.

Innerhalb der *Oratio* können neben den VV. 1-2 (*Te de-* und *Te que*), weiter noch *uere* (V. 2), *Tibi* (V. 3), *gustus* (V. 5), *solo* (V. 6), *quicquid, dixit, fili-* (alle in V. 7), *Nichil* (V. 8), *uere* und *credens* (V. 11), *-tiuit* (V. 12), *Plagas* (V. 13), *tibi, semper* und *crede-* (alle in V. 15), *-bere* (V. 16), *michi, semper, de te* (alle in V. 19), *Et te, michi* und *semper* (alle in V. 20), *-mundum* (V. 22), *Cuius* (V. 23), *mundum, scele-* (V. 24), *quem ue-* und *-pici-* (beide in V. 25), *sici-* (V. 26), und schließlich *reue-*, *-lata* und *cernens* (alle in V. 27) nachgewiesen werden.

Sieben dieser gleichvokalischen metrischen Versfüße bzw. rhythmischen Taktmaße, nämlich *Te de-*, *Te que* (VV. 1-2), *Tibi* (V. 3), *Nichil* (V. 8), *Plagas* (V. 13), *Et te* (V. 20), *Cuius* (V. 23) befinden sich gleich am entsprechenden Versanfang.

Weiter ist der Umstand beachtenswert, daß es unter den 34 Fällen sechzehn gibt, in denen der innerhalb des Taktmaßes verdoppelte Vokal *e* ist, und weitere elf, in denen er *i* ist. Die Vokale *e* und *i* bilden also eine deutliche Mehrheit, wobei das *e* gegenüber dem *i* einen Vorsprung verzeichnen kann.

Das *Pange lingua* ist vergleichbar.² Es zeigt folgende Fälle: *corpo-*, *-ris mys-* (V.

¹ WIELOCKX, *Poetry* (s.o. S. 101, Anm. 1), S. 159-160.

² Jede Strophe zählt drei Verse (jeder 8p + 7pp). Der hier benutzte Text der Fronleichnamshymnen ist derjenige, der in der Hs. Paris BnF lat. 1143 bezeugt ist.

1), *Fructus*, *gene-* und *rex ef-* (V. 3), *-tacta* und *uirgi-* (V. 4), *-preme* und *cene* (V. 7), *-uata lege plene*, *cibis* (V. 8), *-dene* (V. 9), *Christi* (V. 11), *sacra-* und *uene-* (V. 13), *nouo* (V. 14), *Prestet* (V. 15), *honor*, *bene-* und *-dicti-* (V. 17).

Am Versanfang stehen *Fructus* (V. 3) und *Prestet* (V. 15). Am Anfang eines zweiten Halbverses stehen *corpo-* (V. 1), *rex ef-* (V. 3), *cibis* (V. 8), *uene-* (V. 13), *nouo* (V. 14).

Insgesamt zählt man also 22 gleichvokalische Versfüße bzw. Taktmaße, von denen fünfzehn mit den Vokalen *e* oder *i* gebildet werden. Auch hier macht sich mit zehn Fällen ein Vorsprung des Vokals *e* vor dem Vokal *i* (mit fünf Fällen) bemerkbar.

Im *Verbum supernum* lassen sich folgende Fälle feststellen: *-tris lin-*, *-quens dex-* (V. 2), *-pus su-* (V. 3), *te ues-* (V. 4), *disci-* (V. 5), *in ui-*, *-te fer-* (V. 7), *-didit*, *disci-* (V. 8), *Vt du-*, *-plicis* (V. 11), *-cens de-* (V. 13), *Se reg-*, *-nans dat* (V. 16), *Que ce-* (V. 18), *Qui ui-*, *-ne ter-* (V. 23).

Gleich am Versanfang stehen: *Vt du-* (V. 11), *Se reg-* (V. 16), *Que ce-* (V. 18) und *Qui ui-* (V. 23).

Daß Thomas sich auch vor Wiederholung des gleichen *Se* beim Versanfang von zwei unmittelbar aufeinander folgenden Versen nicht scheut, geht aus den VV. 15-16 hervor (vgl. auch V. 13).

Nochmals fällt die vorherrschende Stellung der Vokale *e* und *i* ins Auge: von den siebzehn Fällen gleichvokalisch gebildeter zweisilbiger Taktmaße werden vierzehn mit *e* oder *i* gebildet. Hier halten sich der Vokal *e* (mit sieben Vorkommen) und der Vokal *i* (ebenfalls sieben Vorkommen) im Gleichgewicht.

Das *Lauda Sion* ist hier interessant.¹ Folgende 49 Fälle sind festzustellen: *salua-* und *in hym-* (V. 1), *cene*, *-dene*, *-bigi-* (V. 4), *mense*, *huius*, *insti-* (V. 6), *pascha* (V. 7), *-limi-* (V. 8), *insti-* (V. 10), *christi-* (V. 11), *Quod non*, *quod non*, *preter* (V. 12), *signis*, *res ex-*, *-imi-* (V. 13), *sub u-* (V. 14), *-mente*, *non con-*, *non con-*, *-cipi-* (V. 15), *unus*, *sumunt*, *isti* (V. 16), *Sumunt*, *sumunt* (V. 17), *sacra-*, *set me-*, *esse*, *toto* (V. 19), *fit scis-*, *signi*, *-ti mi-* (V. 20), *Ecce*, *uere*, *fili-* (V. 21), *In fi-*, *-saac*, *manna* (V. 22), *uere*, *-rere*, *-ere*, *-dere* (V. 23), und schließlich *ibi*, *-redes*, *fac sanc-*, *ciui-* (V. 24).

Auch hier stehen gleich am Versanfang gleichvokalische Taktmaße: *Quod non* (V. 12), *Sumunt* (V. 17), *Ecce* (V. 21), *In fi-* (V. 22). Vgl. V. 13: *signis*, V. 15: *non con-*, V. 20: *signi*; V. 21: *uere*. Auch hier tritt eine gewisse Vorliebe zur Wiederholung des gleichen Personalpronomens, hier beim erstfolgenden Halbvers zutage: *tu nos* (V. 23, vgl. V. 24: *Tu qui*).

In der *Oratio* werden die Anfänge der beiden Verse des Distichons durch ein gleichvokalisch gebildetes Taktmaß hervorgehoben (VV. 1-2). Eine ähnliche Hervorhebung findet auch am Anfang der beiden Hälften eines Halbverses im *Lauda Sion* statt: *Quod non...*, *quod non* (V. 12), *Sumunt ...*, *sumunt* (V. 17). Vgl. V. 15: *non con- ...*, *non con-*.

¹ Die Strophenhälften, die, außer der 2. Hälfte der 3. und 4. Strophe, jede nach D. Norbergs System der Definition 8p + 8p + 7pp entsprechen, werden hier als ein einziger Vers mit doppeltem Ersthälbers verstanden, bzw. mit verdreifachtem (in Strophen 10-11) oder vervierfachtem Ersthälbers (in der 12. Strophe).

Von den 49 gleichvokalisch gebildeten Taktmaßen werden 32 mit *i* (17mal) oder *e* (15mal) gebildet. Beide Vokale zusammen sind eindeutig in der Mehrzahl. Der Vorrang des *e* vor dem *i* (*Pange lingua*: 10/5) wird im *Lauda Sion* wieder einigermaßen ausgeglichen.

Das *Sacris solemniis* ist eine rhythmische Wiederaufnahme der asklepiadeischen Strophe, die aus vier Versen besteht, von denen die ersten drei asklepiadeische Verse sind, und der letzte ein glykonischer Vers ist. Die vier Taktmaße der ersten drei Verse sind dreisilbig. Von den drei Taktmaßen des vierten Verses ist das erste zweisilbig, und sind die zwei letzten dreisilbig. Die Betonung fällt in allen Taktmaßen auf die erste Silbe. Es kommt entsprechend selten vor, daß drei unmittelbar aufeinander folgende Silben rein gleichvokalisch gebildet werden. Trotzdem sind bestimmte Feststellungen hier erwähnenswert.

Gleichvokalisch gebildete Taktmaße lassen sich dreimal feststellen, alle am Versanfang: *Et ex pre-* (V. 2), *Priscis* (V. 8), *Ut su-* (V. 20). Die Vokale *e* und *i* zusammen liefern fünf der sieben Vokale.

In weiteren acht Fällen kommen ausschließlich die Vokale *e* und *i* im selben Taktmaß vor: *-lemniis* (V. 1), *dedisse* (V. 7), *expletis* (V. 9), *Dedit et* (V. 14), *-cipite* (V. 15), *bibite* (V. 16), *-byteris* (V. 19), *ceteris* (V. 20). Beide Vokale (*e* und *i*) kommen dann 12mal vor.

In sechzehn anderen Fällen machen die Vokale *e* und *i* zwei der drei Vokale des Taktmaßes aus: *Noctis re-* (V. 5), *creditor* (V. 6), *epulis* (V. 9), *Dedit fra-* (V. 13), *Dicens ac-* (V. 15), *Solis pres-* (V. 19), *-gelicus* (V. 21), *celicus*, *terminum* (V. 22), *O res mi-* (V. 23), *Te trina*, *deitas* (V. 25), *sicut te* (V. 26), *semitas*, *tendimus* (V. 27), *-cem quam in-* (V. 28).

In weiteren 22 Fällen kommt der Vokal *i* zweimal im jeweiligen Taktmaß nebst einem dritten Vokal (nicht *e*) vor, nämlich in *-cordiis* (V. 2), *-uissima* (V. 5), *-gitima* (V. 7), *typicum* (V. 9), *-minicum*, *-cipulis* (V. 10), *singulis* (V. 11), *-gilibus* (V. 13), *tristibus*, *sanguinis* (V. 14), *Sic sacri-*, *-ficium*, *istud in-*, *-stituit* (V. 17), *-ficium*, *committi* (V. 18), *quibus sic* (V. 19), *fit panis* (V. 21), *figuris* (V. 22), *-rabilis* (V. 23), *humilis* (V. 24), *uisitas* (V. 26).

Weiter liefert der Vokal *e* noch in sieben Fällen zwei der drei Vokale pro Taktmaß, während der dritte Vokal dann nicht *i* ist: *sonent pre-* (V. 2), *Recedant*, *uetera* (V. 3), *uoces et* (V. 4), *ex eo* (V. 16), *-mant et dent* (V. 20), *seruus et* (V. 24).

Alles in allem gibt es also 29 Fälle, in denen die Vokale *e* und/oder *i* die einzigen Vokale des Taktmaßes sind. Und es gibt zusätzlich 135 Fälle, in denen die beiden Vokale *e* und/oder *i* zwei der drei Vokale pro Taktmaß liefern. Da also abgesehen von 38 weiteren Vorkommen die beiden Vokale *e* und *i* in 164 von den 308 Silben des *Sacris Solemniis* tonangebend wirken, leuchtet es ein, daß der Lautkörper des Gedichtes von diesen zwei Vokalen geprägt wird. Die Übereinstimmung sowohl mit den übrigen Fronleichnamshymnen als mit der *Oratio* steht fest.

Auf die übrigen, zahlreichen und bezeichnenden Übereinstimmungen der Versbildung der *Oratio* mit der der Fronleichnamshymnen ist an dieser Stelle nicht näher einzugehen.

IV. LITERARISCHE GATTUNG UND SITZ IM LEBEN

Bevor das Entstehen des verderbten Gebetsanfangs erklärt werden kann, muß zunächst an ein paar Daten zur literarischen Gattung und zum „Sitz im Leben“ der *Oratio* erinnert werden.

1. *Literarische Gattung: Oratio*

Der Vergleich der *Oratio* mit den Fronleichnamshymnen ergibt, daß die rhythmische Definition der *Oratio* (6p + 5pp nach D. Norbergs System) nur im Vergleich mit der des *Pange lingua* (8p + 7pp) und des *Lauda Sion* (8p + 8p + 7pp) klar erkannt werden kann. Nur so treten die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten klar zutage.

In den drei Texten ist die Zahl der Silben vor der Zäsur gerade, nach der Zäsur ungerade. Vor der Zäsur fällt in allen die Betonung auf die vorletzte Silbe (Paroxytonon), was zur Folge hat, daß der Rhythmus des Versfußes bzw. des Taktmaßes in den ersten Halbversen ein Trochäus sein muß, wie es auch tatsächlich der Fall ist. Nach der Zäsur entfällt die Betonung auf die Silbe, die der vorletzten vorangeht (Proparoxytonon), was diesmal zur Folge hat, daß der Rhythmus des Versfußes bzw. des Taktmaßes in den zweiten Halbversen nochmals ein Trochäus sein muß und tatsächlich auch ist.

Es kommen aber auch wichtige Unterschiede zwischen den Hymnen des Offiziums einerseits und der *Oratio* andererseits zum Vorschein. Die gleichen Unterschiede erreichen ihr Höchstmaß, wenn die Sequenz *Lauda Sion* mit der *Oratio* verglichen wird.

In den beiden Hymnen ist jeder Halbvers um einen Versfuß, bzw. ein Taktmaß, länger und vermittelt also im Vergleich mit der *Oratio* den Eindruck einer gewissen Ausdehnung.

Das entspricht genau den übrigen Daten, denn die beiden Hymnen sind von Anfang an als liturgischer Gesang, also als Gemeinschaftsgesang geschaffen worden unter Neuanwendung einer zuvor bestehenden Melodie, einschließlich ihrer rhythmischen Definition. Die älteste handschriftliche Tradition (Hs. Paris BnF lat. 1143; aus der Bibliothek Bonifaz' VIII.) enthält schon die musikalische Notation. Die Personalpronomina der 1. Person kommen in diesen Hymnen nur im Plural vor. Die *Oratio* ihrerseits kennt von den Personalpronomina der 1. Person nur solche im Singular. Sie wurde als ein persönliches Gebet verfaßt. Übrigens haben die Mönche von Solesmes schon vor längerer Zeit festgestellt, daß die ersten Hss. mit musikalischer Notation (*Adoro te deuote*), die im Blick auf das Abhalten von Prozessionen geschrieben wurden, lediglich aus dem 18. Jh. stammen.¹ Auch die Melodie stammt aus sehr junger Zeit.² Es steht also fest, daß diese *Oratio* ursprünglich nicht als Gesang konzipiert wurde.

¹ WILMART, *La tradition* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 373, Anm. 1.

² *Ebd.*

Die gleiche Tendenz zur Ausdehnung erreicht ihren Höhepunkt nicht im *Pange lingua*, das, wie übrigens auch das *Sacris Solemniis* und das *Verbum supernum*, für das Chorgebet gedacht ist, sondern in der für das Volk gedachten Sequenz *Lauda Sion*. Alle Strophen des *Lauda Sion* sind von vornherein Doppelstrophen. Jede Hälfte der Doppelstrophen besteht in der Regel aus einem *octonarius trochaicus*, mit diesem Unterschied, daß nur der katalektisch gebildete Schlußhalbvers einzeln geblieben ist, der Anfangshalbvers sich jedoch in jeder der Strophenhälften vermehrt hat: zweimal, dreimal oder viermal. In den ersten neun Doppelstrophen fällt schon in jeder Hälfte die rhythmische Verdoppelung des ersten Halbverses auf. Rhythmisch wird, von der zehnten bis zur elften Strophe, der erste Halbvers in jeder Strophenhälfte verdreifacht (8p + 8p + 8p + 7pp), in der zwölften und letzten Strophe sogar vervierfacht (8p + 8p + 8p + 8p + 7pp).

Thomas hat das Gespür dafür gehabt, daß die Breitverse des Offiziums und vor allem die der etwas überschwänglichen Sequenz im Fall der gehaltenen und innigen *Oratio* fehl am Platz gewesen wären. Daher das Umschwenken von einem fünfzehnsilbigen auf einen elfsilbigen Vers. Thomas hat auch verstanden, daß die *laus sonora* nur in der *prosa* und Sequenz, nicht jedoch in der *Oratio* am Platz war. Daher der Ausschluß der musikalischen Notation. Obwohl das *Sacris solemniis* genau wie die *Oratio* 308 Silben zählt, besteht es aus sieben Strophen von je 44 Silben, während die *Oratio* aus vierzehn Distichen von je 22 Silben besteht. Die gedehnten 44-silbigen Strophen passen zum Chorgesang. Die gehaltenen 22-silbigen Distichen entsprechen der Herzensandacht. Man wird also gut beraten sein, den Titel *Oratio*, der ab Wilhelm von Tocco von der besseren handschriftlichen Tradition in großer Zahl dargeboten wird, nicht zu vernachlässigen und seine Bedeutung des persönlichen und stillen Betens nicht zu verkennen.

2. Sitz im Leben: *Oratio infra canonem eines Nichtzelebrierenden*

Die *Oratio* ist offensichtlich geschrieben worden, um von einer Person gesprochen zu werden, die sich vor den zwei eucharistischen Gestalten befindet. In V. 2 werden die Gestalten im Plural genannt (*sub his formis*). Als diese Formen können sie nur durch sinnliche Anschauung erkannt werden, denn das eigene Objekt der Sinne ist das konkrete Hier und Jetzt, das als solches dem menschlichen Verstand nach Thomas nicht zugänglich ist. Um über die eucharistischen Gestalten theologisch nachzusinnen, braucht niemand sich vor ihnen zu befinden. Aber um unter diesen konkreten Gestalten hier und jetzt die verborgene Erste Wahrheit fromm zu loben, muß einer diese zwei Gestalten mit den Augen *in actu* wahrnehmen. Im V. 10 (*hic*) wird die Formel des V. 2 in adverbialer Form wieder aufgenommen. Vgl. auch besonders de VV. 17-18 (*panis*) und die VV. 21-22 (*sanguine*). Diese beiden Distichen sind absichtlich als zwei unterschiedliche Distichen geschrieben worden, um im Unterschied zu den VV.1-10, welche den eucharistischen Glauben zum Thema haben, in den VV. 15-24, die über die

sakramentale eucharistische Gnade handeln, die Zweiheit der Gestalten hervorzuheben.¹ Wer zelebriert, hat von der Wandlung bis zum Gebet des Herrn nicht die Zeit, die 308 (14 x 22) Silben dieser *Oratio* mit einem Mindestmaß an Würde zu sprechen. Wer aber als Gläubiger oder als Ministrant oder wie immer auch, ohne selbst zu zelebrieren, einer Eucharistiefeyer beiwohnt, kann nach der Wandlung und vor dem Gebet des Herrn sehr wohl die Zeit finden, um die *Oratio* fromm und mit einem lobenden Herzen zu beten. Der Sitz im Leben ist also dreifach bestimmt: örtlich, von den auf dem Altar ruhenden konsekrierten Gestalten von Brot und Wein; zeitlich, von der Zeitspanne, die unmittelbar nach der Wandlung anfängt und unmittelbar vor dem Gebet des Herrn zu Ende geht; was schließlich die Person betrifft, von jemandem, der während dieser Zeitspanne, anders als der zelebrierende Priester, nicht gehalten ist, die Worte des Kanons zu sprechen.

Dieser Sitz wurde auch von A. Wilmart erkannt. Obwohl er È. Dumoutet einräumte, es gäbe irgendwie einen Zusammenhang zwischen der *Oratio* und den Elevationsgebeten, stellte er selber doch fest, dieses lange Gebet («*prière prolixie*») könnte bei der Elevation höchstens angefangen haben, müßte jedoch im weiteren Verlauf des Kanons fortgesetzt worden sein.² Als eine *Oratio infra canonem* wäre sie von ihrer Länge her richtig definiert.³

Zumindest zwei Kandidaten, die das Gebet in seinem ursprünglichen Sitz gesprochen haben könnten, kommen in Betracht: Urban IV. und Thomas von Aquin.

Was Urban IV. angeht, ist von der Entstehungszeit der *Oratio* auszugehen. Es fällt in der Tat auf, daß, von der *Oratio* abgesehen (vgl. VV. 17-18), nur in zwei anderen Werken des Thomas die Formulierung *memoriale (memoria) mortis domini (Christi)* den Ausdruck *memoriale passionis domini* ersetzt oder sich ihm zugesellt.⁴ Die beiden Werke sind *Sapientia*, also die Urfassung der Fronleichnamsliturgie, und *De rationibus fidei*.⁵ Das erste ist 1264 entstanden, das zweite

¹ WIELOCKX, *Poetry* (s.o. S. 101, Anm. 1), S. 159, S. 162, S. 164.

² WILMART, *La tradition*, (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 377, Anm. 1, und S. 378, letzter Paragraph der Anm., die S. 377 als Anm. 1 beginnt. In der Hs. Paris BnF lat. 10532 (Stundenbuch für Friedrich von Aragon, um 1494-1504) wird die *Oratio* zwar als Elevationsgebet betrachtet. Aber der Preis dafür war, daß man aus einem Text zwei gemacht hat und jeden der beiden Teile (VV. 1-20; VV. 21-28) an je verschiedenen Stellen in der Hs. plazieren mußte. Selbstverständlich konnten die beiden so entstandenen Teile nur ungleicher Länge sein. Die Unausgewogenheit der beiden Längen ist augenfällig: zwanzig Verse gegenüber acht.

³ Die Überschrift befindet sich vor dem Gebet *Inclinatus fli dei coram sacramento* in der wahrscheinlich aus Clairvaux stammenden Hs. Troyes *Munic.* 1900, f. 120r.

⁴ Die Formel *Memoriale (memoria) passionis Domini (Dominicae, Christi)* befindet sich mit hier irrelevanten Varianten im Sentenzenkommentar (sechsmal), in der *Summa contra Gentiles* (einmal), im Offizium *Sacerdos* (zweimal), im Kommentar zu 1 Kor 11 (viermal), im Kommentar zu Mt 26 (einmal), im Kommentar zu Joh 6 (einmal), und in der *Summa theologiae* (sechsmal).

⁵ C. LAMBOT, *L'office de la Fête-Dieu: aperçus nouveaux sur ses origines*, «*Revue Bénédictine*» 54 (1942), S. 61-123, bes. S. 97-102 (*Les leçons primitives du légendier romain*), Z. 2-6, Z. 183-186, Z. 193-195; THOMAS DE AQUINO, *De rationibus fidei*, c. 8, Z. 7-8, in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia* (= Ed. Leonina), t. 40, Romae 1969; vgl. *ebd.*, c. 7, Z. 32-33, Z. 155.

ist seit den Werken von H.-F. Dondaine und R.-A. Gauthier 1263-1264 datierbar.¹ Nach beiden Datierungen fallen diese Werke in die Zeit, als Thomas auf Bitten Urbans IV. damit beschäftigt war, die Fronleichnamsliturgie zu schreiben. Die Bulle *Transiturus*, mit der dieser Papst das Fronleichnamsfest für die allgemeine Kirche einführte, verwendet ihrerseits das Wort *memoriale* bis zu elf Mal und nennt vom Anfangssatz an die *mors domini*: *Transiturus de hoc mundo ad Patrem Salvator noster, Dominus Iesus Christus, quum tempus suae passionis instaret, sumpta coena in memoriam mortis suae instituit summum et magnificum sui corporis et sanguinis sacramentum, corpus in cibum, et sanguinem in poculum tribuendo.*² In der *Oratio* nehmen die VV. 17-18 eine exklusive Stellung ein.³ Sollte Thomas die *Oratio*, in der die VV. 17-18 *O memoriale mortis domini* etc. einen so wichtigen Platz einnehmen, als Widmung an den Auftraggeber abgefaßt haben? Die vollendete, zugleich gehobene und gehaltene Formgebung fände in der Widmung an den Papst eine plausible Erklärung.

Die *missa coram papa* ist im Ordinale Gregors X. belegt. Während dieser Messe zelebrierte der Papst nicht selber. Das Ordinale schreibt ihm für die Zeit zwischen der Wandlung und dem *Pax domini* folgendes vor: *discooperto capite, reverenter flectendo genua corporis et sanguinis sacramentum adorat. Et [si] est feria, remanet flexis genibus usque ad Per omnia de Pax domini. Et si non est feria, surgit et stat, capite discooperto, devote intra se orando.*⁴

Die Möglichkeit, daß die *Oratio* in der *missa coram papa* zur Zeit Urbans IV. einen geeigneten Sitz gefunden hat, kann vorläufig nicht ausgeschlossen werden.

Daß Thomas selber diese *Oratio* nur geschrieben und niemals gebetet hätte, ist schwer vorstellbar, wenn man bedenkt, daß die *Oratio* die thomanischen Verbildungen (Fronleichnam), Wendungen und Gedanken spiegelt und daß Thomas' eucharistische Frömmigkeit außer Zweifel steht. Wenn also Thomas selber die *Oratio* gebetet hat, dann konnte er es nur passend beim Altar, nach der Wandlung, vor dem Gebet des Herrn, und während einer eucharistischen Feier tun, die er nicht selber zu zelebrieren hatte.

Der Sitz im Leben ist hier unabhängig von der Antwort auf die Frage bestimmt worden, ob, wie Wilhelm von Tocco und viele andere berichten, Thomas täglich zelebrierte und nachher in der Regel der hl. Messe Rainalds oder ei-

¹ P.-M. GY, *La liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, S. 231; H.-F. DONDAINE, in: Ed. Leonina, t. 40, 1969, S. B6-7; R.-A. GAUTHIER, *Somme contre les Gentils. Introduction*, Paris 1993, S. 101-104. – In *De rationibus fidei*, c. 9, verweist Thomas auf eine längere Abhandlung zum Thema Fegfeuer, mit der er inhaltlich nur *Summa contra Gentiles*, IV, 91 gemeint haben kann. Der endgültige Text dieses c. 91 ist jedoch erheblich kürzer als *De rationibus fidei*, c. 9. Der Verweis des *De rationibus fidei* gilt möglicherweise einer früheren Langfassung des c. 91 (Autograph verschollen). Es ist deshalb möglich, daß *De rationibus fidei* eher 1263-1264 zu datieren sei.

² *Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, Bd. 2, Leipzig 1879, Sp. 1174-1177.

³ WIELOCKX, *L' 'oratio'* (s.o. S. 101, Anm. 1).

⁴ S. J. P. VAN DIJK, J. HAZELDEN WALKER, *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents* (Spicilegium Friburgense, 22), Fribourg 1975, S. 581, Z. 5-8.

nes anderen als Ministrant beiwohnte.¹ Die tägliche hl. Messe ist zwar seit dem 8. Jh. ein Topos der Biographie heiliger Priester.² Aber die Zahl der Augenzeugenberichte zur täglichen Zweitmesse, der Thomas als Ministrant beiwohnte, ist hoch. Außerdem stammen diese Berichte nicht nur von Dominikanern (Neapel), sondern auch von Zisterziensern (Fossanova) und von Laien, wie etwa Nikolaus Fricia, die vom Promotor der Kanonisation, Wilhelm von Tocco, nicht als Zeugen in den Kanonisationsprozeß einbezogen wurden und die 1272-1274 täglich nach San Domenico in Neapel zur Messe kamen.³ Der Sitz, wie er hier unabhängig eruiert worden ist, und der vielfach bezeugte Bericht entsprechen einander. Dieser Bericht, der an und für sich plausibel ist, gewinnt dadurch an Wahrscheinlichkeit.

3. Sitz im Leben: nach der Wandlung und vor Tu rex gloriae, Christe

Der Vergleich der *Oratio* mit dem großen Lobgebet des *Te Deum*, zeigt folgende sechs Übereinstimmungen.

Die beiden Satzhälften des Eröffnungssatzes des *Te Deum*, nämlich *Te Deum laudamus*, *Te Dominum confitemur* wurden in der *Oratio* neu verarbeitet, und zwar im ersten und im letzten Halbvers des ersten Hauptteiles (VV. 1-14): *Te deuote laudo ... (Deum tamen meum) te confiteor*. Die Tatsache, daß die beiden Halbverse in der *Oratio* durch zwölf Verse voneinander getrennt sind, muß nicht heißen, daß sie nunmehr verstreut auftreten. Die beiden Halbverse erhalten nämlich durch diese Position in der *Oratio* die wichtige Funktion, eine wahre *inclusio* um den ersten Hauptteil zu bilden, der dem Glauben und dem Bekenntnis des Mensch gewordenen und eucharistischen Gottessohnes gewidmet ist. Der gegenseitige Bezug des *Te deuote laudo* und des *te confiteor* ist damit von selbst gegeben.

Die ersten drei Worte des *Te Deum* und der *Oratio* fangen beiderseits mit derselben Silbe an: *Te De(um) lau(damus)*, *Te de(uote) lau(do)*.

Wie im *Te Deum* das *Te*, unmittelbar nach seinen zwei Nennungen im Anfangssatz, zu Anfang des zweiten Satzes wiederkehrt, so eröffnet es auch in der *Oratio* den zweiten Vers. Und wie im *Te Deum* die ersten zwei Silben des Anfangssatzes und des zweiten Satzes mit dem Vokal *e* gebildet werden (*Te De[um laudamus]* ... *Te ae[ternum Patrem]*), so auch in der *Oratio*: *Te de(uote laudo)* ... *Te que (sub his formis)*.

Im *Te Deum* folgt im dritten Satz als Anfangswort das *Tibi*. In der *Oratio* eröffnet es gleichfalls den dritten Vers: *Tibi se cor meum*.

¹ J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin, sa personne et son œuvre. 2^e édition 2002 revue et augmentée d'une mise à jour critique et bibliographique* («Vestigia. Pensée antique et médiévale», 13), Fribourg-Paris 2002, S. 419-420.

² J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde., Dritte, verbesserte Auflage, Freiburg (Br.) 1952, Bd. 1, S. 285.

³ D. PRÜMMER, M.-H. LAURENT, *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, Toulouse, s.d., IV: *Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli*, Nr. 42 (S. 319), Nr. 45 (S. 322-323), Nr. 47 (S. 326-327), Nr. 49 (S. 330), Nr. 75 (S. 369), Nr. 77 (S. 373), Nr. 89 (S. 393).

Kein Wort kommt so oft im *Te Deum* vor wie *Te* (elfmal), das mit den zwei *Tibi* und den vier *Tu* eine Reihe bildet, die eine gewisse Gliederung des ganzen Gebets erlaubt. Auch in der *Oratio* findet sich kein Wort so oft wie *Te* (zehnmal). Auch hier finden sich zwei *Tibi*. Und auch hier tragen die Formen *Te* und *Tibi* wesentlich zur Gliederung des ganzen Gebets bei. Allerdings ist die Gliederung und Strukturierung in der *Oratio* sorgsamer. Der erste und der zweite Hauptteil enthalten je fünfmal *Te* und einmal *Tibi*.¹ Auch werden in der *Oratio* im Unterschied zum *Te Deum* die Personalpronomina theologisch gezielt je bestimmten Teilen des Gebets zugewiesen.²

Das *Te Deum* räumt dem *Trishagion* einen gewichtigen Platz ein. Es erinnert dadurch an die Eucharistiefeyer. Thomas hat in seinem Sentenzenkommentar und in der *Summa theologiae* das *Sanctus, sanctus, sanctus* aus dem *Canon missae* als *deuota laus* der Gottheit und Menschheit Christi erklärt. In der *Oratio* stellt er seinen Glauben an beides, an die verborgene Gottheit und die verborgene Menschheit Christi unter den eucharistischen Gestalten (V. 11), sowie sein Bekenntnis (*ibid.*), in den Rahmen seiner persönlichen *deuota laus*.

Auffällig ist der Umstand, daß nur die erste Hälfte des *Te Deum*, deren Lob besonders dem Vater, aber auch dem Sohn und dem Hl. Geist gilt, in der *Oratio* literarische Spuren hinterlassen hat. Dabei fällt es umso mehr auf, daß sich von der trinitarischen Ausrichtung in der *Oratio* nichts mehr wiederfindet. Aufmerksamkeit verdient in dieser Hinsicht die Verarbeitung des *gloriae tuae*, das vom *Te Deum* in die *Oratio* übernommen worden zu sein scheint (vgl. *tue glorie* im Schlußvers). Während es aber im *Te Deum* auf den Ewigen Vater (*aeternum Patrem*) abhebt, hebt es in der *Oratio* nur auf Jesus ab. Wenn eine Umschaltung in der Denotation nötig war, um ein Binom aus dem ersten trinitarischen Teil des *Te Deum* in die christologische *Oratio* aufzunehmen, wirkt es um so auffälliger, daß die gleiche Wendung *tue glorie*, die ganz am Schluß der *Oratio* steht, keine weitere Bearbeitung braucht, um ganz natürlich zum Anfang des zweiten Teiles des *Te Deum* (*Tu rex gloriae Christe*) überzuleiten. Das Possessivpronomen *tue* und das Personalpronomen *Tu* heben ja beide auf Jesus, den Herrn der Herrlichkeit ab.

Das gesamte *Te Deum* (470 Silben) ergibt zusammen mit der *Oratio* (308 Silben) die Summe von 778 Silben. Da der römische Kanon zwischen Wandlung und *Pater noster* 688 Silben zählt, konnte das komplette *Te Deum* während dieses Kanonteiles kaum zusammen mit der *Oratio* gesprochen werden. Nichts hinderte jedoch daran, die *Oratio* (308 Silben) und den zweiten Teil des *Te Deum* (ab *Tu rex gloriae Christe*), der 282 Silben zählt, während dieser Zeit (688 Kanonsilben) in Ruhe und Würde zu sprechen.

Es war also Zeit genug vorhanden, damit Thomas, wenn er bei der hl. Messe eines Mitbruders ministrierte, die *Oratio* nach der Wandlung und vor dem Gebet des Herrn sprechen konnte. Es war sogar noch genügend Zeit vorhanden,

¹ WIELOCKX, *Poetry* (s.o. S. 101, Anm. 1), S. 160.

² *Ebd.*, S. 163-164, S. 167 mit (S. 171.) Anm. 17.

um nach der *Oratio* auch zusätzlich noch den zweiten Teil des *Te Deum* zu sprechen.

Die *Oratio*, die ursprünglich ein Lobgebet ist, entlehnt dem ersten Teil des *Te Deum laudamus* offensichtlich eine Reihe literarischer Elemente, ignoriert aber den trinitarischen Charakter. Die *Oratio* ist ein christologisch-eucharistischer Ersatz des trinitarischen Teils des *Te Deum*.

Im Licht dieses Ergebnisses ist an einen von Wilhelm von Tocco tradierten Bericht kurz zu erinnern, wonach Thomas die Gewohnheit hatte, *in elevatione* den zweiten Teil des *Te Deum* (ab den Worten *Tu rex glorie Christe*) zu sprechen.

Die Formulierung des Tocco darf wohl nicht zu buchstäblich genommen werden, nicht nur weil, wie er zugibt, er den Bericht nur vom Hörensagen kennt, sondern auch weil der zweite Teil des *Te Deum* zu lang ist, um während der Elevation gesprochen zu werden. Ohne dem Wortlaut Gewalt anzutun, kann aber auch nicht übersehen werden, daß *in* mit Ablativ in bestimmten Fällen besser mit *anläßlich* übersetzt wird.

Die Tatsache, daß die *Oratio* einen christologisch-eucharistischen Ersatz für den ersten Teil des *Te Deum* (bis *Paraclitum Spiritum*) darstellt und daß sie von ihrer Länge her geeignet ist, zusammen mit dem zweiten Teil des *Te Deum* (ab den Worten *Tu rex gloriae Christe*) nach der Wandlung und vor dem Gebet des Herrn gesprochen zu werden, steht unabhängig von der Echtheit des Berichts des Wilhelm von Tocco fest. Es liegt eine unabhängige Bestätigung dieses Berichts vor.

V. DER KONTEXT DER FRÜHESTEN GREIFBAREN ÜBERLIEFERUNG

Thomas hat die *Oratio* 1264 geschrieben und bis 1274 bei der fast täglich beige-wohnten Zweitmesse gebetet. Das Gebet, das ihm so vertraut geworden war, ging ihm beim Erblicken des Viatikums spontan von der Zunge, als er sich März 1274 in Fossanova auf seinen Heimgang einstellte.¹ Zwischen dem Entstehen der *Oratio* (1264) und dem Bericht zum Viatikum, den wir aus der *Ystoria S. Thome de Aquino* des Wilhelm von Tocco (4. Redaktion, 1323) kennen, sind fast sechzig Jahre vergangen. In dieser Zeitspanne konnte der Text manches erleiden, zumal die *Oratio* so gut wie niemandem bekannt war. Namentlich die Textverderbnis *Adoro te deuote* ist schon in der *Oratio*, wie sie von Wilhelm tradiert wird, bezeugt. Es bleibt zwar methodisch richtig, zunächst davon auszugehen, daß, falls alles übrige gleich bleibt, die verderbte Lesart auf den Hyparchetyp (2. Hälfte des 15. Jh.) der zwei erhaltenen Zeugen von Wilhelms 4. Redaktion zurückgeführt werden kann, nicht aber auf Wilhelms Zeiten zurückgehen muß. Da aber Wilhelms Bericht die älteste erhaltene Texttradition bildet, ist er, wenn überhaupt, der einzig mögliche Anhaltspunkt zur Erörterung des Kontextes, innerhalb dessen die *Oratio* in der ältesten uns bekannten schriftlichen Tradition überliefert wurde. Und gerade dieser Kontext, der in Wilhelms Bericht zutage

¹ GUILLELMUS DE TOCCO, *Ystoria* (s.o. S. 104, Anm. 1), c. 58, Z. 17-48.

tritt, könnte das verderbte Incipit der *Oratio* erklären und verdient in jedem Fall gebührende Aufmerksamkeit.

Bei einer flüchtigen Kenntnisnahme könnte man den Eindruck gewinnen, Wilhelm habe dem Bericht zum Gebet, das Thomas unmittelbar vor Empfang des Viatikums gesprochen haben soll (*Sumo te etc.*), ungeschickt zwei kontextwidrige Berichte hinzugefügt und habe sie außerdem aus neuen Quellen bezogen.

Der eine Bericht betrifft die *Gewohnheit* des Thomas, den zweiten Teil des *Te Deum* anlässlich der Elevation zu sprechen. Er scheint den Fluß des Berichts zum Viatikum zu unterbrechen. Auch scheint er nicht von Augenzeugen der letzten Lebensstage des Thomas in Fossanova, sondern eher von unmittelbaren Zeugen der täglichen Zweitmesse des Thomas herzuführen.

Der andere Bericht kommt erst in der vierten und letzten Redaktion an der Stelle hinzu, an der in den vorangegangenen Redaktionen nur erwähnt wurde, daß Thomas ein paar fromme Worte (*premissis aliquibus deuotis uerbis*) gesprochen habe, nicht aber, welche Worte. Diesem Bericht gemäß hat Thomas noch vor dem *Sumo te* und dem Empfang des Viatikums die *Oratio* gesprochen (Anfangsworte: *Adoro te deuote*). Die Formulierung dieser zweiten Notiz zerfällt in zwei Teile. Im ersten teilt Wilhelm mit, diejenigen, die diese frommen Worte gehört hatten, haben sich derer nicht mehr entsinnen können. Es handelt sich hier klar um die Augenzeugen der Szene aus Fossanova, von denen 1323 noch verschiedene am Leben waren und von Wilhelm als bevorzugte Informanten herangezogen wurden: der Abt Nikolaus, Nikolaus von Fresolino, Oktavian von Babuco, Nikolaus von Piperno, Peter von Montesangiovanni (Prior in 1274).¹ Im zweiten Teil seiner Notiz fügt Wilhelm unmittelbar hinzu, *es heiße*, die betreffenden Worte seien die der unmittelbar folgenden *Oratio* gewesen.² Die Information, auf die Wilhelm sich in diesem zweiten Teil seiner Notiz beruft, muß er nach eigenen Angaben von anderen als von denjenigen, die Anfang März 1274 in Fossanova zugegen waren, erhalten haben. Somit scheidet auch Rainald von Piperno (Priverno) aus, der sowohl Augenzeuge der täglichen Zweitmesse des Thomas als auch des Viatikums in Fossanova gewesen war.

Bei näherem Zusehen zeigt sich aber, daß der gattungsmäßige Kontext, in den die *Oratio* hier eingefügt wurde, einheitlich derjenige der Elevationsgebete ist und daß die Quelle dieser Einordnung ein und derselbe *Liber precum* gewesen sein dürfte.

¹ CL. LE BRUN-GOUANVIC, in *Ystoria*, S. 25.

² Es muß hervorgehoben werden, daß der Bericht des Tocco nicht enthält, Thomas habe beim letzten Kommunionempfang die *Oratio* erstmalig gedichtet. Der Bericht besagt nur, Thomas habe diese *Oratio* dann *gesprochen*. Die Klarheit dieser Formulierung bei Tocco erlaubt keinen Zweifel. Sie verringert außerdem den schon geringen Kredit einer österreichischen Textfamilie der *Oratio*, nach welcher es in Bezug auf die Entstehungszeit der *Oratio* heißt: *fecit Thomas de Aquino ... in extremis uite sue horis*.

1. Einheit der Gattung

Der zentrale Bericht zum Empfang des Viatikums, um den herum die beiden anderen Berichte angeführt werden, enthält hauptsächlich das Gebet: *Sumo te pretium redemptionis anime mee. Sumo te viaticum peregrinationis mee etc.*

Wie sein Wortlaut zeigt, ist das Gebet eindeutig eine der vielen Anpassungen des sehr verbreiteten Elevationsgebets, das mit den Worten *Aue principium nostre creationis* anfängt und ab den ältesten Zeugen meistens ausdrücklich als Elevationsgebet bezeichnet wird. Es lohnt sich die ursprüngliche Form des *Aue principium* etwas vollständiger zu zitieren, weil die buchstäblichen Entsprechungen mit dem *Sumo te* und zugleich auch mit dem *Verbum supernum* (Fronleichnamsoffizium) so klarer zutage treten: ORATIO AD ELEVATIONEM. *Ave principium nostre creationis. Ave precium nostre redemptionis. Ave viaticum nostre peregrinationis. Ave premium nostre remunerationis. Ave salvator mundi rex glorie.*¹ Man wird unwillkürlich an die Worte des *Verbum supernum* erinnert: *Se moriens in pretium, Se regnans dat in premium.*

Das *rex glorie* stellt seinerseits einen unmittelbaren Bezug zu dem dritten der drei von Wilhelm im unmittelbaren Kontext zitierten Gebete dar, das nach seinen eigenen Angaben ein Elevationsgebet ist und das mit den Worten *Tu rex glorie Christe* anfängt.

Dieses dritte Gebet ist auch in der Hs. Paris BnF lat. 1400 (f. 243), einem Stundenbuch zum Gebrauch der Johanniter (Paris, 15. Jh.), als Thomasgebet und zugleich ausdrücklich als Elevationsgebet überliefert.²

Ein textkritisches Problem stellt sich im Zusammenhang mit Tocco's Bericht zu diesem dritten der drei Gebete. In der Edition der Bollandisten, die sich auf die Hs. Köln Stadtarchiv GB f^o 155 (Kreuzherren, um 1520), einen Zeugen der 3. Redaktion, stützen, lautet der Text folgendermaßen: *Dicitur de praedicto doctore etiam quod in elevatione corporis Christi etiam consueuerat dicere: „Tu rex gloriae Christe, tu patris sempiternus es filius“, usque ad finem cum magna deuotione et lacrimis.* In der Ausgabe der 4. Redaktion hat Cl. le Brun-Gouanvic das zweite *etiam* nicht in den Text aufgenommen. Da der Apparat keinerlei Variante angibt, obwohl es sie gegeben hat, bleibt nur noch die innere Kritik zur Würdigung der konkurrierenden Lesarten übrig. Die Hinzufügung des zweiten *etiam* scheint schwerer zu erklären als sein Ausfallen. Dieses braucht als unfreiwillige Variante keine Erklärung. Falls es sich um eine freiwillige Streichung handeln soll,

¹ Angaben nach A. WILMART, *Pour les prières de dévotion*, in: DERS., *Auteurs* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 23, der die Hs. Troyes M^{unic}. 1900, f. 110v abdruckt. Die Hs. London Brit. Libr. Add. 16975, f. 251v fügt gegen Ende ihrer Version hinzu: *Domine Iesus Christe fili dei vivi concede michi famulo tuo N. ut in finem vite mee sacratissimum corpus tuum vere possim agnoscere, fideliter adorare, salubriter percipere. Qui cum deo patre etc.*

² V. LEROQUAIS, *Les Livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, Bd. 1, Paris 1927, S. 232-236, bes. S. 235: *Hanc orationem dicebat beatus Thomas de Aquino dum corpus Christi elevabatur. Oratio: Tu rex glorie, Christe. Tu Patris sempiternus es Filius etc. usque in finem de Te Deum laudamus.*

liegt sie auf der Hand, da nach dem ersten das zweite *etiam* leicht überflüssig erscheinen konnte. Die textkritische Frage, die zu lösen hier nicht der Platz ist, hat Auswirkungen auf die Einschätzung des Zusammenhangs von der *Oratio* mit dem *Tu rex glorie Christe*. Für den Fall nämlich, daß Wilhelm gemeint haben soll, es sei Thomas' Gewohnheit gewesen, anlässlich der Elevation *auch* noch das *Tu rex glorie Christe* zu beten, impliziert seine Aussage, daß Thomas anlässlich der Elevation die Gewohnheit hatte, vorher noch ein anderes Gebet zu sprechen.

Wie dem auch sei, im unmittelbaren Kontext kommt zu dem zweiten und dritten Gebet als erstes Gebet die *Oratio* hinzu. Obwohl sie genauso wenig wie das *Tu rex glorie Christe* kurz genug ist, um ein echtes Elevationsgebet zu sein, steht nichts im Wege, sie genau wie das *Tu rex glorie Christe* nicht *während*, sondern *anlässlich* und von der Elevation ab zu beten. Es wird hiernach (vgl. unten: 2. *Einheit der Quelle*) auf den wichtigen Umstand zurückzukommen sein, daß Wilhelms Quelle die *Oratio* als ein Elevationsgebet einordnete.

Die Einheit der Gattung (Elevationsgebete) bewährt sich recht gut innerhalb eines Berichts zum Viatikum. Wie jede Krankenkommunion wurde auch das Viatikum bis in das 13. Jh. möglichst unter beiden Gestalten gespendet und hatte lange das Aussehen einer verkürzten Messe behalten, bei der zum Trost des Kranken auch die Elevation ihren festen Platz hatte.¹ Der Wortlaut der *Oratio* setzt, wie oben festgestellt, voraus, daß der Betende sich vor den beiden Gestalten von Brot und Wein befindet. Das *Tu rex glorie Christe*, wenn es als Elevationsgebet fungiert, kann selbstverständlich nur unmittelbar nach der Wandlung gesprochen werden.

2. *Einheit der Quelle*

Für zwei der drei zusammenhängenden Berichte Wilhelms kann eine gemeinsame Quelle plausibel gemacht werden.

Wilhelms Bericht zum Viatikum stimmt weitgehend wortwörtlich mit dem des Bartholomäus von Capua (Kanonisationsprozeß) überein. Er geht über letzteren nur mit einer ganz kurzen Formel aus dem Bericht des Zisterziensers Peter von Montesangiovanni aus Fossanova (gleichfalls Zeugenbericht des Kanonisationsprozesses) und mit einer Schlußklausel hinaus, in der Wilhelm auf eigene Initiative den Gehorsam des Thomas hervorhebt. Es werden hier im Anschluß in einer horizontalen Synopse Bartholomäus (B), Peter (P) und Wilhelm (W) angeführt. Die wortwörtlichen Entsprechungen (Wilhelm-Bartholomäus und der drei Zeugen untereinander) werden kursiv gesetzt. Übereinstimmung von Wilhelm mit Peter wird durch Unterstreichung erkenntlich gemacht. Der Strich (-) bedeutet, daß der entsprechende Text fehlt. Die Angaben erfolgen für

¹ J. A. JUNGSMANN, *Viatikum*, in: „Lexikon für Theologie und Kirche“, 2. Ausg., Bd. 10, 1965, Sp. 762; s. auch WILMART, *La tradition* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 374, Anm. 1, unter Berufung auf M. Andrieu, *Immixtio et consecratio: la consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*, Paris 1924, S. 114-115.

Bartholomäus und Peter nach der Edition von M.-H. Laurent, und für Wilhelm nach der Edition von Cl. le Brun-Gouanvic.¹

B *Sumo te pretium redemptionis anime mee,*

P -

W *Sumo te pretium redemptionis anime mee,*

B *Sumo te viaticum peregrinationis mee,*

P -

W *Sumo te viaticum peregrinationis mee,*

B *Pro cuius amore studui, vigilavi et laboravi et predicavi et (te ms.) docui,*

P *Ego de isto sanctissimo Corpore et aliis sacramentis multa docui et scripsi*

W *Pro cuius amore studui, uigilaui et laboraui te predicaui te (et Prüm.) docui*

B *Nichil unquam contra te dixi,*

P -

W *Nichil umquam contra te dixi,*

B *Set si quid dixi ignorans, nec sum pertinax in sensu meo,*

P -

W *Sed si quid dixi, ignorans dixi, nec sum pertinax in sensu meo,*

B *Set si quid male dixi, totum relinquo correctioni ecclesie Romane.*

P *in fide Christi et sancte romane Ecclesie cuius correctioni omnia subicio et expono.*

W *Sed si quid male dixi de hoc sacramento et aliis, totum relinquo correctioni sancte Romane Ecclesie, in cuius obedientia nunc transeo ex hac uita.*

Auch Wilhelms Bericht zum Gebet, das dem *Sumo te* vorausgegangen war, findet bei Bartholomäus von Capua einige wortwörtliche Entsprechungen, die im Bericht des Peter von Montesangiovanni vollständig fehlen.

Peters Worte sind so formuliert: *Et ante susceptionem ipsius Corporis Christi, multa decora verba dixit de ipso Corpore Christi ...*² Bei Bartholomäus heißt es: *... et cum Corpus ipsum fuit sibi portatum, genuflexit et cum verbis mire et longe adorationis et glorificationis salutavit et adoravit ipsum, et ante susceptionem Corporis dixit: "Sumo te..."*³

Peter weiß also von den *multa decora verba de Corpore Christi* zu berichten und dürfte somit (vgl. das *decora*) auf eine gehobene Sprache oder Versbildung hinweisen. Bartholomäus scheint (vgl. sein *mire*) dieses Gehobene und Wunderbare an den Worten des Thomas nicht zu verschweigen. Aber seine Wiedergabe enthält mehr. Seine Anspielungen (*adorationis ... adoravit*) auf das *Adoro* (so Wilhelm) lassen gewisse wortwörtliche Entsprechungen mit der *Oratio*, wie sie von

¹ PRÜMMER, LAURENT, *Fontes Vitae* (s.o. S. 121, Anm. 3); GUILLELMUS DE TOCCO, *Ystoria* (s.o. S. 104, Anm. 1).

² PRÜMMER, LAURENT, *Fontes Vitae* (s.o. S. 121, Anm. 3), *Neapoli*, Nr. 49, S. 332.

³ *Ebd.*, Nr. 80, S. 379.

Tocco tradiert ist, erkennen. Außerdem klingen Anfangs- und Schlußwort der *Oratio* (Wilhelms Fassung), d.h. *Adoro* und *glorie*, im *adorationis* und *glorificationis* des Bartholomäus an. Nicht zuletzt weiß Bartholomäus die *Oratio* aufgrund ihrer Länge (*mire et longe adorationis*) von den üblichen kurzen *Salutationes* abzuheben.

Das von Bartholomäus gebrauchte Vokabular *salutavit* verdient an dieser Stelle Aufmerksamkeit. Ab dem 11. Jh. (Hs. Paris BnF lat. 818; Missale von Troyes) kommen die eucharistischen frommen *preces*, zu denen auch die Elevationsgebete ab dem 12. Jh. zählen, zunächst in den Missalien vor, weil der zelebrierende Priester sie vor der Kommunion unter der Gestalt des Brotes als *Salutationes ad Corpus Christi* laut zu sprechen hatte.¹ Auch in den für alle, Kleriker und Laien, konzipierten Gebetbüchern nehmen ab dem 12. Jh. die *Salutationes ad (ante) Corpus Christi* einen wichtigen Platz ein.² Noch bevor es im 14. Jh. üblich wurde, die Elevationsgebete in den Stundenbüchern zu sammeln, haben die *Libri precum* es den vielen Laien, denen die Elevationsgebete zugedacht waren, ermöglicht, sich während der eucharistischen Feier dem sakramentalen Vorgang bewußt anzuschließen.³

Bartholomäus liefert also einen Bericht, der nicht nur wortwörtliche Anspielungen auf die *Oratio* in Wilhelms Fassung enthält. Er läßt auch erkennen, daß die literarische Gattung dieser ihm bekannten Fassung der *Oratio* die der Elevationsgebete ist. Der materielle Träger dieser typischen Gebetsgattung war zur damaligen Zeit der *Liber precum*. Es sieht sehr danach aus, daß die Quelle, aus der die *Oratio* von Bartholomäus auf Wilhelm gekommen ist, dieselbe war, aus der auch der Bericht zum typischen Elevationsgebet *Sumo te* von Bartholomäus auf Wilhelm übergegangen ist.

Da auch das *Tu rex glorie Christe* nicht nur in Wilhelms Bericht, sondern auch in der Hs. Paris BnF lat. 1400, f. 243 als Elevationsgebet überliefert ist, kann auch das dritte der drei von Wilhelm angeführten Gebete sich im Gebetbuch befinden haben, das Bartholomäus und durch ihn auch Wilhelm wahrscheinlich zur Verfügung stand.

VI. VOM ECHTEN ZUM VERDERBTEN INCIPIT

Es ist seit langem bekannt, daß die handschriftliche Tradition der *Oratio*, die ab dem 15. Jh. überwiegend in Gebetbüchern und Stundenbüchern belegt ist, im 14. Jh. nur äußerst selten bezeugt ist.⁴ Von den vier ältesten Hss. sind zwei, nämlich die Hs. BAV Reg. lat. 121 (Cölestiner Marcoussis, Seine-et-Oise, 14. Jh.) und

¹ WILMART, *Pour les prières* (s.o. S. 125, Anm. 1), S. 18-22; DERS., *La tradition* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 370-374. ² WILMART, *Pour les prières*, S. 22-25; DERS., *La tradition*, S. 370-374.

³ WILMART, *Pour les prières*, S. 25; DERS., *La tradition*, S. 378, letzter Paragraph der Anm., die S. 377 als Anm. 1 beginnt, bes. Z. 2: « ces prières d'élévation étaient destinées aux laïques »; *ibid.*, S. 379-380, Anm. 1.

⁴ Die Hs. *Montecassino* 128, die von A. WILMART dem 14. Jh. zugerechnet wurde (WILMART, *La tradition* [s.o. S. 105, Anm. 2], S. 387, Anm. 6), enthält von erster Hand die Messe des hl. Bertharius (22. Oktober). Die Einführung dieses Festes geht auf die Zeit des Abtes Antonius Carafa (1446-1454) zurück.

die Hs. Karlsruhe *Pap.* 36 (Reichenau, 14.-15. Jh.), den *Libri precum* zuzurechnen. Die erste ordnet das *Adoro te (deuote)* den Elevationsgebeten zu. Die zweite tradiert es mit solchen Gebeten. Auch die vierte und letzte Redaktion der *Ystoria S. Thome de Aquino* des Wilhelm von Tocco (bezeugt in zwei Hss. aus der 2. Hälfte des 15. Jh.) ist erst 1323 entstanden, reiht nach der wahrscheinlich von Wilhelm benutzten Quelle die *Oratio* in eine Gruppe von drei Elevationsgebeten ein und kennt als Textanfang nur das *Adoro te deuote*. Was in der Zeit zwischen 1264 und 1323 mit dem Text der *Oratio* geschehen ist, liegt, da keinerlei entsprechende handschriftliche Zeugen bekannt sind, für uns im Dunkel. Die *Oratio* war auch für die Zeitgenossen in den ersten sechzig Jahren nahezu unbekannt.¹ Gerade dieser Mangel einer festen Tradition erklärt die auffällige Ungebundenheit auch der besten Textüberlieferung.² Nachdem im vorigen Abschnitt ein Anhaltspunkt gefunden wurde, daß nämlich Wilhelm von Tocco die *Oratio* mit dem Incipit *Adoro te deuote* wahrscheinlich als Bestandteil einer Reihe von Elevationsgebeten aus einem *Liber precum* geschöpft hat, soll nun in einem letzten Abschnitt nachgewiesen werden, daß die Textverderbnis *Adoro te deuote* fast unvermeidlich war. Die nahezu unbekannte *Oratio* und ihr ebenso unbekannter echter Anfang hatten ab dem Augenblick, da sie inmitten der massiv bezeugten Elevationsgebete zu bestehen hatten, kaum eine Chance, der Übergewalt des in Elevationsgebeten häufigen Textanfangs *Adoro te* nicht zu unterliegen. Es soll zum Beleg in drei Schritten gezeigt werden, daß die Wendung *Adoro te* ab der karolingischen Zeit sehr allgemein in den Gebeten zur Kreuzverehrung bzw. als ihr Incipit vorkam, daß es ab dem frühen 13. Jh. auch als Anfang der Elevationsgebete verbreitet war und daß es ab derselben Zeit sehr oft auch als Beginn von Gebeten belegt ist, die Elemente der Kreuzverehrung mit Elementen der Elevationsgebete vermischen.

1. *Adoro te: Anfang der frühen und verbreiteten Gebete zur Kreuzverehrung*

Die Gebete zur Verehrung des Kreuzes fingen oft mit *Adoro te* an und kannten in Europa eine allgemeine Verbreitung.

Das so genannte Pontifikale von Poitiers, Hs. Paris *Arsenal* 227, ein französischer Sammelband aus dem Ende des 9. Jh., enthält, ff. 190-192, die ternär gegliederte Gebetsreihe: *Adoro te, domine Iesu Christe, deus aeternae, deus misericordiae, deus pietatis et indulgentiae ...; Domine Iesu Christe, gloriosissime conditor mundi, qui cum sis splendor gloriae ...; Deus trine et une, scientiae lumen et gratiae pater ...*³ Die

¹ Hätten die Augenzeugen von Thomas' Viatikum die *Oratio* schon zuvor gekannt, hätten sie diese bestimmt erkannt, als Thomas sie gesprochen hat. Daß die Überlebenden auch beim Kanonisationsprozeß 1319 sich der *Oratio* nicht entsinnen konnten, wie Wilhelm von Tocco offensichtlich zum eigenen Bedauern berichtet, ist ein unverkennbarer Beweis dafür, wie gering auch damals die Zahl derer gewesen ist, die den Text kannten.

² WILMART, *La tradition* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 388, S. 410.

³ A. WILMART, *Prières médiévales pour l'adoration de la croix*, «Ephemerides Liturgicae» 46 (1932), S. 22-65, bes. S. 26-29.

drei Gebete sind nach Angaben der Hs. selber Bestandteil eines *Ordo* für die Liturgie des Karfreitags. Das erste der drei Gebete bietet in theologisch entwickelter Form eine Reihe von Anrufungen, die alle mit *Adoro te* anfangen. Wie schon die ternäre Reihung verrät, welche sich ganz natürlich an die drei Ehrbezeugungen vor dem Kreuz während der Karfreitagsliturgie anschließt, gibt auch der Text selbst vor allem im zweiten der drei Gebete klar zu kennen, daß er unmittelbar für den öffentlichen Gottesdienst des Karfreitags geschrieben wurde.

Das Pontifikale, das in Albi, *Bibl. Rochegude* 20 (einst 34) aufbewahrt wird, stammt aus Aquitanien und ist nicht vor dem 2. Viertel des 10. Jh. entstanden. Es bietet eine zweite Gruppe von ternär gereihten Gebeten, die einen klar liturgischen Charakter haben. Die ersten zwei Gebete stimmen mit den ersten zwei der ternären Reihe der Hs. *Paris Arsenal* 227 überein. Das dritte wird in der Hs. als *Oracio Rabani de cruce* bezeichnet und hebt folgenderweise an: *Deus omnipotens, Pater domini nostri Ihesu Christi, qui hunigenitum tuum ex te ante saecula*. Es handelt sich um eine *Declaratio figurae* aus *De laudibus S. Crucis* des Hrabanus Maurus, der bekanntlich in Aquitanien vielfach rezipiert wurde.¹

Das römisch-germanische Pontifikale, das aus St. Alban in Mainz stammt und von C. Vogel in Weiterführung der Datierung von M. Andrieu um 950-963 datiert wurde, bietet eine dritte Gruppe von ternär geordneten Gebeten, die in den Hss. ausdrücklich je einer der drei Kniebeugungen während der Kreuzverehrung in der Karfreitagsliturgie zugeordnet werden: *Oratio ad crucem domini in prima genuflexione ... Oratio in secunda genuflexione ... Oratio in tertia genuflexione ...* Die Anfänge lauten: *Domine Iesu Christe, Deus verus de Deo vero, qui pro redemptione generis humani ...; Deus, qui Moysi famulo, in via squalentis heremi, serpentem aeneum ...; Domine Iesu Christe, qui nos per crucis passionem hodierna die de diabolica servitute liberasti ...* Übrigens schließt sich in diesem Pontifikale auch die Antiphon *Crucem tuam adoramus*, die neben anderen während der Kreuzverehrung gesungen wurde, unmittelbar an die drei Gebete an.² Die drei Gebete kannten eine weite Verbreitung, auch in Italien. Petrus Damiani hat sie gekannt und, nach der Hypothese von A. Wilmart, übernommen oder vielleicht bearbeitet. Diese drei *Orationes* finden sich zusammen mit drei anderen – letztere mit ausdrücklicher Zuschreibung an Petrus – in dem aus Montecassino stammenden und 1099 bis 1105 entstandenen Prachtpsalter *Paris Mazarine* 364, ff. 19-26. Sie befinden sich zusammen mit den drei anderen Gebeten auch in den Hss. *BAV Vat. lat.* 4928, ff. 89-92 und *Urb. lat.* 585, ff. 255-257, in letzterer ohne jegliche Zuschreibung an Petrus. Das bezeichnende Vokabular der *adoratio* ist aus den Tex-

¹ N. K. RASMUSSEN, M. HAVERALS, *Les pontificaux du haut moyen âge: genèse du livre de l'évêque* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 49), Leuven 1998, S. 39-88, bes. S. 83-84.

² M. ANDRIEU, *Les Ordines romani du haut moyen âge* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 11, 23, 24, 28, 29), 5 Bde., Louvain 1931, 1948, 1951, 1956, 1961, Bd. 5: *Les textes (suite)*, Ordo L, xxvii, 41-45 (S. 254-256, vgl. S. 73-79, S. 393-395); C. VOGEL, R. ELZE, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle* (Studi e Testi, 226, 227, 269), 3 Bde., Città del Vaticano 1963, 1963, 1972, Bd. 2, cxix, 331-334 (S. 91-92; vgl. Bd. 1, S. xvi-xvii und Bd. 3, S. 11-28).

ten direkt ablesbar, heißt es doch: *per uexillum huius sanctae crucis, quam hodie in tuo nomine adoraturus adueni und concede tam mihi ... quam omnibus ... qui hodie sanctam passionem... uenerantur lignumque uitae adorant ...*¹

Das Gebet, das in den Pontifikalien Paris Arsenal 227 und Albi Rochegude 20 als erstes der drei Gebete zur Kreuzverehrung geboten wird, stellt in mehrfacher Hinsicht eine gewisse Parallele zu dem Gebet dar, das unter dem Namen *Oratio sancta ad dominum* bekannt wurde. Jedes der zwei Gebete besteht aus einer Reihe von Sätzen, in denen der Betende je eine oder mehrere der Heilstaten Christi von der Schöpfung bis zum Eschaton erwähnt. In beiden Fällen wird die Anrufung mit der Anrede *Adoro te* verbunden, mit dem Unterschied jedoch, daß in den beiden genannten Pontifikalien die Form *Adoro te, Domine Ihesu Christe*, in der *Oratio sancta ad Dominum* aber die Umkehrform *Domine Ihesu Christe, adoro te* steht. Beide Male folgt der Anrede *Adoro te* die Bitte *Precor te* bzw. *Deprecor te*, mit dem Unterschied, daß in den beiden französischen Pontifikalien die Form *Precor te* nur einmal ganz am Ende auftritt, während die *Oratio sancta ad dominum* sich dadurch auszeichnet, daß jeder *Adoro te* Anrede jeweils eine darauffolgende *Deprecor te* Bitte beigegeben wird.

Die *Oratio sancta ad dominum* befindet sich im *Libellus Parisinus* (Hs. Paris BnF lat. 5596, ff. 119v-134v). Er stammt aus dem Anfang des 9. Jh., vielleicht aus den Jahren 815-825 und steht nach E.K. Rand und A. Wilmart unter dem Einfluß der Schule von Tours.² Der berühmteste Zeuge dieser *Oratio* ist wohl das *Book of Cerne*. Bestimmte Autoren datieren es um 820-840 und nehmen an, es sei für Bischof Aedeluald von Lichfield (818 bis 830) hergestellt worden.³ Die übernationale Verbreitung geht schon daraus hervor, daß nach E. Bishop die „spanischen Symptome“ in diesem englischen Werk unverkennbar sind. Dabei dachte dieser Kenner der Liturgiegeschichte vor allem an die Verehrung des Kreuzes und den Marienkult.⁴ Seine These wurde später insofern präzisiert, als die meisten Forscher das Verbindungsglied, wodurch die spanische Tradition an das *Book of Cerne* vermittelt wurde, jetzt nicht mehr in Irland, sondern auf dem europäischen Festland, genauer im fränkischen Westreich vermuten.⁵

Noch weitere Verbreitung als das im *Libellus Parisinus* und im *Book of Cerne* überlieferte Gebet hat sein letzter Teil erfahren. Er wurde gelegentlich (Gebetbuch Karls des Kahlen) als *Oratio ad Adorandam Sanctam Crucem* überschrieben. A. Wilmart betrachtete diese *Oratio* als das möglicherweise wichtigste der mittelalterlichen Gebete zur Kreuzverehrung und bezeichnete sie jedenfalls als das

¹ A. WILMART, *Les prières de saint Pierre Damien pour l'adoration de la Croix*, in: DERS., *Auteurs* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 138-146, bes. S. 139-143 und die Zeilen 10-11 und 26-28 der Textausgabe S. 142-143.

² A. WILMART, *Precum Libelli Quattuor Aevi Karolini Nunc primum publici iuris facti cum aliorum indicibus*, Romae 1940, S. 5, S. 44-45 (II, 12).

³ A. B. KUYPERS, *The Prayer Book of Aedeluald the Bishop Commonly Called The Book of Cerne Edited, from the Ms in the University Library, Cambridge with Introduction and Notes*, Cambridge 1902, bes. S. 114-117.

⁴ Ebd., S. 253-254, Notes (28)-(29).

⁵ M. P. BROWN, *The Book of Cerne. Prayer, Patronage and Power in Ninth-Century England* (The British Library Studies in Medieval Culture), London-Toronto 1996, S. 139.

populärste jener Gebete.¹ Es ist mit zwei verschiedenen Anfängen überliefert, wobei es in einer ersten Form mit *Domine Ihesu Christe, adoro te* anfängt, und in einer zweiten Form mit *Adoro te, domine Ihesu Christe*. Beide Formen können sich auf alte und autorisierte Zeugen berufen.

Die erste Form findet ihre ältesten mir bekannten Belege in zwei italienischen Hss. Die erste (heute Roma *Bibl. Naz. Vitt. Em.* 1349) stammt aus dem Bestand *Sessoriano*, alte Signatur: 71. Sie wurde um 855-899 für Sessorio, Residenz der hl. Helena und Aufbewahrungsort der der Legende nach aus Jerusalem mitgebrachten Reliquie des hl. Kreuzes geschrieben und kam wenig später nach Nonantola bei Modena. Innerhalb dieser Hs. ist das Gebet das letzte von sechs Gebeten *Ad crucem adorandam* (ff. 69v-71v).² Die zweite italienische Hs. (BAV *Vat. lat.* 84) wurde ihrerseits im 11. Jh. für Nonantola geschrieben. Sie enthält das betreffende Gebet als fünftes innerhalb von je ternär angelegten drei Gruppen von Gebeten *Ad crucem adorandam* (ff. 300v-305r).³ In den beiden italienischen Hss. gehen verschiedene Gebete mit dem Anfang *Domine Ihesu Christe* der betreffenden *Oratio* voran. Die erste Form findet sich indessen auch in der Hs. Oxford *Bodl. d'Orville* 45, deren Herkunft aus Moissac heute allgemein akzeptiert und deren Entstehungszeit von S. Waldhoff näher präzisiert und auf 1067/1068 angesetzt wird. Die Hs. wurde von ihm als wichtigster Zeuge zur Rekonstruktion von Alkuins Gebetbuch für Karl den Großen herangezogen.⁴ Die erste Form ist weiter noch belegt in der Hs. Paris BnF *lat.* 13388, f. 80r. Obwohl diese Hs. nach A. Wilmart als Ganzes um 850 in S. Martin zu Tours entstand, wurde das Gebet, f. 80r, erst nachträglich im Verlauf des 11. Jh. auf einen Leerraum eingetragen, wie A. Wilmart beobachtete.⁵

Die zweite Form hat ebenfalls ihre wichtigen Zeugen vorzuweisen. Der bekannteste ist das Gebetbuch Karls des Kahlen (München, *Schatzkammer der Residenz*, ohne Signatur, f. 39v-40r), das aus Compiègne stammt und zwischen 843 und 869 entstanden ist.⁶ Der älteste Zeuge dürfte die Hs. Berlin SBBPK *Ms. Theol. lat. fol.* 452, f. 1vb sein, wo von derselben Hand auf dem gleichen Doppelblatt eine Notiz zum Jahr 827 verzeichnet wurde. Entweder die Beschriftung dieses Doppelblattes oder die ihrer Vorlage scheint spätestens 827 entstanden zu sein.⁷ Für Frankreich und das 9. Jh. läßt sich ferner die Hs. Paris BnF *lat.* 2812,

¹ WILMART, *Prières médiévales* (s.o. S. 129, Anm. 3), S. 24.

² WILMART, *Les prières de saint Pierre Damien* (s.o. S. 131, Anm. 1), S. 144.

³ *Ebd.*, S. 144-145.

⁴ S. WALDHOFF, *Alcuins Gebetbuch für Karl den Großen. Seine Rekonstruktion und seine Stellung in der frühmittelalterlichen Geschichte der Libelli Precum* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 89), Münster 2003, S. 116-122, S. 389.

⁵ WILMART, *Precum Libelli* (s.o. S. 131, Anm. 2), S. 6, S. 142 (xv, 13).

⁶ *Liber Precationum Quas Carolus Caluus Imperator ... literis scribi aureis mandavit ...*, Ingolstadt, 1583, S. 122-123; E. VON SCHAUSS, *Historischer und beschreibender Catalog der königlich Bayerischen Schatzkammer zu München*, München 1879, S. 134-137; W. KOEHLER (†), F. MÜTHERICH, *Die Hofschule Karls des Kahlen. Text* (Die Karolingischen Miniaturen, 5), Berlin 1982, S. 12, S. 45, S. 67, S. 69-71, S. 75-88. Dr. S. Waldhoff hat den Wortlaut des Gebets freundlicherweise nach der Hs. überprüft.

⁷ Freundliche Mitteilung von Dr. S. Waldhoff.

f. 5r, nennen (nach V. Leroquais Sakramentar von Arles, 9. Jh.).¹ Für das 11. Jh. kommen weiter noch französische, englische und italienische Zeugen in Betracht: Paris BnF lat. 2298, f. 58r (nach V. Leroquais Missale von Saint-Gervais de Fos, 11. und 12. Jh.),² Rouen *Munic.* 231 (A. 44), f. 142r (nach V. Leroquais Psalm- und Hymnenbuch für den Gebrauch in St. Augustin Canterbury, 11. Jh.);³ Roma *Bibl. Naz. Vitt. Em.*, einst *Farfa* 4, f. 83r-v (nach A. Wilmart 11. Jh.).⁴

Die Arbeiten von M. Andrieu und S. Van Dijk erlauben einen Einblick in die spätere Entwicklung der Karfreitagsliturgie und die dazu gehörende Verehrung des Kreuzes, namentlich in den *Ordo* zum *Triduum Sacrum* im *Ordinarium* der päpstlichen Kapläne und im *Missale Romanum* aus dem 13. Jh. Daraus ergibt sich, daß am päpstlichen Hof zur Zeit Innozenz' III. bei der Kreuzverehrung am Karfreitag die Antiphon *Crucem tuam adoramus*, die schon im römisch-germanischen Pontifikale bezeugt war, nunmehr nur noch an zweiter Stelle nach der Antiphon *Adoramus te Christe* gesungen wird.⁵ Zur selben Zeit kennen auch die Feste Kreuzauffindung (3. Mai) und Kreuzerhöhung (14. September) mehrfach die Verwendung der Antiphon *Adoramus te Christe*.⁶

Von Clemens V. heißt es, er habe die Einführung der Antiphon *Crucem tuam adoramus* durch Innozenz III. neu bestätigt, wie aus einer Notiz der Hs. BAV *Reg. lat.* 121 (14. Jh.) hervorgeht: *Alia <oratio> quam fecit innocentius papa tercius etc. Et clemens V^{us} confirmavit, Crucem tuam adoramus ...*⁷

Falls die Hs. Carpentras *Munic.* 98 nicht trägt, erfreute sich die Antiphon *Adoramus te Christe* an der Kurie Johannes' XXII. einer gewissen Popularität. Die Horen der Passion *Patris sapientia*, deren Stunden jeweils mit dieser Antiphon beginnen, sollen von Johannes XXII. mit dem Ablass eines Jahres belegt worden sein.⁸

Mit dieser Entwicklung sind wir im 14. Jh. angekommen, das nach A. Wilmart eine Übergangszeit darstellt, in der die Epoche des Psalmgebetbuches, die ihren Anfang in der karolingischen Renaissance nahm, zum Abschluß kommt und das Zeitalter der Stundenbücher, die vielfach Elevationsgebete aufnehmen, anbricht.⁹

¹ V. LEROQUAIS, *Les Sacramentaires et les Missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Bd. 1, Paris 1924, S. 59.

² *Ebd.*, S. 300.

³ V. LEROQUAIS, *Les Psautiers manuscrits latins des bibliothèques de France*, Bd. 2, Mâcon 1941, S. 195.

⁴ WILMART, *Prières médiévales* (s.o. S. 129, Anm. 3), S. 37 [12], Text und Anm. 1.

⁵ M. ANDRIEU, *Le Pontifical romain au moyen-âge* (Studi e Testi, 86, 87, 88, 99), 4 Bde., Città del Vaticano 1938, 1940, 1940, 1941, Bd. 2, Appendix II, 14 (S. 559-560), vgl. Bd. 1, xxxi, 9 (S. 236); VAN DIJK, *The Ordinal* (s.o. S. 120, Anm. 4), S. 252, Z. 1-3.

⁶ VAN DIJK, *The Ordinal* (s.o. S. 120, Anm. 4), S. 395, Z. 8-13, Z. 18-21; S. 439, Z. 19-21; S. 440, Z. 13-15.

⁷ BAV *Reg. lat.* 121, f. 192v.

⁸ ANDRIEU, *Le Pontifical* (s.o. S. 133, Anm. 5), Bd. 3, S. 95.

⁹ WILMART, *La tradition* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 379, Anm. 1; DERS., *Prières médiévales* (s.o. S. 129, Anm. 3), S. 31, Anm. 5.

2. Adoro te: Anfang der Elevationsgebete

Daß die Elevationsgebete ihrerseits nicht nur oft mit *Aue* anfangen, sondern regelmäßig auch mit *Adoro te*, wurde von verschiedenen Seiten festgestellt.

Nach Johannes Andreae zitiert Vinzenz Hispanus († 1248), der als erster Kommentator der Dekretalen gilt (1234), das Elevationsgebet *Aue principium mee creationis* in einer Version, in der auch eine *Adoro*-Formel eingearbeitet ist: *Te adoro, te uerum corpus Christi esse confiteor*.¹

Noch im 14. und 15. Jh. finden sich Elevationsgebete wie das im südlichen Dialekt überlieferte Gebet aus den Statuten der Bruderschaft des Wahren Kreuzes: *Ador vos Crist, vida e via*.²

Noch aus dem 15. Jh. stammt das in den Hss. Oxford *Trinity Coll.* 89, f. 15v und Paris BnF *nouv. acq. franç.* 333 (Provenienz und Ursprung: Cluny), f. 146v bezeugte und unter den *Salutationes in presencia corporis domini nostri Ihesu Christi* (Hs. Paris) eingereihte *Adoro te pater et fili et spiritus sancte, trine et une immense et pie te laudo*³

In den Horen Yorks aus dem Jahr 1536 ist das *Adoro te in spiritu et ueritate, Iesu pie* belegt.⁴

3. Vermischung der Kreuzverehrungs- und der Elevationsgebete

Wichtig ist die Feststellung, daß sich ab dem frühen 13. bis zum 17. Jh. Gebete belegen lassen, die einerseits mit *Adoro te* anfangen, und andererseits Formeln der Antiphon *Adoramus te Christe* (Verehrung des Kreuzes) mit Formeln eines Elevationsgebets vermischen. Zur Erinnerung sei zuvor der vollständige Text der Antiphon zitiert: *Adoramus te Christe et benedicimus tibi, quia per crucem tuam redemisti mundum*.

Ein früher und klarer Zeuge dieser Vermischung liegt in der Hs. BAV *Ottob. lat.* 193, vor. Nach ihrem Sekundärschmuck der Lombarden ist sie ca. 1260-1270 entstanden. Ihre Pezienvermerke weisen sie als ein Produkt der Pariser Universität aus. Sie enthält den vierten Teil der angeblichen *Summa fratris Alexandri*. Zur Begründung seiner Auffassung, der Heiland soll angebetet werden, führt der Autor ein Gebet an, in dem Elemente der Antiphon *Adoramus te Christe* der Kreuzverehrung mit einer Elevationsgebetsformel verschmolzen sind. Die der Antiphon entstammenden Worte werden im hier folgenden Zitat nicht kursiv gesetzt: *Adoro te domine ihesu christe saluator qui per mortem tuam redemisti mundum quem credo esse sub hac specie quam uideo* (f. 143rb).

¹ [JOHANNES ANDREAE,] *Ioannis Andreae ... In tertium Decretalium librum Novella Commentaria* ..., Venezia 1571, <Kommentar zu Tit. 41 (*De celebratione missarum*, etc.), c. 10 (*Sane quum olim*)>, f. 223v.

² É. DUMOUTET, *Aux origines des saluts du Saint-Sacrement*, «Revue apologetique» 52 (1931), S. 409-431, bes. S. 423.

³ WILMART, *La tradition* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 380, Fortsetzung der Anm., die S. 379 als Anm. 1 beginnt.

⁴ *Ebd.*, S. 378, Anm., die S. 377 als Anm. 1 beginnt, vorletzter Paragraph.

Ganz neu ist diese Vermischung nicht, denn schon vor 1229 ist sie durch den leicht abweichenden Wortlaut der *Summa aurea* des Wilhelm von Auxerre hindurch zu spüren: *Sed notandum quod duplex est dulia: una que dicitur simplex dulia, qua adorantur homines, alia que dicitur iperdulia, qua adoratur caro Christi – et dicitur iperdulia, quasi superior dulia – <et> qua honoratur crux Christi. Iperdulia vero qua adoratur caro Christi, nichil aliud est quam professio quod caro Christi est causa redemptionis nostre, quoniam in ipsa et per ipsam redemit nos Christus, exponendo carnem suam passioni ... Similiter iperdulia qua adoratur crux nichil aliud est quam professio quod in ipsa operatus est salvator mundi salutem nostram.*¹

Die Formel der Franziskanischen *Summa* aus Paris kehrt fast wortwörtlich wieder im Missale von Gerona (Spanien, 14. Jh.): *Adoro te domine iesu christe salvator qui per mortem tuam mundum redemisti quem credo sub hac specie quam teneo sive video.*²

Zahlreiche Vermischungen dieser Art sind im Gebetbuch der Cölestiner aus Marcoussis, Seine-et-Oise (14. Jh.), zu beobachten (Hs. BAV Reg. lat. 121). Die Anklänge an die Antiphon sind in der *Oracio dicenda in eleuacione corporis christi* (f. 143vb), welche mit *Adoro te domine iesu christe, quem confiteor* anfängt, erkennbar: *salua me obsecro per uirtutem tue mortis quem precioso sanguine redemisti.* Ähnliche Anklänge sind auch in einem extra hinzugefügten Gebetsschluß festzustellen. Dem Gebet *Domine iesu christe fili dei uiui te supplex deprecor et humilis* (f. 160va; vgl. Zürich Zentralbibl. C 171 [aus St. Gallen], f. 150v, 11. Jh.) wird als Schluß folgendes hinzugefügt: *Adoro sanctissimum corpus tuum et sanguinem domine iesu christe cuius effusione sum redemptus. Tibi sit laus honor uirtus et gloria per infinita seculorum secula. Amen.* Diese Handschrift ist übrigens ein gutes Beispiel einer auch allgemeinen Vermischung von Kreuz- mit Eucharistiegebeten. In ihr kommt nämlich das Gebet zur Verehrung des Kreuzes *Adoro te domine iesu christe, deus eterne, deus misericordie*, das ursprünglich zur Liturgie des Karfreitags gehört (Hss. Paris Arsenal 227, Albi *Rochegude* 20), in einer Kurzform zweimal vor (f. 143va-b und f. 159ra-b). Die Dublette ist bemerkenswert, denn weder die erste noch die zweite Dublettenhälfte wird den Gebeten vor dem Kreuz zugerechnet (ff. 192r-195r). Sogar das jetzt verlorene Blatt f. 191, das jedoch nach dem vom Schreiber selber angelegten Register (ff. 1-10) mit fünf Gebeten „ad S. crucem seu crucifixum“ (Incipit jeweils angegeben) beschriftet war, enthielt das Gebet nicht. Statt dessen wird das Gebet (f. 143v) als eins von vielen unter der Rubrik *Ad corpus christi salutaciones* (ff. 142v-148r) oder (f. 159ra-b) als eins von mehreren unter der Rubrik *Ante susceptionem eucharistie* (ff. 158rb-160va) aufgeführt.

¹ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, III, tr. 26, c. 4, q. 2, ed. J. Ribaillier, (*Spicilegium Bonaventurianum*, 18a), Paris-Grottaferrata 1986, S. 499, Z. 51-61, mit verbesserter Interpunktion zitiert.

² J. B. FERRERES, *Historia del Misal romano*, Barcelona 1929, S. xlvi. Vgl. auch S. 154 für eine Variante, die nach J.B. Ferreres vor 1411 entstanden ist, aus Valencia stammt, und laut Überschrift als ein Elevationsgebet zu betrachten ist.

Auch das Gebetbuch aus der Bibliothek der Cölestiner in Paris (Paris *Mazarine* 516; nach 1405, aber noch anfangendes 15. Jh.), die Kopie einer Handschrift des Philipp von Mézières, enthält ein Elevationsgebet (Kelch), in dem bestimmte Worte der Antiphon durchzuklingen scheinen: *Adoro te sanguinem domini nostri Iesu Christi, quia per te redempti sumus ...* (f. cxiira-b).

Die Horen von Toul (Paris BnF *lat.* 13280, um 1450) bieten (f. 76) die Vermischung, die seit der so genannten *Summa fratris Alexandri* begegnet, in französischen Versen: *Je t'adore dévotement, / Sire Jésus, lequel ie crois / Estre sacrés divinement / Soubs les espesses que ie vois. / Car tu rachetas chierment / Le monde par ta sainte croix.*¹

Daß die Vermischung des Elevationsgebets mit der Antiphon zur Verehrung des Kreuzes noch im 17. Jh. verbreitet war, geht aus dem Druck der angeblichen *Summa fratris Alexandri*, Köln 1622, hervor, wo es heißt: *Adoro te, Iesu Christe salvator, qui per mortem tuam redemisti mundum, quem credo esse sub hac specie, quam video.*²

Am Schluß dieses Beitrages ist es passend, dem hl. Thomas selber das Wort zu überlassen. Seine *Oratio* spiegelt Intelligenz und Glauben in der vollendeten Schönheit der natürlichsten *simplicitas*. Daß wir als seine Jünger Mühe und Zeit gebraucht haben, um die umfassende Breite seiner Einfachheit einigermaßen zu ahnen, soll uns nur dazu veranlassen, sein Werk immer wieder neu kennen zu lernen.

¹ WILMART, *La tradition* (s.o. S. 105, Anm. 2), S. 377, Anm. 1.

² *Alexandri Alensis Angli, Doct. Irrefragabilis, Ordinis Minorum, Summa Theologiae Pars Quarta ...*, Köln 1622, S. 291.

<Oratio>

Te deuote laudo, latens ueritas,
Te que sub his formis uere latitas.

Tibi se cor meum totum subicit,
Quia te contemplans totum deficit.
5 Visus, tactus, gustus in te fallitur,
Sed auditu solo tute creditur.
Credo quicquid dixit dei filius,
Nichil ueritatis uerbo uerius.

10 In cruce latebat sola deitas,
Sed hic latet simul et humanitas.

Ambo uere credens atque confitens,
Peto quod petiuit latro penitens.
Plagas sicut Thomas non intueor,
Deum tamen meum te confiteor.

15 Fac me tibi semper magis credere,
In te spem habere, te diligere.

O memoriale mortis domini,
Panis uiuus uitam prestans homini.

20 Presta michi semper de te uiuere,
Et te michi semper dulce sapere.

Pie pellicane, Ihesu domine,
Me immundum munda tuo sanguine.

Cuius una stilla saluum facere,
Totum mundum posset omni scelere.

25 Ihesu, quem uelatum nunc aspicio,
Quando fiet illud quod tam sicio?
Vt te reuelata cernens facie,
Visu sim beatus tue glorie.

ABSTRACT

Der von der handschriftlichen Tradition vielfach bezeugte Textanfang *Adoro te deuote* muß aufgrund einer vierfachen Anomalie, die er einschließt, als unecht ausscheiden. Anders als andere Eingriffe in den Text dieses ersten Halbverses der *Oratio*, schafft die Lesart *Te deuote laudo* keine Schwierigkeiten bezüglich der Textkritik und der Versbildung. Außerdem entspricht sie dem sprachlichen und gedanklichen Umfeld der Thomanwerke, besonders auch dem seiner eucharistischen Werke, und paßt sie besonders gut zur thomanischen Versbildung, und zwar sowohl innerhalb der *Oratio* als auch im Vergleich mit den Fronleichnamshymnen. Gemäß seiner literarischen Gattung ist das Gebet, anders als die vier Fronleichnamshymnen, die für den Chorgesang bzw. (*Lauda Sion*) als Volksgesang konzipiert wurden, eine *Oratio infra canonem*. Ihrem Sitz im Leben entsprechend ist die *Oratio* das stille Gebet eines Nichtzelebrierenden vor den beiden ebenso konsekrierten Gestalten. Die Entstehung des verderbten Textanfangs war fast unvermeidlich, da ab der frühesten greifbaren Textüberlieferung, die erst aus einer Zeit datiert, als der Text schon sechzig Jahre alt war, die *Oratio* zu Unrecht als Elevationsgebet eingestuft und, wie es auch später oft der Fall war, zusammen mit anderen Elevationsgebeten in einem *Liber precum* tradiert wurde. Gerade die Elevationsgebete fingen ab dem beginnenden 13. Jh. unter dem Druck der populären Anfangsformel der ab der Karolingerzeit allgemein verbreiteten Gebete zur Kreuzverehrung oft mit *Adoro te* an.

The incipit *Adoro te deuote*, frequently attested in the manuscript tradition, must be eliminated as inauthentic because of a fourfold anomaly it implies. Unlike other interventions in the text of the first hemistich of the *Oratio*, the reading *Te deuote laudo* does not create problems of textual criticism or versification. What is more, it is in harmony with the linguistic and doctrinal context of Aquinas' works, especially of his Eucharistic works, and above all it fits very well the context of Thomas' versification, not only within the *Oratio*, but also by comparison with the four hymns of the Office of Corpus Christi. According to its literary genre and unlike the four hymns of Corpus Christi conceived as choral songs or (*Lauda Sion*) as song by the crowd, this prayer is an *Oratio infra canonem*. Sitz im Leben of the *Oratio* is the personal and silent prayer of a non-celebrant before the two species after their consecration. The textual corruption *Adoro te deuote* was almost unavoidable, since, already in the oldest textual tradition known to us – sixty years separate it from the origin of the text –, the *Oratio* was mistakenly considered an elevation prayer and, as it often happened also later on, was transmitted in a *Liber precum* among other prayers of this kind. As early as the beginning of the 13th Century these elevation prayers began regularly with the formula *Adoro te* under the influence of the popular incipit of the prayers for the adoration of the Holy Cross which, already in the Carolingian Age, were universally spread.

NOTE

LA METAFISICA DI TOMMASO D'AQUINO E IL SUO RUOLO NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

LLUÍS CLAVELL

SOMMARIO: I. *La riscoperta di Tommaso teologo nel "tomismo di tipo storico"* II. *La filosofia del teologo Tommaso d'Aquino.* III. *Relativizzazione storicistica di Tommaso?* IV. *L'armonia tra fede e ragione in un tempo "postmetafisico".* - V. *Cercare una sintesi tra scienza, metafisica e fede.* VI. *La metafisica e il forte bisogno di etica.* VII. *Attualità dell'atteggiamento di Tommaso verso Aristotele.*

«CHI non sia esperto in metafisica in nessun modo può essere chiamato vero teologo». Così scrive Domenico di Fiandra nel prologo alle sue *quaestiones* sui 12 libri della Metafisica di Aristotele, pubblicate a Venezia nel 1499. L'autore inizia quest'opera, che segue il commento di Tommaso d'Aquino, redatto due secoli prima, con queste considerazioni: «Il dottore della verità cattolica comincia il suo itinerario, dove finisce la metafisica: chi non sia esperto in metafisica in nessun modo può essere chiamato vero teologo. Poiché chi erra all'esterno, come non sbaglierà nel procedere verso l'interno? Considerando quindi che i teologi novelli trovano molte volte ostacoli a causa dell'ignoranza della metafisica, tenteremo [...] di esporre brevemente ciò che appartiene ad *metaphysicalia*».¹

Quest'affermazione, espressa con un tono così sicuro, pone qualche interrogativo. In quest'immagine della metafisica, collocata prima e fuori della teologia, non appare troppo estrinseco il rapporto tra questi due saperi? È vero che la teologia comincia nel punto dove finisce la metafisica?

Queste domande, che sorgono a partire dalla citazione iniziale, ci collocano nell'ambiente del tema qui trattato, in occasione della festa di san Tommaso d'Aquino, patrono della Facoltà di Teologia. Dopo la lettura delle ottime lezioni tenute dai professori domenicani S.-Th. Bonino e G. Emery nella circostanza di

Conferenza pronunciata in occasione della festa liturgica di S. Tommaso d'Aquino, presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, 27 gennaio 2006.

¹ «Via catholicae veritatis doctor incipit ubi metaphysica desinit: qui in metaphysica non fuerit eruditus: nequaquam verus theologus praedicabitur. Qui enim in foribus delinquit: ad interiora procedens quo (modo) non errabit? Considerantes igitur sacrae theologiae novitios ex ignorantia metaphysicae plurimus impediri: temptabimus [...] ea quae ad metaphysicalia pertinent breviter enucleare»: DOMENICO DI FIANDRA, *Quaestiones in XII Metaph. libros Aristotelis*, Venetiis 1499, prologus auctoris; consultato nella biblioteca della Pontificia Università di S. Tommaso in Urbe, incunabolo V 10 BT 6.

questa stessa festa,¹ mi sono posto di nuovo le questioni affrontate da Domenico di Fiandra, formulando due domande:

a) dopo le ricerche degli ultimi decenni, il teologo Tommaso d'Aquino può essere considerato ancora oggi veramente un filosofo? si può parlare in concreto di una metafisica propria ed unitaria dell'Aquinate?

b) se esiste una filosofia propria e di tipo metafisico nella teologia di Tommaso, è questo sapere filosofico utile ancora oggi per il teologo che si trova immerso in una situazione culturale di tipo postmetafisico?

La prima domanda sarebbe stata inutile qualche decennio fa. Infatti, dopo l'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, che segna in qualche modo la nascita del cosiddetto neotomismo, emerse soprattutto la parte filosofica dell'opera dell'Aquinate, proposta come rimedio per far fronte all'eclettismo delle scuole cattoliche e per riorientare con argomentazioni razionali i problemi della società e della cultura nel passaggio tra il XIX e il XX secolo.

I. LA RISCOPERTA DI TOMMASO TEOLOGO NEL "TOMISMO DI TIPO STORICO"

Nel 1950 M.-D. Chenu pubblicava l'*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, opera destinata a diventare il simbolo del passaggio dal "neotomismo" al "tomismo di tipo storico". Negli ultimi cinquant'anni è stata compiuta un'abbondante ricerca su san Tommaso e sulla sua dottrina a partire da un approccio storico. Una panoramica abbastanza completa delle opere più rappresentative di questo lavoro si può trovare in alcuni saggi di due noti studiosi domenicani che lavorano tra Tolosa e Friburgo e che si esprimono soprattutto nella *Revue Thomiste*: S.-Th. Bonino² e J.-P. Torrell.³ Un altro lavoro particolarmente completo è stato presentato, al Thomas Instituut di Utrecht, da O.H. Pesch: esso raccoglie un'abbondante bibliografia in inglese e in tedesco.⁴ Sono da ricordare anche i saggi di F. Kerr⁵ (Oxford), di G. McCool⁶ (Fordham University) con la risposta del Center for Thomistic Studies di Houston,⁷ di R. Cessario⁸ e di G. Prouvost.⁹

¹ Cfr. S.-TH. BONINO, *L'avvenire del progetto tomista*, «Annales theologici», 18 (2004) 199-214; G. EMERY, *La théologie trinitaire spéculative comme "exercice spirituel" suivant saint Thomas d'Aquin*, «Annales theologici» 19 (2005) 99-133.

² S.-TH. BONINO, *Le Thomisme aujourd'hui. Perspectives cavalières*, «Revista Española de Teología», 63 (2003) 167-181; IDEM, *L'avvenire del progetto tomista*; IDEM (a cura di), *Thomistes, ou De l'actualité de saint Thomas d'Aquin*, préface du cardinal Christoph Schönborn, postface de Georges Cottier, Paris 2003.

³ J.-P. TORRELL, *Situation actuelle des études thomistes*, «Recherches de Sciences religieuses» 91/3 (2003) 343-371.

⁴ O. H. PESCH, *Thomas Aquinas and Contemporary Theology*, in P. VAN GEEST, H. GORIS, C. LEGET (ed.), *Aquinas as Authority*, Leuven 2002, 123-163.

⁵ F. KERR, *After Aquinas. Versions of Thomism*, Oxford 2002.

⁶ G. MCCOOL, *From Unity to Pluralism. The Internal Evolution of Thomism*, New York 1989.

⁷ J. F. X. KANSAS (ed.), *Thomistic Papers VI*, Houston 1994.

⁸ R. CESSARIO, *Le thomisme et les thomistes*, traduit de l'anglais par Simone Wyn Griffith-Mester, Paris 1999.

⁹ G. PROUVOST, *Thomas d'Aquin et les Thomistes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris 1996.

Per il tema di questa conferenza, è importante tenere in considerazione uno dei frutti delle ricerche di carattere storico: la rafforzata consapevolezza che Tommaso d'Aquino è un teologo professionale. Le sue lezioni vertono soprattutto sulla Sacra Scrittura e per questo i suoi commenti esegetici sono stati ampiamente studiati negli ultimi anni. Inoltre l'Aquinate appare come un grande conoscitore dei Padri della Chiesa, in modo particolare di quelli orientali: in questo ambito, ad esempio, viene oggi di nuovo molto apprezzata la sua *Catena aurea*. Quanto alla sua teologia speculativa vengono riscoperti punti importanti. Solo a titolo di esempio si possono menzionare: il carattere centrale della Trinità nella sua teologia (G. Emery);¹ l'attenzione concessa all'Umanità di Cristo e ai misteri della sua vita (P. Gondreau,² J.-P. Torrell);³ la riflessione sulla libertà di Cristo (A. C. Chacón);⁴ l'importanza attribuita agli argomenti di convenienza (G. Narcisse);⁵ lo stretto rapporto tra teologia e vita spirituale (J.-P. Torrell).⁶

Avvicinandoci alla nostra prima domanda sull'esistenza di una filosofia propria di Tommaso, si constata l'affermarsi di alcune valutazioni comuni: la *Summa contra gentiles* non è un'opera filosofica, ma di carattere teologico; le qq. 2-26 della *Prima pars* della *Summa Theologiae* non sono un preambolo filosofico *De Deo Uno*; la celebre q. 13 sui nomi divini va letta anche teologicamente in dialogo con l'apofatismo giudaico.

Su questa stessa linea, Torrell sostiene che l'Aquinate studia Aristotele da teologo. Inizia i suoi commenti scritti alle opere aristoteliche alla fine del periodo romano con il trattato *De anima*, in occasione della parte dedicata all'uomo nella *Prima pars* della *Summa Theologiae*. A Parigi continua la sua lettura commentata del *corpus aristotelicum* e quando deve affrontare la *Secunda pars* ritorna sull'*Etica nicomachea*.⁷

Il recupero della figura di Tommaso d'Aquino teologo, accompagnata dalla critica al neotomismo, hanno indotto alcuni teologi tomisti, secondo Bonino, ad un «rigetto virulento di ogni idea di una filosofia tomista». ⁸

II. LA FILOSOFIA DEL TEOLOGO TOMMASO D'AQUINO

Questi brevi cenni ad alcuni orientamenti dell'approfondimento storico della dottrina di san Tommaso d'Aquino giustificano la prima domanda: il teologo

¹ G. EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004.

² P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster 2002.

³ J.-P. TORRELL, *Le Christ en ses mystères : la vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1999.

⁴ A. C. CHACÓN, *La libertad meritória de Cristo y nuestra libertad*, in F. MATEO SECO (ed.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Pamplona 1982, 875-892.

⁵ G. NARCISSE, *Les raisons de Dieu : argument de convenance et esthétique théologique selon saint Thomas d'Aquin et Hans Urs von Balthasar*, préface de J.-P. Torrell, Fribourg 1997.

⁶ J.-P. TORRELL, *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel : initiation 2*, 2ème éd. revue et augmentée d'une postface, Paris 2002.

⁷ Cfr. IDEM, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Casale Monferrato 1994, 254-278 (cap. 12: "Il commentatore di Aristotele").

⁸ BONINO, *Le Thomisme aujourd'hui*, 178.

Tommaso d'Aquino può essere ancora chiamato filosofo? si può parlare di una metafisica propria dell'Aquinate?

Una risposta implicita, ma particolarmente efficace a questa domanda, si può trovare nel buon numero di recenti studi sulla filosofia dell'Aquinate condotti con particolare cura storica e nella loro qualità. Cito come esempio alcuni filosofi: J. A. Aertsen,¹ L. Dewan, R. McNerny, W. Goris,² F. O'Rourke,³ R. te Velde,⁴ S. L. Brock,⁵ L. Romera, K. Flannery,⁶ J. F. Wippel,⁷ A. Maurer.⁸ Questi e altri autori mostrano una filosofia di san Tommaso vivace, presente nel mondo filosofico internazionale e in università di vario tipo. La felice congiunzione di un maggiore rigore storico e di una lettura speculativa ha dato luogo a un'attenzione più diffusa verso la filosofia dell'Aquinate. Penso che la maggioranza degli autori menzionati abbiano un interesse prevalentemente speculativo, e dato che storia e riflessione teoretica vanno insieme, non credo che essi accetterebbero pienamente l'etichetta di "tomismo di tipo storico" per i loro lavori.

J. F. Wippel,⁹ professore emerito della Catholic University of America, in un'opera del 2000, particolarmente importante, affronta l'arduo compito «di presentare il pensiero metafisico di san Tommaso, basandomi sui suoi stessi testi, in armonia con l'ordine filosofico, nello stesso modo in cui egli avrebbe agito se avesse scelto di scrivere una *Summa metaphysicae*». ¹⁰ Wippel afferma chiaramente che Tommaso è un teologo di professione, ma al tempo stesso è «convinto che una metafisica molto elaborata esiste nella mente di san Tommaso e può essere ritrovata a partire dai suoi diversi scritti». ¹¹

Questa ricostruzione della metafisica tommasiana può essere considerata una buona risposta alla domanda se Tommaso sia anche filosofo e se abbia una metafisica propria, e quindi anche a coloro che respingono l'idea di una filosofia dell'Aquinate. Recensendo quest'opera, S.-Th. Bonino riconosce: «Quand bien même on éprouverait quelque réserve sur la nature même du projet global, discrètement apologétique, de l'A. – reconstruire un traité thomiste de métaphy-

¹ J. A. AERTSEN, *The Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas*, Leiden 1996.

² W. GORIS (ed.), *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter* Jan A. Aertsen zu Ehren, Leuven 1999.

³ F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Leiden - New York - Köln 1992.

⁴ R. A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden - New York 1995.

⁵ S. L. BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Roma 2004; *Action and conduct: Thomas Aquinas and the Theory of Action*; with a foreword by R. McNerny, Edinburgh 1998.

⁶ K. L. FLANNERY, *Acts amid Precepts: the Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Washington D.C. 2001.

⁷ J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington D.C. 2000.

⁸ A. MAURER, *Being and Knowing: Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Toronto 1990, 59-69 (cap. 5: "St. Thomas on the Sacred Name Tetragrammaton").

⁹ WIPPEL, *The Metaphysical Thought*. Wippel ha scritto anche *Quodlibetal Questions, Chiefly in Theology Faculties* (parte 2ª dell'opera di B. BAZÁN, J. F. WIPPEL, G. FRANSEN, D. JACQUART, *Les questions disputées et les questions quodlibétiques dans les facultés de théologie, de droit et de médecine*, Turnhout 1985).

¹⁰ WIPPEL, *The Metaphysical Thought*, xxvii.

¹¹ *Ibidem*, xvii.

sique pure, proposé à tous, croyants comme non croyants –, il n'en resterait pas moins que cet ouvrage est une réussite majeure de l'exégèse thomasiennne». ¹

Il riferimento di Wippel all'ordine filosofico della sua sintesi della metafisica dell'Aquinate indica il contrasto con l'opinione di E. Gilson secondo cui la filosofia propria e originale di Tommaso d'Aquino si poteva esporre solamente in ordine teologico, poiché si trova all'interno della sua teologia.

Dal corso sulla filosofia di san Tommaso, impartito da Gilson all'Université de Lille nel 1913-1914, nacque l'opera *Le Thomisme*, che ha conosciuto parecchie edizioni. Fin da subito sorsero delle critiche: alcuni non condividevano la sua scelta di esporre la filosofia in ordine teologico. Altri negavano che l'Aquinate avesse una sua filosofia, poiché ritenevano che avesse prodotto solo una sintesi scolastica comune, fondamentalmente aristotelica.

Le critiche di Gilson ai tentativi di ricostruzione della filosofia esposta in ordine filosofico, una *philosophia ad mentem sancti Thomae* ² avevano un fondamento. Parecchi trattati di questo genere non si erano posti in modo sufficientemente rigoroso il problema metodologico e alle volte la distribuzione della materia attingeva perfino a criteri provenienti da filosofi razionalisti, come C. Wolff. Gilson aggiunge, non senza una certa dose d'ironia, di trovarli assai noiosi, e di leggere invece con grande passione gli scritti dell'*ipse Thomas*.

È noto che Gilson pensa di trovare la chiave dell'intero pensiero dell'Aquinate nella nozione di essere, che sarebbe propria della filosofia cristiana, grazie alla rivelazione del nome di Dio in *Es 3,14: Ego sum qui sum*. Sorge però un notevole problema: la principale nozione filosofica di Tommaso avrebbe un'origine teologica, ³ e ciò non solo nel momento della scoperta o *ordo inventionis*, ma anche successivamente, nel momento riflessivo della prova o dimostrazione. Una conseguenza di questa opinione è che la distinzione reale tra essenza e atto di essere non si potrebbe provare che dopo essere già arrivati a Dio come pienezza di essere sussistente. Onde le critiche di teologismo rivolte a Gilson.

Wippel discute in modo circostanziato la posizione di Gilson nel saggio *Thomas Aquinas and the Problem of Christian Philosophy*, ⁴ in cui raccoglie sia i consensi che le critiche a Gilson. ⁵

¹ «Revue Thomiste» 102 (2002) 315.

² Cfr. E. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, translated by L. K. Shook, New York 1956, 442-443, n. 33.

³ Cfr. L. CLAVELL, *El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino*, Pamplona 1980, 58-61.

⁴ Saggio raccolto in J. F. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington D.C. 1984, 1-33.

⁵ Un suggerimento critico molto pertinente fu quello di F. van Steenberghen di distinguere tra lo "stato del filosofo" e la filosofia stessa: ci sono dei filosofi cristiani, ma non esistono filosofie cristiane, nel senso stretto del termine filosofia (cfr. Étienne Gilson, *historien de la pensée médiévale*, «Revue Philosophique de Louvain» 77 [1979] 496-507). J. Maritain invece distingue la natura o essenza della filosofia, la quale è puramente naturale e razionale, e lo stato in cui si trova in un determinato soggetto. Se colui che filosofa è cristiano, si può parlare di filosofia cristiana. Ci sarebbero quindi diversi stati della filosofia stessa. Inoltre Maritain ammette che la filosofia pratica in un cristiano è cristiana non solo a motivo del soggetto in cui si trova, ma anche a ragione del suo oggetto specifico; men-

Un punto importante nella discussione riguarda il ruolo della rivelazione divina per la filosofia. È solo una norma negativa che serve al filosofo cristiano per non cadere in errore, o anche un aiuto positivo? Su questo delicato punto, Wippel accetta il contributo positivo della rivelazione per la scoperta di una verità filosofica, ma non per la sua dimostrazione ragionata, seguendo in questo A. Pegis che distingue il “moment of discovery” dal “moment of proof”.

Wippel compie inoltre un’opera di rivalutazione degli scritti filosofici di Tommaso, sia degli opuscoli filosofici (ad esempio *De ente et essentia*, che contiene i tratti essenziali della sua filosofia più matura), che dei commenti ad Aristotele e al *Liber de causis*. Gilson sottovaluta questi commenti quando li riduce ad esercizi di storia della filosofia; d’altra parte ritiene che le altre opere filosofiche dell’Aquinata non contengano la sua migliore filosofia che si trova invece in quelle teologiche, dove essa però è trasformata in teologia.

L’affermazione più discutibile di Gilson è a mio avviso la seguente: la filosofia propria ed originale di Tommaso si raggiunge quando la filosofia si trasforma in teologia sia per la finalità che per l’oggetto.¹ Anche oggi Torrell avverte il rischio che corrono i filosofi che isolano la filosofia di Tommaso dal suo ambiente vitale, ritenendo che essa trova tutto il suo senso alla luce della teologia;² Torrell considera comunque possibile e necessario rispettarne l’autonomia epistemologica.

Wippel compie un esame accurato della varietà di testi filosofici di Tommaso. Come si è appena ricordato, oltre a sostenere il grande valore degli opuscoli filosofici e dei commenti alle opere di Aristotele, sostiene che Tommaso alle volte ripete il pensiero dello Stagirita, ma altre volte va più in là. Non c’è una regola generale: è il paragone con affermazioni parallele in altre opere e con affermazioni scritte nel *Prooemium* che può servire di controllo per decidere.

D’altra parte, all’interno di un’opera di teologia, Tommaso offre talvolta lunghe ed impegnative discussioni filosofiche in contesto teologico; in questi casi, secondo Wippel, il filosofo può riuscire ad estrarre la parte filosofica dei testi teologici; alcuni esempi ben conosciuti sono le qq. 5 e 6 del *Super Boethium De Trinitate* (sulla divisione e sui metodi delle scienze), alcuni gruppi di questioni su Dio, sull’uomo o sulla legge nella *Summa Theologiae*, i primi tre libri della *Contra gentiles* e la prima parte del *Compendium theologiae* o *De Veritate*, q. 1.

In altre occasioni la filosofia viene usata come strumento per esporre misteri soprannaturali come la Trinità o l’Incarnazione; in questi casi essa perde la sua autonomia per trasformarsi in teologia. Ciò nonostante, procedendo con senso critico e con cautela, possiamo conoscere meglio il pensiero metafisico di Tommaso anche con l’aiuto di questi testi. In sostanza, nella ricostruzione della

tre la filosofia speculativa in un pensatore cristiano è cristiana per lo stato del soggetto ma non per l’oggetto di studio. Maritain parla di un duplice aiuto che riceve la ragione dalla fede: dall’interno un rafforzamento interiore per conoscere le verità più alte e dall’esterno una offerta di dati oggettivi (Cfr. J. MARITAIN, *An Essay on Christian Philosophy*, translated by E. H. Flannery, New York 1955).

¹ Cfr. E. GILSON, *Elements of Christian Philosophy*, New York 1960, 42.

² Cfr. TORRELL, *Situation actuelle*, 358.

metafisica di Tommaso, Wippel usa ogni tipo di opere, servendosi però di una metodologia molto accurata.

Quanto all'ordine da seguire nella filosofia di Tommaso, si può prendere in considerazione l'opposizione di valutazioni, ricordata prima, di Gilson e di van Steenberghe. Il primo sceglie l'ordine teologico per la filosofia, in quanto l'Aquinate è stato un grande filosofo perché è stato un grande teologo. Per van Steenberghe, al contrario, «Thomas d'Aquin a été un théologien de génie parce que il a été un philosophe de génie»,¹ ed è quindi meglio privilegiare l'ordine filosofico. Wippel ritiene invece lecito ricostruire la filosofia di Tommaso seguendo l'ordine da lui stesso indicato, soprattutto nel commento al *De Trinitate* di Boezio, qq. 5 e 6.

La filosofia segue un ordine ascendente e non ha come oggetto Dio, se non come principio o causa del suo oggetto.² Le realtà separate dalla materia e dal movimento in senso neutrale (possono o non essere in materia) sono oggetto della metafisica: l'ente in quanto ente. Le cose separate in senso positivo (le realtà divine) sono oggetto della teologia, mentre la teologia filosofica le studia solo come principio del suo oggetto.

Un esempio significativo della ricostruzione di Wippel consiste nella cura con cui ha individuato la differenza tra gli argomenti per la distinzione reale tra essenza ed essere, esposti prima di considerare che in Dio la sua Essenza è identica al suo Essere, e quelli che presuppongono questa concezione. Questo secondo gruppo di argomenti si trova alla fine della teologia filosofica.

Concludo questa parziale risposta alla prima domanda ricordando che J. A. Aertsen, con il suo lavoro sui trascendentali, mettendo in rilievo anche il bene, ha contestato l'opinione secondo cui in Tommaso si trovi solo una metafisica dell'essere.³ Quest'osservazione introduce alla seconda domanda: esiste una filosofia di tipo metafisico nella teologia di Tommaso, ed essa è oggi ancora utile al teologo che si trova immerso in una situazione culturale di tipo postmetafisico?

III. RELATIVIZZAZIONE STORICISTICA DI TOMMASO?

Nel 1970, nella conclusione riveduta per la seconda edizione della sua tesi di dottorato dal titolo *Il problema estetico secondo Tommaso d'Aquino*,⁴ U. Eco esprimeva il suo parere sul tomismo di tipo storico o storiografico, riconoscendo che con questo metodo fosse possibile approfondire meglio il pensiero di Tommaso. Ma, nel collocarlo pienamente nella storia, si arriva al suicidio del tomismo, poiché la sua dottrina viene relativizzata, secondo Eco giustamente. Ma Bonino non crede che la sequenza "neotomismo / tomismo storico / uscita dal tomismo" sia una fatalità.⁵

¹ F. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain - Paris 1966, 350-351.

² Cfr. L. ROMERA, *L'oggetto della metafisica include Dio?*, in BROCK (a cura di), *Tommaso d'Aquino*, 115-148.

³ Cfr. J. A. AERTSEN, *Filosofia cristiana. ¿Primacia del ser versus primacia del bien?*, «Anuario Filosófico», 33 (2000) 339-361.

⁴ U. ECO, *Il problema estetico in San Tommaso*, 2^a edizione riveduta e accresciuta, Milano 1970.

⁵ Cfr. BONINO, *Le Thomisme aujourd'hui*, 168.

Nello stesso anno 1970 K. Rahner disapprovava il “misterioso silenzio” sull’Aquinata nella teologia di allora e biasimava l’oblio in cui si era fatto cadere san Tommaso. La situazione l’estremo opposto a quella che lui stesso aveva criticato otto anni prima, nel saggio introduttivo alla dissertazione di J. B. Metz sull’antropocentrismo cristiano nel pensiero di Tommaso. In quest’ultimo considerava infatti incomprensibile il ruolo che si concedeva alla sua dottrina nella formazione dei teologi cattolici: uno *status* intollerabilmente assolutista.¹

Dopo la grande crescita delle ricerche di carattere storico, sono apparsi molti saggi di valutazione del tomismo attuale. Ne ho menzionati alcuni, in buona parte frutto di studiosi domenicani, ma ci sono pure altri articoli redatti anch’essi intorno al 2000, da autori di varie facoltà di teologia che si pongono il problema se sia sufficiente una semplice lettura, storicamente molto accurata, di Tommaso, oppure se si richieda anche una lettura interpretativa per “continuare” Tommaso, dopo san Tommaso.²

Probabilmente non si tratta propriamente di tentare letture interpretative alla luce di qualche filosofo contemporaneo, quanto di proseguire un lavoro iniziato e di calarlo nella presente situazione culturale, certamente in dibattito con teologi e filosofi recenti. Il compito non è quello di assumere *tutto* san Tommaso e *soltanto* san Tommaso,³ si trattava piuttosto di fare ciò che lui farebbe nelle nostre circostanze.

D’altra parte, la contrapposizione tra tomismo di tipo storico e tomismo di tipo speculativo-ermeneutico sembra esagerata. Molti libri su Tommaso hanno oggi un maggior rigore storico. Non si vede però negli autori un interesse esclusivamente rivolto al *dictum*, ma piuttosto alla realtà stessa.

IV. L’ARMONIA TRA FEDE E RAGIONE IN UN TEMPO “POSTMETAFISICO”

Benedetto XVI ha recentemente ricordato il ruolo dell’Aquinata nell’incontro tra fede e ragione realizzatosi nel medioevo:

Quando nel XIII secolo, mediante filosofi ebrei ed arabi, il pensiero aristotelico entrò in contatto con la cristianità medievale formata nella tradizione platonica, e fede e ragione rischiararono di entrare in una contraddizione inconciliabile, fu soprattutto san Tommaso d’Aquino a mediare il nuovo incontro tra fede e filosofia aristotelica, mettendo così la fede in una relazione positiva con la forma di ragione dominante nel suo tempo.⁴

Il contesto di questo accenno è la successione delle sempre nuove armonie tra fede e ragione lungo la storia del cristianesimo. Con i primi cristiani, la fede

¹ Cfr. PESCH, *Thomas Aquinas*, 123.

² Cfr. E. TOURPE, *Thomas et la modernité. Un point de vue spéculatif sur l’histoire de la métaphysique thomiste*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 85 (2001) 433-460 e H. JACOBS S.J., *Diversité des approches actuelles de la pensée de saint Thomas d’Aquin*, «Nouvelle Revue Théologique», 127 (2005) 389-402.

³ Così si esprimeva san Josemaría Escrivá: cfr. F. OCÁRIZ, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la teología*, «Scripta Theologica», 26 (1994) 984.

⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso alla curia romana*, 22 Dicembre 2005.

biblica entra in relazione con la cultura greca. Si imparò così a riconoscere «la linea di distinzione, ma anche il contatto e l'affinità tra loro nell'unica ragione donata da Dio».

Nel medioevo seguì un periodo di armonia per poi cadere nella disputa tra «la ragione moderna e la fede cristiana» iniziata in modo negativo col processo a Galileo; una disputa che ebbe molte fasi. Il passo fatto dal Concilio Vaticano II «verso l'età moderna, che in modo assai impreciso è stato presentato come “apertura verso il mondo”, appartiene in definitiva al perenne problema del rapporto tra fede e ragione, che si ripresenta in sempre nuove forme». ¹ Il Vaticano II ha offerto un chiaro orientamento al dialogo tra ragione e fede, oggi particolarmente importante.

Il dialogo tra fede e ragione si svolge adesso in un ambiente o in una cultura in gran parte postmetafisica, dominata da due modi di filosofare nella scena internazionale: l'ermeneutica, soprattutto nel continente europeo, e la filosofia analitica, prevalentemente nel mondo anglosassone. Questi due stili del filosofare, in buona misura mescolati, si intersecano con le dichiarazioni della fine della metafisica (da Comte al neopositivismo del Circolo di Vienna, da Dilthey e Nietzsche a Heidegger).

Perciò è bene precisare che esistono ermeneutiche e filosofie analitiche aperte alla metafisica. A tal proposito, l'enciclica *Fides et ratio* sostiene che «i risultati a cui questi studi giungono possono essere molto utili per l'intelligenza della fede, in quanto rendono manifesti la struttura del nostro pensare e parlare e il senso racchiuso nel linguaggio» (n. 84). Aggiunge anche: «le tesi dello storicismo non sono difendibili. L'applicazione di un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica, invece, è in grado di mostrare come, dalle circostanze storiche e contingenti in cui i testi sono maturati, si compia il passaggio alla verità da essi espressa, che va oltre questi condizionamenti» (n. 95). Al contrario, «una concezione della funzione ermeneutica della teologia basata, come accade con diverse posizioni contemporanee, su una filosofia tendenzialmente antimetafisica, implica la caduta nel relativismo». ²

Rassegnarsi ai limiti posti alla ragione dall'epoca postmetafisica appare come un segno di poca ampiezza e profondità nella fatica del pensare. Un esempio recente lo mostra in modo abbastanza chiaro: J. Habermas ³ ha cercato giustamente di difendere il futuro della natura umana dai rischi di una genetica liberale, prendendo le mosse dall'analisi di due questioni sollevate dalla genetica che esemplificano il pericolo di uno scenario di “allevamento” selettivo e razziale dell'uomo: la ricerca sugli embrioni e la diagnosi di preimpianto. La domanda cruciale cui Habermas intende rispondere è: la trasformazione genetica costituisce un accrescimento dell'autonomia individuale, oppure stravolge la natura

¹ *Ibidem.*

² F. OCÁRIZ, *La mediazione metafisica in teologia*, in L. ROMERA (a cura di), *Ripensare la Metafisica. La Filosofia Prima tra Teologia e altri saperi*, Roma 2005, 62.

³ Cfr. J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Torino 2002.

umana, rendendo gli uomini diversi tra loro per nascita e valore? La debolezza della sua posizione consiste nel voler rispondere senza tener conto della metafisica. Le sue argomentazioni sono state quindi criticate con una certa facilità, con l'accusa di contenere in sé una sorta d'incoerenza.

Sono le questioni veramente fondamentali dell'esistenza umana a far sentire la necessità della metafisica. Secondo F. Inciarte, la «risposta al fenomeno della morte è sempre stata un incentivo per fare metafisica»,¹ indipendentemente dal fatto che, come Platone, si consideri l'anima immortale, o come Aristotele si lasci aperta la questione dell'immortalità del *nous*. La metafisica tratta di ciò che in nessun modo dipende dall'uomo e dell'unica cosa su cui l'uomo non ha potere: la morte. B. Pasternak descrive, nel suo famoso romanzo, uno zio del dottor Zivago che sviluppa la sua vecchia idea sulla storia come secondo universo costruito dall'uomo per rispondere al fenomeno della morte. La metafisica di Aristotele culmina, secondo Inciarte, nella contemplazione come l'atto più eccellente realizzabile dall'uomo. Si tratta di porsi in contatto, anche se per brevi momenti, con ciò che senza dubbio è immortale, l'atto puro.² In tutto ciò c'è una vicinanza con la poesia: «il fine dell'arte è piuttosto quello di preparare l'uomo alla morte, quello di toccarlo nell'intimo dell'essere» (Andrej Tarkowskij).³

Anche il teologo J. Ratzinger ha parlato della filosofia come «la ricerca del senso del vivere in riferimento alla morte».⁴ Una delle più antiche sculture cristiane su un sarcofago del secolo terzo rappresenta il cristiano sotto la figura del filosofo itinerante (cinico) con il Vangelo tra le mani. Il cristiano è il vero filosofo perché conosce il mistero della morte. Secondo Ratzinger, «non si può scorporare la domanda metafisica dall'interrogazione filosofica né degradarla in qualche modo a residuo ellenistico. Là dove non si pone più la domanda circa l'origine ed il fine di tutto il reale, si trascura proprio quanto è lo specifico dell'indagine filosofica [...] la fede come la filosofia si rivolgono all'interrogativo umano originario che la morte desta nell'uomo».⁵ Il movente delle critiche all'ellenizzazione è il rifiuto per principio del pensiero metafisico.

Se la metafisica appare sempre necessaria per l'uomo e per il teologo, si cercherà adesso di vedere alcune ragioni che rendono la metafisica di Tommaso particolarmente valida per la teologia in una cultura che vorrebbe essere post-metafisica.

V. CERCARE UNA SINTESI TRA SCIENZA, METAFISICA E FEDE

In primo luogo vorrei menzionare il tipo specifico di sintesi tra ragione e fede proprio di Tommaso. In un'epoca di frammentazione del sapere e di sviluppo della razionalità scientifica separata dalla filosofia e dalla fede, un uomo di sinte-

¹ F. INCIARTE, *L'attualità della metafisica aristotelica*, in S. L. BROCK (a cura di), *L'attualità di Aristotele*, Roma 2000, 105.

² Cfr. *ibidem*, 106-107.

³ Citato in *ibidem*, 106.

⁴ J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia. Il teologo nella disputa contemporanea. Storia e dogma*, Milano 1993, 18.

⁵ *Ibidem*, 24-25.

si che tiene insieme fede, metafisica e scienza, valutando l'autonomia e il ruolo di ciascuno di questi elementi appare un punto di riferimento importante che aiuta a pensare.

Benedetto XVI si è riferito a questa necessità a proposito della grande sfida delle università cattoliche: fare scienza nell'orizzonte di una razionalità diversa da quella oggi ampiamente dominante, secondo una ragione aperta al trascendente, a Dio.

L'Università cattolica è perciò un grande laboratorio in cui, secondo le diverse discipline, si elaborano sempre nuovi percorsi di ricerca in un confronto stimolante tra fede e ragione che mira a ricuperare la sintesi armonica raggiunta da Tommaso d'Aquino e dagli altri grandi del pensiero cristiano, una sintesi contestata purtroppo da correnti importanti della filosofia moderna. La conseguenza di tale contestazione è stata che come criterio di razionalità è venuto affermandosi in modo sempre più esclusivo quello della dimostrabilità mediante l'esperienza. Le questioni fondamentali dell'uomo – come vivere e come morire – appaiono così escluse dall'ambito della razionalità e sono lasciate alla sfera della soggettività. Di conseguenza scompare, alla fine, la questione che ha dato origine all'università – la questione del vero e del bene – per essere sostituita dalla questione della fattibilità. Ecco allora la grande sfida delle Università cattoliche: fare scienza nell'orizzonte di una razionalità diversa da quella oggi ampiamente dominante, secondo una ragione aperta al trascendente, a Dio.¹

Interrogato su quanto di più importante avesse imparato da Tommaso, J.-P. Torrell, in una intervista pubblicata nel sito internet del Thomas Instituut di Utrecht, ha indicato l'interesse per la sintesi, per la visione organica della realtà, per uno sguardo sapienziale, e, in secondo luogo, l'aspirazione ad essere insieme filosofo e teologo, speculativo e positivo, scrittore e patrologo, un uomo non di vedute settoriali ma di conoscenza piena, interessato sempre per l'intero.

Per l'Aquinate, «Il pensare che è termine di tutto il ragionare umano è, dunque, pensiero sommamente intellettuale; d'altra parte, il processo razionale di risoluzione di tutte le scienze ha il suo compimento nella considerazione della scienza divina»,² cioè nella metafisica. Questo sapere «è imprescindibile per un'intelligenza che ha la pretesa di pensare con radicalità, senza lasciare dimensioni del reale impensate o i presupposti delle altre conoscenze senza considerare».³

La metafisica è un aiuto necessario per la sintesi, ma non pretende né potrebbe sostituire le altre scienze; «la metafisica utilizza, giustifica, ordina le altre scienze, ma non le rende superflue».⁴ Non significa neanche che le scienze

¹ BENEDETTO XVI, *Discorso nell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, 25 Novembre 2005.

² «Illa ergo consideratio, quae est terminus totius humanae ratiocinationis, maxime est intellectualis consideratio. Tota autem consideratio rationis resolventis in omnibus scientiis ad considerationem divinae scientiae terminatur». *Super De Trinitate*, pars 3, q. 6, a. 1, co. 22.

³ ROMERA, *L'oggetto della metafisica*, 237.

⁴ S. L. BROCK, *Autonomia e gerarchia delle scienze in Tommaso d'Aquino*, in R. MARTÍNEZ (a cura di), *Unità e autonomia del sapere. Il dibattito del XIII secolo*, Roma 1994, 80.

siano una parte della metafisica. Per Tommaso «ogni scienza infatti tratta una parte dell'ente, secondo una prospettiva particolare ch'è diversa da quella in cui la metafisica tratta l'ente. Perciò il suo oggetto, propriamente parlando, non fa parte dell'oggetto della metafisica; non è infatti parte dell'ente nello stesso senso in cui l'ente è oggetto della metafisica; da questo punto di vista, essa è una scienza speciale, distinta dalle altre». ¹

VI. LA METAFISICA E IL FORTE BISOGNO DI ETICA

Un secondo problema culturale postmoderno è un grande bisogno di etica per le molte questioni aperte dal progresso tecnologico e dallo sviluppo sociale. Molte volte non sembra essere un desiderio di etica in prima persona, ma di regole. ² Si teme però che la metafisica possa essere un ostacolo per comprendere le nuove situazioni, forse perché si ha un'idea di metafisica mutuata dalla modernità razionalista, cioè di un sistema rigido, contrapposto alla storicità e alla libertà. Perciò si cercano spesso assiologie affrancate da ogni ontologia, oppure si costituisce l'etica come una nuova filosofia prima.

In questo campo, la metafisica di Tommaso potrebbe essere di qualche aiuto. Essendo metafisica dell'ente e dell'essere, lo è anche del bene. Diversi studiosi del pensiero medievale hanno ricordato il primato di cui gode il bene in Dionigi, in Filippo il Cancelliere (con la sua *Summa de Bono*), in san Bonaventura, nel domenicano tedesco Bertoldo di Moosburg. Probabilmente la storia intera della dottrina dei trascendentali, alla quale sta lavorando J. A. Aertsen, permetterà di valutare meglio il medioevo sotto questo aspetto. Tommaso poté leggere in Dionigi e in Alberto Magno il ruolo del bene come principio o causa efficiente e produttiva e come fine. Questo primato del *bonum* nella prospettiva causale o dinamica permette a Tommaso di vedere un *exitus-reditus*, una *circulatio* che inizia dal bene e finisce nel bene. ³

W. Kluxen ha voluto reagire contro autori che immaginavano di poter operare una "deduzione" dell'etica a partire dalla metafisica, sostenendo che l'etica come scienza pratica è indipendente dalla metafisica come scienza teoretica; l'etica si fonda sull'esperienza attuale del fatto morale; l'unità tra metafisica ed etica verrebbe stabilita non a livello di conoscenza filosofica, ma nella teologia. ⁴

¹ «Ad sextum dicendum quod quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica. Unde proprie loquendo subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae; non enim est pars entis secundum illam rationem, qua ens est subiectum metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa». *Super De Trinitate*, pars 3, q. 5, a. 1, ad 6.

² Cfr. A. VENDEMIATI, *In prima persona. Lineamenti di Etica generale*, 2ª ed. ampliata, Roma 2004.

³ Cfr. AERTSEN, *Filosofia cristiana*, 354.

⁴ Cfr. W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz 1964 (2ª ed. Hamburg, 1980), 93-100.

Aertsen respinge quest'ultimo punto, poiché, grazie alla dottrina dei trascendentali, metafisica ed etica entrano in una relazione reciproca. Ente e bene sono due nozioni prime, ma non sono separabili. La fondazione trascendentale del pensiero teoretico e di quello pratico indicano una connessione tra etica e metafisica. Quindi «l'etica come *scienza* non si fonda – secondo Aertsen – sull'esperienza attuale della moralità»; richiede una riflessione sui fondamenti della prassi». ¹

D'altra parte Aertsen mette giustamente in rilievo che la prima nozione nel regno della moralità è il bene; che un elemento originale di Tommaso è l'analogia tra ragione teorica e ragione pratica; che entrambe procedono da primi principi autoevidenti. La nozione di bene è il primo concetto della ragione pratica e fondamento della scienza pratica. Ma ricorda anche come sant'Alberto Magno sostiene che l'etica, perfino quella aristotelica, ha bisogno di una metafisica del bene.

Il bisogno, forte e in parte esagerato a causa di un vuoto di metafisica, di trovare risposte, regole e norme agli inquietanti interrogativi etici riporta all'antropologia. Quella dell'Aquinate è un'antropologia con diversi livelli: quello teologico, poi quello filosofico, articolato secondo diverse discipline. L'Aquinate ha uno sguardo poliedrico verso la persona, che è vista metafisicamente come il grado più alto dell'essere a noi direttamente accessibile, eticamente per la moralità dei suoi atti liberi, fisicamente o con la filosofia della natura per la sua dimensione corporale, storicamente per la sua cultura. ² L'unità sostanziale tra anima e corpo aiuta a riflettere sui problemi provocati dal dualismo antropologico moderno, evidenziati così bene da R. Spaemann. ³

Benedetto XVI ha ricordato una affermazione emblematica del contributo dell'Aquinate in questo campo:

Come afferma san Tommaso d'Aquino, la persona umana “è ciò che è più perfetto in natura” (*S.Th.*, I, 29, 3). Gli esseri umani fanno parte della natura e, tuttavia, quali liberi soggetti con valori morali e spirituali, la trascendono. Questa realtà antropologica è parte integrante del pensiero cristiano e risponde direttamente ai tentativi di abolire il confine fra scienze sociali e scienze naturali, spesso proposti nella società contemporanea. Compresa in maniera corretta, questa realtà offre una risposta profonda alle questioni poste oggi sullo status dell'essere umano. È un tema che deve continuare a far parte del dialogo con la scienza. ⁴

¹ AERTSEN, *Medieval Philosophy*, 330 (n. 8).

² Un esempio di questo realismo nell'attenzione ai diversi aspetti dell'essere umano lo troviamo in S. L. BROCK, *Azione e condotta. Tommaso d'Aquino e la teoria dell'azione*, Roma 2002 (trad. italiana di C. Sagliani).

³ R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, traduzione e presentazione di Luca F. Tuninetti, Roma 2006.

⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso ai membri delle pontificie accademie delle scienze e delle scienze sociali*, 21 Novembre 2005.

VII. ATTUALITÀ DELL'ATTEGGIAMENTO DI TOMMASO VERSO ARISTOTELE

Vorrei terminare con un riferimento allo studio di Aristotele: Tommaso ha studiato a lungo questo autore per “affinare lo strumento della riflessione teologica” e per vivere il suo impegno di evangelizzazione nelle circostanze del secolo XIII. Su questo punto concordano R.-A. Gauthier e J. A. Weisheipl, e all’inizio di questo lavoro ho ricordato l’occasione teologica in cui l’Aquinates sentì il bisogno di scrivere un commento a diverse opere di Aristotele, già citate e lette precedentemente.

Forse vale la pena ricordare che oggi Aristotele continua ad essere assai studiato, almeno dai filosofi – ma non solo – in moltissime università in tutto il mondo. Probabilmente quasi tutti i filosofi di un certo spessore hanno una discreta conoscenza di Aristotele. Qualche teologo potrebbe pensare che la parte interessante è stata già raccolta e per così dire migliorata o “battezzata” da Tommaso. Ma così come la conoscenza dei commentatori o degli studiosi attuali di Tommaso non dispensa dalla lettura diretta delle opere dell’Aquinates, direi la stessa cosa per Aristotele. Tra i filosofi della Pontificia Università della Santa Croce c’è stata una condivisa riflessione su questo punto. Il modo discorsivo di pensare filosoficamente caratteristico di Aristotele aiuta a formare abiti intellettuali di tipo speculativo e pratico. In molte opere teologiche, l’Aquinates riassume l’essenziale di lunghi ragionamenti aristotelici. Ma a livello di ricerca teologica sarà forse utile ripercorrere l’itinerario compiuto da Tommaso, il processo dell’*ordo inveniendi*, della scoperta filosofica. Può anche darsi che in questo modo la teologia di oggi trovi uno strumento in più per dialogare con la cultura contemporanea, come l’Aquinates fece al suo tempo.

ABSTRACT

Il tomismo di “tipo storico” ha sottolineato che Tommaso d’Aquino è teologo, ma è necessario non dimenticare che, proprio in quanto teologo, è anche filosofo nel senso pieno della parola e quindi metafisico. La ricostruzione del suo pensiero metafisico operata da John F. Wippel e da altri lo dimostra in modo rigoroso. La metafisica dell’Aquinates sembra destinata ad essere di notevole giovamento alla teologia in questo periodo “postmetafisico”, per vari motivi: essa può fare da ponte necessario tra le scienze particolari e la teologia, per sviluppare un’etica fondata sulla natura umana (permettendo ragionamenti morali di valore universale e interculturale); inoltre può contribuire a mantenere vivo l’interesse per l’opera di Aristotele, che continua ad essere di attualità in molti prestigiosi ambienti culturali.

“Historical Thomism” emphasizes that Thomas Aquinas is a theologian, nevertheless it is also true that he is a philosopher. The important role of metaphysics in Aquinas’ thought has been thoroughly shown in some recent reconstructions of Aquinas’ metaphysics by John F. Whippel and others. There are several good reasons for considering such a metaphysics really useful to theology in this postmetaphysical period: it can

serve as a bridge between the particular sciences and theology; it provides a basis for developing an ethical thought founded in human nature (with moral arguments of universal and intercultural value); it helps to keep in mind the Aristotelian works, that continue to be influential in many prestigious focal points of culture.

L'ATTIVITÀ CARITATIVA DELLA CHIESA. SPUNTI DI LETTURA DELLA *DEUS CARITAS EST*

ENRIQUE COLOM

La prima enciclica di Benedetto XVI è un accorato invito a vivere l'atteggiamento cardine del cristianesimo, vale a dire l'amore, e in questo modo a far entrare la luce di Dio nel mondo.² L'enciclica inizia con una citazione della *Prima Lettera di Giovanni*: «Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4, 16); e immediatamente aggiunge: «Queste parole [...] esprimono con singolare chiarezza il centro della fede cristiana: l'immagine cristiana di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino».³ Infatti, siccome Dio è amore e l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (cfr. Gn 1, 26), si deve anche dire che l'uomo non può vivere senza amore: la vita umana è priva di senso e rimane incomprensibile se non si incontra con l'amore, se non lo sperimenta e non lo fa proprio, se non vi partecipa vivamente.⁴ L'uomo è quindi tanto più profondamente se stesso e si sviluppa come persona quanto più cresce nell'amore e nel dono di sé, quanto più supera la logica del bisogno per proiettarsi in quella della gratuità e della donazione, che risponde in profondità alla sua natura e alla sua vocazione relazionale: «Il comportamento della persona è pienamente umano quando nasce dall'amore, manifesta l'amore, ed è ordinato all'amore».⁵ Ancor di più, occorre ribadire, con parole del Santo Padre, che «la vocazione all'amore è ciò che fa dell'uomo l'autentica immagine di Dio: egli diventa simile a Dio nella misura in cui diventa qualcuno che ama».⁶

Questa verità vale per tutti gli uomini, ma particolarmente per i discepoli di Gesù; e costoro lo devono mettere in pratica non solo in quanto persone singole, ma anche considerati come comunità di credenti; essa è ovunque una realtà che riguarda la Chiesa in quanto tale. Ciò dà ragione, ad esempio, delle due grandi parti della *Deus caritas est*, che sono profondamente connesse tra loro: nella prima, di indole più speculativa, il papa vuole precisare alcuni dati essenziali sull'amore che Dio, in modo misterioso e gratuito, offre all'uomo; nella se-

Prolusione tenuta nella Giornata di studio "Il profilo specifico dell'attività caritativa della Chiesa" nella Pontificia Università della Santa Croce, Roma 15 novembre 2006.

¹ Cfr. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 39.

² *Ibidem*, n. 1.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

⁴ *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, n. 580 (d'ora in poi, citeremo *Compendio*). Cfr. *ibidem*, n. 391.

⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso al Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma*, 6 giugno 2005.

conda, di carattere più concreto, spiega l'esercizio ecclesiale del comandamento dell'amore per il prossimo.¹ Questi due aspetti sono intimamente connessi, e la loro separazione sarebbe dannosa per entrambi. Analizziamo ora in modo schematico tre verità, riferite all'attività caritativa della Chiesa:²

1) dato che la Chiesa ha la missione di annunziare il Dio-Amore, il suo impegno di carità e di amore non può essere considerato come facoltativo: esso è piuttosto una parte integrante della stessa natura della Chiesa;

2) l'amore deve comprendere le persone nella loro pienezza;³ un bisogno indifferibile può rendere urgente l'elargizione di aiuti materiali, ma non si può mai tralasciare l'aiuto spirituale: l'organizzazione ecclesiale della carità deve quindi rendere in qualche modo visibile l'amore di Dio;

3) poiché l'amore si può trasmettere soltanto se si è profondamente convinti, occorre sottolineare che la forza dell'attività caritativa della Chiesa dipende dalla forza della fede e dell'amore di Dio di coloro che la esercitano.

Tali criteri rivelano la centralità della fede per il rinnovamento della società:

quando si affievolisce la percezione di questa centralità, anche il tessuto della vita ecclesiale perde la sua originale vivacità e si logora, decadendo in uno sterile attivismo o riducendosi a scaltrezza politica dal sapore mondano. Se la verità della fede è invece posta con semplicità e decisione al centro dell'esistenza cristiana, la vita dell'uomo viene innervata e ravvivata da un amore che non conosce soste né confini.⁴

Si spiega così perché l'organizzazione ecclesiale della carità sia iniziata con la vita stessa della Chiesa e perché, seppur con diverse modalità, si sia prolungata e si prolungherà lungo tutta la storia; e spiega anche come tale attività abbia un profilo specifico, che non può essere perso né diluito in una filantropia puramente naturalistica, buona ma insufficiente per compiere la missione della Chiesa, che richiede l'unione armonica tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo.

Difatti, quando un dottore della legge chiese a Gesù qual era il primo comandamento, il Signore non si limitò ad indicare che l'amore di Dio è il più grande e il primo comandamento, ma aggiunse che il secondo, cioè quello dell'amore del prossimo, è simile al primo (*Mt 22, 35-39*). Ha voluto così evidenziare che non è possibile avere un vero amore per gli altri se non si ama Dio e che non è possibile amare Dio se non si ama il prossimo, perché un autentico amore di Dio deve estendersi a ciò che Lui ama, vale a dire il mondo e le persone. Come insegna la *Deus caritas est*, esiste una «interazione necessaria tra amore di Dio e amore del prossimo [...]». Se il contatto con Dio manca del tutto nella mia vita, posso vedere nell'altro sempre soltanto l'altro e non

¹ Cfr. BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 1.

² Cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso al Pontificio Consiglio Cor Unum*, 23 gennaio 2006. Quanto detto vale anche, *servatis servandis*, per le attività dei singoli fedeli.

³ Deve pertanto comprendere l'aspetto materiale e spirituale, quello individuale e quello sociale, ecc.

⁴ BENEDETTO XVI, *Discorso all'Assemblea plenaria della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 10 febbraio 2006.

riesco a riconoscere in lui l'immagine divina. Se però nella mia vita tralascio completamente l'attenzione per l'altro, volendo essere solamente "pio" e compiere i miei "doveri religiosi", allora s'inaridisce anche il rapporto con Dio». ¹ In realtà, i due ambiti dell'amore si rafforzano a vicenda: un profondo amore di Dio favorisce l'amore del prossimo, così come un vero amore per il prossimo accresce l'amore di Dio. Nella pratica, l'amore per il prossimo è quello più immediato e che rende vero l'amore di Dio; ma l'energia per una tale donazione al prossimo proviene dalla carità soprannaturale: «Nei Santi diventa ovvio: chi va verso Dio non si allontana dagli uomini, ma si rende invece ad essi veramente vicino»; ² difatti la donazione e l'amore del prossimo si fanno possibili «grazie alla più intima unione con Dio, in virtù della quale si è totalmente pervasi da Lui – una condizione che permette a chi ha bevuto alla fonte dell'amore di Dio di diventare egli stesso una sorgente "da cui sgorgano fiumi di acqua viva" (cfr. Gv 7, 38)». ³

Il fatto che il comportamento delle persone sia pienamente umano quando nasce dall'amore è una realtà che «vale anche in ambito sociale: occorre che i cristiani ne siano testimoni profondamente convinti e sappiano mostrare, con la loro vita, come l'amore sia l'unica forza (cfr. 1Cor 12,31-14,1) che può guidare alla perfezione personale e sociale e muovere la storia verso il bene». ⁴ Perciò la carità deve essere presente e penetrare tutti i rapporti umani; occorre ribadire che la società non si costituisce primariamente con le relazioni contrattuali ed utilitarie, bensì con i rapporti più profondamente umani improntati all'amore. L'amore è quindi il criterio primario anche per lo sviluppo della società, e deve essere considerato come l'anima di ogni ordinamento sociale. ⁵

Affinché tutto ciò avvenga, occorre però che si provveda a mostrare la carità non solo come ispiratrice dell'azione individuale, ma anche come forza capace di suscitare nuove vie per affrontare i problemi del mondo d'oggi e per rinnovare profondamente dall'interno strutture, organizzazioni sociali, ordinamenti giuridici. In questa prospettiva la carità diventa *carità sociale e politica*: la carità sociale ci fa amare il bene comune e fa cercare effettivamente il bene di tutte le persone, considerate non solo individualmente, ma anche nella dimensione sociale che le unisce. ⁶

Da qui l'esigenza, che riguarda tutti i componenti della società – *in primis* i cristiani e la stessa comunità ecclesiale –, di impegnarsi per amare, con opere e veri-

¹ BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 18

² *Ibidem*, n. 42. «Siate persuasi che non potrete mai risolvere i grandi problemi dell'umanità unicamente con la giustizia. Quando si fa giustizia e basta, non c'è da meravigliarsi che la gente si senta ferita: la dignità dell'uomo, che è figlio di Dio, chiede molto di più. La carità deve accompagnare e penetrare tutto, perché addolcisce, deifica: *Dio è amore* (1 Gv 4, 16). Dobbiamo essere sempre mossi dall'Amore di Dio, che rende più facile voler bene al prossimo, e purifica e innalza gli amori terreni» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, 7ª ed., Milano 2002, n. 172).

³ BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 42.

⁴ *Compendio*, n. 580.

⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 38; *Compendio*, n. 32.

⁶ *Compendio*, n. 207. Cfr. PAOLO VI, *Discorso alla sede della FAO*, 16 novembre 1970: *Insegnamenti di Paolo VI*, VIII (1970) 1153.

tà, il prossimo, non soltanto nei “rapporti stretti”, ma con un amore che abbracci ordinatamente anche i più lontani. Anzi, l’amore, e concretamente l’amore sociale, è la più forte energia motrice e l’indispensabile elemento unitivo della società. È necessario, se si vuole rendere la società più umana, più degna della persona, rivalutare la carità sociale affinché essa ispiri, purifichi ed elevi tutti i legami umani, politici, economici, ecc. Ciò comporta fare dell’amore la norma costante e suprema dell’agire, poiché l’esercizio di tutte le virtù, anche nel loro aspetto sociale, è animato e ispirato dalla carità, vincolo della perfezione, sorgente e termine di tutta la pratica cristiana.¹

Per non cadere in una chimera sterile, tale amore sociale richiede, oltre all’impegno personale, la sua istituzionalizzazione in ordinamenti e strutture:

Per tanti aspetti, il prossimo da amare si presenta “in società” [...]: *amarlo sul piano sociale significa, a seconda delle situazioni, avvalersi delle mediazioni sociali per migliorare la sua vita oppure rimuovere i fattori sociali che causano la sua indigenza*. È indubbiamente un atto di carità l’opera di misericordia con cui si risponde *qui e ora* ad un bisogno reale ed impellente del prossimo, ma è un atto di carità altrettanto indispensabile l’impegno finalizzato ad *organizzare e strutturare la società* in modo che il prossimo non abbia a trovarsi nella miseria, soprattutto quando questa diventa la situazione in cui si dibatte uno sterminato numero di persone e perfino interi popoli, situazione che assume, oggi, le proporzioni di una vera e propria *questione sociale mondiale*». ²

Le strutture sociali però, sebbene necessarie, non possono sostituire l’amore vicendevole tra le persone, poiché la dignità umana è commensurabile soltanto con un rapporto di amore, e non semplicemente con ciò che è giusto, ragionevole, ecc. Anzi, come insegna il Santo Padre, «l’affermazione secondo la quale le strutture giuste renderebbero superflue le opere di carità di fatto nasconde una concezione materialistica dell’uomo». ³ Perciò le istituzioni e le leggi non bastano per costruire una società degna della persona; occorre anche la carità personale come base ferma della vita sociale. ⁴

Promuovere la carità sociale è un compito di tutti, a livello personale, associativo ed ecclesiale; per realizzare ciò occorre evitare due tentazioni già indicate nella *Christifideles laici*: un disimpegno pratico delle proprie responsabilità nell’ambito sociale, oppure un’indebita separazione tra la fede e la vita. ⁵ Anche la *Deus caritas est*, seppur con altre parole, ricorda questa idea; l’enciclica insiste, per un verso, sulla necessità dell’impegno personale: «Ad un mondo migliore si contribuisce soltanto facendo il bene adesso ed in prima persona, con passione e ovunque ce ne sia la possibilità». ⁶ Per un altro verso, il papa ricorda che l’uomo «non è che uno strumento nelle mani del Signore; si libererà così dalla presunzione di dover realizzare, in prima persona e da solo, il necessario miglioramem-

¹ Cfr. PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*: AAS 23 (1931) 206-207; *Lumen gentium*, n. 9; *Compendio*, nn. 4, 33 e 581.

³ BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 28 b).

⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Christifideles laici*, n. 2.

⁶ BENEDETTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, n. 31 b).

² *Compendio*, n. 208.

⁴ Cfr. *Compendio*, n. 207.

to del mondo. In umiltà farà quello che gli è possibile fare e in umiltà affiderà il resto al Signore. È Dio che governa il mondo, non noi». ¹

Quanto detto va applicato in ogni situazione sociale, ma è particolarmente necessario attuarlo al fine di promuovere la crescita integrale dei gruppi sociali più bisognosi. Si tratta di vivere l'amore preferenziale per i poveri anche a livello sociale e planetario, puntando su forme di cooperazione allo sviluppo che superino le divisioni etniche e ideologiche e gli stessi confini territoriali. Anche una ragione di efficienza spinge nella stessa direzione: il diffondersi della questione sociale su una dimensione planetaria impone l'obbligo della cooperazione tra le diverse aree del pianeta, poiché esse possono raggiungere il proprio sviluppo solo se diventa possibile lo sviluppo delle altre. ² Tale necessità strutturale di uno sviluppo collettivo fa comprendere in profondità il significato della cooperazione come imperativo di ordine etico che presuppone la rinuncia ad ogni forma di egoismo o interesse di parte. ³ La fraternità universale predicata da Gesù spinge inoltre a sentirsi responsabili dello sviluppo integrale di tutti gli uomini e di tutti i popoli. Perciò la cooperazione a tale sviluppo è un punto cardine dell'insegnamento sociale cristiano. Infatti, la "questione operaia" è stato il problema che ha dato inizio alla moderna dottrina sociale della Chiesa; nel corso degli anni, si è visto che la "questione sociale" era più estesa della "questione operaia" e che si allargava fino ad abbracciare il mondo intero. A partire da Pio XII, è sempre più frequente il riferimento del Magistero a una "questione sociale planetaria"; questo papa ha sottolineato il fatto che i beni sono stati creati da Dio a favore di tutta la famiglia umana. ⁴ Le encicliche di Giovanni XXIII, la costituzione conciliare *Gaudium et spes*, e l'enciclica *Populorum progressio* di Paolo VI hanno insistito pressantemente sul dovere di ogni persona e di ogni società di contribuire allo sviluppo di tutti gli uomini e di tutte le aree geografiche. Giovanni Paolo II ha ricordato che lo sviluppo dei popoli

è un imperativo per *tutti e per ciascuno* degli uomini e delle donne, per le società e le Nazioni [...]. La collaborazione allo sviluppo di tutto l'uomo e di ogni uomo, infatti, è un dovere di *tutti verso tutti* e deve, al tempo stesso, essere comune alle quattro parti del mondo: Est e Ovest, Nord e Sud; o, per adoperare il termine oggi in uso, ai diversi "mondi". Se, al contrario, si cerca di realizzarlo in una sola parte, o in un solo mondo, esso è fatto a spese degli altri; e là dove comincia, proprio perché gli altri sono ignorati, si ipertrofizza e si perverte. ⁵

¹ *Ibidem*, n. 35. A tale riguardo, il cristiano non dimenticherà, anche in presenza di ingiustizie e di soprusi, la potenza e la bontà di Dio, si affiderà pienamente a Lui e farà frequente ricorso alla preghiera nel suo sforzo per risolvere i problemi sociali; così non cadrà nella tentazione dell'ideologia che pretende di realizzare quanto "pare" che Dio non riesca a fare, né nella tentazione dell'inerzia che ritiene impossibile di migliorare la società: cfr. *ibidem*, nn. 36-38.

² «Le comunità politiche si condizionano a vicenda, e si può asserire che ognuna riesce a sviluppare se stessa contribuendo allo sviluppo delle altre. Per cui tra esse si impone l'intesa e la collaborazione» (GIOVANNI XXIII, Enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 449).

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 22 e 26.

⁴ Cfr. PIO XII, Enc. *Sertum laetitiae*: AAS 31 (1939) 642; IDEM, *La Solennità*: AAS 33 (1941) 199.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 32.

Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegna che «la solidarietà internazionale è un'esigenza di ordine morale. La pace del mondo dipende in parte da essa».¹

Come tutto ciò che appartiene alla morale sociale, anche i principi accennati non sono solo una bella teoria da ricordare, ma sono soprattutto uno stimolo ad agire tempestivamente in favore dello sviluppo integrale di tutti gli uomini.² La cooperazione si pone come un traguardo, il cui raggiungimento richiede un'azione – ad un tempo programmata, responsabile e regolata – che tutti siamo chiamati ad intraprendere.³ Per farlo, si dovranno forse cambiare gli stili di vita, i modelli di produzione e di consumo, le strutture di potere che governano la società, per orientarli secondo una giusta comprensione del bene comune in riferimento all'intera umanità.⁴ Occorre quindi

un *ripensamento della cooperazione internazionale, nei termini di una nuova cultura di solidarietà*. Pensata come seme di pace, la cooperazione non si può ridurre all'aiuto e all'assistenza, addirittura mirando ai vantaggi di ritorno per le risorse messe a disposizione. Essa deve esprimere, invece, un impegno concreto e tangibile di solidarietà, tale da rendere i poveri protagonisti del loro sviluppo e consentire al maggior numero possibile di persone di esplicitare, nelle concrete circostanze economiche e politiche in cui vivono, la creatività tipica della persona umana, da cui dipende anche la ricchezza delle Nazioni.⁵

ABSTRACT: L'uomo è tanto più profondamente se stesso quanto più cresce nell'amore e nella donazione. Un amore vissuto non soltanto nei 'rapporti stretti', ma che abbraccia ordinatamente anche i più lontani. Donde il bisogno di ripensare la cooperazione internazionale nei termini della civiltà dell'amore. La Chiesa ha vissuto ed insegnato dal suo inizio l'importanza dell'attività caritativa: siccome ha ricevuto la missione di annunziare il Dio-Amore, il suo impegno in tale ambito forma parte integrante della sua stessa natura. È un amore che comprende le persone nella loro pienezza, sia materiale che spirituale; perciò deve fare in qualche modo visibile l'amore di Dio. Poiché l'amore si può trasmettere soltanto se si è profondamente convinti, occorre sottolineare che la forza dell'attività caritativa della Chiesa dipenderà dalla forza della fede e dell'amore di Dio di coloro che la esercitano.

Man is much more profoundly himself when he grows more in love and in self-gift. Such a love is one that is lived not solely in "strict relationships", but one that ordinally embraces even those farthest away; hence, there is a need to rethink international cooperation in terms of a civilization of love. From its very beginning, the Church has lived and taught the importance of charitable activities. Since she has received the mission to proclaim God-Love, her works in such a context form an integrating part of her very nature. It is a love that understands persons in their entirety, in terms of both matter and spirit; therefore, the love of God ought to be made visible in some way. Furthermore, love is able to be transmitted only if one is profoundly convinced of it; therefore, one also needs to emphasize that the strength of the Church's charitable activities shall depend upon the strength of faith and the love of God of those who accomplish it.

¹ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1941.

² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 57.

³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 42-45.

⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 58.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2000*, n. 17.

STATUS QUAESTIONIS

IL MAGISTERO CATTOLICO E LA SFIDA DELLA NON CREDENZA: UNA SINTESI DEGLI ORIENTAMENTI A PARTIRE DAL CONCILIO VATICANO II

IRENE YUNG PARK

SOMMARIO: I. *La percezione pastorale delle forme della non credenza*. 1. Il Concilio Vaticano II di fronte all'ateismo. 2. Lo slittamento della problematica della non credenza: indifferenza religiosa e secolarismo nel magistero postconciliare. 3. Breve *excursus* sul "ritorno religioso" – II. *Domanda religiosa dell'uomo e antropologia cristiana*. 1. La dottrina conciliare sulla vocazione dell'uomo alla verità religiosa. 2. L'antropologia religiosa di Giovanni Paolo II. 3. Cristo, risposta della rivelazione al problema religioso – III. *Evangelizzazione e testimonianza: il compito dei cristiani di fronte all'indifferenza e alla non credenza*. 1. Il Vaticano II e l'evangelizzazione del mondo moderno. 2. Il proseguimento dell'eredità conciliare nel magistero successivo. 3. Testimonianza, portata sociale dell'evangelizzazione ed il ruolo dei laici – IV. *Conclusioni*.

SE dai tempi del Concilio Vaticano II la problematica della non credenza ha subito uno sviluppo e conseguentemente ha cambiato fisionomia, è pur vero che ancor oggi essa desta seria preoccupazione pastorale, e forse in modo più acuto di prima. Infatti, non molto tempo fa, in un' incisiva analisi dell'odierna stagione culturale in Occidente, l'allora cardinale Joseph Ratzinger caratterizzava la cultura secolarizzata dell'Europa come «la contraddizione in assoluto più radicale non solo del cristianesimo, ma delle tradizioni religiose e morali dell'umanità». ¹ D'altro canto, la situazione attuale della non credenza richiede un'attenta valutazione proprio a motivo dei mutamenti verificatisi in questi decenni. Forse è questa la motivazione retrostante alla scelta della non credenza e dell'indifferenza religiosa come tematica di studio dell'Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura svoltasi nel 2004, le cui conclusioni sono state recentemente pubblicate. ²

La presente ricerca intende fornire un breve *status quaestionis* sugli orientamenti del magistero pontificio che riguardano tale tematica, dal Concilio Vaticano II ad oggi, nella speranza di prestare un contributo al discernimento che

¹ J. RATZINGER, *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Cantagalli, Siena 2005, 37.

² Il documento s'intitola *Dov'è il tuo Dio. La fede cristiana di fronte alla sfida dell'indifferenza religiosa*, «Religioni e sette nel mondo», a cura del Pontificium Consilium de Cultura, gruppo di ricerca e informazione socio-religiosa, a. VII, vol. XXVI, 2, Bologna 2003-2004, 100-149.

deve precedere ogni azione di efficace evangelizzazione. Nelle pagine che seguono cercheremo di tratteggiare la situazione della non credenza negli ultimi decenni, così come emerge dai documenti conciliari e pontifici, per presentarne poi l'orientamento pastorale nelle sue linee fondamentali. L'esposizione si articolerà in tre sezioni: I. esame della percezione del problema nei documenti del magistero; II. sintesi delle affermazioni di carattere antropologico in essi contenute; infine, III. descrizione della proposta pastorale avanzata per far fronte alla sfida della non credenza.¹

I. LA PERCEZIONE PASTORALE DELLE FORME DELLA NON CREDENZA

1. Il Concilio Vaticano II di fronte all'ateismo²

L'intenzionalità pastorale che motivò la convocazione del Concilio Vaticano II spinse fin dall'inizio ad intraprendere una diagnosi del mondo contemporaneo

¹ Nel magistero postconciliare ci limiteremo all'analisi dei documenti di maggior rilevanza per la Chiesa universale, lasciando da parte gli insegnamenti del Romano Pontefice contenuti in discorsi, udienze o altre occasioni del genere. I pochi testi di quest'ultima tipologia che qui riportiamo hanno come sola finalità quella di rendere più esplicito qualche aspetto già emerso dall'analisi dei documenti principali. Per le citazioni utilizzeremo le abbreviazioni qui elencate in ordine alfabetico, seguite dai numeri corrispondenti: AG: CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad Gentes*, 7 dicembre 1965; CA: GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1 maggio 1991; CL: IDEM, Es. Ap. *Christifideles laici*, 30 dicembre 1988; CT: IDEM, Es. Ap. *Catechesi tradendae*, 16 ottobre 1979; DC: BENEDETTO XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 25 dicembre 2005; DD: GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Dies Domini*, 31 maggio 1998; DH: CONCILIO VATICANO II, Dich. *Dignitatis humanae*, 7 dicembre 1965; EdE: GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17 aprile 2003; EE: IDEM, Es. Ap. *Ecclesia in Europa*, 28 giugno 2003; EN: PAOLO VI, Es. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8 dicembre 1975; FR: GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998; GS: CONCILIO VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965; IM: GIOVANNI PAOLO II, Bolla *Incarnationis mysterium*, 29 novembre 1998; LG: CONCILIO VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, 21 novembre 1964; NMI: GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Novo millennio incunte*, 6 gennaio 2001; RH: IDEM, Enc. *Redemptor hominis*, 4 marzo 1979; RM: IDEM, Enc. *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990; RP: IDEM, Es. Ap. *Reconciliatio et penitentia*, 2 dicembre 1984; RVM: IDEM, Lett. ap. *Rosarium Virginis Mariae*, 16 ottobre 2002; TMA: IDEM, Lett. ap. *Tertio millennio adveniente*, 10 novembre 1994; UR: CONCILIO VATICANO II, Decr. *Unitatis Redintegratio*, 21 novembre 1964; VS: GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993.

² Indichiamo in seguito alcuni riferimenti bibliografici sul magistero del Concilio Vaticano II riguardanti il nostro argomento: H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell'uomo. Commento alle Costituzioni conciliari "Dei Verbum" e "Gaudium et Spes"*, Jaca Book, Milano 1985; D. TETTAMANZI, *La Chiesa incontro al mondo. Per una lettura della Costituzione Pastorale su "La Chiesa nel mondo contemporaneo"*, Massimo, Milano 1967; R. LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa segni di salvezza. Paradosso e tensioni*, Cittadella, Assisi 1980; J.M. YANGUAS, *Notas sobre la antropología de "Gaudium et spes"*, in A. ARANDA, J. M. YANGUAS, A. FUENTES, J. BELDA (editado por), *Dios y el hombre*, Eunsa, Pamplona 1985, 253-261; F.-A. PASTOR, *L'uomo alla ricerca di Dio*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo*, Cittadella, Assisi 1987, 923-938; L. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in *ibidem*, 939-951; J. B. LOTZ, *Rivelazione, religioni ed esperienza religiosa*, in *ibidem*, 1197-1216; M. DHAVAMONY, *Evangelizzazione e dialogo nel Vaticano II e nel Sinodo del 1974*, in *ibidem*, 1217-1233; B. GROTH, *Dal monologo al dialogo con i non-credenti o la difficile ricerca di interlocutori*, in *ibidem*, 1256-1269; J. L. LORDA, *Antropologia. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996; A. SCOLA, *"Gaudium et spes": dialogo e discernimento nella testimonianza della verità*, in R. FISICHELLA (a cura di), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 82-114.

e delle condizioni dell'umanità che si offrivano allo sguardo della Chiesa. Non a caso la situazione della fede e della religione nel mondo era stata, già sin dalla prima fase di convocazione del concilio, una delle realtà più attentamente scrutate.¹ Particolare interesse sollevò il problema dell'ateismo. I padri conciliari guardavano con crescente preoccupazione la diffusione dell'ateismo marxista, ormai diventato sistema in molti stati.² Tuttavia, la loro mira non si limitava in modo esclusivo alla negazione marxista di Dio. Abbracciava il problema dell'ateismo moderno in modo complessivo.³ L'analisi più ampia che il concilio dedicò a questo tema si trova, come è noto, nei nn. 19-21 della Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* sul dialogo tra Chiesa e mondo. Vi si indica la gravità del fenomeno e se ne descrivono le diverse modalità: ateismo positivo, agnostico, scettico, postulatorio.

Per quanto riguarda invece l'atteggiamento di indifferenza davanti a Dio e alla religione, la costituzione pastorale sembra fare riferimento ad esso sebbene senza ancora adoperare l'espressione "indifferenza religiosa". Di fatto il fenomeno ci pare venga descritto inequivocabilmente tra le varie forme di ateismo quando si legge: «Altri nemmeno si pongono il problema di Dio, in quanto non sembrano sentire alcuna inquietudine religiosa né riescono e capire perché dovrebbero interessarsi di religione» (GS 19). L'indifferenza si presenta come realtà negativa, caratterizzata cioè dall'assenza di domande religiose, e di radice pragmatista.⁴

Procediamo ora all'analisi dei contenuti, a cominciare dalla *Gaudium et spes*. Per quanto riguarda la percezione del fenomeno, conviene subito rilevare una caratteristica che il documento attribuisce all'ateismo e che fa di esso un fatto nuovo del nostro tempo, ovvero il suo carattere massiccio e culturale:

Moltitudini crescenti praticamente si staccano dalla religione. A differenza dei tempi passati, negare Dio o la religione o farne praticamente a meno, non è più un fatto insolito e individuale. Oggi infatti questo atteggiamento non raramente viene presentato come esigenza del progresso scientifico o di un nuovo tipo di umanesimo. Tutto questo in molti paesi non si manifesta solo nelle argomentazioni dei filosofi, ma invade larghissimamente il campo delle lettere, delle arti, dell'interpretazione delle scienze umane e della storia, anzi anche delle stesse leggi civili, cosicché molti ne restano disorientati (GS 7).

La negazione diretta o indiretta, teorica o pratica di Dio, è una realtà capillare nella misura in cui è diventata un fatto culturale e, come tale, permea i diversi ambiti dell'umano e le sue manifestazioni. Ciò significa che l'ateismo in senso ampio è sempre meno il risultato di una opzione personale di rifiuto o di allonta-

¹ Cfr. GIOVANNI XXIII, *Discorso nella solenne apertura del Concilio*, 11 ottobre 1962 (EV 1, 35*).

² Cfr. ad es., GS 20; DH 3-6.

³ Cfr. F. GIL HELLÍN, *Constitutio Pastoralis Gaudium et Spes. Synopsis historica. De Ecclesia et vocatione hominis, Pars I*, Eunsa, Pamplona 1985, 158-191; TETTAMANZI, *La Chiesa incontro al mondo*, 51 ss.

⁴ Quando il magistero parla di ateismo in senso generico, senza cioè riferirsi ai suoi aspetti positivo e postulatorio, vi consideriamo implicitamente inclusa anche l'indifferenza religiosa.

namento dalla fede, e sempre più un orizzonte del quadro culturale dominante, una condizione ambientale, assunta da molti quasi inconsapevolmente. Sicuramente questa caratteristica si fa più pronunciata nel caso dell'indifferenza religiosa, a motivo della noncuranza e passività che questo atteggiamento implica.

Se interroghiamo la *Gaudium et spes* circa le cause di questo fenomeno sociale di allontanamento da Dio, o più precisamente di oscuramento del senso trascendente, ci imbattiamo in una risposta articolata in due livelli. In primo luogo, si indicano alcuni fattori vitali o ideologici il cui influsso o rende difficile il sorgere della domanda di senso o porta a risolverla in modo inadeguato. Ci troviamo ad un livello di spiegazione contestuale, che rimanda a delle prospettive vitali o a degli elementi teorici per dar ragione dell'atteggiamento dell'uomo che si chiude davanti al trascendente. In tale misura, forse sarebbe più preciso parlare di forme di chiusura al trascendente piuttosto che di cause in senso proprio. Comunque sia, non si può dubitare del comune presupposto secolarista che le regge:

Certamente moltissimi, che vivono in un materialismo pratico, sono lungi dall'aver la chiara percezione di questo dramma, o per lo meno, se sono oppressi dalla miseria, non hanno modo di rifletterci. [...] Alcuni poi dai soli sforzi umani attendono una vera e piena liberazione della umanità, e sono persuasi che il futuro regno dell'uomo sulla terra appagherà tutti i desideri del loro cuore. Né manca chi, disperando di dare uno scopo alla vita, loda l'audacia di quanti, stimando vuota di ogni senso proprio l'esistenza umana, si sforzano di darne una spiegazione completa solo col proprio ingegno (GS 10).

Nel passo appena citato possiamo individuare tre elementi: il *materialismo pratico*,¹ quello che potremmo chiamare *umanesimo immanentista*, e il *nichilismo soggettivista*. Come indicato dal testo conciliare, il primo tende a silenziare la domanda trascendente. Le altre due posizioni si confrontano invece in qualche modo con le "domande ultime", approdando però a delle conclusioni opposte: l'umanesimo immanentista vi trova delle risposte in un ordine puramente mondano, mentre il nichilismo desiste dal trovarne altre al di là di quelle che ogni singolo soggetto possa elaborare per sé.

Se mettiamo questi atteggiamenti in rapporto all'indifferenza religiosa vedremo subito che quest'ultima tende a poggiarsi su ciascuna di esse. Il disinteresse per il problema religioso può essere frutto di un'esistenza rivolta al materiale o troppo incentrata su una sfera di interessi più o meno nobili, ma puramente mondani. L'indifferenza può derivare infine da un atteggiamento scettico, errante, caratteristico di colui che ha rinunciato in anticipo a cercare delle risposte ultime e definitive, in fondo perché diffida del senso di tale impresa.

L'ultimo atteggiamento è forse quello che offre più speranze di aprirsi ad un confronto serio con il problema del senso, dato che nel nichilismo l'angoscia esistenziale provocata dal vuoto religioso viene sentita in modo più immediato, senza palliativi. Di fatto, esso può ben spiegare il *revival* religioso che si verifica

¹ Cfr. anche GS 19, dove si dice che «la civiltà moderna, non per se stessa ma in quanto troppo irretita nella realtà terrena, può rendere spesso più difficile l'accesso a Dio».

oggi. Un'altra realtà innegabile, che obbliga a rivisitare le speranze di un recupero religioso esclusivamente fondate su di una tendenza culturale, è l'invadente materialismo pratico. È facile constatare come in molti casi il perseguimento del benessere materiale e il consumismo sfrenato mettano da parte e affoghino l'insoddisfazione dello spirito umano, troncando ogni ricerca spirituale. Forse la combinazione di nichilismo e materialismo pratico descrive meglio il clima socioculturale e spirituale dell'odierno mondo occidentale sviluppato. Al massimo, se il benessere al quale si tende va oltre la dimensione materiale, includendo quella psicologica, il risultato sarà il consumismo religioso.

Torniamo però al concilio. Al livello di spiegazione radicale, esso insegna che la risposta definitiva all'allontanamento moderno da Dio si trova nello strato più profondo della realtà, nella libertà umana. Le cause dell'ateismo in senso ampio possiedono dunque una dimensione morale, giacché «gli squilibri di cui soffre il mondo contemporaneo si collegano con quel più profondo squilibrio che è radicato nel cuore dell'uomo» (GS 10). La *Gaudium et spes* afferma in modo esplicito la colpa morale dell'ateismo quando esso è frutto di una libera decisione di allontanamento da Dio e dalla religione. «Senza dubbio coloro che volontariamente cercano di tenere lontano Dio dal proprio cuore e di evitare i problemi religiosi, non seguendo l'imperativo della loro coscienza – si legge –, non sono esenti da colpa» (GS 19).

Fin qui la questione dell'imputabilità morale non sembra creare grandi difficoltà. La situazione cambia se ci si pone davanti all'ipotesi di un'esclusione non deliberata di Dio. In quel caso viene da chiedersi: si tratta di un'ateismo volontario? La domanda si riferisce naturalmente alla possibilità di un'indifferenza verso Dio che si mantenga irriflessa, una volta superate le tappe iniziali dello sviluppo dello spirito umano. Per dirla diversamente, è possibile che il problema religioso non si presenti mai come tale alla coscienza di una persona? Può capitare che l'assenza definitiva di Dio dall'orizzonte di un'esistenza umana si verifichi senza che vi sia stato, in qualche momento dell'esistenza, un atto responsabile? Su questo punto il concilio non dà ulteriori indicazioni. Tuttavia, alcuni spunti antropologici fondamentali che esso propone ci permetteranno di ritornare sull'argomento.

Per concludere la presentazione delle cause dell'ateismo nella *Gaudium et spes*, osserviamo che nel pensiero del concilio la responsabilità di questo fenomeno pesa anche sui cristiani:

Infatti, l'ateismo considerato nella sua interezza non è qualcosa di originario, bensì deriva da cause diverse, e tra queste va annoverata anche una reazione critica contro le religioni e, in alcune regioni, proprio anzitutto contro la religione cristiana. Per questo nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione (GS 19).

Avremo occasione di tornare su questa affermazione per trarre le dovute conclusioni.

2. *Lo slittamento della problematica della non credenza: indifferenza religiosa e secolarismo nel magistero postconciliare*

Anche dopo il Concilio Vaticano II, i pronunciamenti del magistero sono caratterizzati dall'attenzione e dalla sollecitudine di fronte all'uomo nella sua situazione storico-concreta. È quanto si desume dalla sottile evoluzione della problematica della non credenza che in essi si rispecchia.¹ Se da una parte i riferimenti all'ateismo della società secolarizzata come forma di negazione di Dio meno evidente dell'ateismo teorico, ma ugualmente dannosa, si fanno più frequenti ed espliciti, dall'altra, gli accenni all'ateismo dichiarato lasciano spazio progressivamente a quelli sull'"indifferenza religiosa" designata ormai per nome.

Incominciamo dal secolarismo. Nell'esortazione apostolica *Evangelii nuntian-di*, dedicata alla missione di evangelizzazione della Chiesa, Paolo VI giudica questo fenomeno come la « nota più sorprendente » del mondo contemporaneo, e lo descrive come « una concezione del mondo, nella quale questo si spiega da sé senza che ci sia bisogno di ricorrere a Dio, divenuto in tal modo superfluo ed ingombrante » (EN 55). Il secolarismo è visto come una delle sfide più importanti per l'evangelizzazione.²

Trascorsa una decade, l'esortazione apostolica *Reconciliatio et pœnitentia* torna a soffermarsi a lungo nell'analisi del secolarismo. Per Giovanni Paolo II esso « è un movimento di idee e di costumi che propugna un umanesimo che astraie totalmente da Dio, tutto concentrato nel culto del fare e del produrre [...], senza preoccupazione per il pericolo di "perdere la propria anima" » (RP 18). In seguito si indica come questo tratto dell'odierna cultura stia alla radice della crisi della coscienza morale dell'uomo, la quale, intorpidendosi, porterebbe all'oscuramento del senso di Dio. L'"eclissi del sacro" troverebbe così la sua matrice di gestazione nel secolarismo.

In questo modo il magistero, andando oltre il semplice prendere atto del secolarismo, stabilisce un preciso rapporto tra questo e l'atmosfera di indifferenza religiosa. Concretamente, mette in luce il nesso causale che sembra legare entrambi i fenomeni. Non c'è da stupirsi allora se, ogniqualvolta esso manifesta la propria preoccupazione di fronte all'estendersi dell'indifferenza, faccia anche menzione dell'ateismo secolarista. Agli effetti dell'orientamento pastorale, secolarismo e indifferenza sembrano confluire in una unica e medesima problematica.

Passiamo ora all'indifferenza religiosa. Già nell'esortazione apostolica che fece seguito al sinodo speciale sui laici convocato nel 1987, Giovanni Paolo II esprimeva la sua preoccupazione riguardo alla diffusione dell'indifferenza religiosa e dell'ateismo secolarista.³ Il trascorrere del tempo non ha poi attenuato l'atten-

¹ Cfr. su questa evoluzione, GROTH, *Dal monologo al dialogo*; M.P. GALLAGHER, *Nuevos horizontes ante el desafío de la increencia*, « Cultures et foi » 3 (1995) 203-214; P. POUPARD, *La misión de los centros culturales católicos en la Europa contemporánea*, « Cultures et foi » 4 (1996) 161-172.

² Cfr. EN 55.

³ Cfr. CL 4.

zione del magistero verso questo fenomeno, né ha ammorbidito il tono di profonda preoccupazione e urgenza che caratterizza i suoi riferimenti ad esso. In effetti nella Lettera Apostolica *Tertio millennio adveniente* pubblicata a sei anni di distanza dalla *Christifideles laici*, Giovanni Paolo II tornava a chiedersi, adeguando la domanda ad una situazione religiosa in trasformazione: «Come tacere, ad esempio, dell'indifferenza religiosa, che porta molti uomini di oggi a vivere come se Dio non ci fosse o ad accontentarsi di una religiosità vaga, incapace di misurarsi con il problema della verità e con il dovere della coerenza?» (TMA 36). Infine, basti a mostrare l'insistenza del Pontefice il passo dell'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* in cui, tra i numerosi «*segnali preoccupanti*» che agitano l'orizzonte del Continente all'inizio del terzo millennio, si ricorda in modo speciale «*lo smarrimento della memoria e dell'eredità cristiane, accompagnato da una sorta di agnosticismo pratico e di indifferentismo religioso*»¹ (EE 7).

Abbiamo detto che il *crescendo* dei riferimenti del magistero al tema sembra testimoniare la percezione di un cambiamento nell'atmosfera spirituale e religiosa. Le parole di Giovanni Paolo II nel contesto di una riflessione sull'ateismo, sulla non credenza e sull'indifferenza religiosa, non lasciano spazio a dubbi:

Le ideologie [...] tendono a ristagnare o indebolirsi, anche là dove godono di una posizione ufficiale. Di contro, un'ondata di secolarizzazione si è diffusa per tutto il mondo. [...] Tutto questo troppo spesso porta al relativismo morale e all'indifferenza religiosa. In sostanza, [...] si può dire che ci sono meno atei dichiarati, ma più non-credenti, persone che vivono come se Dio non esistesse e che si collocano al di fuori della problematica fede-non credenza, essendo Dio come scomparso dal loro orizzonte esistenziale.²

Cerchiamo ora di esaminare che cosa intendono per "indifferenza religiosa" i documenti pontifici. Dato che essi non hanno la pretesa di offrire una definizione del fenomeno né di presentarne le manifestazioni in modo sistematico, tenteremo di ricavarne una nozione di indifferenza religiosa, tanto chiara quanto ampia, dal contesto in cui si trovano i vari riferimenti. Va qui ricordato che il magistero non scinde mai in modo netto indifferenza e ateismo secolarista in quanto, sotto il suo sguardo, entrambe fanno parte di un'unica problematica pastorale.

Nel testo del discorso appena citato si avanzavano alcune indicazioni sulla natura dell'indifferenza; d'altra parte, l'esortazione apostolica *Christifideles laici* segnala:

Interi paesi e nazioni, dove la religione e la vita cristiana erano un tempo quanto mai fiorenti e capaci di dar origine a comunità di fede viva e operosa, sono ora messi a

¹ A questo punto occorre introdurre una precisazione terminologica riguardante l'uso della voce indifferenza e indifferentismo. Anche se sia accettato l'impiego della prima per designare l'atteggiamento di noncuranza verso la religione e della seconda per far riferimento alla posizione che mette sullo stesso livello tutte le religioni uguagliandole tra di loro, spesso i documenti pontifici adoperano entrambe le voci con il significato della prima.

² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Assemblea plenaria del Segretariato per i non credenti*, 5 marzo 1988, 2, «Insegnamenti» XI/1 (1988) 562. Originale in francese.

dura prova, e talvolta sono persino radicalmente trasformati, dal continuo diffondersi dell'indifferentismo, del secolarismo e dell'ateismo. Si tratta, in particolare, dei paesi e delle nazioni del cosiddetto Primo Mondo, nel quale il benessere economico e il consumismo, anche se frammisti a paurose situazioni di povertà e di miseria, ispirano e sostengono una vita vissuta "come se Dio non esistesse". Ora l'indifferenza religiosa e la totale insignificanza pratica di Dio per i problemi anche gravi della vita non sono meno preoccupanti ed eversivi rispetto all'ateismo dichiarato (CL 34).

Da questo testo possiamo desumere, in primo luogo, che il magistero ripropone la sua comprensione dell'indifferenza come un fenomeno di massa e culturale che riguarda in maniera particolare i paesi economicamente più sviluppati del Primo Mondo. L'indifferenza si colloca così nel contesto storico di scristianizzazione delle società occidentali moderne. Per ciò che riguarda lo specifico del suo contenuto, alcune delle espressioni su riportate, insieme ad altre provenienti dello stesso documento, possono essere utili per comporre una risposta. Si parla dell'oblio di Dio, per cui Lo si considera «senza significato» per l'esistenza umana (CL 4); di «una vita vissuta "come se Dio non esistesse"»; della «totale insignificanza pratica di Dio per i problemi anche gravi della vita» (CL 34). Inoltre, tale atteggiamento viene distinto dalla dichiarazione esplicita di ateismo.¹ Come si vede, i testi indicano un tipo di ateismo pratico nel quale i principi, criteri e valori che orientano l'esistenza dell'uomo, non derivano da nessuna considerazione di tipo religioso. La vita umana non è vista in rapporto a qualcosa o Qualcuno che la trascenda, ma sembra chiusa in sé stessa. E questo non a motivo di una convinzione fondata su idee e ragioni a sostegno di un tale modo di agire, bensì nella maniera più immediata e "naturale". È qui che la problematica presentata dal secolarismo e dall'indifferenza si distingue appunto da quella posta dall'ateismo teorico.

Per spiegare la situazione ricompaiono alcune delle forme di chiusura dell'uomo all'orizzonte religioso già indicate dalla Costituzione Pastorale *Gaudium et spes*, segnatamente, il materialismo pratico e l'umanesimo immanentista. Quanto al primo, il documento indica il benessere economico e il consumismo come elementi che «ispirano e sostengono» un'esistenza che prescinde totalmente da Dio (CL 34). È evidente che il benessere economico in sé non può essere considerato causa di indifferenza. Gli elementi che si trovano all'origine del male non sarebbero le condizioni obiettive di abbondanza materiale ma piuttosto la «concezione globale della vita», la cultura che si manifesta «attraverso le scelte di produzione e di consumo» (CA 36), ovvero il sistema consumista al quale l'Enciclica *Centesimus annus* rimprovera la perdita dell'immagine integrale dell'uomo e che, conseguentemente, «è orientato all'avere e non all'essere e vuole avere di più non per essere di più, ma per consumare l'esistenza in un godimento fine a se stesso» (*ibidem*). L'orgogliosa pretesa di autosufficienza dell'uomo, alimentata dal progresso scientifico-tecnico, è anche causa di indifferenza verso Dio.²

¹ Cfr. CL 34.

² Cfr. CL 4.

Occorre infine aggiungere l'elemento ideologico già individuato dal concilio e che ancora non abbiamo menzionato: il nichilismo individualista. Detto in termini storico-filosofici, l'odierna crisi di senso è frutto della crisi della verità. Come scrive Illanes, agli occhi di Giovanni Paolo II il problema della nostra cultura è il problema del nichilismo, ovvero, con formulazione positiva, il problema della verità intesa «come percezione da parte dell'uomo di ciò che vale in sé, che possiede sostanza e che trascende il tempo, che conferisce senso e offre pertanto un sostegno che permette di vivere». ¹ Rammentiamo che la crisi della verità non è altro che l'effetto del processo storico che portò all'emarginazione della religione. L'esito di questo processo – la privatizzazione dello spirituale – è strettamente connesso all'abbandono della razionalità metafisica e all'imporsi dell'empirismo. Senza dubbio, la perdita della teleologia è un frutto logico di tale situazione.

L'Enciclica *Fides et ratio* pubblicata nel 1998 si sofferma a lungo su questo processo. Dopo aver preso atto dello stato di scetticismo al quale è approdata l'indagine filosofica in virtù di forme di agnosticismo e di relativismo, Giovanni Paolo II individua nella rinuncia dell'uomo corrente alle domande e risposte radicali, che per natura portano inesorabilmente alla questione religiosa, un frutto di tale sfiducia verso la verità.

[Nel prescindere dalla] questione radicale circa la verità della vita personale, dell'essere e di Dio [...], sono emersi nell'uomo contemporaneo, e non soltanto presso alcuni filosofi, atteggiamenti di diffusa sfiducia nei confronti delle grandi risorse conoscitive dell'essere umano. Con falsa modestia ci si accontenta di verità parziali e provvisorie, senza più tentare di porre domande radicali sul senso e sul fondamento ultimo della vita umana, personale e sociale. È venuta meno, insomma, la speranza di poter ricevere dalla filosofia risposte definitive a tali domande (FR 5).

Fernando Miguens mette in luce il profilo sotto il quale la presente crisi desta speciale preoccupazione. Sebbene il problema dell'emarginazione della metafisica nella cultura occidentale sia di lunga data – afferma – l'importante della crisi attuale non è la perdita di questa dimensione del pensiero nell'ambito ristretto dei filosofi di professione, ma il suo graduale travasarsi nell'uomo di strada, che è sempre stato metafisico per natura. ²

L'indebolirsi del senso della verità genera ciò che Giovanni Paolo II considera tra «i dati più rilevanti della nostra condizione attuale» (FR 81): la crisi di senso. Il fenomeno della frammentarietà del sapere che deriva dalla crisi della verità rende difficile e persino inutile la ricerca di senso.

Anzi – cosa anche più drammatica – in questo groviglio di dati e di fatti tra cui si vive e che sembrano costituire la trama stessa dell'esistenza, non pochi si chiedono se abbia ancora senso porsi una domanda sul senso. La pluralità delle teorie che si contendono

¹ J. L. ILLANES, *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia 1997, 232.

² Cfr. F. MIGUENS, *Fe y cultura en la enseñanza de Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1994, 217-218.

la risposta, o i diversi modi di vedere e di interpretare il mondo e la vita dell'uomo, non fanno che acuire questo dubbio radicale, che facilmente sfocia in uno stato di scetticismo e di indifferenza o nelle diverse espressioni del nichilismo (FR 81).

Così, presto o tardi la crisi della verità finisce col trasformarsi in una crisi di più ampia portata, che oltre alla sfera conoscitiva termina anche con l'implicare tutte le altre sfere della vita umana. In tale contesto, l'indifferenza religiosa appare la manifestazione più radicale della crisi: perdendo ogni interesse per ciò che nella vita dovrebbe essere per lui più importante, l'uomo abbandona qualsiasi ricerca trascendente di senso e si immerge nell'angusto orizzonte delle realizzazioni pratiche e immediate.

Nel far riferimento agli insegnamenti del concilio, dicevamo però che la crisi affonda le sue radici ultime nella libertà dell'uomo, oltre che negli elementi ambientali o ideologici. L'ateismo della cultura odierna deve essere dunque giudicato alla luce della realtà del peccato. La Costituzione *Gaudium et spes* nel n. 19 emetteva un giudizio morale inequivocabile sul rifiuto volontario di Dio. E dal canto suo, la *Reconciliatio et pœnitentia* si sofferma in maniera specifica sulla valutazione morale dell'indifferenza religiosa: «Se il peccato è l'interruzione del rapporto filiale con Dio per portare la propria esistenza fuori dell'obbedienza a lui, allora peccare non è soltanto negare Dio; peccare è anche vivere come se egli non esistesse, è cancellarlo dal proprio quotidiano» (RP 18). Il testo sembra indicare che non solo l'ateismo esplicito ma anche l'indifferenza procedono dalla libertà dell'uomo, il quale respinge in questo modo l'invito amichevole che Dio gli rivolge. Siamo così rinviati alla dottrina della Chiesa sull'accesso dell'uomo a Dio, che affronteremo nella prossima sezione. Prima, però, compiremo un breve *excursus* su come il magistero menziona il fenomeno del "ritorno religioso".

3. Breve excursus sul "ritorno religioso"

Non sono pochi i documenti emanati dai dicasteri della Santa Sede che riguardano aspetti del ritorno del sacro.¹ Non interessa qui l'analisi del loro contenuto, ma piuttosto i riferimenti che in essi prendono spunto dall'analisi della condizione spirituale del nostro tempo. Dirigeremo la nostra attenzione ad alcuni

¹ Tra i testi più rilevanti ricordiamo: SEGRETARIATO PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI, SEGR. PER I NON CRISTIANI, SEGR. PER I NON CREDENTI, PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi*, 7 maggio 1986 (EV 10, 371-442); CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 15 ottobre 1989; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, PONTIFICIO CONSIGLIO PER IL DIALOGO INTERRELIGIOSO, *Gesù Cristo, portatore dell'acqua della vita. Una riflessione cristiana sul "New Age"*, 3 febbraio 2003. Sul fenomeno del "ritorno del sacro", cfr. ad es., R. CAPORALE, A. GRUMELLI (a cura di), *Religione e ateismo nelle società secolarizzate. Aspetti e problemi della cultura della non credenza*, Il Mulino, Bologna 1973; M. INTROVIGNE, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Varese 1993; IDEM, *Il sacro postmoderno. Chiesa, relativismo e nuovi movimenti religiosi*, Gribaudi, Milano 1996; G. MURA (a cura di), *Una 'rilettura' di Dio nella cultura contemporanea*, Città Nuova, Roma 1995.

passi tratti da documenti degli ultimi tre decenni col fine di dedurre quale sia il giudizio riservato al fenomeno in questione.

Il primo testo, tratto dalla *Christifideles laici*, sembra riportare una valutazione completamente positiva del fatto, suggerendo che il risveglio religioso conferirebbe con i fatti ciò che alcuni si ostinano a negare mediante teorie: l'apertura religiosa dello spirito umano. «Così anche il mondo attuale testimonia, in forme sempre più ampie e vive, l'apertura ad una visione spirituale e trascendente della vita, il risveglio della ricerca religiosa, il ritorno al senso del sacro e alla preghiera, la richiesta di essere liberi nell'invocare il Nome del Signore» (CL 4).

Il risveglio religioso è menzionato ancora anni dopo, nell'Enciclica *Redemptoris missio*. In seguito alla constatazione del carattere paradossale e sorprendente di questa esplosione di sete spirituale, alla prospettiva per così dire "apologetica" si aggiunge l'ammonimento pastorale. Il fenomeno del "ritorno religioso" contiene certamente un invito, ma al contempo «non è privo di ambiguità» (RM 38). Perciò se da un lato la Chiesa, e con essa ogni cristiano, si sente interpellata dal richiamo spirituale dell'umanità in ciò che esso ha di autenticamente umano, dall'altro occorre un atteggiamento di discernimento, dato che la ricerca religiosa può deviare in forme che esigono una purificazione.¹

L'esortazione apostolica *Ecclesia in Europa* rende più esplicita la natura delle attuali deviazioni nella religiosità:

Insieme a molti esempi di fede genuina esiste in Europa anche una religiosità vaga e, a volte, fuorviante. I suoi segni sono spesso generici e superficiali, quando non addirittura contrastanti nelle persone stesse da cui scaturiscono. Sono manifesti fenomeni di fuga nello spiritualismo, di sincretismo religioso ed esoterico, di ricerca di eventi straordinari ad ogni costo, fino a giungere a scelte devianti, come l'adesione a sette pericolose o ad esperienze pseudoreligiose (EE 68).

Forse non è del tutto sbagliato intravedere un cambiamento di circostanze nella successione di testi. Si ha l'impressione che, con il passare del tempo, il risveglio religioso si sia potuto cogliere meglio e, di pari passo, la valutazione del magistero sia divenuta sempre più accurata.

Che questo risveglio possa conciliarsi con una persistenza di fatto dell'indifferenza verso Dio lo conferma fino ad un certo punto un altro passo della stessa esortazione apostolica. Il testo colloca alcune delle forme che riveste il ritorno del sacro "filosofie orientali, forme esoteriche di spiritualità, correnti di *New Age*" tra le «realità effimere e fragili» che restringono l'umano bisogno di speranza «in un ambito intramondano chiuso alla trascendenza» (EE 10) e che sono perciò incapaci di riscattare l'uomo europeo dallo stato di oblio di Dio in cui si trova.²

Così il magistero conferma il giudizio avanzato in precedenza: il ritorno dell'interesse per la dimensione religiosa della vita, sebbene manifesti l'irriducibili-

¹ I documenti elencati nella nota precedente sono frutto, appunto, della stessa preoccupazione di orientare i fedeli cristiani al dovuto discernimento.

² Cfr. EE 9-10.

tà dell'apertura dell'uomo a Dio, di per sé non è indicativo di un vero ricupero religioso. La misura di questo ricupero sta invece nel superamento dell'immanentismo e del soggettivismo religiosi, cioè, nell'apertura incondizionata dell'esistenza umana, *in tutte le sue dimensioni*, alle prerogative della trascendenza.

Finalmente, quale dovrà essere l'atteggiamento del cristiano di fronte alla nuova religiosità? Il sopra citato n. 68 dell'esortazione *Ecclesia in Europa* afferma che il «*desiderio diffuso di nutrimento spirituale* va accolto con comprensione e purificato. All'uomo che si accorge, seppure confusamente, di non poter vivere solo di pane, è necessario che la Chiesa possa testimoniare in modo convincente la risposta data da Gesù al tentatore: "Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio" (Mt 4,4)» (EE 68).

La chiamata all'evangelizzazione risuona ancora: la nostalgia per il trascendente che, nel chiaroscuro, è sentito fortemente da tanti uomini e donne del nostro tempo, è insieme un'opportunità e uno stimolo per i figli della Chiesa che si sanno depositari, per grazia di Dio, del cibo che non si consuma ma «che dura per la vita eterna» (Gv 6,27).

II. DOMANDA RELIGIOSA DELL'UOMO E ANTROPOLOGIA CRISTIANA

L'asserzione che abbiamo appena sintetizzato sull'imputabilità morale dell'ateismo ci introduce appieno nella dimensione profetica della missione della Chiesa, nella sua responsabilità verso la verità. Il suo aspetto più importante, come ben sappiamo, è l'annuncio del Vangelo.

L'analisi dell'ateismo e dell'indifferenza religiosa compiuta dal magistero, e soprattutto il suo giudizio su di essi, costituirebbero ciò che si è soliti denominare "denuncia" profetica. La denuncia costituisce un presupposto inevitabile dell'annuncio, in quanto individua come tali le situazioni in contrasto con il disegno divino, preparando così la strada dell'evangelizzazione.

In questa sezione ci soffermeremo in primo luogo su alcuni principi antropologici ed etici della dottrina conciliare riguardante la ricerca della verità da parte dell'uomo, in particolare la verità su Dio,¹ e sul loro sviluppo nel magistero postconciliare. In seguito riferiremo brevemente la risposta della rivelazione alla domanda religiosa dell'uomo – ciò che costituisce il contenuto dell'annuncio – così come il Concilio Vaticano II lo ha manifestato. Con tali presupposti saremo in grado di esaminare gli orientamenti pastorali del magistero in rapporto all'annuncio del Vangelo, che sarà il tema della terza sezione.

1. La dottrina conciliare sulla vocazione dell'uomo alla verità religiosa

In conformità con ciò che da sempre ha sostenuto la tradizione cristiana, la *Gaudium et spes* ripropone il carattere non eludibile della domanda sul senso. A volte lo fa a modo di constatazione empirica.² Altre volte, invece, in tono propositivo:

¹ L'unico studio che abbiamo rinvenuto sul tema che non centri l'analisi sulle religioni non cristiane è stato quello di PASTOR, *L'uomo alla ricerca di Dio*.

² Cf. GS 10.

E intanto ciascun uomo rimane a se stesso un problema insoluto, confusamente percepito. Nessuno, infatti, può sfuggire del tutto all'interrogativo sopra ricordato in certi momenti della sua vita, e particolarmente negli avvenimenti di maggior rilievo (GS 21).

[La Chiesa] sa ancora che l'uomo, sollecitato incessantemente dallo Spirito di Dio, non potrà essere del tutto indifferente davanti al problema della religione, come dimostrano non solo l'esperienza dei secoli passati, ma anche molteplici testimonianze dei tempi nostri. L'uomo, infatti, avrà sempre desiderio di sapere, almeno confusamente, quale sia il significato della sua vita, del suo lavoro e della sua morte (GS 41).

Alla luce di queste affermazioni si può dar risposta alla questione antropologica rimasta aperta sulla possibilità di un'indifferenza religiosa "naturale", non volontaria, e per tanto, invincibile. Se il problema religioso è difatti non eludibile, allora l'indifferenza religiosa non sembra essere una possibilità antropologicamente coerente. Per quanto debole e confusa possa essere la sua voce, nella coscienza dell'uomo è presente un richiamo, una rivendicazione di risposte definitive circa sé stessi e il proprio destino che pone di fronte, in un certo senso, alla questione di Dio.

Il numero appena citato della *Gaudium et spes* prosegue affermando che la presenza della Chiesa nel mondo richiama, già da sola, tali problemi alla mente dell'uomo. È interessante notare come quest'ultima affermazione relativa alla Chiesa può essere intesa in modo parallelo alla prima, sull'azione dello Spirito di Dio. Se l'uomo non può essere mai totalmente indifferente verso Dio, lo si deve al fatto che, anche quando uscire dall'indifferenza sembrasse umanamente impossibile, occorre contare sull'azione dello Spirito Santo, resa visibile nella Chiesa perché lo Spirito agisce sugli uomini attraverso di essa, cosicché il Suo appello agli uomini può essere identificato con l'azione evangelizzatrice della comunità credente.

Questo aspetto dell'economia salvifica – che, riferita al singolo cristiano, potremmo chiamare mistero di corredenzione – è ricco di conseguenze pratiche e stimola il senso di responsabilità di fronte alla missione evangelizzatrice. Infatti, una situazione di indifferenza religiosa irriflessa diverrà insostenibile proprio a motivo della presenza e dell'azione dei cristiani. Inoltre, il magistero non sembra ammettere la possibilità di un'indifferenza "naturale", sia perché c'è responsabilità in colui che persiste nell'indifferenza, sia perché, perlomeno in molte aree del pianeta, sono già presenti coloro che hanno la capacità di risvegliare gli indifferenti.

Per quanto riguarda la dottrina sulla ricerca della verità in materia religiosa presente nella Dichiarazione *Dignitatis humanae*, ricordiamo che si tratta di un insegnamento basato su argomenti di carattere razionale, che si rifanno alla natura umana. Secondo l'insegnamento conciliare, è Dio stesso a chiamare l'uomo alla verità più profonda del suo essere. Il percorso umano di ricerca della verità religiosa acquisisce pertanto una dimensione vocazionale e si configura, conseguentemente, come un dovere morale. Tuttavia, in modo immediato tale dovere deriva dalla natura libera e personale di ogni essere umano. «A motivo

della loro dignità tutti gli uomini, in quanto sono persone, dotati di ragione e di libera volontà e perciò investiti di responsabilità personale, sono spinti dalla loro stessa natura e tenuti per obbligo morale a cercare la verità, in primo luogo quella concernente la religione» (DH 2).

La ricerca della verità deve poi proseguire con l'adesione alla verità conosciuta e nell'ordinare la totalità della vita secondo le esigenze di tale verità. E questo obbligo non si limita a dei contenuti di tipo teorico che meritano l'adesione intellettuale, bensì riguarda anche verità di ordine pratico che richiedono l'impegno della volontà tendendo così ad informare l'intera condotta.

Il dovere di cercare la verità e di aderire ad essa deve poggiare sulla reale possibilità dell'uomo di accedere alla verità. Nella citata dichiarazione, il concilio fa ricorso al concetto classico di legge divina obiettiva e universale, e dunque di una legge morale naturale per indicare il mezzo attraverso il quale Dio rende accessibile la verità dell'uomo all'uomo. Continua, traendone le conseguenze: «Perciò ognuno ha il dovere e quindi il diritto di cercare la verità in materia religiosa per formarsi, utilizzando i mezzi idonei, giudizi di coscienza retti e veri secondo prudenza» (DH 3). La menzione della coscienza è giustificata dal fatto che essa è il luogo dove la legge divina si manifesta all'uomo. Ed è per questo che l'obbligo morale di sottomettersi alla legge divina si concretizza nel dovere di rispettare e ubbidire alla voce della propria coscienza.

Infine, la ricerca della verità deve realizzarsi conformemente alla natura sociale dell'uomo. Da una prospettiva naturale, quest'ultima fonda il dovere cristiano dell'annuncio del Vangelo e la legittimità del compito che la Chiesa ha di evangelizzare. Come accenna il n. 3 della *Dignitatis humanae*, la verità va cercata con l'aiuto dell'insegnamento, del dialogo, e della condivisione della verità che si ritiene di aver scoperto.

Più avanti nello stesso numero, si riprende un'altra conseguenza derivata dal carattere sociale. E cioè che l'uomo «esprima esternamente gli atti interni di religione, comunichi con altri in materia religiosa, professi la propria religione in modo comunitario» (DH 3). Non è strano, perciò, che la dottrina conciliare affermi il dovere civile di difendere e promuovere la vita religiosa: il potere civile deve «creare condizioni propizie per favorire la vita religiosa, cosicché i cittadini siano realmente in grado di esercitare i loro diritti religiosi e adempiere i rispettivi doveri, e la società goda dei beni di giustizia e di pace che provengono dalla fedeltà degli uomini verso Dio e verso la sua volontà» (DH 6). Ancora una volta si fa evidente l'intima connessione esistente tra il bene della persona e la giustizia degli ordinamenti sociali.

2. *L'antropologia religiosa di Giovanni Paolo II*

Solo alla luce dell'antropologia teologica pare dunque possibile giungere ad una adeguata comprensione pastorale del fenomeno dell'indifferenza religiosa. Ebbene, il magistero postconciliare, più precisamente il magistero di Giovanni Paolo II, è prodigo in spunti antropologici che permettono di approfondire il

tema.¹ La portata del nostro lavoro non ci consente di sviluppare queste indicazioni. Ci limiteremo dunque ad individuare alcune questioni e ad enunciare le prospettive e le linee di approfondimento che ne derivano.

In innumerevoli occasioni Giovanni Paolo II ripropone l'ineludibilità del senso di Dio nell'uomo. Così ad esempio nell'esortazione apostolica *Reconciliatio et pœnitentia*, quando afferma che «non si può cancellare completamente il senso di Dio né spegnere la coscienza» (RP 18). In modo simile, la *Christifideles laici* afferma che:

L'aspirazione e il bisogno religiosi non possono essere totalmente estinti. La coscienza di ogni uomo, quando ha il coraggio di affrontare gli interrogativi più gravi dell'esistenza umana, in particolare l'interrogativo sul senso del vivere, del soffrire e del morire, non può non fare propria la parola di verità gridata da Sant'Agostino: «Tu ci hai fatti per te, o Signore, e il nostro cuore è inquieto sino a quando non riposa in te» (S. AGOSTINO, *Confessiones* I,1) (CL 4).

Riprendendo l'insegnamento conciliare, il papa fonda il persistere dell'aspirazione verso Dio nell'azione diretta dello Spirito, che è alla base di ogni attività dell'uomo incamminata alla verità, al bene e a Dio.² Come si legge nell'Enciclica *Redemptoris missio*, «esiste già nei singoli e nei popoli, per l'azione dello Spirito, un'attesa anche se inconscia di conoscere la verità su Dio, sull'uomo, sulla via che porta alla liberazione dal peccato e dalla morte» (RM 45).

Allo stesso tempo però, la ricerca di Dio da parte dell'uomo trova la sua origine anche nella stessa natura umana. La tensione dell'uomo verso la sua pienezza coincide con la sua tensione verso Dio. Nella ricerca di Dio si esprime pertanto una naturale tendenza dello spirito umano.³ Giovanni Paolo II si riferisce a questo tema anche nell'Enciclica *Fides et ratio*, indicando la portata metafisica della ragione umana come punto di partenza irrinunciabile per intraprendere la strada della ricerca di Dio:

Nel più profondo del cuore dell'uomo è seminato il desiderio e la nostalgia di Dio. Lo ricorda con forza anche la liturgia del Venerdì Santo quando, invitando a pregare per quanti non credono, ci fa dire: «O Dio onnipotente ed eterno, tu hai messo nel cuore degli uomini una così profonda nostalgia di te, che solo quando ti trovano hanno pace» (*Missale romanum*). Esiste quindi un cammino che l'uomo, se vuole, può percorrere; esso prende il via dalla capacità della ragione di innalzarsi al di sopra del contingente per spaziare verso l'infinito (FR 24).

In seguito il pontefice ribadisce la necessità che l'uomo ha di intraprendere que-

¹ Esistono innumerevoli studi su diversi aspetti del magistero di Giovanni Paolo II in merito al nostro tema. Per il presente lavoro, ci siamo valse dei suggerimenti presenti in: R. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, Jaca Book, Milano 1982; C. IZQUIERDO URBINA, «Cristo manifesta el hombre al mismo hombre» («Gaudium et spes» 22, en Juan Pablo II), in ARANDA et alii (editado por), *Dios y el hombre*, 659-674; R.T. CALDERA, *Visión del hombre. La enseñanza de Juan Pablo II*, Centauro, Caracas 1986; S. MAGGIOLINI (a cura di), *Giovanni Paolo II. Linee di un magistero*, Città Nuova, Roma 1988; L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 1988²; MIGUENS, *Fe y cultura*; LORDA, *Antropología*; ILLANES, *Iglesia en la historia*.

² Cfr. RM 28.

³ Cfr. RH 11.

sto cammino se non desidera tradire la propria umanità. La ricerca della verità è così intimamente implicata nella struttura dell'essere umano che l'enciclica arriva a definire l'uomo come « colui che cerca la verità » (FR 28). L'abbandono di questo compito comporterebbe un grave danno per l'umanità dell'uomo ; ne « comprometterebbe l'esistenza » (FR 29).

Il n. 33 della *Fides et ratio* e l'ampia nota che l'accompagna ci offre una sintesi della dottrina antropologica circa il rapporto tra uomo e verità, in particolare la verità religiosa. « L'uomo, per natura, ricerca la verità. Questa ricerca non è destinata solo alla conquista di verità parziali, fattuali o scientifiche ; egli non cerca soltanto il vero bene per ognuna delle sue decisioni. La sua ricerca tende verso una verità ulteriore che sia in grado di spiegare il senso della vita ; è perciò una ricerca che non può trovare esito se non nell'assoluto » (FR 33). Risulta qui di certo interesse riportare per intero la nota associata a questo punto :

È questa un'argomentazione che perseguo da molto tempo e che ho espresso in diverse occasioni. « Che è l'uomo e a che può servire? Qual è il suo bene e qual è il suo male? » (Sir 18,7) [...]. Queste domande sono nel cuore di ogni uomo, come ben dimostra il genio poetico di ogni tempo e di ogni popolo, che, quasi profezia dell'umanità, ripropone continuamente la domanda seria che rende l'uomo veramente tale. Esse esprimono l'urgenza di trovare un perché all'esistenza, ad ogni suo istante, alle sue tappe salienti e decisive così come ai suoi momenti più comuni. In tali questioni è testimoniata la ragionevolezza profonda dell'esistere umano, poiché l'intelligenza e la volontà dell'uomo vi sono sollecitate a cercare liberamente la soluzione capace di offrire un senso pieno alla vita. Questi interrogativi, pertanto, costituiscono l'espressione più alta della natura dell'uomo : di conseguenza la risposta ad esse misura la profondità del suo impegno con la propria esistenza. In particolare, quando il perché delle cose viene indagato con integralità alla ricerca della risposta ultima e più esauriente, allora la ragione umana tocca il suo vertice e si apre alla religiosità. In effetti, la religiosità rappresenta l'espressione più elevata della persona umana, perché è il culmine della sua natura razionale. Essa sgorga dall'aspirazione profonda dell'uomo alla verità ed è alla base della ricerca libera e personale che egli compie del divino (Udienza generale del 19 ottobre 1983, 1-2, « Insegnamenti » VI/2 (1983), 814-815).

La ricerca delle verità ultime – si afferma – è connaturale all'essere dell'uomo. In particolare, essa è inscindibilmente legata alla razionalità della natura umana. Allo stesso tempo, l'essere libero dell'uomo fa di tale ricerca un impegno di carattere etico. Ciò significa che si tratta di un compito affidato alla libertà dell'uomo nel suo cammino storico di maturazione, di perfezionamento della sua umanità. La radicalità della richiesta giunge al suo punto culminante quando l'uomo accede alla domanda religiosa, vale a dire, alla domanda ultima al di là della quale non sussistono ulteriori domande. Nell'aprirsi con sincerità ad essa, la persona umana giunge al grado più alto di maturazione.

A partire da una prospettiva teologica, è interessante mettere in rilievo l'indole vocazionale dell'itinerario dell'uomo verso la pienezza della verità e – possiamo aggiungerlo – del bene. Infatti, il cammino dell'uomo verso la verità non è frutto di un atto di pura volontà, né di uno sforzo solitario. Al contrario, nel suo

cammino di ricerca l'uomo si trova di fronte a una verità che lo trascende, più precisamente di fronte a un Dio che, attraverso la verità che risuona nella sua coscienza, lo interpella e convoca.¹

Da quanto è stato finora detto si desume che l'origine della ricerca religiosa dell'uomo è data dalla somma di due elementi: uno divino, l'azione dello Spirito, ed un'altro umano, la naturale tensione dell'uomo verso la pienezza di senso, che non può trovarsi se non in Dio. A questo collegamento sembra far riferimento la *Redemptoris missio*: «Lo Spirito, dunque, è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere» (RM 28). Si apre qui una prima questione che suggerisce innumerevoli interrogativi e che potrebbe prestarsi a ulteriori sviluppi: quella del rapporto tra lo Spirito e la struttura dell'essere umano all'origine della ricerca religiosa. In questa sede non possiamo che limitarci a segnalarlo, proseguendo nel nostro itinerario.

Un tema ulteriore è rappresentato dal legame esistente tra la coscienza dell'uomo e la sua tensione verso Dio.² Tra i numerosi testi che fanno riferimento ad esso,³ troviamo il seguente passo, tratto dall'enciclica *Veritatis splendor*:

Nessuna tenebra di errore e di peccato può eliminare totalmente nell'uomo la luce di Dio Creatore. Nella profondità del suo cuore permane sempre la nostalgia della verità assoluta e la sete di giungere alla pienezza della sua conoscenza. Ne è prova eloquente l'inesausta ricerca dell'uomo in ogni campo e in ogni settore. Lo prova ancor più la sua ricerca sul senso della vita. Lo sviluppo della scienza e della tecnica [...] non dispensa dagli interrogativi religiosi ultimi l'umanità, ma piuttosto la stimola ad affrontare le lotte più dolorose e decisive, quelle del cuore e della coscienza morale (VS 1).

Giovanni Paolo II ripropone qui la dottrina tradizionale sulla condizione teleologica dell'uomo, privilegiando però l'esperienza soggettiva che la persona realizza di essa. La ragione umana rivela la sua dipendenza costitutiva da Dio e la sua capacità di guidare l'uomo verso di Lui. La "luce di Dio" nell'uomo può allora essere identificata con il senso della verità e del bene, il cui luogo di manifestazione è, appunto, la coscienza.⁴

Ebbene, quale rapporto c'è tra la "luce di Dio" e il "senso di Dio"? Indicano la stessa cosa oppure due realtà diverse? Giovanni Paolo II sembra sovrapporle quando scrive che, nella perenne inquietudine verso Dio, «batte e pulsa ciò che è più profondamente umano: la ricerca della verità, l'insaziabile bisogno del bene, la fame della libertà, la nostalgia del bello, la voce della coscienza» (RH 18). E ci aiuta a profilare meglio la risposta nell'affermare, a proposito del versetto di Mt 19,17, che «interrogarsi sul bene, in effetti, significa rivolgersi in ultima analisi verso Dio, pienezza della bontà. Gesù mostra che la domanda del giovane è in

¹ Cfr. ILLANES, *Iglesia en la historia*, 245.

² Circa il pensiero di K. Wojtyła sulla coscienza, in rapporto alla dottrina del Concilio Vaticano II, cfr. BUTTIGLIONE, *Il pensiero di Karol Wojtyła*, 208ss. È interessante l'osservazione dell'autore sul significato che tale dottrina assume nel contesto del dialogo filosofico con la modernità.

³ Cfr. ad es., quelli di RP 18 e CL 4 citati all'inizio di questa sezione.

⁴ Cfr. VS 54ss.

realtà una domanda religiosa e che la bontà, che attrae e al tempo stesso vincola l'uomo, ha la sua fonte in Dio, anzi è Dio stesso» (VS 9).

La domanda sul bene, o meglio il senso del bene che vi soggiace, rimanda al senso di Dio. La nozione di bene, connaturale all'uomo, non può che essere, in fondo, una nozione trascendente, religiosa, fondata su Dio, e che raggiunge la sua pienezza in Lui. Il senso morale si fonda e si compie nel senso religioso.¹ La storia recente e l'odierno panorama di profondo disorientamento morale testimoniano ampiamente questo rapporto. Gli elementi finora indicati lasciano intravedere il recupero da parte di Giovanni Paolo II di un'"antropologia religiosa" rispetto a quella antropologia chiusa alla trascendenza che ha caratterizzato la cultura occidentale contemporanea.² Nell'immagine di uomo che si delinea, il nucleo fondamentale del suo essere è rappresentato dal problema religioso. «La dimensione religiosa è la dimensione fondamentale e sintetica della personalità umana».³

Concluso il nostro percorso lungo l'insegnamento del magistero sulla vocazione dell'uomo alla verità e sulla sua apertura a Dio, passiamo alla risposta della rivelazione.

3. Cristo, risposta della rivelazione al problema religioso

La domanda d'obbligo nel constatare l'umana esigenza di risposte radicali e definitive è: chi possiede quelle risposte che l'uomo cerca? Se, come afferma il concilio, «ciascun uomo rimane a se stesso un problema insoluto», allora chi è in grado di risolvere questo problema? Come in parte abbiamo già anticipato, il concilio dichiara che la questione antropologica non può ricevere una risposta compiuta se non in Dio, che ha creato l'uomo a sua immagine e lo ha redento dal peccato. Infatti, al problema dell'uomo «soltanto Dio dà una risposta piena e certa» (GS 21).

¹ Cfr. VS 98.

² Benché in un contesto argomentativo etico-sociale, Benedetto XVI ha già avuto modo di riprendere un analogo insegnamento nella sua Enciclica *Deus caritas est*. Nello stabilire la diversità di compiti della Chiesa e dello stato in vista alla costruzione di un retto ordine sociale, il papa lascia intravedere che la realizzazione della giustizia, pur appartenendo «all'ambito della ragione auto-responsabile» (DC 29), ha bisogno della fede come «forza purificatrice per la ragione» e per «risvegliare le forze spirituali, senza le quali la giustizia, che sempre richiede anche rinunce, non può affermarsi e prosperare» (DC 28). Il presupposto implicito di tale dipendenza è, a ben vedere, un'antropologia aperta al trascendente, che in quanto tale può ricevere da Dio la legittima conferma del proprio essere.

³ NEGRI, *L'uomo e la cultura*, 24-25. In merito alla libertà con cui l'essere umano è chiamato ad operare la sua scelta religiosa, e sulla corrispondente responsabilità che ne consegue, sono chiarissime le parole di Giovanni Paolo II rivolte nel 1988 all'Assemblea plenaria del Segretariato per i non credenti. Riferendosi al dialogo con i non credenti e con «coloro che si presentano spesso sotto un'apparente indifferenza», Giovanni Paolo II puntualizza: «In ogni uomo si svolge un dramma: o accoglie o respinge Dio, cedendo alle lusinghe del "padre della menzogna". L'ateismo, nel cuore dell'uomo, non è anzitutto l'effetto di una teoria più o meno capziosa, l'ateismo è una scelta. Una scelta nel profondo della coscienza, in un momento della vita. Chi può dire come è avvenuto che chi si dichiara indifferente sia giunto a disinteressarsi del senso della sua vita e del mistero della sua morte?» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 5 marzo 1988, 8, «Insegnamenti» XI/1 [1988] 566).

Qual è dunque la risposta di Dio alla domanda antropologica? Quale è stata l'offerta costante della Chiesa all'uomo? Così lo esprime il testo tante volte ripetuto di *Gaudium et spes*, 22: «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. [...] Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (GS 22). La risposta è manifesta: Cristo. È in Lui che la totalità delle realtà che conformano l'esistenza umana acquista senso definitivo, senza escludere l'esperienza del dolore e della morte. In Lui, nei misteri della sua Vita, Passione, Morte e Risurrezione, è contenuto in sintesi il messaggio antropologico della Chiesa.¹

La vocazione divina dell'uomo in Cristo abbraccia integralmente il senso del suo essere e del suo esistere. «Fin dal suo nascere l'uomo è invitato al dialogo con Dio: non esiste, infatti, se non perché, creato per amore da Dio, da lui sempre per amore è conservato, né vive pienamente secondo verità se non lo riconosce liberamente e se non si affida al suo Creatore» (GS 19). L'unità del disegno divino di creazione e di redenzione trova massima espressione nel cristocentrismo. Proprio a causa di essa, il messaggio del Vangelo è in sintonia con gli aneliti più profondi e interiori di ogni uomo: «La chiesa sa perfettamente che il suo messaggio è in armonia con le aspirazioni più segrete del cuore umano, quando difende la causa della dignità della vocazione umana [...]. Il suo messaggio non toglie alcunché all'uomo, infonde invece luce, vita e libertà per il suo progresso, e all'infuori di esso, niente può soddisfare il cuore dell'uomo» (GS 21).²

Cristo però, nel dar risposta alla domanda antropologica, getta luce anche sui diversi aspetti della convivenza umana. In questo modo, Egli torna ad essere risposta non solo per l'uomo singolo, considerato individualmente, ma anche per la dinamica della vita sociale nel suo insieme, e finalmente per la totalità della storia: queste sono le vere dimensioni del cristocentrismo.³ Ciò significa che la fede, nel guidare l'agire personale dei singoli, oltre ad informare la sfera intima delle loro esistenze, è chiamata a rendersi visibile nello sforzo di ogni cristiano per ordinare secondo Cristo la vita politica, sociale ed economica della comunità nella quale vive, cioè, conformemente alla sublime vocazione dell'uomo. Anche su questo punto il magistero cattolico intende formulare la sua risposta non solo all'indifferenza religiosa, ma anche alle nuove religiosità dell'Occidente secolarizzato. La rivelazione cristiana trova forza, per così dire, nella sua dimensione di efficacia temporale per contrastare l'esclusione moderna di Dio

¹ Spunti di riflessione sul cristocentrismo, nel quale risiede il nocciolo della proposta pastorale del concilio, sono presenti in: YANGUAS, *Notas sobre la antropología de "Gaudium et spes"*; LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo*; SCOLA, *"Gaudium et spes": dialogo e discernimento*. Per una corretta epistemologia del rapporto cristologia-antropologia, cfr. J. L. ILLANES, *Antropocentrismo y Teocentrismo*, in IDEM, *Iglesia en la historia*, 97-120; P. O'CALLAGHAN, *Cristocentrismo y antropocentrismo en el horizonte de la teología. Una reflexión en torno a la epistemología teológica*, in J. MORALES et alii (editado por), *Cristo y el Dios de los cristianos*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, 367-398.

² Cfr. anche GS 41.

³ Cfr. GS 10.

dagli ambiti che strutturano l'esistenza umana. Torneremo su questo aspetto della fede nella prossima sezione, dedicata all'annuncio del Vangelo.

III. EVANGELIZZAZIONE E TESTIMONIANZA: IL COMPITO DEI CRISTIANI DI FRONTE ALL'INDIFFERENZA E ALLA NON CREDENZA

Nelle pagine precedenti si è palesata l'impossibilità di un'indifferenza assoluta dell'uomo di fronte al problema religioso, e individuata la radice ultima dell'indifferenza storica nella libertà umana ferita dal peccato. Si è pure affermato che solo in Cristo l'uomo può trovare risposta piena all'inquietudine che lo abita e che non poche volte rimane nascosta sotto l'apparente indifferenza. A motivo dell'unità del disegno divino, in Cristo si concentra l'unico messaggio di salvezza per l'uomo: tale cristocentrismo è l'affermazione fondamentale dell'antropologia rivelata. Dal punto di vista del messaggio, ciò vuol dire che la verità rivelata in Cristo è per sua natura capace di toccare il cuore dell'uomo. Il Vangelo, oggi come ieri, ha il potere di raggiungere la sua intimità e di farlo reagire; in definitiva, può sottrarre gli uomini alla loro indifferenza. La missione della Chiesa di far giungere l'annuncio di Cristo a tutta l'umanità conserva dunque al momento presente, secondo il magistero della Chiesa, tutta la sua validità.

Nell'espone gli orientamenti del magistero sull'annuncio, manterremo lo schema seguito finora: gli orientamenti del Concilio Vaticano II andranno esposti in primo luogo e, a continuazione, presenteremo quelli corrispondenti al magistero successivo.

1. Il Vaticano II e l'evangelizzazione del mondo moderno

Il Concilio Vaticano II operò un rinnovamento di carattere pastorale, in accordo con l'intenzione che spinse papa Giovanni XXIII alla sua convocazione. «Lo scopo principale di questo Concilio – aveva dichiarato il Pontefice nel discorso di apertura – non è, quindi, la discussione di questo o quel tema della dottrina fondamentale della Chiesa [...]. Ma dalla rinnovata, serena e tranquilla adesione a tutto l'insegnamento della Chiesa [...] attende un balzo innanzi verso una penetrazione dottrinale e una formazione delle coscienze».¹

Tale desiderio non veniva rivolto soltanto ai fedeli cristiani. Piuttosto si trattava di «mettere a contatto con le energie vivificatrici e perenni dell'Evangelo il mondo moderno».² Ma come portare a termine questa missione in società gravemente impregnate dal secolarismo? Come fare affinché una cultura come quella occidentale, segnata da un'antropologia di carattere ateo, si apra ad un messaggio trascendente? La necessità dell'annuncio era chiara, come garantire però la sua efficacia?

¹ GIOVANNI XXIII, *Discorso nella solenne apertura del Concilio*, 11 ottobre 1962 (EV 1, 54*-55*).

² GIOVANNI XXIII, Cost. Ap. *Humanae salutis* per la convocazione ufficiale del Concilio Vaticano II, 25 dicembre 1961 (EV 1, 3*).

Alcune frasi della Costituzione *Gaudium et spes* possono probabilmente servire a mostrare le soluzioni che il concilio intende offrire agli interrogativi posti. Ci sembra interessante riprodurre integralmente il testo in questione:

Il rimedio all'ateismo lo si deve attendere sia dalla esposizione conveniente della dottrina della Chiesa, sia da tutta la vita di essa e dei suoi membri. La Chiesa infatti ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito santo. Ciò si otterrà anzitutto con la testimonianza di una fede viva e matura, vale a dire opportunamente educata alla capacità di guardare in faccia con lucidità alle difficoltà per superarle. Di una fede simile hanno dato e danno testimonianza sublime moltissimi martiri. Questa fede deve manifestare la sua fecondità, col penetrare l'intera vita dei credenti, anche quella profana, col muoverli alla giustizia e all'amore specialmente verso i bisognosi. A rivelare la presenza di Dio contribuisce, infine, moltissimo la carità fraterna dei fedeli, che unanimi nello spirito lavorano insieme per la fede del vangelo e si mostrano quale segno di unità (GS 21).

Nel compito di annunciare il Vangelo, insieme all'esposizione delle verità di fede acquista speciale rilevanza la testimonianza della vita della Chiesa e di ciascuno dei credenti. Costoro devono riflettere, non meno della predicazione della Parola, l'immagine di Dio e del suo Figlio Gesù Cristo. Conformemente all'ecclesiologia conciliare, tale dovere va fondato nel carattere sacramentale e salvifico della Chiesa, in virtù del quale Essa «è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» (LG 1). La sacramentalità, permeando tutta la vita della Chiesa, acquista una dimensione di evangelizzazione. E dato che la Chiesa si fa presente in mezzo agli uomini anche attraverso ciascuno dei suoi figli, la testimonianza di vita di ogni fedele cristiano diventa centrale per la missione della Chiesa in tutte le sue dimensioni.¹

Il magistero del Concilio Vaticano II allarga così la comprensione della sacramentalità e della missionarietà della Chiesa, fino ad allora intese quasi esclusivamente in senso ristretto e istituzionale. Adesso invece, a partire dal rinnovamento ecclesologico, entrambe le note possono essere applicate ad ogni membro della Chiesa e della comunità ecclesiale nel suo insieme, sebbene in senso ampio e, nel caso della sacramentalità, in senso derivato e analogo.²

È facile avvertire che, in realtà, l'importanza della testimonianza non è altro che una conseguenza della concentrazione cristologica operata dal concilio. Se tutta la missione della Chiesa si riassume nel far presente Cristo – Cammino,

¹ Cfr. LG 15 e 50; UR 1-2; AG 36.

² La valorizzazione della testimonianza di vita come segno della rivelazione è coerente con l'insegnamento del concilio sull'economia della rivelazione. Infatti la Costituzione *Dei Verbum* descrive quest'ultima come una economia di struttura sacramentale, cioè, realizzata attraverso «eventi e parole intimamente connessi tra loro, in modo che le opere, compiute da Dio nella storia della salvezza, manifestano e rafforzano la dottrina e le realtà significate dalle parole, e le parole dichiarano le opere e chiariscono il mistero in esse contenuto» (DV 2).

Verità e Vita (cfr. *Gv* 14,6) – nella storia, nulla vi è di più adeguato che la *vita* dei cristiani e della Chiesa per portarla a termine.¹

Nella prospettiva cristocentrica e sacramentale nella quale ci muoviamo, la tematica della testimonianza è senza dubbio inseparabile da quella della chiamata universale alla santità. I cristiani devono testimoniare la realtà della salvezza donata da Gesù Cristo con la trasformazione delle loro vite.² Dare testimonianza di Cristo significa dunque condurre una fervente vita teologale, ovvero realizzare la conformità esistenziale tra fede professata e fede vissuta. «La testimonianza – indica Latourelle – nasce da una fede accreditata dalla santità della vita».³

Certo, questo modo di porre le cose conviene alla natura della sfida che una importante porzione della cultura moderna presenta alla fede. Secondo José Luis Illanes:

La problematica che l'ateismo pone non ha soltanto componenti intellettuali bensì anche vitali e richiede, in questo senso, una risposta inglobante o esistenziale, che impegna non solo i filosofi e i teologi ma l'uomo in quanto tale, in modo particolare il credente. In poche parole, il momento culturale che viviamo costituisce una sfida o un invito rivolto al cristiano, ad ogni cristiano, perché manifesti con le sue parole e soprattutto con la sua vita la dimensione umanizzante del cristianesimo, il fatto che a partire dalla fede si afferma l'uomo, e certo in maniera piena.⁴

In una piccola opera sull'ateismo pubblicata nel 1949, Jacques Maritain afferma da un'ottica piuttosto propositiva che l'ateismo contemporaneo era il frutto dell'ateismo pratico di coloro che si dicevano credenti, concludendo poi, di conseguenza, che l'unico modo di affrancarsi dal primo era liberarsi dal secondo. «La fede – scriveva – deve essere una fede reale, viva, pratica. Credere in Dio deve significare vivere in maniera tale che la vita non potrebbe essere vissuta se Dio non esistesse».⁵ Viene ribadita ancora l'esigenza di dar risposta alla non credenza attraverso una vita condotta in accordo con la fede.

È diventato quasi un luogo comune l'affermazione che gli uomini di oggi, delusi davanti alle false promesse delle ideologie, non rispondono più alle teorie ma solo alla forza dei segni testimoniali. Questo è certamente vero, ma ciò che ci interessa qui mettere in rilievo è il fatto che, in fondo, l'impostazione pastorale descritta si rivela efficace non tanto perché riesce a venire incontro alle esigenze del momento, quanto perché si fonda sui lineamenti di un'antropologia cristocentrica. In altre parole, questa impostazione risponde efficacemente alle necessità della stagione odierna proprio perché sostenuta da un'antropologia adeguata, da un'antropologia appunto cristocentrica, perché solo in Cristo giungono a pienezza tutti gli aneliti del cuore umano. Così, il cristianesimo

¹ Sul cristiano come *segno* della rivelazione, cfr. A. BLANCO, F. OCÁRIZ, *Rivelazione, Fede e Credibilità*, EDUSC, Roma 2001, 359-363; LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa*, 9-35 e 237-265.

² Cfr. LG 35 e 39; AG 11.

³ LATOURELLE, *Cristo e la Chiesa*, 21.

⁴ J. L. ILLANES, *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Rialp, Madrid 1997, 160.

⁵ J. MARITAIN, *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brouwer, Paris 1949, 42.

offre all'uomo non una verità fredda, fatta di contenuti puramente astratti e incapace perciò di suscitare un'adesione vitale. Le offre una Persona, Cristo, in cui trovano appagamento e superamento le più elevate aspirazioni umane. Come afferma Angelo Scola, nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* l'azione ecclesiale è immediatamente legata «alla testimonianza diretta della profonda corrispondenza di Gesù Cristo all'anelito di salvezza presente nel cuore di ogni uomo e della comunità umana».¹

Ma la testimonianza non consiste solo nel rendere presente Cristo con l'esempio della vita. Quest'ultima deve essere affiancata dalla testimonianza della parola e dalla apertura al dialogo. Quanto al carattere dialogico, il decreto *Ad gentes* insegna che esso si sviluppa nella convivenza del cristiano con i propri simili, mentre egli si trova immerso nelle realtà secolari;² convivenza che, unendo la testimonianza della vita e la parola, diventa mezzo di irradiazione dello spirito cristiano, mezzo di evangelizzazione e di missione. Viene qui sottolineato il ruolo fondamentale dei laici, perché a loro compete in maniera più propria e diretta l'evangelizzazione del mondo moderno:

Cristo, il grande profeta, che con la testimonianza della sua vita e con la virtù della sua parola ha proclamato il regno del Padre, adempie la sua funzione profetica fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della gerarchia, la quale insegna in nome e con il potere di lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni e li provvede del senso della fede e della grazia della parola (cfr. *At* 2,17-18; *Ap* 19,10), perché la forza del vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale. [...] Questa evangelizzazione o annuncio di Cristo, fatto con la testimonianza della vita e con la parola, acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia, dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo. [...] I laici quindi, anche quando sono occupati in cure temporali, possono e devono esercitare una preziosa azione per l'evangelizzazione del mondo (LG 35).

Annuncio di Cristo; testimonianza di Cristo con la vita e con la parola, frutto della santità personale nelle circostanze correnti della vita umana; cristianizzazione del mondo e di tutte le sue strutture: questi sono alcuni dei termini nei quali il Concilio Vaticano II presenta la missione della Chiesa nel mondo.³ Ed ora è il momento di presentare i termini scelti dal magistero successivo.

2. Il proseguimento dell'eredità conciliare nel magistero successivo

Una lettura dell'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* indica una fondamentale continuità tematica e di prospettive con l'orientamento del Vaticano II. Cristocentrismo, arricchimento della nozione di evangelizzazione, universa-

¹ SCOLA, "Gaudium et spes": dialogo e discernimento, 108.

² Cfr. AG 11.

³ Sulla dottrina del Vaticano II riguardante il ruolo dei laici nel dialogo Chiesa-mondo, cfr. F. OCÁRIZ, *La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa*, «Annales Theologici» 1 (1987) 7-26; P. RODRÍGUEZ, *El mundo como tarea moral*, in R. PELLITERO (editado por), *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Santificar el mundo desde dentro*, Rialp, Madrid 2006, 255-272.

lità dei suoi agenti e dei suoi destinatari, centralità della testimonianza; tutto evidenzia l'intenzione di Paolo VI di dare continuità alla sollecitudine del concilio,¹ chiarendone allo stesso tempo i possibili errori e riduzionismi nell'interpretazione.

Alcuni autori descrivono questa proposta come un'evangelizzazione fondata sul *kerygma*. La risposta basata sul dialogo razionale sarebbe insufficiente di fronte al carattere della sfida che si presenta oggi alla fede, poiché la visione secolarista della vita, nel farsi cultura popolare, sarebbe recepita nella maggior parte dei casi in modo acritico e poco deliberato. Da lì la necessità di tornare all'annuncio del messaggio della fede ripristinando tutta la sua forza originaria, come offerta che fa appello all'uomo integrale e il cui contenuto è capace di restituirne di senso l'esistenza. Le caratteristiche di questa predicazione potrebbero sintetizzarsi in tre: il primato del *kerygma* sulla razionalità discorsiva; la centralità della persona; l'ottimismo e l'orientamento al futuro come segni dell'evangelizzazione.²

Come abbiamo già accennato, in realtà questa impostazione non fa altro che continuare e sviluppare il rinnovamento pastorale e dottrinale iniziato dal Concilio Vaticano II e in parte già raccolto da Paolo VI. Nel primato del *kerygma* si rispecchia la concentrazione cristologica e trinitaria dell'annuncio della fede, e nella centralità della persona si intravedono i lineamenti di un'antropologia illuminata dal cristocentrismo. Infatti, sia la proclamazione diretta e integrale del nucleo della fede in Cristo quanto la priorità di ogni persona nell'economia della redenzione si fanno presenti lungo i numeri della Costituzione *Gaudium et spes*, prima di ricomparire ed essere ulteriormente sviluppate nei documenti del magistero successivo.

Sulla scia del concilio, l'insegnamento di Giovanni Paolo II propone all'Occidente secolarizzato, e più precisamente ad ogni uomo nella sua peculiare situazione esistenziale, il messaggio di fede in Cristo e il mistero redentore dell'uomo, senza inibizioni né preamboli. Questa è la pretesa centrale dell'enciclica con la quale Giovanni Paolo II aprì il suo ministero pastorale.³ Ci limitiamo a riprodurre alcuni passi perché i testi parlano da sé:

In Cristo e per Cristo, Dio si è rivelato pienamente all'umanità e si è definitivamente avvicinato ad essa e, nello stesso tempo, in Cristo e per Cristo, l'uomo ha acquistato piena coscienza della sua dignità, della sua elevazione, del valore trascendente della propria umanità, del senso della sua esistenza (RH 11). [...] La Chiesa desidera servire questo unico fine: che ogni uomo possa ritrovare Cristo, perché Cristo possa, con ciascuno, percorrere la strada della vita, con la potenza di quella verità sull'uomo e sul mondo, contenuta nel mistero dell'incarnazione e della Redenzione, con la potenza di quell'amore che da essa irradia (RH 13).

¹ Cfr. EN 2-4.

² Cfr. MIGUENS, *Fe y cultura*, 242-255.

³ Cfr. sull'argomento: IZQUIERDO URBINA, «Cristo manifiesta el hombre al mismo hombre»; J. L. HONORÉ, *Il Cristo redentore al centro dell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, in MAGGIOLINI (a cura di), *Giovanni Paolo II*, 31-46.

L'invito del papa tocca l'intima inquietudine dell'uomo e la sua aspirazione all'assoluto, offrendogli come risposta la verità di Cristo, nella convinzione che solo in Lui trovi soluzione piena e certa l'enigma che ogni uomo è di per sé stesso. Giovanni Paolo II non nasconde le implicazioni morali, culturali e filosofiche del messaggio cristiano: il suo riferimento ad esse è costante e senza indugi. Ma tali enunciati non sono quasi mai punto di partenza. L'invito primo e decisivo si condensa nel grido che risuonò all'alba del suo pontificato: «Non abbiate paura! Aprite, anzi, spalancate le porte a Cristo! Alla Sua salvatrice potestà aprite i confini degli Stati, i sistemi economici come quelli politici, i vasti campi di cultura, di civiltà, di sviluppo. Non abbiate paura! Cristo sa “cosa è dentro l'uomo”. Solo Lui lo sa!».¹ Il cambiamento di disposizioni che esige la fede in Cristo avverrà come frutto di una conversione, come il dispiegarsi del nuovo spirito ricevuto al momento di accogliere Cristo nella propria vita. Le implicazioni del Vangelo non saranno viste allora come norme o criteri provenienti dall'esterno, ma come qualcosa che sorge dall'interno, dalla “nuova persona” ricreata dalla grazia.

Per ciò che riguarda il carattere ottimista dell'evangelizzazione, ci limitiamo ad indicare che questa non si nutre di motivi umani, bensì manifesta la speranza cristiana, a sua volta frutto della fede nel disegno divino e nel potere salvifico del Vangelo. Il compito evangelizzatore della Chiesa riceve quindi la sua spinta e il suo vigore proprio dal nucleo della fede. La forza della Parola rivelata, il vigore della vita nuova data agli uomini in Cristo, la presenza e l'azione dello Spirito Santo garantiscono alla Chiesa l'efficacia della sua missione. Le circostanze esterne, in ogni caso, devono essere di stimolo ai cristiani per radicarsi più saldamente nella fede e per intensificare l'azione apostolica. Giovanni Paolo II ne parlava in questi termini – ad esempio – al clero svizzero:

Anche se il mondo intorno a noi dubita della presenza di un Dio che lo ama, della capacità di Cristo di rinnovarlo, della potenza dello Spirito Santo che prosegue la sua opera di santificazione, anche se il mondo non sente la necessità di ricevere tale salvezza e sembra non contare che sulle sue capacità tecniche o ridurre il suo orizzonte a una esistenza materialista, la Chiesa mantiene la certezza che non ci sia altro nome al infuori di Gesù Cristo per salvare gli uomini: [...]. È la forza stessa di questa Buona Novella, con la grazia di Dio, che suscita nei cuori il movimento verso la fede, al di là del prevedibile. È necessario che risuoni sempre con forza la parola iniziale di Gesù: «Convertitevi e credete nel Vangelo» (Mc 1,15).²

Entrando ora nella dinamica che deve caratterizzare l'annuncio del Vangelo, indichiamo che, nella suddetta ottica, le differenze tra cura pastorale dei fede-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia all'inizio del Pontificato*, 22 ottobre 1978, 5, «Insegnamenti» I (1978) 38.

² GIOVANNI PAOLO II, *Al clero svizzero in Einsiedeln*, 15 giugno 1984, 7, «Insegnamenti» VII/1 (1984) 1793. Originale in francese. La sottolineatura è nostra.

li, nuova evangelizzazione e attività missionaria specifica della Chiesa vengono sfumate. Soprattutto nei paesi secolarizzati dell'Occidente, il compito di evangelizzare non può essere dissociato dal rafforzamento della fede del popolo cristiano.¹

Questo aspetto del panorama religioso presentato quale compito per la Chiesa era stato già colto da Paolo VI.² È significativo che questo papa, dopo aver affermato la necessità di predicare il Vangelo a chi non conosce Gesù Cristo, al mondo secolarizzato e ai seguaci di religioni non cristiane, abbia scritto nella *Evangelii nuntiandi* che la Chiesa dedica altrettanta importanza alla cura di coloro che hanno già ricevuto la fede e che, spesso da generazioni, sono a contatto col Vangelo. Le ragioni sono raccolte in seguito: «Questa fede è quasi sempre, oggi, posta a confronto col secolarismo, anzi con l'ateismo militante: è una fede esposta alle prove e minacciata: di più, una fede assediata e combattuta. Essa rischia di perire per asfissia o per inedia se non è continuamente alimentata e sostenuta. Evangelizzare comporta dunque, molto spesso, comunicare alla fede dei credenti [...] questo necessario alimento e questo sostentamento» (EN 54). In realtà, come indica Mariasusai Dhavamony, già a partire dal Concilio Vaticano II «il termine "evangelizzazione" [...] indica non soltanto la prima proclamazione del Vangelo ai non-cristiani, bensì anche il ministero globale della Parola e l'intera missione della Chiesa».³

Prima e dopo il battesimo, la corrispondenza tra evangelizzazione e cura pastorale trova espressione sintetica nella catechesi. Questa deve essere in grado di far diventare operante la fede in un contesto spesso ostile. Così lo evidenziò Giovanni Paolo II nell'esortazione apostolica con la quale raccoglieva, a un anno dalla sua ascesa al soglio pontificio, l'eredità di Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi*. «I cristiani di oggi – scriveva – debbono essere formati per vivere in un mondo che per larga parte ignora Dio» (CT 57).

Alla catechesi, cioè alla trasmissione dei contenuti delle verità della fede, occorre aggiungere la centralità della vita di preghiera e dei sacramenti – in particolare quello della Penitenza e dell'Eucaristia – per il rinsaldarsi della vita di fede. Tale "priorità della grazia" nella dinamica della vita cristiana è stata messa in rilievo dal magistero in innumerevoli occasioni, alcune abbastanza recenti.⁴

La vita cristiana però non può essere pensata al margine dell'ecclesialità. Il luogo dell'incontro con Cristo per ognuno è la Chiesa. L'irrobustimento della fede insieme al progresso dell'evangelizzazione è pertanto compito personale ma allo stesso tempo comunitario. Il senso ecclesiale, la carità fraterna tra i fedeli, la comune celebrazione della fede sono necessarie per salvaguardare il vigore della fede personale.⁵ Tuttavia non si tratta di nutrire la propria fede per conservarla viva malgrado le aggressioni dell'ambiente contrario. Si tratta invece di

¹ Cfr. RM 34; EE 46-47.

³ DHAVAMONY, *Evangelizzazione e dialogo nel Vaticano II*, 1221.

⁴ Cfr. NMI 29-39; RVM 5; EdE 60; EE 74-82; DC 36-37.

² Cfr. EN 15.

⁵ Cfr. CL 34; DD 48.

fortificare la propria fede per poterla annunciare e darne testimonianza. Questo compito è affidato a ogni battezzato in quanto testimone di Cristo.¹

Ora anche se è vero che la meta dell'evangelizzazione del mondo esige come condizione previa l'evangelizzazione *intra Ecclesiam*, il legame esistente tra l'essere evangelizzato e l'evangelizzare non è puramente funzionale. Neanche la convergenza, alla quale ci riferivamo alcuni paragrafi prima, della missione *ad extra* e *ad intra* della Chiesa in una nozione allargata di evangelizzazione segue dei fattori puramente circostanziali (l'ambiente ostile e secolarizzato). Il suo fondamento si trova invece nell'identità essenziale della Chiesa, che è allo stesso tempo comunità di salvati e comunità di salvezza. Giovanni Paolo II così lo esprimeva in un'occasione:

Perché essere evangelizzati vuol dire essere anche evangelizzanti, evangelizzatori. Anzi, noi diventiamo più evangelizzati essendo evangelizzatori, prendendo maggiori responsabilità nei confronti del Vangelo, diventando apostoli. Questa è la formula perenne del cristiano, una formula riscoperta di nuovo dal Concilio Vaticano II [...]. Di recente abbiamo avuto l'Esortazione post-sinodale "Christifideles Laici", la quale ripropone lo stesso argomento, ripropone questo legame tra l'essere evangelizzati, perché battezzati, e diventare evangelizzatori.²

È vero che l'evangelizzazione *ad extra* richiede un'evangelizzazione *ad intra*, ma è vera anche l'implicazione inversa, cioè che la stessa evangelizzazione *ad intra* ha bisogno dell'evangelizzazione *ad extra*. L'unità tra l'essere evangelizzati e l'evangelizzare è dunque un'unità essenziale; evangelizzare appartiene alla natura dell'essere evangelizzati, dell'essere cristiani, dell'essere Chiesa. Essere cristiano è pertanto essere apostolo, testimone di Cristo.

Il nesso tra l'essere evangelizzato e l'evangelizzare, tra l'essere battezzato e l'essere inviato, si esprime altrettanto bene nel vincolo che c'è tra l'essere cristiano – santo – e apostolo – testimone –, poiché la testimonianza come segno è inseparabile dalla santità. Infatti, perché Cristo possa manifestarsi attraverso i membri della Chiesa, perché ogni cristiano possa rispecchiare Cristo, è necessaria l'unione vitale di ciascuno con Lui, il desiderio sincero di tendere alla santità. È solo attraverso questa unione, che il fedele si "cristifica" e giunge ad essere un «altro Cristo». ³ In ciò consiste appunto il mistero della Chiesa. Lo ricordava Giovanni Paolo II, dopo aver riproposto la santità come «la prospettiva in cui deve porsi tutto il cammino pastorale» (NMI 30):

Occorre allora riscoprire, in tutto il suo valore programmatico, il capitolo V della Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, dedicato alla "vocazione universale alla santità". Se i Padri conciliari diedero a questa tematica tanto risalto, non fu per conferire una sorta di tocco spirituale all'ecclesiologia, ma piuttosto per farne emergere una di-

¹ Cfr. EE 49; EN 21; CT 57.

² GIOVANNI PAOLO II, *Ai gruppi parrocchiali della Parrocchia di San Giovanni Crisostomo*, Roma, 25 marzo 1990, «Insegnamenti» XIII/1 (1990), 767-768.

³ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La vocazione cristiana*, in *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1988, n. 11.

namica intrinseca e qualificante. La riscoperta della Chiesa come “mistero”, ossia come popolo «adunato dall’unità del Padre, del Figlio e dello Spirito» (S. CIPRIANO, *De Orat. Dom.* 23: PL 4,553; cfr. LG 4), non poteva non comportare anche la riscoperta della sua “santità”, intesa nel senso fondamentale dell’appartenenza a Colui che è per antonomasia il Santo, il “tre volte Santo” (cfr. *Is* 6,3). [...] Questo dono di santità, per così dire, oggettiva, è offerto a ciascun battezzato. Ma il dono si traduce a sua volta in un compito, che deve governare l’intera esistenza cristiana: “Questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione” (1 *Ts* 4,3). È un impegno che non riguarda solo alcuni cristiani: “Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità” (LG 40) (NMI 30).

Riferendosi alle cerimonie di beatificazione e canonizzazione che avevano segnato l’anno del Grande Giubileo si esprimeva ancora così: «la santità è apparsa più che mai la dimensione che meglio esprime il mistero della Chiesa. Messaggio eloquente che non ha bisogno di parole, essa rappresenta al vivo il volto di Cristo» (NMI 7).¹

Il rovescio dell’esigenza di dare testimonianza della propria fede è la responsabilità che il magistero riconosce ai cristiani nella genesi dell’ateismo,² nella mancata efficacia dell’evangelizzazione,³ e nel clima socio-culturale di secolarismo e d’indifferenza religiosa. «La nostra poca fede – scrive Giovanni Paolo II – ha fatto cadere nell’indifferenza e allontanato molti da un autentico incontro con Cristo» (IM 11).⁴ Anche per questo motivo, l’esame di coscienza sulla fermezza e vitalità della propria fede e lo sforzo per irrobustirla sono il prologo necessario per qualsiasi impegno di evangelizzazione. L’insistenza nello sforzo ecumenico s’iscrive ugualmente nella coscienza missionaria della Chiesa: come ricordato dai decreti conciliari *Unitatis redintegratio* e *Ad gentes*, la divisione tra cristiani rende opaca l’immagine di Cristo nel volto della Chiesa, e costituisce un serio ostacolo all’evangelizzazione.⁵

3. Testimonianza, portata sociale dell’evangelizzazione ed il ruolo dei laici

Il concilio aveva insegnato che lo sforzo della testimonianza era un compito di tutti i figli della Chiesa.⁶ Per quanto riguarda in maniera specifica la vocazione dei fedeli laici, nella *Evangelii nuntiandi* si legge:

Il loro compito primario e immediato [...] è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nelle realtà del mondo. Il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell’economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale; ed anche di altre realtà

¹ Evidentemente, quanto detto non si oppone all’esigenza di giustificare e rendere esplicita la testimonianza di vita attraverso un annuncio aperto e franco del messaggio cristiano anche attraverso la predicazione. «Non c’è vera evangelizzazione se il nome, l’insegnamento, la vita, le promesse, il Regno, il mistero di Gesù di Nazareth, Figlio di Dio, non siano proclamati» (EN 22).

² Cfr. GS 19.

³ Cfr. EN 80; RM 36.

⁴ Cfr. anche TMA 36.

⁵ Cfr. UR 1; AG 6. Cfr. anche EN 77; TMA 34.

⁶ Cfr. LG 10-11; AG 36.

particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza (EN 70).

L'importanza di tale compito è resa palese alla luce del disorientamento riguardo ai fini che domina la moderna vita sociale. Ai fedeli laici «tocca, in particolare, testimoniare come la fede cristiana costituisca l'unica risposta pienamente valida, più o meno coscientemente da tutti percepita e invocata, dei problemi e delle speranze che la vita pone ad ogni uomo e ad ogni società» (CL 34). Il Vangelo nel vivificare le realtà del mondo fa scoprire il loro nascosto valore trascendente e, rafforzando così l'integralità del loro valore umano, mette queste realtà al servizio della costruzione del regno di Dio.¹

La condizione necessaria per portare avanti con efficacia la missione è il superamento, da parte dei fedeli laici, della frattura che potrebbe esistere in loro stessi tra il Vangelo e la vita, ricomponendo quell'unità nella loro ordinaria attività professionale, familiare e sociale.² Si tratta in definitiva della "unità di vita", che si raggiunge attraverso l'animazione della totalità dell'agire mediante lo spirito cristiano.³ È pertanto un'esigenza propria dei fedeli laici lasciare che la loro esistenza quotidiana, con tutti i suoi valori umani, sia trasformata dal di dentro per opera della fede. Sotto questa luce acquista contenuto l'imperativo della santità laicale, condizione di efficacia della testimonianza dei cristiani nel mondo. La «"misura alta" della vita cristiana ordinaria» (NMI 31) deve edificarsi in e attraverso le dimensioni abituali di un'esistenza umana corrente.

Tra queste dimensioni, la vita morale occupa un posto centrale. La separazione tra fede e morale è, secondo la *Veritatis splendor*, «una delle più acute preoccupazioni pastorali della Chiesa nell'attuale processo di secolarismo, nel quale tanti, troppi uomini pensano e vivono "come se Dio non esistesse"» (VS 88).

Siamo di fronte – prosegue l'enciclica – ad una mentalità che coinvolge, spesso in modo profondo, vasto e capillare gli atteggiamenti e i comportamenti degli stessi cristiani, la cui fede viene svigorita e perde la propria originalità di nuovo criterio interpretativo e operativo per l'esistenza personale, familiare e sociale. In realtà, i criteri di giudizio e di scelta assunti dagli stessi credenti si presentano spesso, nel contesto di una cultura ampiamente scristianizzata, estranei o persino contrapposti a quelli del Vangelo (VS 88).

Il papa ricorda in seguito la dimensione esistenziale della fede cristiana, che non è semplicemente un insieme di proposizioni da accogliere e ratificare razional-

¹ Cfr. EN 70; CL 36. Ci troviamo davanti al non semplice tema del rapporto tra crescita del Regno di Dio e progresso umano; in definitiva, la questione del senso dell'agire dell'uomo nel mondo. Fanno riferimento al tema, nella dottrina conciliare: PASTOR, *L'uomo alla ricerca di Dio*, 937; LORDA, *Antropologia*, 88-91; nel magistero di Giovanni Paolo II: *ibidem*, 172-173. ² Cfr. CL 34.

³ L'espressione "unità di vita" che abbiamo appreso da san Josemaría Escrivá, designa un aspetto fortemente sottolineato nel suo insegnamento sull'esistenza umana compresa come vocazione cristiana alla santità nel mondo: cfr. ad es., ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La vocazione cristiana*, in particolare i nn. 8-10.

mente, bensì una decisione che impegna tutta l'esistenza, un incontro che sfocia nella comunione di amore e di vita con Gesù Cristo. Solo una fede che suscita l'impegno coerente della vita può rispecchiare in modo autentico ed efficace il vero volto di Dio. « Mediante la vita morale la fede diventa "confessione", non solo davanti a Dio, ma anche davanti agli uomini: si fa testimonianza » (VS 89).

Il supremo paradigma di ogni testimone è la figura del martire. Ad essa dedica uno dei suoi passi più eloquenti l'enciclica *Veritatis splendor*.¹ Sebbene il riferimento più diretto sia alla vita morale, può rivelarsi utile riprodurne qui alcuni passaggi:

Il martirio è infine un segno preclaro della santità della Chiesa: la fedeltà alla legge santa di Dio, testimoniata con la morte, è annuncio solenne e impegno missionario *usque ad sanguinem* perché lo splendore della verità morale non sia offuscato nel costume e nella mentalità delle persone e della società. Una simile testimonianza offre un contributo di straordinario valore perché, non solo nella società civile ma anche all'interno delle stesse comunità ecclesiali, non si precipiti nella crisi più pericolosa che può affliggere l'uomo: la confusione del bene e del male, che rende impossibile costruire e conservare l'ordine morale dei singoli e delle comunità. I martiri, e più ampiamente tutti i santi nella Chiesa, con l'esempio eloquente e affascinante di una vita totalmente trasfigurata dallo splendore della verità morale, illuminano ogni epoca della storia risvegliandone il senso morale (VS 93).

In realtà il ruolo del martire che risveglia il senso morale può legittimamente essere trasposto a quello di reviviscenza del senso di Dio nell'uomo secolarizzato e sommerso nell'indifferenza. Se l'atteggiamento di questi è caratterizzato da un'irrelevanza vitale di Dio, la testimonianza di un'adesione a Dio che porta fino alla donazione della propria vita non susciterà forse un ripensamento anch'esso vitale? Il martire – e con lui la dimensione di martirio presente nella vita cristiana – evidenzia in modo efficace la trascendenza del valore e del destino, l'apertura dell'uomo all'infinito e la sua vocazione all'eterno.²

Prima di terminare, occorre ricordare anche la posizione del magistero della Chiesa sulla portata sociale e culturale dell'annuncio cristiano. L'evangelizzazione cerca la conversione della coscienza personale ma anche collettiva degli uomini, e deve pertanto « raggiungere e quasi sconvolgere mediante la forza del Vangelo i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità » (EN 19). Come già ricordato, Cristo è la chiave di comprensione e di realizzazione di ogni persona umana. E proprio perciò Egli è anche la regola e la misura dell'ordine sociale in cui le persone vivono e che esse contribuiscono ad edificare. Nel rivelare in pienezza la vera identità dell'uomo, il messaggio cristiano diventa un punto di riferimento a partire dal quale giudicare anche tutto ciò che l'esistenza umana implica, comprese le questioni culturali e le sue ramificazioni concrete nell'ambito della politica, dell'economia, dei rapporti lavorativi, ecc. La riflessione

¹ Cfr. VS 90-94.

² Cfr. ILLANES, *Iglesia en la historia*, 248.

sistematica su tali contenuti ha conformato la cosiddetta dottrina sociale della Chiesa. È facile dunque scoprire perché la dottrina sociale è di per sé uno strumento di evangelizzazione. Essa annuncia Dio e il mistero di salvezza in Cristo ad ogni uomo e, proprio per tale motivo, rivela l'uomo a sé stesso. È solo a partire da questa luce che la Chiesa si occupa anche del resto.¹

Così come nella dottrina il punto di partenza del magistero sociale è l'immagine cristiana dell'uomo, nell'intenzione essa nasce dalla sollecitudine della Chiesa per la sorte di ogni uomo.² L'attenzione verso le condizioni della vita sociale nelle quali si svolge la vita degli uomini si spiega a partire da questo punto: «L'uomo riceve da Dio la sua essenziale dignità e con essa la capacità di trascendere ogni ordinamento della società verso la verità ed il bene. Egli, tuttavia, è anche condizionato dalla struttura sociale in cui vive, dall'educazione ricevuta e dall'ambiente. Questi elementi possono facilitare oppure ostacolare il suo vivere secondo verità» (CA 38).³

In fondo la dottrina sociale è mossa dalla convinzione espressa da Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica, e cioè che nella risposta alla domanda "chi è l'uomo?" è compreso «tutto il dinamismo della vita e della civiltà» (RH 16). In modo simile, qui si esprime la ragione dell'ineludibilità della dottrina sociale per il nostro argomento. In effetti, il magistero coglie il vincolo esistente tra indifferenza religiosa e moderne condizioni della vita sociale e culturale, e non ignora che anche questo vincolo risieda nella concezione antropologica soggiacente a tali condizioni di vita. Di conseguenza, l'annuncio evangelizzatore resterebbe incompiuto se mancasse la denuncia dell'errore antropologico e l'esortazione a ordinare le condizioni sociali conformemente al disegno di Dio.

Un documento la cui importanza è difficile sovrastimare è, a questo riguardo, l'Enciclica *Centesimus annus*. In essa troviamo il giudizio più ampio e profondo sulle strutture della moderna società occidentale. La prospettiva del giudizio è evidentemente etico-culturale, in consonanza con il nucleo antropologico del magistero sociale della Chiesa. Il problema fondamentale esaminato dall'enciclica è l'economicismo, ovvero il consumismo delle società materialmente sviluppate dell'Occidente, che intendono lo sviluppo in maniera esclusivamente economica, dimenticando la dimensione umana integrale:

Se essa [l'economia] è assolutizzata, se la produzione ed il consumo delle merci finiscono con l'occupare il centro della vita sociale e diventano l'unico valore della società, non subordinato ad alcun altro, la causa va ricercata non solo e non tanto nel sistema economico stesso, quanto nel fatto che l'intero sistema socio culturale, ignorando la dimensione etica e religiosa si è indebolito e ormai si limita solo alla produzione dei beni e dei servizi (CA 39).

¹ Cfr. CA 54.

² Cfr. CA 53-54. Ritroviamo, questa volta nell'ambito dell'insegnamento sociale, le note della predicazione che dicevamo kerygmatica: antropologia cristologica e centralità della persona.

³ Cfr. anche CA 55.

Il documento denuncia il consumo smisurato, che nel capovolgere la gerarchia dei veri valori fa smarrire il senso autentico dell'esistenza umana. La vera alienazione non si inverte nella fede religiosa – come sostenevano gli umanesimi atei – ma piuttosto «si verifica nel consumo, quando l'uomo è implicato in una rete di false e superficiali soddisfazioni, anziché essere aiutato a fare l'autentica e concreta esperienza della sua personalità» (CA 41)¹ e, aggiungiamo noi, a scoprire la sua tensione religiosa strutturale, il suo tendere verso Dio.

La diagnosi certa sull'«errore fondamentale del socialismo» può applicarsi a rigore anche alle società occidentali. Tale errore di carattere antropologico ha la sua causa principale nell'ateismo. Quest'ultimo porta a negare «l'intuizione ultima circa la vera grandezza dell'uomo, la sua trascendenza rispetto al mondo delle cose, la contraddizione ch'egli avverte nel suo cuore tra il desiderio di una pienezza di bene e la propria inadeguatezza a conseguirlo e, soprattutto, il bisogno di salvezza che ne deriva» (CA 13). Tale convinzione spinge Giovanni Paolo II ad opporre all'antropologia atea che soggiace al consumismo dell'Occidente, i lineamenti dell'antropologia religiosa esposti in precedenza.

Come anticipato, la religiosità umana si basa sull'essere razionali per natura ed aperti alla verità e al bene. Tale apertura giunge a un punto culmine nell'apertura a Dio, e si realizza con pienezza nel riconoscere ed accogliere Cristo. Questa è la ragione per la quale al diritto originario di conoscere la verità e di vivere secondo essa deve essere legato il diritto alla libertà religiosa. Secondo l'antropologia cristiana, il «diritto a vivere nella verità della propria fede ed in conformità alla trascendente dignità della propria persona» è la «fonte e sintesi» di tutti i restanti diritti umani (CA 47). Il vero sviluppo passa dunque attraverso il far crescere effettivamente la dignità di ogni persona e la sua capacità di rispondere alla propria vocazione, cioè, all'appello di Dio in essa contenuto. L'esercizio della libertà religiosa sta al culmine di questo sviluppo.²

Il cuore del messaggio cristiano alle moderne società occidentali è ben riassunto in un breve ma eloquente passo del libro-intervista di André Frossard a Giovanni Paolo II: «Avevo chiesto: “Si può ricavare una politica dal Vangelo?” Risposta del papa: la politica del Vangelo è la trascendenza dell'uomo. La persona umana si costituisce nel rapporto di questa trascendenza con la verità, che è essa stessa, secondo il cristianesimo, una persona: la persona di Gesù Cristo».³ Il messaggio evangelico spinge infatti ad una revisione delle strutture della vita in società e ad uno sforzo per incamminarle secondo il disegno di Dio. Ecco perché nel proporre al mondo la fede in Cristo, non debba mancare la parola di orientamento del magistero sociale. La “nuova evangelizzazione” deve annoverare tra le sue componenti essenziali l'annuncio della dottrina sociale della

¹ Cfr. anche CA 49.

² Cfr. CA 29

³ A. FROSSARD, “Non abbiate paura!” *André Frossard dialoga con Giovanni Paolo II*, Rusconi, Milano 1993, 193.

Chiesa perché non c'è vera soluzione della "questione sociale" fuori del Vangelo.¹

Perché l'evangelizzazione deve mettere insieme, sinteticamente, vita e parola, testimonianza e dialogo, «il messaggio sociale del Vangelo non deve essere considerato una teoria, ma prima di tutto un fondamento e una motivazione per l'azione» (CA 57). «Oggi più che mai – continua l'enciclica – la Chiesa è cosciente che il suo messaggio sociale troverà credibilità nella testimonianza delle opere, prima che nella sua coerenza e logica interna» (*ibidem*). «Questo versante etico-sociale – ribadisce poi la Lettera Apostolica *Novo Millennio Ineunte* – si propone come dimensione imprescindibile della testimonianza cristiana: si deve respingere la tentazione di una spiritualità intimistica e individualistica, che mal si comporrebbe con le esigenze della carità, oltre che con la logica dell'Incarnazione e, in definitiva, con la stessa tensione escatologica del cristianesimo» (NMI 52). Di fronte ai mali di una civiltà modellata su un'antropologia riduttiva, i cristiani devono impegnarsi per edificare una civiltà fondata su una concezione integrale della persona umana. Se mancasse questo sforzo, qualsiasi risposta pastorale all'indifferenza religiosa resterebbe incompiuta.

In sintonia con una antropologia cristocentrica, la Chiesa ha sempre sostenuto che l'azione salvifica cristiana si estende alle strutture sociali e al mondo materiale attraverso lo spirito dell'uomo risanato e trasformato dalla grazia. La via per rinnovare la civiltà attraverso un cambiamento delle strutture passa quindi attraverso la conversione personale dei protagonisti dell'ordine sociale e richiede precisi valori etico-religiosi.² «Si tratta di introdurre un principio di vita, non delle idee, che rinnovando la mentalità e i cuori, rinnovi anche la civiltà».³ Questo compito spetta in modo decisivo ai fedeli laici, perché sono loro a trovarsi immersi in maniera attiva nel dinamismo della vita sociale.⁴ È un elemento in più che, mentre specifica un importante contenuto del compito di evangelizzazione dei laici, delinea il profilo del loro dovere di santificazione.

Non possiamo non accennare, seppur assai brevemente, al pontificato di Benedetto XVI, in particolare, all'Enciclica *Deus caritas est*. La preoccupazione del papa di fronte all'esito nichilista e totalitarista della cultura laicista-illuminista è fuor di dubbio, come ben documentato dagli interventi precedenti all'elezione al soglio di Pietro. Tuttavia, a prima vista la specificità dell'oggetto della sua prima enciclica – l'amore cristiano – potrebbe farla sembrare estranea al nostro tema. Sebbene manchino dei riferimenti diretti, nondimeno l'affermazione che il servizio della carità (*diakonia*) costituisca una espressione dell'«intima natura della Chiesa» (DC 25) insieme all'annuncio della Parola di Dio e alla celebrazione dei sacramenti, possiede certamente delle ricadute sul tema della testimonianza cristiana di fronte al secolarismo e all'indifferenza religiosa. In particolare, dall'inseparabilità di questi compiti ecclesiali si inferisce quanto più avanti

¹ Cfr. CA 5.

² Cfr. EN 36; CA 60.

³ CALDERA, *Visión del hombre*, 31.

⁴ Cfr. CL 17, 36ss.; NMI 52; EE 99. Cfr. sul tema R. PELLITERO, *Josemaría Escrivá: santificación del mundo y transformación social*, in IDEM, *Los laicos en la eclesiología del Concilio Vaticano II*, 273-288.

afferma lo stesso papa, e cioè che «l'amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la miglior testimonianza del Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare» (DC 31). Amore che, oltre l'esercizio organizzato della carità ecclesiale, «deve animare l'intera esistenza dei fedeli laici» (DC 29). L'esercizio della carità è dunque il miglior modo di portare Cristo agli uomini e di portare gli uomini a Cristo, nonché il fine per eccellenza della vita cristiana.

IV. CONCLUSIONI

Giunti al termine del nostro *excursus*, ricapitoliamo brevemente le idee principali emerse lungo queste pagine.

La percezione della non credenza da parte del magistero della Chiesa presenta un certo sviluppo che sposta l'ambito di confronto tra la fede e la non credenza dal terreno dottrinale e istituzionale, proprio all'ateismo teorico, al terreno pastorale e culturale dell'odierna crisi di indifferenza. Il magistero coglie inoltre il tono cangiante dell'indifferenza, come mostrato dalla successione temporale con la quale offre la sua risposta al clima culturale di nichilismo come sorgente di indifferenza religiosa (*Fides et ratio*, 1998) rispetto a quanto affermato dieci anni prima nei confronti dell'umanesimo immanentista e del materialismo pratico (*Christifideles laici*, 1988), così come nella progressiva chiarezza del suo discernimento circa il fenomeno della "nuova religiosità".

Alla luce della dottrina conciliare sulla vocazione dell'uomo alla verità, in particolare all'obbligo di cercare con sincerità quanto attiene alla verità religiosa, così come alla luce dell'antropologia religiosa di Giovanni Paolo II, la decisione per la quale un uomo esclude Dio rivela tutto il suo spessore morale, e l'impegno evangelizzatore di ogni fedele cristiano mostra parallelamente tutta la sua rilevanza. La risposta della Chiesa alla sfida dell'indifferenza religiosa ruota attorno al cristocentrismo e all'antropocentrismo teologico che da esso deriva. La concentrazione cristologica e trinitaria della proposta di fede porta tra l'altro a una ricollocazione del suo momento intellettuale. Il rinnovamento pastorale che si delinea è dunque centrato sull'annuncio diretto di Cristo attraverso la vita e la parola dei cristiani e della Chiesa i quali, a motivo della sacramentalità – intesa questa in senso largo – della Chiesa, rendono manifesta la vita nuova di Cristo ed irradiano la potenza della sua salvezza. L'evoluzione che porta a una pastorale maggiormente integrale – oltre la dimensione intellettuale – non segue però direttamente dalla evoluzione della problematica della non credenza. Come abbiamo cercato di mettere in luce, la priorità della verità vissuta sulla verità solo pensata si ritrova già tra i principi più cari al concilio perché risponde al suo rinnovato cristocentrismo. La Chiesa non vuole essere altro che segno vivo di Cristo e strumento della sua azione.

L'annuncio evangelizzatore si articola secondo un binomio nel quale il primo termine (la testimonianza di vita e di una parola che si fa dialogo) esige il secondo (l'irrobustimento della fede fino alla santità) e al contempo viene da quest'ultimo richiesto. Agli occhi del magistero entrambi i termini si implicano a vicenda con una profondità tale da operare tra di essi una sorta di identifica-

zione. «Il dialogo si identifica così, in senso proprio, con la reale comunicazione dell'identità del cristiano che si propone, in prima persona, come segno (sacramentale) di Gesù Cristo, cuore del mondo, tramite la Chiesa, *forma mundi*». ¹

Questa impostazione dell'evangelizzazione intende rispondere efficacemente alle sfide del momento odierno, eppure non si nutre solo, né in modo principale, delle esigenze del tempo. Essa sorge piuttosto dal cristocentrismo dell'economia divina, che dà risposta piena alle aspirazioni del cuore umano e rende possibile profilare un'antropologia integrale. L'adeguazione della presentazione viva della fede alle aspettative degli uomini contemporanei coincide con l'adeguazione dell'immagine rivelata dell'uomo alla realtà storica dell'uomo odierno, tuttora bisognoso di salvezza. Lungo questo rinnovamento, il Concilio Vaticano II e il magistero successivo operano un arricchimento della nozione di evangelizzazione. Allo stesso tempo, le dimensioni universali del cristocentrismo rendono possibile recuperare e riproporre la portata umana integrale e, proprio per questo anche sociale, politica, economica e culturale, dell'evangelizzazione. La centralità della vocazione specifica dei laici nel rispondere alla sfida del secolarismo e dell'indifferenza religiosa viene sottolineata con particolare intensità in forza della loro missione di ricondurre a Dio il mondo, di santificare dal dentro quelle realtà terrene le quali, lungi dal condurre al materialismo o all'indebolimento della sete di Dio, divengono luogo dell'incontro con Cristo.

ABSTRACT

Nei decenni che ci separano dalla conclusione del Concilio Vaticano II la problematica della non credenza ha subito profondi mutamenti, spostandosi il suo centro di gravità dall'ateismo all'indifferenza religiosa e al secolarismo. La presente ricerca intende fornire uno *status quaestionis* sul magistero cattolico, dall'ultimo concilio ad oggi, che riguarda tale tematica, per presentarne poi l'orientamento pastorale nelle sue linee fondamentali. L'esposizione si articola in tre sezioni: I. esame della percezione del problema nei documenti del magistero; II. sintesi delle affermazioni di carattere antropologico in essi contenuti; e infine, III. descrizione della proposta pastorale per far fronte alla sfida della non credenza. Si include un *excursus* sul "risveglio religioso".

In the decades that separate us from the last ecumenical Council, the phenomenon of non-belief has gone through deep changes, moving its center from atheism to religious indifference and secularism. The present study aims to provide a *status quaestionis* on the Church's teachings related to the subject, from Vatican Council II to our days, followed by an overview of their main pastoral guidelines. The contents are organized according to the following scheme: I. Outlook on the perception of the problem in the official documents of the Church; II. Brief account of the anthropological statements there contained; III. Description of their proposals to face the challenge of non-belief. An *excursus* on "religious revival" is included.

¹ SCOLA, "Gaudium et spes": dialogo e discernimento, 113.

RECENSIONI

J. BÖLLING, *Das Papstzeremoniell der Renaissance*, Frankfurt/Main, Verlag Peter Lang, 2006, pp. 330.

ZEREMONIALGESCHICHTE erlebt, so scheint es zumal, zur Zeit einen erfreulichen Aufschwung. Nach den Autoren der klassischen Schule meist angelsächsischer Herkunft, als deren unbestrittener Meister auch heute noch Leopold G. Wickham Legg gelten muß, gelang es einer Reihe moderner Autoren, dieses Vermächtnis im vielfach nuancierten Anspruch heutiger Wissenschaftsmethode fortzuführen. An herausragenden Vertretern dieses *revival* seien nur Gordon Kipling, Gilbert Dagron und Gérard Sabatier genannt. Ruf und Rezeption ihrer Arbeiten erreichten es, daß der zeremonialgeschichtlichen Materie, welche ja einst in all ihren Dimensionen – von der Symbolik und Heraldik bis hin zur praktischen Liturgie und zu rechtlichen Fragen etwa der *præcedentia* – zu den Königsdisziplinen abendländischer Kultur rechnete.

Neben diesem Traditionsstrang aber bildete sich eine zweite Richtung der sog. „Neuen Kulturgeschichte“ aus, in deren Mittelpunkt – darin ganz Erbin der geistesgeschichtlichen Umbrüche Europas in den Jahren 1965ff – mehr soziologische, mentalitätsgeschichtliche und strukturelle Fragestellungen standen und deren Methode zumeist mit Anspruch, Möglichkeit und Begrenztheit ähnlich gelagerter politologischer Phänomene kausal verknüpft blieb.

Beiden gemein aber ist, im Idealfall, ein stark interdisziplinärer Forschungsansatz, welcher natürlich – und vielleicht sind deshalb die diesbezüglichen Arbeiten auch nicht Legion – ein entsprechendes Wissen um die Eigenarten der fachverwandten Disziplinen (Theologie, Philosophie, Symbolik, Mythologie, Musikwissenschaft, Kunstgeschichte, Sprachwissenschaft...) voraussetzt. Keine der bis dato erschienen größeren Studien dieser Ausrichtung hatte sich aber, von einigen Aufsätzen etwa aus der Feder B. Schimmelpfennigs einmal abgesehen, interessanterweise dem päpstlichen Hofzeremoniell der Frühen Neuzeit gewidmet. Dabei hatten doch gerade die in den letzten Jahren veranstalteten prachtvollen europaweiten Vatikan-Ausstellungen den Blick just für jene Epoche geschärft, die traditionellerweise nicht im Fokus der Zeremonialhistoriker steht; selbst Dykmans große Arbeit über das Pontificale Romanum hatte ja nur das 15. Jahrhundert untersucht.

Diese vielfachen Lücken mit einer einzigen Arbeit zu schließen, schien folglich kein allzu leichtes Unterfangen und doch hat der junge Münsteraner Historiker Jörg Bölling diese Aufgabe mit bestechender Bravour gelöst.

Seine Studie vereint das Beste der oben aufgezeigten Forschungstraditionen und versteht es zudem, deren Ergebnisse mit der zentralen Frage nach Bedeutung, Rang und Sinn der Musik im Rahmen der Zeremonialgeschichte überzeugend zu verein(bar)en.

Ausgehend vom Faszinosum des Phänomens „Rom“ für die europäische Geisteswelt, eingangs illustriert am Beispiel der Berichte Felix Mendelssohn-Batholdys, erschließt Bölling peu à peu das Arcanum des päpstlichen vor-tridentinischen Zeremoniells. Verwendet die methodische Einleitung auffallend viel einschlägiges Vokabular der „Neuen Zeremonialgeschichte“, so wird dem aufmerksamen Leser bald klar, daß erfreulicherweise weder Darstellung noch Analyse sich in deren Parametern erschöpfen. Eine grundlegende Kenntnis der verwendeten Quellenwerke und ihrer Autoren (zuvorderst

Johannes Burckhard und Paride de Grassis), sowie deren geistesgeschichtliche Einordnung (Ideen-, Literatur- und Ästhetikgeschichte etwa) eröffnen den Weg zur Auseinandersetzung mit jenem „allgemeinen Stratifikationsmodell“ des feierlichen päpstlichen Kapellgottesdienstes zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Ob der Leser nun mit jeder terminologischen und methodischen These des Autors glücklich ist, sei dahingestellt. Unzweifelhaft aber ist, daß es Bölling gelungen ist, wirklich alle Aspekte dieses weiten und wie gesagt bislang – von reiner Rubrizistik abgesehen – mehr denn vernachlässigten Gegenstands in einer Weise und mit einer derart großen und gekonnt reflektierten Detailfülle zu vermitteln, daß das Herz des selbst mit ähnlichen Fragen beschäftigten Rezipienten darüber jubeln möchte. In welcher Arbeit finden sich denn Aufstellungsort der Musiker, Bedeutung des musikalischen Repertoires, aufführungspraktische wie prosopographische Komponenten vereint mit Festbeschreibungen und -analysen von Papstwahlen und -krönungen, Heiligsprechungen Heilig-Jahr-Feiern, Allgemeinen Konzilien (Lateran V) und Cardinalseignungen? Es spricht für den umfassenden Ansatz des Autors, auch Zeremonien und Feste berücksichtigt zu haben, die in seinem gewählten Untersuchungszeitraum – vom Pontifikat Innocenz' VIII. bis zu jenem Leos X., also 1484-1521 – nicht vorgekommen sind, so etwa Kaiserkrönungen.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß mit Böllings Buch ein Werk vorliegt, welches, gerade in seiner Synthese verschiedener Ansätze und Disziplinen, der Forschung eventuell einen Weg aus den oben erwähnten Antagonismen aufzeigen könnte. Voraussetzung hierzu ist aber eine ähnliche umfangreiche Detailkenntnis der Materie(n), ein ähnlich stringentes Analysevermögen und eine ähnliche Begeisterung für das Sujet. Diese unabdingbaren *conditiones* gelten, ein einschlägiges Interesse eventuell an Stelle der derzeit wohl einzigartigen einschlägigen Kenntnisse Böllings gesetzt, übrigens auch für den Leser. Wer sie mitbringt, dem sei die Lektüre des angezeigten Bandes wärmstens ans Herz gelegt.

J. J. SCHMID

L. CICCONE, *Etica Sessuale. Persona, matrimonio, vita verginale*, Milano, Ares, 2004, pp. 508.

No nos encontramos ante un libro cualquiera sobre ética sexual. El ilustre Autor nos lleva como de la mano en su amplia experiencia de moralista, y en concreto, en esta área específica de la disciplina. Se contempla el tema de la sexualidad humana desde diversos ángulos – biológico, psicológico, espiritual –, abriéndonos horizontes en la comprensión del fenómeno como una dimensión de la persona humana, una condición misma del hombre. No quiere abordar un estudio detallado de todos los argumentos concretos relacionados con la sexualidad humana – siempre desde el punto de vista del obrar humano libre –, sin tener en cuenta qué se debe entender exactamente cuando se habla de este tema. Desde esta perspectiva, por ejemplo, ya en primer apartado de las *Cuestiones preliminares* nos ayuda a entender en su cabal medida la diferencia entre la sexualidad entendida en general y la sexualidad genital. Podría parecer ésta una cuestión susceptible de ser tratada en un segundo momento, pero a medida que avanzamos en la lectura del texto caemos en la cuenta de que se revelará un punto crucial: muchas de las desviaciones en materia de ética sexual tienen en su raíz una mala comprensión de esta distinción.

Como decíamos, antes de entrar en materia se nos presentan una serie de cuestiones preliminares. Entre ellas destaca el análisis del contexto cultural que envuelve el concepto de la sexualidad en la realidad social occidental. Es un acierto realizar este estudio, puesto que el modo concreto de realizar la dimensión sexual del hombre y el valor real que se le da en su vida depende en gran medida de qué exactamente se entiende por sexualidad. Así, el Autor pone ante nuestros ojos la creciente privatización y banalización de la sexualidad en el mundo que nos rodea, que se refleja en la aparición de fenómenos como los ilustrados en el *Informe Kinsey*, o el desarrollo de la píldora anticonceptiva y de la FIVET. ¿Qué encontramos detrás de estos fenómenos? En la superficie, la disolución de toda relación entre la realización del acto sexual y la responsabilidad procreativa que debe informar tal acto; la disociación entre el amor esponsal y la expresión – en su dimensión sexual – de ese amor, exclusivo y total. De fondo – y éste es un tema sobre el que se insiste de intento y recurrentemente a lo largo de todo el trabajo –, se llega a toda una fundamentación antropológica, que da sentido al papel que se da a la sexualidad en la vida del hombre, y que da vía libre al surgir contemporáneo de ideologías como la del *feminismo radical* o la del *gender*, la lucha mal enfocada contra el SIDA, etc.

Entrando ya en el cuerpo del libro, se percibe a simple vista que sigue un desarrollo racional muy estudiado, compuesto de tres grandes partes bien entrelazadas y equilibradas. La primera, en la que se aborda la ética de la sexualidad en sentido estricto, se divide en dos apartados: el primero sienta las bases, sometiendo a agudo análisis una serie de cuestiones generales y de carácter fundamental (5 capítulos); el segundo, en la que se ponen en el tintero las principales cuestiones particulares de ética sexual, afrontándolas en el orden de la importancia que revisten en el mundo en el que vivimos (5 capítulos). La segunda parte analiza la ética de la vida conyugal y familiar, percibida como la principal estructura o instituto afectado por los desórdenes en materia sexual (7 capítulos). La tercera parte, en fin, se centra en la ética de la vida virginal (3 capítulos).

La estructura y la metodología empleadas son bien claras, y facilitan la comprensión de cada uno de los argumentos tratados. A menudo se acometen los diversos temas presentando en primer lugar un *status quaestionis*, de modo que se ilustra la evolución cultural de la comprensión del problema en cuestión, y esto desde dos puntos de vista: el puramente racional y el teológico. Se pasa a presentar los problemas éticos más significativos en el ámbito de la sexualidad que es objeto de estudio del capítulo en cuestión, abordando la valoración moral objetiva de la acción y la responsabilidad subjetiva. En la mayoría de los casos se concluye con una serie de directrices o consejos pastorales, en los que se percibe el fruto de vasta experiencia del Autor – y, yendo más allá, de la sabiduría multiseccular de la Iglesia –. De modo general, nos ha llamado felizmente la atención el hecho de que la mayoría de los capítulos cuentan con una amplia bibliografía de consulta, que es el resultado de las muchas obras estudiadas y citadas a lo largo del capítulo, entre otras. Es asimismo de destacar el recurso continuo a la valiosísima catequesis de Juan Pablo II sobre la sexualidad, publicada en el volumen *L'amore umano nel piano divino*.

Así, pasamos a un comentario de lo que más nos ha llamado la atención de cada una de las partes, no sin lamentar el breve espacio con que contamos.

Lo que nos dictará en gran medida la valoración ética de un determinado comportamiento en materia de sexualidad es el análisis de los valores que, para bien o para mal, se ponen en juego (parte I, cap. I). Destaca la disposición optimista desde la que se estudia este tema: es cierto que en la sociedad actual se han olvidado o descuidado muchos de los valores relacionados con la sexualidad humana, pero a la vez se ha tomado con-

ciencia de muchos otros que estaban en estado latente hasta ahora. Así, por ejemplo, tradicionalmente se entendía la sexualidad genital como simple valor instrumental en orden exclusivamente a la procreación, y desde este punto de vista se concebía todo el significado de la sexualidad y aun del matrimonio y el valor ético de sus diversos modos de actuación. Últimamente, en cambio, se viene percibiendo con renovada fuerza la componente unitiva – amoroso don total de sí – del acto conyugal, y su dimensión de amor dialógico entre los esposos. Esto nos ha permitido concebir los dos significados de la sexualidad genital y los dos fines del matrimonio como integrados e igualmente importantes. Y ahí no queda la cosa: podemos llevarla mucho más lejos bajo la luz de la Revelación: la *antropología adecuada* o *teología del cuerpo* nos presenta la hermenéutica del don en términos esponsales, que también pueden comprender el don total de sí al Otro Absoluto (Dios), en el celibato.

De la mano del Autor, ahondamos en el relativamente reciente *descubrimiento* de los dos significados de la sexualidad humana, que nos ayudan a entender el que se ha llamado *principio fundamental de toda la ética sexual* (parte I, cap. III): condición *sine qua non* de licitud del uso de la función sexual es que tenga lugar en el matrimonio legítimo (entendido como una comunidad definitiva de vida), precisamente porque es condición de su rectitud moral y de su verdadero sentido. Se llega a esta relevante conclusión en la deliberación sobre los valores en juego: el bien de la prole – significado procreativo –, y la unión de los esposos – significado unitivo, expresado en el amor de donación recíproca exclusiva y total de la que es testimonio el acto conyugal –. El Autor justifica ampliamente la argumentación con un amplio recurso a documentos de la Congregación de la Doctrina de la Fe, obras de prestigiosos teólogos, y cómo no, a la Escritura y la Tradición constante de la Iglesia.

Afrontando el argumento de la virtud de la castidad (parte I, cap. IV), nuestro Autor supera el significado desviado que se le ha atribuido últimamente, para darnos una vez más una visión positiva del significado de esta virtud. Desde el punto de vista teológico, la castidad – virtud imprescindible para acercarnos a Dios y para amar correctamente –, hace superar la sed de posesión del otro, llevándonos a vivir en la lógica del darse. El autocontrol o sometimiento de las pulsiones o energías sexuales no se ve así como un fin, sino más bien como una premisa para esta nueva lógica: sólo el que posee puede dar. Nos ha llamado gratamente la atención la visión de la castidad como don, que surge de una lectura atenta de la Declaración *Persona humana*: el Espíritu Santo la asocia a su llamada o vocación, que dirige a todas las personas. Por lo tanto, se trata de una virtud para todos, cada uno en el estado en el que se siente llamado a seguir al Señor – a saber, en el celibato o en la vida matrimonial –.

Que la sexualidad sea una dimensión de la *persona entera* (es sexuada, no tiene sexo, y por tanto no lo puede usar libertinamente), se pone de manifiesto en la comprensión de la virtud del pudor que nos da Karol Wojtyła en *Amor y responsabilidad*. Naturalmente presente en todo el género humano, esta virtud nos indica que diversos aspectos de la intimidad personal – como los estrictamente sexuales-genitales –, siendo buenos, no deben mostrarse: se reservan a la persona que puede entenderlos como parte de un todo, de la *misma persona*, sin abstraer la totalidad personal en la parcialidad de una visión *objetiva*, y que puede recibirlos como signo y manifestación de un don total. Y la persona capaz de tal abstracción es sólo el cónyuge..., o Dios.

Del espacio dedicado al pecado contra la castidad (parte I, cap. V), podemos subrayar la seguridad con que se confirma que en este ámbito del obrar, la materia es siempre

grave *ex toto genere suo*, como consecuencia inmediata de la gravedad de los valores – personales y sociales – que se ponen en juego. En este sentido, el autor pone en guardia del afirmar que, al existir pecados leves en este ámbito, es porque también hay materia leve. Lo que hace que no todos los desórdenes en materia de sexualidad sean graves son otros factores, como la advertencia o el consentimiento: la materia no da un juicio de culpabilidad, sino que nos habla de la moralidad *objetiva* de un comportamiento.

El segundo apartado de la primera parte se dedica a algunas cuestiones particulares, que suponen desórdenes morales contra la ética sexual difundidos en la sociedad en la que vivimos. Las tres primeras – la masturbación, las relaciones sexuales prematrimoniales y la homosexualidad – son las tratadas específicamente en la declaración *Persona humana*, como respuesta a la confusión dominante en estas materias. No así las otras dos – el transexualismo y la pedofilia –. En el comentario de este apartado no queremos entrar en detalles, puesto que nos impedirían, por la brevedad impuesta, entender en su cabal complejidad las temáticas tocadas. El estudio se articula a menudo siguiendo un esquema fijo: empieza con un *status quaestionis* en el que se exponen las causas o raíces – sociológicas, psicológicas o morales – de la llamativa *prevalencia* de estos comportamientos en la sociedad actual; seguidamente se lleva a cabo un análisis de la moralidad objetiva de estos comportamientos; y se termina con un estudio de la moralidad subjetiva del comportamiento.

En todos los capítulos dedicados a estos temas, por muy oscuros que se presenten los horizontes en algunos casos, el autor deja siempre una puerta abierta a la esperanza, humana y sobrenatural. Esto queda bien ilustrado, por ejemplo, cuando se plantean temas como la homosexualidad o la pedofilia, a menudo verdaderamente *patológicos* – verdad que, aunque que entre en contraste con campañas de *popularización*, queda sobradamente demostrada –, y aparentemente irreversibles. En la misma línea, desde la perspectiva cristiana de la vida, se insiste en la confianza en la gracia, que ofrece una verdadera ayuda en la renovación de la persona: la rehabilitación de estas personas no puede quedar solamente en manos de psiquiatras, sino también en un camino de conversión a Dios, en la recepción creciente de los sacramentos y en la vida de oración. Se aprecia también, en fin, el carácter marcadamente pastoral con que se tratan los argumentos, ofreciendo recursos e iniciativas para ayudar a las personas afectadas por estas situaciones. No pocas de dichas situaciones se ven radicadas, tal como anunciábamos, en una percepción antropológica de fondo que lleva, en un relativismo y subjetivismo exasperante, a banalizar los desórdenes en materia sexual. Por lo tanto, buena parte de la labor de catequesis deberá dirigirse con profundidad al fundamento, abordando temas como la persona, su dignidad, su dimensión sexual como llamada al don de sí, etc.

Un breve comentario acerca de un punto que nos ha parecido especialmente iluminante. Por cuanto se refiere a la *moralidad subjetiva* o imputabilidad moral de un comportamiento desviado en materia sexual, el autor no deja de apelar continuamente a la prudencia: si es cierto que a veces el consentimiento o la advertencia pueden estar fuertemente disminuidas por la pulsión o pasión, es importante no caer en *desresponsabilizaciones*. Éstas a veces no harían más que legitimar un comportamiento erróneo, que a menudo ha tenido su origen en un mal ejercicio de la libertad.

La segunda parte de la obra, centrada en la ética conyugal-familiar, está basada en dos párrafos de la *Familiaris consortio*. El primero de ellos trata de los deberes de la familia en la historia: siendo la familia una íntima *comunidad de vida y de amor*, su primer deber será precisamente la formación armónica de una comunidad de personas; éste da

lugar al resto de deberes – servir a la vida, participar en el desarrollo de la sociedad y de la Iglesia... – (FC, par. III). El segundo aborda la pastoral de situaciones familiares difíciles (FC, par. IV). Y habiendo empezado la parte dedicada a la ética sexual general con la presentación del *principio fundamental de la ética sexual*, esta parte iniciará con la presentación del *principio fundamental de la ética sexual conyugal* (parte II, cap. I). Siguiendo los pasos de *Humanae vitae*, nos dirá que este principio consiste en la inescindibilidad de los dos significados propios de cada acto conyugal, el unitivo y el procreativo. Apunta, no con poco acierto, que ambos están presentes de modo natural, por esencia, por ley inscrita en el ser mismo del hombre y de la mujer, en *cada* acto conyugal bien realizado: será siempre un acto actualmente unitivo y potencialmente procreativo. Llegados a este punto, el Autor hace hincapié en la acertada comprensión dialógica del uso del matrimonio, concibiéndolo como un verdadero lenguaje expresado con el cuerpo, en el que tiene que haber veracidad, y en el que tienen que cumplirse una serie de *reglas* para que haya comprensión, para que ese encuentro de amor no sea una mentira existencial. Concuere con la *Familiaris consortio* en el afirmar que tales *mentiras* serían tanto el acto que no es expresión y fuente del amor conyugal (por egoísmo) como aquél en el que se evita voluntariamente poner las condiciones necesarias para la procreación (mediante el recurso a la anticoncepción, del género que sea).

Se pasa a tratar la problemática cultural, ética y pastoral alrededor de la procreación (parte II, cap. II). Se aborda la temática desde una cuestión de hecho: el primado mundial de la *desnatalidad* en Italia. ¿Dónde se encuentra la raíz? Como siempre, en una concepción antropológica: el liberalismo actual ha traído un permisivismo moral en el que encuentran cabida dos escisiones fundamentales: la primera entre sexualidad y matrimonio, y la postrera entre sexualidad y procreación. La cultura contemporánea ve la sexualidad no ya como una *ordinatio* a un bien mejor, sino como fin en sí misma, en una búsqueda a toda costa del placer: la fecundidad se transforma, por tanto, en una cualidad de la que se puede disponer o no, y surgen *derechos* tales como los que justifican cualquier ejercicio posible de la sexualidad, la anticoncepción o el aborto provocado. En este mismo capítulo se exponen magistralmente los distintos fenómenos sociales que han contribuido a esta cultura, y los aspectos positivos que trae la situación actual, como la llamada *procreación responsable*, la gratuidad del amor entre padres e hijos, etc.

A la *procreación responsable* se dedica un capítulo entero (parte II, cap. III). En él se tratan las raíces del problema de la anticoncepción, que versan en temas tan variados como la preocupación social e internacional que ha suscitado la cuestión demográfica, la *secularización* entendida como descristianización y pérdida de valores, etc. Se expone claramente la doctrina magisterial sobre los diversos momentos que determinan esta *procreación responsable*: el deliberativo y el ejecutivo (por lo demás ya presentados por la *Humanae vitae*, en forma de magisterio ordinario infalible, y por lo tanto no reformable). El paso sucesivo es la valoración moral de diversos comportamientos sexuales que pueden darse en el matrimonio, en la decisión de espaciar el nacimiento de un nuevo hijo: el recurso a la anticoncepción o a la continencia periódica. Se cierra el capítulo con alguna utilísima reflexión de carácter pastoral, como la exposición de la *ley de la gradualidad* – bien entendida, no como una desviante *gradualidad de la ley* – y su aplicación en este argumento.

Los dos capítulos que encontramos a continuación llaman la atención, pues a simple vista no parecería que deban ser estudiados en un tratado sobre ética sexual: se trata de la *educación de los hijos* (II, Cap. IV), y el 4º *mandamiento* (parte II, cap. V). El Autor, pesar

de todo, logra felizmente integrarlos en el conjunto de la obra, de modo que se entiendan como derechos-deberes estrechamente relacionados con el objeto de la obra: con la *procreación responsable*, el primero, y con la *ética familiar*, el segundo. Quizá esta síntesis alcanza su máxima comprensión cuando se llega al cap. vi, que explica el tema crucial que entrelaza los dos anteriores con el resto de la obra: la educación sexual.

Y siguiendo con la moral familiar, pasamos a un tema de rabiosa actualidad: las situaciones matrimoniales irregulares, y en concreto, los divorciados vueltos a casar civilmente. A nuestro modo de entender, este capítulo ha sido expuesto magistralmente, sin ambigüedades de ningún género. Se comienza por dar un *status quaestionis*, pasando posteriormente al análisis doctrinal, en un agudo examen de los criterios objetivos que caracterizan la situación, y de los diversos grados de responsabilidad subjetiva. Dejando bien claro que no pretende juzgar sobre las conciencias, el Autor da con una frase que resume muy bien la actitud de la Iglesia en estos casos: «tolta l'eccezione circa l'ammissione ai sacramenti, e a pochissimi altri atti pubblici nella Chiesa (...), restano ingiustificabili ogni loro discriminazione ed esclusione dalla vita e dall'attività della comunità cristiana» (p. 410). Esta afirmación da una luz meridiana sobre la situación en la Iglesia de los divorciados vueltos a casar civilmente. Como en otras ocasiones, cierra el capítulo con una neta llamada a la esperanza, y con una serie de propuestas fruto de la experiencia de la Iglesia.

No podemos detenernos ampliamente en cada uno de los temas que componen la tercera y última parte del volumen (*Ética de la vida virginal*), pero tampoco queremos dejar de comentar algunos puntos que nos han llamado la atención. En primer lugar podemos subrayar que la opción virginal constituye una de las dos modalidades en la realización de la vocación específica de la persona al amor, junto con el matrimonio. Esto se expresa claramente en la Revelación y en la tradición cristiana. El texto analiza desde el punto de vista de la moral las condiciones para una elección virginal válida, así como las diversas exigencias vitales consiguientes a ésta. Apreciamos el modo con que el Autor nos conduce a entender el celibato – sea consagrado o eclesiástico – como un don, una vocación. Asimismo, junto con Juan Pablo II, lo confronta al carisma o vocación al matrimonio, para analizar los puntos en común, en qué se complementan y, en fin, la superioridad de la virginidad (o celibato, más en general) por el Reino de los cielos. En cuanto a las condiciones éticas que se ponen para poder vivir este don – y de discernimiento, puesto que no es para todos –, se nos presentan unos antecedentes – entre los que destacan la percepción de este carisma, por parte del sujeto, como una verdadera afirmación gozosa –, y otros consiguientes. Entre estos últimos, en la misma línea de lo comentado anteriormente, es de admirar cómo se describe la persona que vive el celibato por entrega exclusiva a Dios, como una persona que verdaderamente conoce la sexualidad y la acepta tal como es, en su realidad más profunda. Nos explicamos: no por renunciar al ejercicio de la misma, se renuncia a ella, sino que se expresa, en su plenitud, en una entrega amorosa, total, a Dios. Así se ha percibido en todas y cada una de las etapas del cristianismo.

Cerramos la reseña elogiando de nuevo el trabajo desarrollado por Lino Ciccone. Se trata de una obra completa, exhaustiva en el contenido y en la argumentación, aunque deja voluntariamente horizontes abiertos a un eventual estudio pormenorizado, y a tal objeto remite continuamente a otras obras. En nuestra opinión, si bien no está necesariamente dirigido a un lector erudito, puede ser conveniente aconsejar su lectura a quien ya está familiarizado con el tema, sobre todo por la franqueza, que roza la cru-

deza – muchas veces como exigencia de un obligado rigor técnico –, con la que se deben exponer el estado y características de algunas de las situaciones o desórdenes que se describen. La lectura del libro proporciona información y formación muy apreciables, de índole teológica y pastoral, acerca de la ética sexual, un tema actual que merece ser ulteriormente estudiado.

P. AGULLES

M. DOLDI, *Giuseppe Siri. Il pastore 1946-1987*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2006, pp. 340.

CON esta obra, prologada por el cardenal Bertone y dividida en 12 capítulos, que siguen un orden cronológico, Marco Doldi quiere hacer un homenaje al cardenal Siri (1906-1987) que por espacio de cuarenta y un años estuvo al frente de la archidiócesis de Génova.

El libro comienza, en los dos primeros capítulos (pp. 10-20), aportando algunos datos biográficos interesantes sobre su infancia, estudios y primeros encargos pastorales. En estos años pudo conocer personajes importantes para la vida de la Iglesia como los futuros cardenales de Bolonia y Milán (Lercaro y Schuster). Tras esta breve introducción se centra en el periodo que comienza con su nombramiento como arzobispo de Génova y que culmina con su muerte (1946-1987).

El objetivo principal de este libro es hacer una exposición cronológico-temática del pensamiento del cardenal Siri y no la realización de una biografía, que exigiría un manejo más amplio de fuentes y de bibliografía. El autor se basa casi exclusivamente en los artículos que Siri fue publicando durante toda su vida, sobre todo en la revista diocesana («Rivista Diocesana Genovese») cuyo elenco se encuentra al final del libro (pp. 307-331). De esta manera Doldi consigue resumir y transmitir el pensamiento y la opinión del cardenal Siri sobre las distintas cuestiones que se fueron planteando a lo largo de su existencia.

En el tercer capítulo, expone las principales líneas del gobierno de Siri en la archidiócesis y destaca la celebración de un concilio provincial de la Liguria en 1950 y del congreso mariano en 1951. Muestra también de modo sintético algunos aspectos importantes sobre los que escribió durante estos primeros años como el fomento de la devoción mariana y la importancia de la formación de los laicos.

En 1953 comienza una nueva etapa (y un nuevo capítulo) con su nombramiento como cardenal. En este periodo continúa su labor de gobierno con la organización de un sínodo diocesano de Génova en 1956. Durante este tiempo hasta el Concilio Vaticano II el cardenal Siri participó activamente en muchas de las cuestiones que se trataron en esta época como el uso del latín en la liturgia, el papel de los laicos en la Iglesia, el culto, la vida de la parroquia, etc. También jugó un papel destacado en la preparación del Concilio Vaticano II ya que fue nombrado por Juan XXIII miembro de la comisión *antepreparatoria* presidida por el cardenal Domenico Tardini y en 1960 participó como miembro de la comisión *central preparatoria* del Concilio Vaticano II.

El autor recoge también cuáles fueron las principales intervenciones y los subrayados que el cardenal Siri realizó durante las sesiones del concilio sobre la liturgia, las fuentes de la Revelación, la Iglesia, la colegialidad episcopal, la identidad y el apostolado de los laicos, el ecumenismo, la libertad religiosa, etc.

En el siguiente capítulo, Marco Doldi muestra la preocupación del cardenal por lograr una adecuada recepción de la doctrina emanada por el concilio. En esta línea, Siri comenta cómo debe entenderse y aplicarse el *aggiornamento*, e insiste escribiendo varios artículos sobre cuál es el verdadero sentido de la reforma litúrgica, del ecumenismo, y de las relaciones entre los obispos y el Papa.

El autor destaca cómo desde este momento hasta el final de su vida le cardenal Siri desarrolló una gran actividad, producto de su preocupación pastoral. Por este motivo intervendrá en numerosos temas, procurando dar siempre una visión positiva y optimista de cada uno de ellos. Son muchos y variados los temas afrontados en este periodo, por eso mencionaremos únicamente algunos: la cuestión social, la importancia del sacerdocio, los jóvenes, la centralidad de la santa Misa, la pastoral de la familia, etc. Al mismo tiempo, como buen pastor, indica cuáles son los puntos débiles del momento. Todos estos problemas se solucionarán, según el cardenal, con la búsqueda de la santidad personal.

En el último capítulo, se exponen brevemente la opinión y el trato que el cardenal tuvo con los distintos Papas que conoció: Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II.

Como conclusión se puede decir que es un libro en el que se expone de un modo claro, cronológico y sistemático el pensamiento del cardenal Siri. Sin embargo se hecha de menos más valoraciones, o al menos una contextualización más amplia de sus escritos y opiniones. En cualquier caso, es un libro que sirve para mostrar y conocer a uno de los eclesiásticos italianos más importantes del siglo xx, que destacó sobre todo por su gran preocupación pastoral.

F. CROVETTO

P. DONATI, *Repensar la sociedad. El enfoque relacional*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2006, pp. 262.

EL libro que presentamos recoge cuatro artículos del prof. Donati que, en italiano, fueron publicados por separado. Esta edición ha sido preparada por el prof. Pablo García Ruiz; en su extensa presentación (pp. 9-48) indica que los textos se escogieron con el fin de facilitar a los lectores de lengua castellana un mejor conocimiento de la sociología relacional. Existen traducciones de diversas obras del ilustre sociólogo italiano, que se refieren a concretas temáticas sociológicas; sin embargo faltaba la traducción de los textos que exponen su teoría de fondo, precisamente la sociología relacional. La misma presentación ofrece una explicación de ese paradigma sociológico que, sin duda, ayudará a captar mejor las restantes páginas del libro. Lo que nos proponemos con esta recensión es ofrecer una panorámica de las ideas claves de la obra, con la esperanza que sirvan de estímulo para leerla – y estudiarla – directamente.

El capítulo 1 muestra que la idea de sociedad es compleja y polivalente: hasta el Renacimiento, la concepción más difundida de la sociedad era de tipo orgánico y naturalista. A partir de entonces se difundió una noción más bien contractual, frecuentemente limitada al ámbito mercantil; de hecho, Hegel y Marx propusieron, con el éxito que conocemos, una síntesis de las dos concepciones. Este paradigma cambia con los inicios de la sociología como disciplina científica, en que empieza a abrirse paso la idea que el ámbito social se especifica por las relaciones entre los sujetos que se vinculan mutua-

mente “en un cierto modo”. En la teoría relacional, el tejido social no se considera como un conjunto de individuos (con sus acciones) ni como un sistema sustancial: para esa teoría, la célula de la sociedad es, más bien, la relación. La relación es una realidad inmaterial, situada en el tiempo y en el espacio, formada por elementos objetivos y subjetivos, que se encuentra entre los actores sociales y constituye su mutua orientación y actuación. Adoptar la perspectiva relacional comporta alejarse del individualismo y del holismo (colectivismo) que, de hecho, no acaban de explicar coherentemente la vida social. El paradigma relacional no atribuye un carácter sustantivo a la relación social, pero recuerda que ésta tiene consecuencias que se plasman y duran en el tiempo más allá de la propia relación.

Como ya se ha indicado, la mayor parte de los sociólogos utilizan la categoría de la relación; sin embargo no todos la entienden del mismo modo. Por eso, el libro analiza, en modo sucinto y profundo, esa noción en las diversas corrientes sociológicas: el marxismo, el positivismo (Durkheim), la perspectiva histórico-comprensiva (Weber), el formalismo (Simmel y von Wiese), la fenomenología (Husserl), el interaccionismo simbólico (Piaget), el funcionalismo estructural (Parsons), el neofuncionalismo comunicativo (McLuhan, Luhmann, ecc.), la hermenéutica dialógica (Buber, Habermas). Estas teorías ponen de relieve y adoptan algunos aspectos propios de la relación social, pero olvidan otros. Un correcto y completo estudio de esa noción exige tener en cuenta tres semánticas, sin desatender ninguna de ellas: la semántica referencial, es decir el cuadro de significados; la semántica estructural, que es el conjunto de vínculos presentes en la sociedad; y la semántica generativa, que muestra la capacidad de generar fenómenos que exceden los elementos y los vínculos iniciales. El capítulo termina analizando las principales clasificaciones tipológicas de la relación social, examina el *network analysis*, y muestra la necesidad de proyectar un tipo de sociedad que se genera continuamente como un bien relacional y que responde a los requisitos propiamente humanos. De este modo la sociedad es concebida como una “red de redes” relacionales.

Consecuencia del análisis precedente es la exigencia de modificar el paradigma habitual de observar y pensar la sociedad (capítulo 2). Este paradigma – relacional – no es una “tercera vía” entre la sociología de la acción y la sociología sistémica; de hecho adopta un punto de vista que se diferencia del empleado por el individualismo y el holismo. En él, la relación no es sólo un medio, sino también el horizonte en el que se definen los objetos del análisis sociológico; en otras palabras: no es exacto decir que la sociología estudia los fenómenos sociales, más bien estudia esos fenómenos en cuanto relaciones. Esta perspectiva requiere: a) un cambio epistemológico, que parte del hecho que los procesos sociales, con todas sus características, proceden *desde, con y mediante* relaciones; dicho enfáticamente: en el principio está la relación; b) un nuevo paradigma, en el que la sociedad se entienda como una red de relaciones; c) un modo diverso de ejercitar la pragmática, puesto que toda acción incide sobre un conjunto relacional, es decir se configura como una relación de relaciones. De este modo, la sociología relacional subraya la importancia de la relación y, a la vez, evita los problemas del funcionalismo que pierde el significado de lo humano; este significado se pone de relieve, precisamente, en y mediante la relacionalidad que implica y exige.

El capítulo 3 muestra que el paradigma relacional ofrece una explicación más exhaustiva del cambio social de cuanto hacen otros sistemas sociológicos, y permite comprender la “comprensión” de ese cambio. El prof. Donati llega a esa conclusión analizando las diversas teorías que se han propuesto sobre el cambio social; éstas se pueden agrupar

en tres categorías: 1ª) *Los paradigmas holísticos*, que consideran las acciones individuales como resultado de las condiciones sociales: los cambios se deben a los determinismos estructurales; estas teorías, que contienen una parte de verdad, no alcanzan una plena coherencia en su explicación. 2ª) *Los paradigmas de la acción*, que interpretan el cambio como producto de las diversas acciones individuales; también éstas incluyen una parte de verdad, pero pierden la comprensión del cambio y tienden a exasperar el individualismo. 3ª) *Los paradigmas combinados*, que pretenden superar las dificultades de los anteriores; éstos utilizan el método relacional, pero en forma incompleta porque, careciendo de una adecuada teoría del observador, no son capaces de eludir los problemas que plantean el círculo hermenéutico y la autorreferencialidad.

Por su parte, el pensamiento auténticamente relacional está en condiciones de ofrecer una buena explicación de los cambios sociales. Para ello, es necesario modificar los hábitos mentales y aceptar algunas premisas, como son: una noción de causalidad social en la que no existe un *primum movens* (sujeto o sistema), sino una multidimensionalidad de factores interdependientes; una concepción del tiempo que no lo reduzca a pura cronología, sino que incluya su sentido cultural e histórico; una visión de la contingencia como relación de reciprocidad entre determinismo e indeterminismo social. Todo ello implica entender el cambio social en categorías relacionales, es decir, reconocer que el mismo cambio es una relación, un modo de redefinir las formas de las relaciones sociales. El capítulo finaliza proponiendo diversos ejemplos de cambio social y muestra su explicación-comprensión según el paradigma relacional.

El capítulo 4 y último estudia un fenómeno en el que la sociología relacional es capaz de comprender y de explicar los aspectos que resultan oscuros en otros paradigmas sociológicos. Se trata del fenómeno de la globalización. El *mainstream* sociológico admite que este fenómeno implica una discontinuidad con las sociedades precedentes y trata de interpretarla con las categorías típicas de la modernidad: positivismo, idealismo o una combinación entre ellos. Las dificultades que éstos encuentran para ofrecer una explicación satisfactoria se manifiesta especialmente en su propensión a “esconder” e “ignorar” los aspectos que resultan incomprensibles al propio paradigma, como son el incremento de la función pública de las religiones, la aparición de los mercados éticos, y otros más. La imposibilidad de brindar una interpretación a estos fenómenos por parte de las teorías sociológicas más en boga deriva del hecho que esos fenómenos son el resultado de una lógica y de un código simbólico diversos de los que usa la modernidad. Mientras que esa lógica y ese código simbólico concuerdan perfectamente con el paradigma relacional; así lo muestra el prof. Donati, tanto desde un punto de vista teórico cuanto exponiendo algunos ejemplos concretos.

La obra concluye con una extensa bibliografía. Terminamos esta presentación confiando que este libro sirva para difundir ampliamente la valía de la sociología relacional.

E. COLOM

G. G. GAMBA, *La proclamazione del Regno dei Cieli: la fase della “semina” (Mt 4,17-13,52)*, Roma, LAS, 2006, pp. 573.

GIUSEPPE GAMBA, professore emerito di Scienze Bibliche all'Università Pontificia Salesiana, presenta questo volume come continuazione di un suo primo saggio di lettura e di interpretazione del Vangelo di Matteo, apparso nel 1998, che comprendeva appunto la

prima parte, Mt 1,1-4,16, con il titolo: *Chi è Gesù Cristo*. Già in quel libro l'autore proponeva una lettura filologica del testo greco di Matteo in base ai canoni della retorica e della composizione letteraria antica. Questo è senz'altro il campo che più si addice al *background* dell'autore, specialista fra l'altro in letteratura cristiana antica, come lo testimoniano i suoi libri su il *Satyricon* di Petronio e il cristianesimo (1998) e sull'opera di Seneca (2000 e 2001).

Già nel citato primo libro su Matteo l'autore aveva proposto e messo in pratica la sua metodologia di lavoro, consistente in una "lettura ragionata", che si basa su una "preparazione filologicamente fondata". Difatti, lungo il commento si nota l'attenzione dell'autore verso il testo e l'interesse a evidenziare la struttura retorica e sintattica. Tale lettura funge da sussidio pratico per leggere con profitto il testo evangelico e/o anche per poter giudicare e assimilare l'abbondante letteratura mattea. Una conseguenza di non poco conto è pure quella di mettere il lettore in grado di verificare le traduzioni in lingua corrente alla luce del testo originale – letto *per cola et commata*, dice spesso Gamba – e ponderare il loro valore, liberandosi non poche volte di alcune precomprensioni.

Come struttura narrativa si propone quella che ruota intorno alla frase del primo vangelo ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς (Mt 4,17). Fino a quel punto della narrazione l'evangelista si sarebbe limitato a presentare la figura del Messia: *Chi è Gesù Cristo* è il titolo del primo volume. Secondo l'autore, la struttura di Matteo è chiasmica, e di conseguenza il resto del vangelo (Mt 4,18-28,20) sarebbe la lettura complementare della prima parte. Questa struttura comprenderebbe due grandi sezioni: la proclamazione della Buona Novella del Regno (Mt 4,18-25,46) e l'attuazione della stessa mediante la passione, morte e risurrezione (Mt 26,1-28,20). La lunga sezione della proclamazione possiede secondo l'autore una triplice struttura facente leva sul discorso delle parabole (Mt 13,1-52) nelle tre fasi di semina, crescita e mietitura, che sarebbe la chiave d'interpretazione di tutta la sezione: 4,18-13,52 corrisponderebbe alla semina, 13,53-23,39 alla crescita e 24,1-25,46 alla mietitura o compimento. Una simile struttura ricorre nella sezione finale del vangelo, quella della Pasqua. Ma interessa rilevare la prima parte della prima sezione, che è appunto il commento che abbiamo fra le mani.

Una tale struttura si discosta dalle altre già proposte da alcuni studiosi come Kingsbury e Gnilka, dove la configurazione narrativa di Matteo si impernia su Mt 4,17 e 16,21, due parti che iniziano con la stessa frase, menzionata sopra. Queste sezioni si concentrano sulle due grandi proclamazioni di Gesù: quella all'inizio della sua missione in Galilea, e quella dopo la confessione petrina a Cesarea di Filippo. L'autore non ignora una tale configurazione, ma indica che in Mt 16,21 l'evangelista vuol solo segnalare "un particolare salto di qualità nell'insegnamento di Gesù rivolto ai discepoli", e che in 4,17 Matteo non cambia lo scenario geografico, nonostante la solenne affermazione (p. 208).

Il *corpus* del lavoro si evidenzia come una lettura continua del testo del vangelo, assieme ad un'accurata analisi filologica e talvolta anche linguistica. Si nota pure un commento puntuale che accompagna non soltanto i versetti ma anche le singole parole, dove appare anche la tendenza a dividere per meglio identificare le sezioni interne. Così, ad esempio, dopo la sezione introduttiva di Mt 4,18-25, preceduta dal "titolo" nel v. 17, si individuano tre sottosezioni che corrisponderebbero a: 1) L'attività evangelica di Gesù (Mt 5,1-9,35) suddivisa in: Discorso della montagna (attività *magisteriale*) e miracoli (attività *taumaturgico-salvifica*); 2) L'attività evangelica degli apostoli assieme a Gesù (Mt 9,36-11,1); 3) L'accoglienza – positiva e negativa – del messaggio da parte dei destinatari (Mt 11,2-12,50).

Un'analisi di questo tipo privilegia, com'è logico, lo studio del cotesto e del contesto. Nello studio delle diverse pericopi, l'autore parte ogni volta dal significato e dalla struttura dell'unità letteraria, per presentare poi il testo greco – secondo la 27^a edizione del Nestle-Aland – e la relativa traduzione italiana, che vuol essere vicina alla versione del Nuovo Testamento della CEI del 1997.

Anche se l'autore rimanda alla versione CEI, si deve però accennare ad un fatto che, a mio avviso, proviene dalla sua formazione e dimestichezza filologica. In alcune occasioni, volendo rendere il senso di un termine greco il più preciso possibile, si finisce per fare una perifrasi che, è vero, può aggiungere un *plus* di significato, ma può anche far perdere un po' di quella schiettezza e sobrietà che caratterizzano il racconto biblico. La grandezza del testo ispirato – e in particolare quello del Nuovo Testamento – consiste nel possedere, allo stesso tempo, concisione e profondità. Così, il *μετανοεῖτε* di Mt 4,17 si traduce con “vivete in stato di conversione” anziché “convertitevi”. Nel primo caso si mette in evidenza il tempo durante il quale si prolunga la proclamazione di Gesù; nel secondo, risalta la forza dell'esortazione indirizzata agli ascoltatori.

Gli altri due aspetti che vengono considerati in ogni brano sono i “rilievi di indole redazionale” dove predomina l'analisi lessicale, morfologica e sintattica: queste permettono fra l'altro di realizzare una traduzione adeguata e fedele. In questo tipo di studio l'autore si mostra attento a tener conto del numero delle parole e del loro “bilanciamento” all'interno del brano, sempre in dipendenza dai verbi principali o reggenti citati all'inizio del volume. Nell'ultimo aspetto, quello dei “rilievi di indole contenutistica”, si scorge l'interesse e la preoccupazione di rendere il senso preciso delle parole e delle frasi, mettendo anche in risalto alcuni elementi sintattici che qualche volta non sono menzionati nell'analisi precedente, quella lessicale.

Si apprezza l'interesse dell'autore per il senso dei vocaboli servendosi dei passi paralleli nel Nuovo Testamento e nella *Septuaginta*, senza dimenticare le radici semitiche che sovente affiorano nel pensiero degli evangelisti, in modo particolare nel vangelo secondo Matteo. Sono anche utili e illuminanti le etimologie di alcuni termini, che vengono presentate lungo l'opera. Il lavoro comunque sarebbe risultato più ricco se si fossero impostati anche alcuni studi più puntuali nel mettere a confronto tradizione e redazione, in particolare modo analizzando in parallelo pericopi che appaiono nei vangeli in doppia o triplice tradizione.

Fra i sussidi di tipo filologico vengono utilizzati il Blass-Debrunner, lo Zerwick, ma certamente i più citati sono i *Saggi* di G. Bonaccorsi. Si nota però una mancanza delle *Note di lessicografia neotestamentaria* di Spicq.

Riguardo alla bibliografia, è palese la predilezione dell'autore per i commenti a Matteo di Fabris e Da Spinetoli, e per quello di Schmid, ancora valido e profondo. Sarebbe stato preferibile vedere citati anche i grandi commenti di Davies-Allison (ICC), di Hagner (Word), e di Gnilk (Herder), nonché di Harrington (Sacra Pagina).

Si tratta ad ogni modo di un valido strumento di lavoro per realizzare un commento particolareggiato del primo Vangelo.

J. M. GARCIA CORDEIRO, *A Sacramentalidade e a Ministerialidade no primeiro milénio através de alguns testemunhos patrísticos, litúrgicos e teológicos*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2004, pp. 276.

O AUTOR desta tese de doutoramento em Liturgia desempenha actualmente as funções de Reitor do Pontifício Colégio Português, sendo também professor no Ateneu Pontifício de Sto. Anselmo, em Roma. Neste trabalho estuda as ideias de “sacramentalidade” e “ministerialidade” ao longo do primeiro milénio, isto é, centrando-se em alguns Padres da Igreja, nas fontes litúrgicas e na primeira escolástica.

Como já se vê, estamos diante dum método diacrónico, mas também unitário, como diz o autor na apresentação (p. 9). O estudo das duas temáticas (ministerialidade e sacramentalidade) relaciona teologia e celebração, tentando mostrar como se compreendiam ao longo do tempo.

No primeiro capítulo, de carácter introdutório, o autor perfila os dois conceitos sobre os quais nos quer mostrar, a seguir, a história da sua compreensão. Opta por começar o estudo dos dois adjectivos substantivados “sacramentalidade” e “ministerialidade”, partindo da semântica dos termos *μυστήριον*, *mysterium*, *sacramentum*, e *διακονία*, *ministerium*, para poder obter uma mais profunda compreensão histórico-teológica das duas coordenadas essenciais (p. 35). Não há dúvidas sobre a importância destas realidades na vida e compreensão do mistério da Igreja, mas «os primeiros cristãos tiveram necessidade de encontrar as palavras e as expressões mais adequadas para exprimirem as noções, as instituições e as novas realidades que surgiram no cristianismo» (p. 35). Como que antecipando o percurso pelo que nos conduz, o autor afirma que «este processo não foi fácil, devido às circunstâncias históricas e a outros problemas como a dispersão das primeiras comunidades cristãs no meio das populações pagãs e a sua inferioridade social e insignificância numérica. Progressivamente, os Padres da Igreja estabeleceram uma aproximação, litúrgico-tipológica; os documentos litúrgicos expressaram, por ritos e orações, a celebração dos mistérios da fé; e os teólogos das escolas, da primeira escolástica, introduziram, pela dialéctica e método científico, o ensino da teologia» (pp. 35s).

O segundo capítulo está todo dedicado à reflexão teológica de alguns Padres da Igreja, cobrindo no espaço e no tempo o arco de seis séculos. Apresenta-se primeiro sto. Inácio de Antioquia, depois Tertuliano, s. Cipriano de Cartago, s. João Crisóstomo, sto. Agostinho e sto. Isidoro de Sevilha. Em todos eles o autor segue a mesma metodologia: uma apresentação breve, seguida dos dois temas em estudo. Termina o capítulo com uma breve conclusão em que se sublinham os principais resultados, se mostra a raiz judaico-cristã em que se baseiam e algumas coordenadas culturais que determinam e perfilam os termos estudados (pp. 120-124).

No terceiro capítulo encontramos a reflexão teológica que subjaz a alguns testemunhos litúrgicos. O autor apresenta oito documentos: a *Traditio Apostolica*, o *Sacramentarium Veronese*, o *Sacramentarium Gelasianum Vetus*, o *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum*, o *Liber Sacramentorum Gellonensis*, os *Ordines Romani*, o *Liber Ordinum Espiscopal de Silos* e o *Pontificale Romanum-Germanicum*. Tal como no segundo capítulo, o autor apresenta brevemente o documento em questão, pressupondo que o leitor concluirá a sua importância ou relevância, apresentando a seguir a análise da sacramentalidade e ministerialidade. Também aqui o capítulo termina com uma breve conclusão.

O último capítulo, mais breve que os anteriores, está dedicado ao estudo dos mesmos dois temas em alguns teólogos da primeira escolástica: Ivo de Chartres, Hugo de s. Victor e Pedro Lombardo. Embora ultrapassem as fronteiras do quadro cronológico do primeiro milénio, o autor julgou oportuna «a inclusão destes três teólogos, dada a sua importância no âmbito teológico-sacramental e ministerial e, ainda, como bons transmissores da teologia patrística ao primeiro período da Escolástica» (p. 225).

Termina o trabalho com uma conclusão final na qual a associação do *mysterium* ao *sacramentum* ou vice versa, indica uma acentuação no rito ou nos eventos histórico-salvíficos (pp. 268s), e denota uma plasticidade dos conceitos, que são usados pelos Padres com acentuações diversas. Nos documentos litúrgicos os termos são usados em referência aos eventos histórico-salvíficos, às celebrações litúrgicas e às festas, aos sacramentos, ao Símbolo e à água benta da fonte baptismal da Igreja (p. 270). «A reflexão teológica da primeira Escolástica incorpora e continua a concepção sacramental, iniciada por Agostinho, de *signum sacrum*, acrescentando-lhe a noção de causalidade, afirmando tanto o sinal como a causa, que produz efectivamente o seu efeito» (p. 270).

Falando da ministerialidade, o autor conclui que a «perspectiva unitária do ministério, como sinal e função, que perdurou no primeiro milénio, altera-se no início do segundo milénio, enfatizando-se o poder espiritual do ministério, baseado em si mesmo e desligado da sua função eclesial. Por conseguinte, a cooperação ministerial estabeleceu-se pela relação da *spiritualis potestas* com a Eucaristia» (p. 275).

Olhando no seu conjunto para este trabalho de investigação, salta à vista que a fonte primeira e principal é litúrgica (o terceiro capítulo ocupa quase cem páginas no conjunto de toda a tese), que está precedida pela patrística e se conclui com a teologia da primeira escolástica. Os termos *sacramentum-mysterium* e *ministerium* centram a investigação e, dada a sua riqueza, é plenamente justificada a inclusão dum primeiro capítulo de carácter introdutório em que os dois temas se glosam nos termos que aparecem nas fontes e na significatividade que evidenciam.

Este estudo pode classificar-se dentro da categoria da história das ideias (neste caso, da “sacramentalidade” e da “ministerialidade”), servindo de complemento aos habituais estudos histórico-teológicos sobre estas questões que estão mais centrados noutras fontes. Também ajuda a perceber algumas razões que tornaram oportuna a afirmação do carácter sacramental do episcopado, no Concílio Vaticano II (cfr. Const. dogmática *Lumen Gentium*, n.º 21), e a recuperação da dimensão litúrgica dos sacramentos típica do século XX.

M. DE SALIS AMARAL

A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Madrid, Rialp, 2006, pp. 166.

LA prof. Ana Marta González es enseñante de Ética en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra (España). Ha recogido en este libro diversos trabajos sobre el tema de la ley natural, escritos entre el 2003 y el 2005, que ha reelaborado para la presente publicación; además ha añadido dos capítulos expresamente preparados para esta obra. El resultado ha sido un profundo estudio que ofrece algunas claves para entender mejor la noción de ley natural. La introducción indica que el libro se propone explicar la doctrina de santo Tomás de Aquino que, cuando se entiende en su profundidad, ofrece una nítida panorámica sobre esa noción; ciertamente recurre también a otros autores clásicos – principalmente Aristóteles y Kant – y modernos. El objetivo

propuesto no es fácil: no faltan autores que, declarándose tomistas, desconocen el genuino sentido de la ley natural en el Aquinate. La dificultad para captar el pensamiento tomasiano se debe, al menos en parte, a que esta ley se presenta como una noción límite en un doble sentido: es límite entre la metafísica y la ética, es decir, entre el ser y el deber ser; y también lo es en su relación al hombre, pues se presenta a la vez como un factor extrínseco (porque es una ley) e intrínseco (porque es natural, perteneciente a la naturaleza humana). Esta tensión es precisamente el rasgo más característico del pensamiento de Tomás sobre la ley natural: el ser humano es un legislador legislado. A esta dificultad, y quizá a causa de ella, se añade otra: el pensamiento moderno, en gran parte, rechaza el concepto de ley natural; como han hecho notar diversos autores, la noción rechazada no corresponde a aquélla que es propia de santo Tomás; sin embargo, no es infrecuente que se acepte como pensamiento tomista lo que sus críticos dicen que lo es. Todo ello muestra la necesidad de analizar seriamente la noción de ley natural; y lo es especialmente en los momentos actuales, cuando lo que es más propio del ser humano, y por tanto la ética, se encuentra amenazado por el imperialismo de una razón científico-positiva.

El capítulo I se titula “De la razón a la verdad práctica”. En el último medio siglo se ha producido un resurgir de la filosofía práctica, bajo la guía de Aristóteles y de Kant. El estudio de estos autores muestra que la verdad práctica (que no debe confundirse con la verdad pragmática) no sólo depende de los principios metafísicos, sino que incluso no se alcanza sin ellos; y también pone de relieve que la racionalidad de la acción tiene su origen en el hombre mismo. Los dos autores coinciden en la necesidad de seguir la recta razón, pero difieren en el modo de juzgar esa rectitud. Por eso las similitudes entre Aristóteles y Kant no deben hacer olvidar sus diferencias; el paradigma del primero podría llamarse perfeccionismo aristotélico porque tiende a proyectar la vida buena siguiendo un principio teleológico; mientras que el segundo se podría llamar formalismo kantiano porque, al adoptar una imagen científica del mundo, considera la moral como un “hecho” que se identifica con el cumplimiento de la ley. Esta última perspectiva, actualmente muy difundida, contiene una incoherencia de fondo con la propia teoría trascendental, y además se basa en una antropología errónea. También la teoría aristotélica resulta deficiente, por su excesivo apegamiento al *status quo*. Así pues, resulta necesario incorporar a este diálogo las ideas propias de otras tradiciones de pensamiento; y es lo que se hará en los capítulos sucesivos.

“Orden moral y legalidad” es el título del capítulo II. Se trata de un tema particularmente importante en el contexto actual, en el que frecuentemente se identifican los dos términos; en realidad, son dos ámbitos diversos, pero que ejercen un notable influjo mutuo. El capítulo inicia recordando que el objetivo de la ética es introducir un orden en la vida de la persona en vista de la *eudaimonia*, es decir, de la “vida buena”. Este orden es elaborado por la razón humana; al hacerlo, debe tener en cuenta, so pena de no ser recta razón, la naturaleza social y la apertura hacia Dios del hombre. Se muestra así la proyección política y teológica de la ley natural y, por tanto, su conexión con la ley humana (que busca el bien común temporal) y con la ley divina (que dirige la persona en su totalidad). De este modo, se puede hablar de un triple orden moral: la regla de la razón (o ley moral natural), la regla de la ley divina y la regla de la ley humana. La primera parte de la *sindéresis*, que es el hábito de los primeros principios prácticos; éstos no son propiamente innatos: necesitan una previa experiencia de lo que es bueno y lo que es malo. La ley natural tiene en cuenta toda la verdad sobre el hombre,

y como éste es un ser inmerso en la historia y en la cultura, el conocimiento de la ley natural puede experimentar, y de hecho experimenta, una cierta evolución. El capítulo termina, muy oportunamente, analizando la relación entre la ley y la virtud: no todas las leyes se proponen específicamente el desarrollo de las virtudes; sin embargo, conviene subrayar que la ley se orienta al crecimiento de la virtud, y que la virtud facilita el cumplimiento de la ley. Esta continuidad entre ley y virtud no puede hacer olvidar la distinción práctica entre un comportamiento acorde con la ley y un comportamiento acorde con la virtud.

La naturaleza irracional tiende *ad unum*, mientras que la razón está abierta *ad omnia*; por eso, la actuación racional precisa de elecciones que dirijan el agente hacia el verdadero bien. En este sentido, cuando se habla de ley natural, la palabra “natural” debe ser entendida en modo diverso del que se usa al hablar de las leyes naturales que regulan los movimientos de las criaturas irracionales. Ciertamente el primer principio del actuar, tanto racional como irracional, indica que el bien es aquello que todas las cosas (*res*) desean; sin embargo, cuando este principio se aplica al obrar humano, como éste es libre, es preferible formularlo de otro modo: se debe realizar el bien y se debe evitar el mal. Esta formulación es también una forma de expresar el propio deseo de alcanzar el bien, de llegar a la perfección del propio ser, pero que el hombre no consigue de un modo “natural” o pasivo, sino de un modo activo y electivo: se trata de un bien moral que debe ser elegido libremente. Siendo el ser humano una criatura, no debe olvidarse que los bienes que lo perfeccionan y la luz de los principios para reconocer esos bienes no es algo que el hombre se da a sí mismo; por eso la ley natural no comporta una plena autonomía, aunque aún menos es una completa heteronomía. Eso explica, entre otras cosas, la existencia de la diversidad de culturas y la base común que todas tienen, así como el hecho de un conjunto de principios morales universalmente aceptados y de otros principios – también de ley natural, pero de validez secundaria – cuya evidencia no es universal. Precisamente un motivo de la actual dificultad de entender la ley natural se debe a una visión antropológica dualista, frecuente en la cultura moderna, que obstaculiza la comprensión de una ley que sea interior, sin ser pura autonomía. En definitiva, para entender el concepto de ley natural es importante aceptar que entre el alma y el cuerpo existe una unión sustancial: por una parte, la vida humana y sus tendencias no son simple materia o sensibilidad cerradas en sí mismas, y por otra parte, el hombre es un ser racional pero no es pura razón. Por eso, la investigación racional sobre la vida buena debe tener en cuenta todos los bienes presentes *in nuce* en la naturaleza humana, que se pueden percibir mediante la razón; con esa base se entiende, además, que en relación a los actos humanos, no es correcto hablar de bienes “pre-morales”, porque esos actos son siempre racionales y, por tanto, libres y morales. El capítulo finaliza recordando un dato importante en el desarrollo de la vida buena: cuando se trata del conocimiento moral, las virtudes preceden a los vicios, porque el mal se conoce en relación al bien que se opone; sin embargo, cuando se trata del actuar moral, primero se deben extirpar los vicios para poder desarrollar las virtudes; se entiende así que sea precisamente la persona virtuosa aquélla que verdaderamente conoce las exigencias de la virtud.

Lo tres últimos capítulos analizan las tres tendencias humanas indicadas por santo Tomás (*Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2): la vida, la unión sexual y la racionalidad. El bien de la vida se expone tanto en su vertiente ontológica cuanto moral. Es un bien que confiere una superioridad a los seres vivos sobre los inanimados, en cuanto la vida

comporta una mayor "intensidad" de ser; en ese sentido, también existe una diferencia y gradualidad de bien entre los diversos niveles de vida (vegetal, animal y racional). El vértice de la vida en este mundo lo ocupa el ser humano debido a su racionalidad y libertad; estas características comportan que cualquier hombre, por el hecho de serlo, debe ser amado por sí mismo y nunca ser usado como medio. De ahí deriva la obligación de salvaguardar en modo absoluto toda vida humana: no se puede atentar contra ella, ni utilizar como mero instrumento; por supuesto, eso se refiere también a aquellas vidas humanas que se encuentran en una situación en la que no pueden ejercitar la propia racionalidad y libertad: embriones, enfermos terminales, etc. De hecho, el respeto de las personas que se encuentran en esas condiciones es el mejor modo de mostrar que la vida humana vale por sí misma. Por otro lado, la vida no se identifica con la "vida buena"; por eso, como ya indicaba Aristóteles, en ciertas circunstancias puede ser preferible sufrir la muerte que cometer una acción deshonesta.

El bien humano, por su naturaleza ética, no debe entenderse en sentido individualista o en modo instrumental: no es un bien si busca el interés individual con indiferencia hacia el prójimo, o si las personas son tratadas como puro medio para conseguir la utilidad común. Estas ideas deben aplicarse a todo el comportamiento humano, incluida la vida sexual; ésta requiere armonizar la realización personal, la de las otras personas directamente implicadas y la del bien común. Para ello se requiere una adecuada contextualización de la actividad sexual: que el matrimonio sea monógamo y estable entre personas de diverso sexo, que los cónyuges se respeten como personas, que el matrimonio sea una institución pública protegida contra cualquier eventualidad disgregadora, que se favorezca la virtud de la castidad (el recto uso de la sexualidad) que supone su apertura a una nueva vida como fin natural del acto conyugal (sin olvido que, en el obrar humano, "natural" significa también en modo razonable).

El último capítulo estudia la tendencia racional del ser humano, especialmente ligada a los bienes de la verdad y de la vida social: dos aspectos que están íntimamente unidos, en cuanto las relaciones sociales requieren una confianza mutua que deriva de una comunicación sincera. La vida social y política (en el sentido amplio de la palabra), como toda actuación humana, no puede considerarse como una actividad puramente factual (*poiesis*): posee un carácter ético (*praxis*); además, tiene una gran influencia sobre el comportamiento de las personas. Todo ello muestra la importancia de vivir con profundo sentido de responsabilidad los deberes políticos. La prof. González, después de considerar estos aspectos generales de la vida política, muestra también su relación con la familia (y su complementariedad en el terreno de la educación), con la economía y con la justicia, y la conexión que existe entre el derecho natural y el legal. Por último, analiza algunos problemas que se presentan actualmente en este ámbito: fundamentalismo y relativismo, universalismo y culturalismo, pluralismo y ley natural. Son cuestiones que se pueden resolver sin caer en el extremismo, cuando se aplica una correcta noción de ley moral natural.

El planteamiento de esta obra es filosófico, pensamos sin embargo que su lectura resultará también muy útil a los estudiosos de teología, especialmente de teología moral. La difusión de este libro contribuirá, sin duda, a clarificar el concepto de ley natural y a poner de relieve su trascendencia en la tarea difundir la vida buena a nivel personal y social.

J. GROHE, J. LEAL, V. REALE (a cura di), *I Padri e le scuole teologiche nei concili. Atti del VII Simposio Internazionale della Facoltà di Teologia, 6-7 marzo 2003*, L.E.V. Città del Vaticano, Pontificia Università della Santa Croce, 2006, pp. 464.

QUESTO volume raccoglie le relazioni e le comunicazioni presentate al convegno del 2003 della Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce, che si era posto l'obiettivo di riflettere sui rapporti fra teologia e magistero conciliare lungo la storia della Chiesa. Il risultato degli interventi che ebbero luogo nel convegno è un corposo volume di quasi 500 pagine, che ha un respiro universale sia per le lingue usate nei vari contributi (francese, inglese, italiano, spagnolo e tedesco), sia per la pressoché totale copertura cronologica (vi si trovano argomenti di storia antica, medievale, moderna e contemporanea), sia, infine, per l'ampio spazio geografico rappresentato (i temi affrontati coprono praticamente tutti i continenti: Europa, Asia, Africa, America).

Le sei relazioni sono armoniosamente distribuite a seconda dei periodi storici. Apre il libro la relazione di Vittorio Peri †, sui criteri per l'ecumenicità dei concili antichi: in essa, l'autore spiega come una moderna criteriologia ragionata sulla ecumenicità o meno dei concili sia nata durante la preparazione del Concilio di Firenze, per creare un consenso previo di tutti i partecipanti intorno alla ecumenicità dell'assemblea stessa, onde evitare che una delle parti convenute (latini e orientali) avesse dopo dei motivi per rigettare i decreti sinodali; ma il Peri aggiunge che delle criteriologie si possono anche rinvenire, seppur in modo meno strutturato, nei concili dell'antichità, e descrive il caso del II Concilio di Nicea, in cui furono pubblicamente lette davanti a tutta l'assemblea le condizioni mancanti per l'ecumenicità al "conciliabolo" iconoclasta di Hiera del 754.

La seconda relazione mantiene il lettore nell'età antica: il greco Evangelos Chrysos si sofferma sull'utilizzo dell'esegesi nella confutazione teologica dell'eresia nei primi secoli, e in particolare all'interno della disputa monofisita; particolarmente interessanti risultano le pagine dedicate al *florilegium* presentato da san Cirillo al Concilio di Efeso (*Florilegium Ephesinum*), e casi analoghi nei concili costantinopolitani II e III.

Il terzo intervento trasporta il lettore nel Basso Medioevo: Nelson H. Minnich presenta il ruolo delle scuole teologiche in alcuni importanti concili del periodo compreso fra il 1415 e il 1517: Costanza (1414-1418), Pavia-Siena (1423-1424), Basilea-Losanna (1431-1449), Ferrara-Firenze-Roma (1438-1445), Pisa-Milano-Asti-Lione (1511-1513), Lateranense V (1512-1517). In essi cerca di identificare il ruolo avuto dalle diverse scuole: tomista, scotista, nominalista, platonica e agostinista; d'altro canto il Minnich fa presente che risulta a volte difficile attribuire ogni teologo del tempo a una di queste scuole: questa operazione, infatti, può rischiare di risultare un tanto riduttiva rispetto alla complessità della cultura e alle individualità dei teologi del periodo umanistico. In questo contributo sono da sottolineare positivamente: le ampie liste di teologi partecipanti ai diversi sinodi; il riferimento al dibattito avvenuto a Basilea sull'Immacolata Concezione, promosso dai teologi scotisti; la presentazione dei tentativi d'imporsi operati dalla corrente conciliarista in tutte queste assisi sinodali; l'interpretazione data all'atteggiamento di difesa delle prerogative papali degli ordini mendicanti, che è vista alla luce dell'interesse di questi religiosi a mantenere i privilegi che davano loro larga autonomia nei confronti dei vescovi.

Ulrich Horst è l'autore del quarto contributo, nel quale mostra l'influsso dei teologi domenicani della Scuola di Salamanca nel Concilio di Trento: com'è noto, Francisco de

Vitoria, seppur invitato come teologo sia dall'imperatore Carlo V che dal papa Paolo III, non vi partecipò, sentendo ormai prossima la sua morte (avvenuta infatti nel 1546); i suoi discepoli Domingo de Soto e Melchor Cano, invece, vi svolsero un ruolo notevole: il primo soprattutto nelle sessioni IV (tradizione, libri sacri, *Vulgata*) e VI (giustificazione), l'altro nella XII (Eucarestia: intervenne soprattutto nelle parti sul carattere sacrificiale della Messa).

Segue una relazione che a mio avviso è la più interessante: quella di José R. Villar, dell'Università di Navarra, che studia il ruolo della Scuola Romana nella preparazione della *Pastor Aeternus*, la costituzione dogmatica del Concilio Vaticano I con cui fu definito il dogma dell'infallibilità pontificia. Dopo aver premesso che sarebbe meglio parlare di "teologia romana" piuttosto che di Scuola Romana (il primo termine avrebbe un senso più ampio geograficamente, ponendo come elemento agglutinante la difesa del ruolo del papa), il Villar mostra l'importanza e la novità, nella storia dei concili, del lavoro preparatorio svolto dalla Curia Romana, iniziato già nel 1865 con la costituzione della Commissione Centrale Preparatoria; lavoro che, nonostante sia stato importante ed abbia esercitato un notevole influsso sulla direzione presa dal sinodo ecumenico, d'altro canto non eliminò la libertà dei padri conciliari: la minoranza ottenne ripetutamente modificazioni degli schemi proposti e poté così esercitare il suo compito all'interno dell'assemblea, cioè quello di riuscire a moderare le espressioni eccessivamente ultramontane: in tal modo, con il contributo della maggioranza e della minoranza, si poté giungere a una definizione dogmatica molto equilibrata e precisa. In questo contributo viene presentato il lavoro svolto da Filippo Cossa (morto prima dell'apertura del concilio, nel 1868), da Franz L. Hettinger, da Giovanni Perrone S.J. e dal suo confratello Clemens Schrader. I *vota* di questi teologi sono analizzati con cura: dal loro studio emerge la tendenza chiaramente ultramontana della Scuola Romana, confermando in tal modo l'opinione di Roland Minnerath: i teologi romani risultano effettivamente essere dei convinti assertori della teoria che vede nel papa un vescovo universale e nella Santa Sede l'origine dell'episcopato, nonché sostenitori della infallibilità personale (*solus de se absoluteque*) del pontefice. Queste posizioni saranno poi rifinite e moderate dal dibattito conciliare sino ad assumere la forma equilibrata che presentano nei testi definitivi. È anche di grande interesse lo studio del Villar concernente le deviazioni dottrinali contemporanee o di poco precedenti ai teologi romani, da questi tenute presenti nel loro lavoro al fine di confutarle: il lettore troverà qui citati il *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis* di Johann Nikolaus von Hontheim (vero nome di Justinus Febronius), vari autori regalisti, giansenisti e giuseppinisti del sec. XVIII, e il secondo Passaglia.

L'ultimo contributo della prima sezione è di Philippe Chenaux, della Pontificia Università Lateranense, che ripercorre il processo di redazione della costituzione pastorale *Gaudium et spes* alla luce dell'influenza delle scuole teologiche: i periti della Curia Romana, i teologi di Venegono Inferiore, la cosiddetta "squadra belga", le scuole di Fourvière e di Le Saulchoir: di quest'ultima sono ovviamente ricordati, in quanto di singolare importanza per il documento conciliare considerato, Marie-Dominique Chenu e Yves Congar. Interessante è anche l'ampia menzione che si fa del ruolo di Pietro Pavan nella promulgazione della *Pacem in terris*; ma risulterà soprattutto utile al lettore l'analisi dell'elaborazione dello Schema XIII, che mostra come la *Gaudium et spes* sia frutto di un paziente lavoro d'integrazione di diversi apporti e differenti sensibilità: si passa in rassegna infatti il testo di Malines, che rispecchia in buona misura il pensiero di Gérard

Philips, il testo di Zurigo, nel quale si trova il contributo di Bernard Häring, il testo di Parigi, preparato tra gli altri da Pierre Hautmann, il controprogetto di Cracovia, al quale diede un considerevole appoggio Karol Wojtyła, infine il documento critico preparato da Karl Rahner.

La seconda parte del volume riunisce 17 comunicazioni: questa sezione si nota una preponderanza della storia antica: ben dodici contributi si riferiscono infatti a questo periodo. Gli altri cinque trattano di argomenti bassomedievali (due), moderni (uno) e contemporanei (due). Di particolare interesse sono, a nostro avviso, il contributo di Alberto Ferreiro ("Sacred Scripture, Sacred Tradition and Auctoritas at the Second Council of Seville, 619"), che tra l'altro mostra l'influsso bizantino in parte della Chiesa visigota nei decenni successivi al tentativo giustiniano di riconquista del Mediterraneo; quello di Antonio E. Bermejo, che presenta, soprattutto per l'area iberica tardoantica e altomedievale, le tracce dei testi conciliari nella liturgia; quello di Manuel Mira Iborra, che vuole confutare la tesi secondo la quale non si può affermare un reale apporto del Concilio Costantinopolitano II al Simbolo Niceno.

Per le epoche meno lontane, Ansgar Frenken studia il ricorso ai concili antichi da parte dei teologi della facoltà di Costanza nel '400; Thomas Prügl presenta l'apporto dei teologi domenicani Juan de Torquemada, Heinrich Kaltenstein, Giovanni di Ragusa e Giovanni di Montenero al Concilio di Basilea; Luis Martínez Ferrer mostra l'interesse del III Concilio Messicano (1585) affinché i sacerdoti imparassero le lingue indigene per poter confessare i fedeli amerindi; Elisa Luque Alcaide offre un quadro molto preciso della partecipazione dei vescovi latinoamericani al Vaticano I; infine Miguel de Salis Amaral studia alcuni aspetti dell'ecumenismo nell'ambito del Vaticano II.

Si può senz'altro affermare che questa pubblicazione riesce a superare il rischio maggiore del *genere letterario* "atti di un congresso", cioè la frammentarietà, dando alla materia trattata una discreta armonia e unità, e mettendo in evidenza, con tanti esempi concreti su eventi storici importanti o anche di minor rilevanza, la stretta relazione esistente tra la teologia e il magistero, nei loro reciproci influssi. Di tutto ciò bisogna congratularsi con gli organizzatori del convegno e con i curatori degli atti.

C. PIOPPI

W. KEENAN, *St Josemaría Escrivá and the Origins of Opus Dei: The Day the Bells Rang Out*, Gracewing, Leominster 2004, pp. 316.

WILLIAM KEENAN is a journalist, playwright and novelist. He writes regularly for the *Catholic Herald* and is the author of three mystery novels and a number of plays which have been broadcast on BBC radio. Among these are *Fatima*, which recounts the events surrounding Our Lady's apparitions to the shepherd children, and *Margaret Clitherow*, a dramatisation of the heroic story of a young wife and mother who was martyred in York for harbouring priests during the reign of Elizabeth I. That Keenan should one day direct his literary talents towards the figure of St. Josemaría is something for which we probably have St. Josemaría himself to thank. At a meeting William Keenan had with him in the early 1970s, St. Josemaría encouraged him to persevere in his work as a journalist and a writer, despite at that time having to work in very difficult circumstances. As any reader of *St. Josemaría and the Origins of Opus Dei* will observe, St. Josemaría's encouragement was well founded and fruitful.

The publication of Keenan's book may have come as something of a surprise to those familiar with the existing literature about St. Josemaría available in English. The first two volumes of Andrés Vázquez de Prada's *The Founder of Opus Dei* were published in English in 2001 and 2003 respectively, while John Coverdale's study of Opus Dei from 1928 to 1943, *Uncommon Faith*, appeared in 2002. Was there really any need for another book about the early years of Opus Dei and its founder so soon?

It is true, though hardly surprising, that the reader will not discover any new facts or anecdotes about St. Josemaría or his first collaborators in Keenan's book, which draws exclusively on material already published. On the other hand, he does include episodes and anecdotes from the founder's early life that do not appear in Vázquez de Prada or Coverdale. (These are taken from Cesare Cavallieri's interviews with Bishop Álvaro del Portillo, published in *Immersed in God*.) Keenan works the material skilfully into his narrative to provide a description of the years of St. Josemaría's childhood and youth which is fresh and vivid.

The author's aim throughout the book is to provide the reader with a brief but clear account of the saint's early life, together with an understanding of the key components of the spirit of Opus Dei, as taught and lived by its founder and his first followers. To this end, Keenan combines a lively narrative with just the right amount of contextual detail. Keenan's easy and direct style makes *St. Josemaría Escrivá and the Origins of Opus Dei* accessible to a broad audience. The book can be enjoyed as much by a teenager as an adult, and can profitably be read by one already knowledgeable about St. Josemaría's life as it can by someone who has little or no knowledge of St. Josemaría and Opus Dei.

Keenan's style and choice of content is well adapted to the needs of his readership. Indeed, one of the great strengths of Keenan's work is his intuition for identifying those aspects of early twentieth century Spanish life and culture that require explaining to an Anglo-Saxon audience. Thus, for example, a brief history of Barbastro sets the scene for the early chapters. Later, when writing of St. Josemaría's years in Saragossa, he takes the trouble to explain the history and importance of devotion to Our Lady of the Pillar. Keenan also draws on his readers' existing knowledge when, for example, in describing Josemaría's prayer as a seminarian for Catholics suffering persecution in Mexico, he recalls Graham Greene's *The Power and the Glory*. On the other hand (and with equal regard for his readers), the author avoids lengthy analysis of the social and political upheavals of either republican or war-torn Spain, which, besides, have been dealt with both by Vázquez de Prada and Coverdale: instead he selects a text written by St. Josemaría for Pope Paul VI in 1964, which serves as a succinct and objective overview of the period. Keenan's attention to small details helps the reader draw closer to the person of St. Josemaría. Rather than using the Spanish 'Don Josemaría' or the more impersonal 'Escrivá' employed by Coverdale, Keenan prefers the more familiar English expression, 'Father Josemaría'. The inclusion of maps as well as some illustrations would have made the book even more accessible to those readers who may be unfamiliar with Spain and its recent past. It is also to be hoped that a future edition would have fewer typographical errors and a more complete index.

Throughout his treatment of the first years St. Josemaría spent in Madrid, Keenan's summary invites the reader to a deeper appreciation of the saint's life and his teaching: his prayer and his apostolic activity; his desire to do God's will; and his first steps in founding Opus Dei. We see how St. Josemaría's intense apostolic activity during the early 1930s was founded on a life of constant prayer, imbued with a deep sense of his di-

vine filiation; his love for the Holy Mass and his childlike trust in Our Lady's protection. A more balanced treatment could have been given to St. Josemaría's spirit of mortification. Many readers will be unfamiliar with the saint's life, or have little knowledge of Christian asceticism: the author refers to St. Josemaría's heroic penances, but perhaps overlooks the need to explain his teaching on the place of mortification in the spiritual life in general – especially his insistence that mortification should be practiced first and foremost in the small duties of each day. For St. Josemaría, as for the great 18th-century English bishop Richard Challoner, holiness is not a matter of doing extraordinary things, but of doing the ordinary things extraordinarily well.

Despite its brevity and scope, *St. Josemaría Escrivá and the Origins of Opus Dei* conveys a surprisingly complete picture of the spirit of Opus Dei as lived by St. Josemaría and its early members. Here Keenan's skill is to allow the protagonists to speak for themselves. Without prejudice to the narrative, the author demonstrates how the major themes of St. Josemaría's preaching were rooted in his extensive and diverse pastoral experience, as well as his docility to the work of the Holy Spirit in his soul. Thus, for example, he shows how St. Josemaría's love for hearing confessions and his entreaty to priests to spend hours in the confessional was the fruit of his own pastoral work in the village he was sent to after his ordination, and later among children in the slum districts of Madrid. Similarly, when describing Father Josemaría's early apostolate with those called to marriage, Keenan takes the opportunity to show the consonance of his early teaching with some beautiful passages from St. Josemaría's later preaching on the Sacrament of Matrimony. The author deals similarly with themes such as the sanctification of ordinary life.

The author makes ample use of anecdotal material from secondary sources such as Pedro Casciaro's *Dream and Your Dreams will Fall Short* to provide a vivid picture of the unassuming faithfulness and heroism of the first members of Opus Dei, as well as examples of their apostolic zeal and fraternal charity. A vocation, a life of unconditional self-giving in the service of God and souls, is a personal adventure freely undertaken, in which all the sadness and sufferings, successes and happiness of life take on their true proportions. On more than one occasion, St. Josemaría was presented with a more comfortable path than the one God wished him to follow, just as early members such as Isidoro Zorzano or the young Pedro Casciaro could easily have opted to spend the Spanish Civil War in relative comfort and safety. Had they done so, the adventure story that is the early years of Opus Dei would never have been written. Keenan's concise retelling of the story helps us to see that striving for holiness is something attractive, exciting, adventurous.

The book, the first of a two-part biography, closes with the narration of St. Josemaría's crossing the Pyrenees in 1937. The second volume will start with a detailed account of the crossing of the Pyrenees. The publication of *St Josemaría Escrivá and the Origins of Opus Dei* is timely and a major contribution towards making the life and message of the Founder of Opus Dei better known in the English-speaking world.

C. DORAN

A. MALINA (ed.), *On His Way. Studies in Honour of Professor Klemens Stock, S.J.*, Katowice, Księgarnia św. Jacka, 2004, pp. 408.

QUEST'OPERA in omaggio al Prof. Klemens Stock nel suo 70° genetliaco è stata realizzata essenzialmente dai suoi studenti – con qualche riguardevole eccezione, come

quella del Prof. Martin Hasitschka, di Innsbruck –, che hanno voluto così onorare il loro Professore, manifestando al contempo la loro riconoscenza per tutto ciò che hanno ricevuto dai docenti durante il periodo di studio nel Pontificio Istituto Biblico, e in particolare dal Prof. Stock.

Il titolo del libro vuole in qualche modo mettere in evidenza uno dei temi che gli sono più cari, quello della via intrapresa dai discepoli nella loro sequela di Gesù, seguendo il filo narrativo del Vangelo di Marco. Allo stesso tempo vuole riferirsi alla sua tesi dottorale, pubblicata nel 1975, *Boten aus dem Mit Ihm Sein*, nella quale spiccano due delle caratteristiche degli Apostoli in Marco: l'unione spirituale, o meglio, l'identificazione con Gesù, e la loro funzione e missione come Apostoli. La tesi, appartenente alla collana *Analecta Biblica* è anche il punto di partenza delle 16 pagine di una folta bibliografia che appare alla fine del volume, a testimonianza del fecondo lavoro del Prof. Stock in 28 anni di insegnamento.

A differenza dei *Festschriften* che vengono elaborati prevalentemente dai colleghi del festeggiato, in questo libro il ventaglio di temi è un po' più ampio del solito, in quanto contiene studi dell'Antico e del Nuovo Testamento che riflettono il campo di ricerca degli autori, nella maggior parte già studenti del Prof. Stock. Non poche volte, come si desume dai cenni bibliografici di coloro che hanno collaborato alla stesura del volume, il tema ha avuto a che vedere con la tesi di laurea elaborata e discussa nello stesso PIB o in altri Atenei Romani.

Dei ventun contributi, otto fanno riferimento al vangelo di Marco, quattro si svolgono nell'ambito della letteratura sinottica, e i rimanenti nove lavori coprono studi veterotestamentari – fra cui emerge un interessante articolo di M. Wochna sull'etica del *herem*, un tema sempre attuale, presentato con riflessioni e bibliografia aggiornate –, e neotestamentari, con alcuni articoli su Paolo, sulla Prima Pietro e sull'Apocalisse.

Uno dei contributi da sottolineare è quello di G. Keerankeri sul rapporto regno-chiesa nel vangelo di Matteo (pp. 102-120). Innanzitutto l'autore cerca di mettere in chiaro alcune delle questioni più attuali sul concetto di regno, pur sapendo che rimangono tanti interrogativi da chiarire: il nesso fra il già e il non ancora, il *τόπος* del regno, il modo di ravvisare la sua presenza in rapporto alla vita e alla missione di Gesù, ecc. Poi lo sguardo si dirige alla comunità a cui Gesù indirizzò il suo messaggio, e che sarebbe in un certo senso quella vista da Matteo nella sua *ἐκκλησία*. Lo studio fa leva sul discorso della montagna e più in concreto sugli ascoltatori di Gesù, che in un primo momento sono i discepoli, per poi lasciare spazio, a giudizio dell'evangelista, alla folla che viene ad ascoltare le sue parole. Così la comunità matteana viene concepita come una cerchia interna ed un'altra esterna che servono da base per concepire il regno e la sua missione nel primo vangelo.

Anche al vangelo di Matteo è riferito il contributo di L. Sánchez Navarro riguardo al discorso apocalittico (pp. 121-134), ravvisato alla luce delle prove che la comunità di Gesù dovrà soffrire alla fine dei tempi. Lo studio fa leva sulla parola *ἀγάπη*, un *hapax legomenon* matteano. A questo proposito si studia il verbo *ἀγαπᾶν* nelle prospettive dell'amore di Dio e del prossimo, per poi passare all'analisi di Mt 24,12, versetto dove appunto appare il termine *ἀγάπη* collegato al verbo *ψυχῆιν*, un *hapax legomenon* neotestamentario. L'analisi del contesto (scandalo, tradimenti, falsi profeti, dialagare del male...) permette di concentrarsi sul "raffreddamento dell'amore" che appare a mettere in evidenza l'esigenza del messaggio evangelico ed il bisogno di conservarlo.

L'articolo di J. H. Morales Rios (v. recensione al suo libro in AnTh 20 (2006)) invita a

leggere il vangelo di Marco con chiave d'interpretazione fornita dal prologo di Mc 1,1-13. Gli elementi da distinguere sarebbero il cammino, la missione di Giovanni e la missione di Gesù, che viene messa in rapporto al tempo escatologico, allo Spirito, e logicamente alla santificazione. Parallelamente lo studio di D. Kotecki sull'inizio del secondo vangelo fa leva sull'appello che in Marco si identifica con l'annuncio del regno: "convertitevi e credete al vangelo" (Mc 1,15). Esso però viene ravvisato in collegamento ad un altro annuncio, quello che è il primo del percorso verso Gerusalemme, allorché Gesù indica le condizioni della sua sequela. Anche se questo testo viene presentato come una concretizzazione e precisazione dell'appello di Mc 1,15, i due testi messi in relazione diventano punti luminosi che mettono in risalto la conversione e la fede come due realtà costitutive dell'accoglienza del vangelo da parte dei discepoli. Una visione più larga del cammino verso Gerusalemme, dopo la confessione a Cesarea di Filippo, viene fornita da M. Matjaz, che tratta il tema relativo al timore dei discepoli come chiave d'interpretazione cristologica (pp. 269.284).

Altri contributi sul vangelo si riferiscono al discorso escatologico di Marco 13, facendo vedere come la struttura dell'intero capitolo si impernia su Mc 13,31 (S. Villota Herrero), la prima moltiplicazione dei pani in Mc 6,35-44 (H. O. Martínez Aldana), il riconoscimento dei discepoli di Mc 2,13-16 (A. Malina).

I precedenti contributi, assieme a quelli su Gesù e i dodici (A. Borrell), sul ruolo dei demoni nei vangeli (M. Mikolajczak) e su altri studi, compongono un libro dove la novità e la freschezza degli articoli è messa a confronto con la lunga esperienza docente e la maturità accademica del festeggiato.

B. ESTRADA

J. PILSNER, *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. xi + 273.

JOSEPH PILSNER C.S.B. é actualmente professor associado de teologia na *University of St. Thomas* (Houston, Texas). Neste seu estudo monográfico, amadurecido a partir da sua tese de doutoramento defendida em Oxford em 1998 sob a direção John Finnis, aborda o tema da especificação das acções humanas segundo são Tomás d'Aquino. Este tema, que regra geral sempre foi considerado importante por parte dos estudiosos, situa-se dentro do tratado da moralidade dos actos humanos, concretamente centra-se nas questões que dizem respeito à especificação da vontade por parte do seu objecto. O interesse dos académicos por esta questão cresceu decididamente depois das palavras de João Paulo II no n. 78 da encíclica *Veritatis splendor*. Afirmava então o Santo Padre que: «A moralidade do acto humano depende primária e fundamentalmente do objecto razoavelmente escolhido pela vontade deliberada, como prova também a profunda análise, ainda hoje válida, de S. Tomás». Ocorria pois – segundo o Romano Pontífice – redescobrir em toda a sua profundidade o ensinamento de são Tomás.

O estudo de Pilsner está dividido em dez capítulos, entre os quais se incluem a introdução e a conclusão final. O segundo capítulo, intitulado *Human Actions and Aquinas's Moral Theory* tenciona oferecer ao leitor uma panorâmica geral acerca da especificidade das acções humanas, da dinâmica volitiva e de outros conceitos que formam o contexto hermenêutico necessário para poder abordar a temática da especificação do acto humano. O terceiro capítulo, vem dedicado a distinguir adequadamente entre os dois tipos fundamentais de especificações naturais, a especificação do agir animal e a especi-

ficção dos movimentos naturais. Este capítulo, tenciona fornecer uma base conceptual que permita posteriormente apreender correctamente o uso analógico que Tomás fará destes conceitos quando se refere à especificação moral dos actos humanos. Depois deste três capítulos iniciais o leitor está finalmente pronto a entrar nos temas centrais do estudo.

Pilsner reconhece logo no início do seu estudo que «Tomás usa cinco termos diferentes para designar que coisa especifica a acção humana: fim, objecto, matéria, circuns-tância, e motivo» (p. 2), depois dedica um capítulo a cada um destes cinco conceitos, ao interno do qual desenvolve uma profunda análise e interpretação do pensamento do Aquinate. Os capítulos que vão do quarto ao oitavo estão pois no centro da sua pesquisa. No capítulo nono, antes de concluir, Pilsner aborda a questão da articulação entre os fins próximos e remotos no que diz respeito à especificação moral do acto humano e aí faz também importantes considerações.

O tema de fundo da especificação do acto humano, dentro do qual se insere o este contributo de Pilsner, como já referimos, é bastante actual e debatido, concretamente quando vêm consideradas as disputas acerca da correcta descrição/determinação do objecto moral, ou acerca do objecto indirecto da vontade, ou ainda entre a relação do objecto moral e a razão prática. Pilsner demonstra estar a par destes debates pela bibliografia que apresenta, porém ao longo da sua exposição faz pouco uso da bibliografia secundária e parece evitar intencionalmente entrar em diálogo com os referidos debates, coisa que segundo o nosso parecer aumentaria o mérito da sua pesquisa. Ainda que a bibliografia seja boa, parece-nos que em alguns pontos não esteja completamente actualizada. Veja-se por exemplo a falta de referência ao estudo de S.L. Brock, *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*, T&T Clark, Edinburgh 1998, e àquele de M. Rhonheimer, *Natural Law and Practical Reason : a Thomist view of Moral Autonomy*, Fordham University Press, New York 2000. Pilsner parece não considerar os resultados destes estudos quando trabalha os mesmos temas.

Na sua exposição, Pilsner, é simultaneamente claro e sóbrio, evitando louvavelmente repetições desnecessárias. Quase de um modo exclusivo, procura interpretar Tomás fazendo recurso ao próprio Tomás, o que nos permite de aceder a uma abundância considerável de textos do Aquinate sobre cada questão. É bom deixar falar os textos, mas isso não nos parece incompatível com um uso mais abundante seja dos grandes comentadores de Tomás seja dos resultados dos estudos contemporâneos. Talvez isto explique a razão pela qual não encontramos um índice dos autores no final, que num trabalho desta natureza se apresenta sempre como uma mais-valia bastante conveniente.

No que diz respeito ao contributo desta obra tendo presente o estado actual da pesquisa, a nossa apreciação é sem dúvida alguma positiva. Pilsner tem o mérito de efectuar um estudo sistemático do tema da especificação dos actos humanos em são Tomás, coisa que nenhum autor contemporâneo tinha feito até então, ainda que abundem estudos sobre temas afins, como aquele do objecto moral, ou do princípio do duplo efeito. A discussão não é nova, mas uma monografia sistemática sobre o tema fazia falta.

Juntamente com uma apreciação global muito positiva, apresentam-se porém alguns pontos que causam à primeira vista um certa surpresa. O primeiro tem a ver com o uso ao longo do estudo de objecto do acto moral como sinónimo de objecto do hábito moral. Esta identificação não nos parece óbvia e portanto pode induzir o leitor em alguma confusão. Outro ponto em que a interpretação de Pilsner não nos parece também muito convincente é quando explica a distinção entre a *materia circa quam* e a *materia ex*

qua. Contudo, não queremos que a referência a estes pontos, que nos parecem poder ser melhorados, ofusque o mérito global do trabalho de Pilsner.

No capítulo conclusivo, Pilsner consegue de maneira eficaz integrar os resultados alcançados do capítulo quarto ao capítulo nono, demonstrando deste modo a intrínseca coerência de toda a doutrina tomasiana acerca da especificação do agir humano. Tomás usa, sem dúvida alguma, um grande número de conceitos para tratar de uma mesma realidade e alguns destes conceitos parecem ser, à primeira vista, quase sinónimos e portanto um tanto ou quanto supérfluos. Pilsner, porém, consegue mostrar que cada um destes conceitos contribui com alguma coisa de propriamente específico, razão pela qual muitas vezes não é fácil perceber como se realiza a articulação entre eles. Pilsner consegue fazê-lo com uma surpreendente brevidade expositiva, demonstrando que não existe nada a mais na aparente complicada proposta do Aquinate.

Por tudo o que foi dito, estamos convencidos que o autor com este estudo ofereceu à comunidade científica um válido contributo, capaz de enriquecer o nosso conhecimento acerca de como são Tomás concebe a especificação moral do agir humano.

D. SOUSA-LARA

A. STRUMIA, *Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande odierne*, Siena, Cantagalli, 2006, pp. 352.

LA riflessione sulle religioni e sul dialogo interreligioso ha ricevuto negli ultimi anni un significativo sviluppo in termini di studi, ricerche ed iniziative, anche a motivo della crescente importanza che la tematica riveste nell'opinione pubblica. Pare invece meno sviluppata, ma in realtà non meno importante, una riflessione sulla *natura* della religione, riflessione dalla quale dipende in fondo ogni ulteriore domande sul ruolo delle religioni nella società e sul loro reciproco dialogo. Questo secondo approccio è senza dubbio più impegnativo, perché non può eludere il tema di cosa sia una religione e di quale sia l'istanza veritativa che vi soggiace. Per questo motivo, riveste un certo interesse la pubblicazione di uno studio sulla religione in Tommaso d'Aquino, come quello offertoci dal prof. Alberto Strumia, docente di teologia alla Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna, ma anche professore ordinario di fisica-matematica presso l'Università di Bari, che ripropone i risultati essenziali della sua tesi dottorale in teologia dogmatica. Introdotta dalla prefazione di mons. Carlo Caffarra, la monografia si articola in cinque capitoli. Escludendo il primo, che si occupa di riassumere in chiave propedeutica i principali orientamenti del magistero cattolico sulla religione e le religioni, i restanti quattro ripropongono e organizzano il pensiero dell'Aquinate attorno alle seguenti tematiche: la nozione di religione e il suo contesto semantico (cap. II); la verità della religione (cap. III); religione, fede, rivelazione e salvezza (cap. IV); la corruzione della religione (cap. V). Intenzione dichiarata dell'Autore è quella di porre la prospettiva di Tommaso in dialogo con le problematiche odierne, cercando di trarne spunti di interesse per il dibattito teologico contemporaneo.

Anche se Tommaso inquadra l'oggetto "religione" nel contesto della morale (nel trattato sulla giustizia), l'Autore mette in luce come sia possibile riconoscere, nel pensiero dell'Angelico, molteplici spunti di interesse anche in altri ambiti. Vi si possono infatti individuare elementi di carattere *epistemologico*, in ordine ad affrontare il problema della *verità* della religione, sia intesa nel senso *ontologico* di "autenticità", che in quello teolo-

gico di verità dei suoi contenuti dottrinali; elementi di carattere *fenomenologico e antropologico*, in quanto Tommaso studia attentamente anche gli aspetti esteriori comuni alle religioni a lui note e li pone in relazione con i caratteri propri della *natura* dell'uomo (in senso metafisico) e della sua relazione *creaturale* con Dio; di carattere *etico-giuridico*, ponendo nella legge naturale il fondamento della religione autentica; elementi di carattere *sociologico-antropologico*, in merito alla sua analisi sul carattere pubblico e comunitario del culto che manifesta esternamente la devozione interiore; ancora, di carattere *dogmatico, soteriologico ed ecclesiologico*, in quanto con i suoi modelli dell'ispirazione-rivelazione ad opera dello Spirito Santo (per quanto riguarda la profezia) della "fede implicita" in ordine al problema della salvezza dei non cristiani e della loro relazione con la Chiesa, l'Angelico offre diversi elementi di riferimento anche per problemi teologici odierni; infine è possibile rintracciare anche una riflessione in merito alle *forme deviate della religiosità*, quando egli tratta dei peccati e dei vizi contro la religione. I luoghi tomistici più significativi per l'analisi dell'Autore vengono indicati nelle qq. 80-100 della parte II-II della *Summa Theologiae*, nel *Commento alle Sentenze (III Sent., d. 9; IV Sent., d. 1, d. 33)*, nel libro III della *Contra Gentiles*, ai cc. 118-119, e nella parte I del *Contra impugnantes*.

Esaminata alla luce della situazione contemporanea, della prospettiva tomista va messo in luce preliminarmente il dato metodologico di fondo a partire dal quale si affronta tutta la problematica della religione: per l'Aquinate ogni atto di religione è un *actus humanus* e non un semplice *actus hominis*, in quanto coinvolge la razionalità dell'uomo (intelletto e volontà). In questo egli si differenzia da molta fenomenologia e filosofia della religione moderna che riduce il fondamento antropologico della religione ad un istinto pre-razionale, emozionale, innato nell'uomo, esclusivamente ad un "sentimento" che viene detto "religioso" in ordine al tipo di atti che induce a compiere. Strumia pone speciale enfasi sulla motivazione primaria che Tommaso dà della necessità di atti esteriori della religione, fondata filosoficamente sulla sua teoria cognitiva, secondo la quale tutta la nostra conoscenza proviene dall'esperienza sensibile e, per astrazione, giunge dai sensi alla mente, al livello intellettuale e spirituale. Alle realtà spirituali si giunge allora come condotti per mano (*manuductione*) da segni esteriori, visibili e tangibili. Ma i segni esteriori della religione, oltre ad aver una funzione cognitiva, ne possiedono anche una sociale, in quanto rendono visibile "pubblicamente" l'appartenenza religiosa, sia agli stessi appartenenti che a coloro che non aderiscono a quella religione. Si tratta di un elemento che fa uscire, decisamente, la religione dalla sfera privata. Questo non significa che per Tommaso gli atti interiori della religione non siano i principali, ma solo che senza atti esteriori non si ha una manifestazione della religione.

L'Autore dedica quindi un particolare sforzo per mettere in luce come possa affrontarsi, in Tommaso, il tema della *verità* della religione. Il criterio primario che l'Aquinate offre, come condizione necessaria di autenticità-verità della religione sembra essere, senza dubbio, quello della sua "conformità alla legge naturale", per cui se una religione si oppone, in qualche misura, alla legge naturale, essa non può essere considerata una vera religione. L'Autore osserva che dal punto di vista del diritto si cerca oggi, forse inconsapevolmente, un recupero indiretto del criterio tomistico di autenticità della religione, in rapporto alla legge naturale, attraverso la problematica dei diritti fondamentali della persona umana (tra i quali la libertà religiosa), la violazione dei quali viene indicata come un indizio di inautenticità di una religione. La riflessione che l'Aquinate svolge poi sulla verità formale – cioè sulla consapevolezza dell'intelletto umano di saper riconoscere di essere nella verità – letta in una prospettiva moderna, mostra anche la

valenza esistenziale della dimensione religiosa, in quanto si ricollega all'esperienza del vero che il soggetto compie, vivendo un'appartenenza religiosa autentica, e in tutta la sua pienezza nell'esperienza cristiana, attraverso l'appartenenza ecclesiale

La questione della "verità dei contenuti della dottrina" (verità teo-logica) di una religione, viene da Tommaso ricondotta alla problematica della "fede", dove a questo termine si deve attribuire il significato che noi oggi daremmo piuttosto all'espressione "credenza religiosa" e non quello di fede teologica. Per l'Aquinate, infatti, il raccordo tra religione e fede si fonda sull'affermazione, che si direbbe basata su una constatazione fenomenologica, secondo cui «ogni religione, o culto di Dio, è una manifestazione di una qualche forma di fede» (*IV Sent.*, d. 13, q. 2, a. 1 ad 4^{um}).

L'Autore attribuisce a quest'ultimo rilievo una notevole importanza. In primo luogo esso offrirebbe un ulteriore elemento fondazionale alla irriducibilità della religione ad un sentimento, in quanto una *fede*, secondo la prospettiva tomista e l'insegnamento della Chiesa, è una forma di "assenso" che coinvolge l'intelletto e la volontà dell'uomo e appena il sentimento. In secondo luogo confermerebbe con chiarezza l'irriducibilità della religione al senso religioso, inteso come ricerca di Dio quale significato dell'esistenza, in quanto una fede non ha per oggetto una domanda, quanto piuttosto una risposta già trovata, alla quale si aderisce. In terzo luogo, infine, l'orizzonte di una fede si apre anche a quello di una rivelazione: in tal modo l'approccio tomista sembra poter favorire l'indagine in merito a quelle religioni che si basano su forme di rivelazione affidate a libri ritenuti sacri e/o a tradizioni orali. A questo proposito Tommaso, con la sua dottrina dell'ispirazione-rivelazione presentata nel trattato sulla profezia, offre un modello cognitivo che sembra oggi applicabile anche in ordine alla problematica dei *semina Verbi*. In merito al problema della salvezza attraverso le religioni, il modello tomista della salvezza propenderebbe verso l'idea del suo raggiungimento mediante una fede "implicita" in Cristo unico salvatore, fede che in molti casi, sempre l'Angelico, pare ritenere non sarebbe stata possibile al singolo soggetto senza l'appartenenza ad una religione.

Di un certo interesse sembra anche la pista aperta da numerosi testi nei quali Tommaso riporta la massima di colui che egli ritiene essere il grande Ambrogio, secondo la quale «veritas a quocumque dicatur a Spiritu Sancto est». In particolare, nel passo della *II-II*, q. 172, a. 6, egli motiva la possibilità di una rivelazione, da parte di soggetti estranei alla fede cristiana, di alcuni contenuti veri, pur coesistenti con altri contenuti erronei. Sembra allora legittimo ritenere che, se perfino «i profeti dei demoni» e «le sibille» hanno profetizzato cose vere anche riguardo a Cristo, a maggior ragione i fondatori di una religione possano avere detto alcune cose vere su Dio e Cristo, contenuti che rientrerebbero, pertanto, nella categoria dei *semina Verbi*. Queste forme di profezia, non costituiscono, tuttavia, delle espressioni riconducibili ad un'azione dello Spirito Santo autonoma e, tanto meno contrapposta, all'unica mediazione di Cristo.

Seguendo l'analisi proposta dal volume di Strumia, una teologia delle religioni che voglia rifarsi ai principi tomisti può avvalersi dell'esistenza di uno stretto rapporto tra conoscenza della verità, mediante la fede, e salvezza. Per Tommaso la salvezza richiede almeno una fede implicita nel Salvatore, che si concretizza nella fede esplicita in Dio provvidente (oltre che creatore e remuneratore), che non priva gli uomini dei mezzi della salvezza, e di un Salvatore quando ve ne sia la necessità («Chiunque e in ogni tempo è tenuto a credere esplicitamente che Dio esiste e governa con provvidenza le realtà umane», *De Veritate*, q. 14, a. 11; «se alcuni, poi, si sono salvati senza che sia stata fatta loro alcuna rivelazione, non si sono salvati senza la fede in Cristo mediatore. Perché anche

se costoro non ebbero una fede esplicita, la ebbero comunque implicita [in Lui] nella divina Provvidenza, credendo che Dio è il liberatore degli uomini, secondo i modi che a Lui piacciono», *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 7, ad 3^{um}). Questa fede è in fondo una forma di “conoscenza di verità”, in quanto assenso volontario dato ad una affermazione il cui soggetto è Dio che provvede e salva: si stabilisce, in tal modo una connessione ben precisa tra la “salvezza”, mediante la “fede”, e la conoscenza della “verità”.

A questo punto l'Autore opera una estrapolazione, cercando di applicare il modello tomista della *fede implicita* alla problematica della salvezza attraverso le religioni. Una religione vera può presentare, tra i contenuti che propone da credere ai suoi seguaci, anche la dottrina di un Dio creatore, remuneratore e provvidente, che non abbandona gli uomini lasciandoli senza gli aiuti necessari per il loro bene e quindi per la loro salvezza. In tal modo quella religione costituirebbe, per coloro che la seguono, una mediazione che conduce ad avere la fede implicita necessaria per salvarsi, fede che il singolo potrebbe non essere in grado di conseguire senza l'appartenenza alla religione che ha incontrato e alla quale ha aderito. Così quella religione potrebbe essere essa stessa, almeno per alcuni, quello strumento straordinario della grazia che consente loro il raggiungimento della salvezza. La trasposizione della teoria della fede implicita ed esplicita di Tommaso, dal singolo individuo isolato, agli appartenenti ad una religione non sembra porre troppe difficoltà: la fede del singolo che appartiene ad una religione non cristiana è e rimane una fede implicita, come lo è per Tommaso: l'elemento nuovo della proposta avanzata da Strumia, consiste nell'evidenziare il fatto che quella fede implicita non sarebbe (forse) potuta esistere in quel singolo uomo se egli non avesse incontrato e accettato quella appartenenza religiosa.

Per quel singolo credente, la fede è apparsa in certa misura meno implicita negli appartenenti ad una certa religione, che per lui sono stati dei maestri (dei fratelli in qualche modo “maggiori”, per estendere, per analogia, anche l'uso di questa terminologia di Tommaso) ed è stata, perciò convincente, inducendolo ad aderire con una fede che si appoggiava sulla loro. Tuttavia, quella fede di coloro che sono “maggiori” per il singolo aderente ad una religione non cristiana, rimane “implicita” in rapporto alla fede della Chiesa, nella quale solo si trova la esplicita fede in Cristo salvatore e si trovano gli unici maestri (a pieno titolo “maggiori”) che possiedono una fede veramente esplicita in Lui. Una teologia delle religioni sembra potere accogliere bene questa concezione e trarne anche una conclusione, che l'Autore propone di sintetizzare nella formula *sine ecclesia nulla salus*. Questo modello offrirebbe anche una sorta di descrizione-spiegazione di quella “inclusionione” nella Chiesa, che sembrerebbe coinvolgere quanti appartengono ad una religione non cristiana, autentica, e che si troverebbe ad un livello intermedio tra il semplice “ordinamento” e la visibile sacramentale “appartenenza” in forza del Battesimo.

L'ultimo capitolo dello studio è dedicato, come già segnalato, alla “corruzione della religione”. La sintesi tomista sembra offrire anche in questo caso alcuni interessanti criteri chiarificatori, che ai nostri giorni sembrano essere particolarmente utili. La prima fondamentale chiarificazione va reperita nella distinzione tra quelli che Tommaso definisce come vizi che sono propri della religione in quanto tale e quelli che noi oggi potremmo invece chiamare i “vizi di fondo” della nostra cultura. Questi ultimi non riguardano esclusivamente il problema della religione, ma, molto più al fondo, intaccano in principi stessi della filosofia, del modo di pensare, di conoscere, di ragionare. Non è possibile infatti parlare di verità della religione se non si possiede una dottrina della ve-

rità in se stessa e non è possibile far ricorso alla legge naturale come primario criterio di verità di una religione se non si è in possesso di una dottrina della legge naturale che sia autoconsistente. Meritano, infine, una particolare attenzione, le problematiche della credenza reincarnazione, della magia, della divinazione astrologica e del satanismo che, ai nostri giorni, tendono ad acquisire una rilevanza crescente, anche a causa dell'incrementarsi del numero di persone che si lasciano coinvolgere in esperienze di questo genere. Le risposte di Tommaso in termini della dottrina della causalità, di analisi della complessità del corpo umano in relazione alle facoltà della sua mente e dell'anima, sono di un'attualità scientifica sorprendente, per lo studioso che sappia tradurne il linguaggio in termini moderni, senza ridurne la portata filosofico-teologica.

Ci troviamo di fronte ad un volume serio e ponderato, che testimonia uno sforzo rigoroso nell'analisi e nella scelta dei testi. Resta, comunque, principalmente un lavoro di esegesi tomista, in quanto l'Autore, almeno nel presente studio, non sembra voler dedicare speciale interesse a confrontarsi con il pensiero dei principali teologi contemporanei che hanno scritto sul tema. È forse questo l'unico limite del lavoro, ma probabilmente anche una indicazione della sua specificità, lasciando che siano altri a proseguire il non facile, ma senza dubbio attraente compito, di porre in più serrato rapporto col pensiero odierno le risposte che il pensiero di Tommaso pare ancora oggi poter suggerire.

G. TANZELLA-NITTI

LIBRI RICEVUTI

- ALFREDO ÁLVAREZ LACRUZ, *El amor: de Platón a hoy*, Palabra, Madrid 2006, pp. 299, «Manuales de Filosofía Álbatoros, 12».
- GIUSEPPE ANGELINI (et alii), *Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto*, Glossa, Milano 2006, pp. 254, «Disputatio», 18.
- PABLO BLANCO SARTO, *Joseph Ratzinger. Vida y teología*, Rialp, Madrid 2006, pp. 194.
- NICLA BUONASORTE, *Siri. Tradizione e novecento*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 443, «Testi e ricerche di scienze religiose», nuova serie, 37.
- MELCHOR CANO, *De locis theologicis*, edición preparada por Juan Belda Plans, BAC, Madrid 2006, pp. cxli + 927, «Maior», 85.
- NUNZIO CONTE, *Il pane della vita e il calice della salvezza. Teologia e pastorale dell'Eucaristia*, Ed. Coop. S. Tom. / Ed. Elledici, Messina / Leumann (TO) 2006, pp. 373, «Manuali di Panteno, Teologia», 2.
- ASSUNTA FERRO, *Teologia ed ecclesiologia di 1 Gv 5,1-13*, Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia "San Giovanni Evangelista", Caltanissetta 2004, pp. 289, «Dissertazioni», 3.
- ROBERTA GRILLO, *Attenti al lupo. Movimenti religiosi alternativi e sette sataniche*, Ares, Milano 2006, pp. 303.
- JULIÁN HERRANZ, *En las Afueras de Jericó. Recuerdos de los años con san Josemaría y Juan Pablo II*, Rialp, Madrid 2007, pp. 460.
- CHERYL A. KIRK-DUGGAN, *Violence and Theology*, Abingdon Press, Nashville 2006, pp. 92, «Horizons in Theology».
- ENRIQUE DE LA LAMA, *Historiologica. Estudios y Ensayos*, EUNSA, Pamplona 2006, pp. 634, «Biblioteca de Teología», 32.
- ELLEN OTT MARSHALL, *Though the Fig Tree Does Not Blossom. Toward a Responsible Theology of Christian Hope*, Abingdon Press, Nashville 2006, pp. 137.
- JORGE MIRAS, JUAN IGNACIO BAÑARES, *Matrimonio y familia*, Rialp, Madrid 2006, pp. 203, «Biblioteca de Iniciación Teológica».
- MARIA ROSA PECORARA MAGGI, *Il processo a Calcedonia. Storia e interpretazione*, Glossa, Milano 2006, pp. 340, «Dissertatio. Series Mediolanensis», 14.
- ALFONSO PÉREZ DE LABORDA (ed.), *Jornada sobre la analogía*, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", Madrid 2006, pp. 258, «Presencia y Diálogo», 14.
- STEFANO ROMANELLO, ROBERTO VIGNOLO (a cura di), *Rivisitare il compimento. Le Scritture d'Israele e la loro normatività secondo il Nuovo Testamento. Atti del VI Seminario biblico di Teologia del Libro, 22 marzo 2005*, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Glossa, Milano 2006, pp. 283, «Biblica», 3.
- JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*, EUNSA, Pamplona 2006, pp. 299, «Colección teológica», 116.
- GIOVANNI RUSSO, *Bioetica in dialogo con i giovani. Corso dialogico sulle nuove frontiere della vita, della scienza e dell'ambiente. Una prospettiva dialogica tra laicità, cattolicesimo e culture*, Elledici, Leumann (TO) 2006, pp. 120.
- JUSTO LUIS R. SÁNCHEZ DE ALVA, *La luz de la obediencia*, Rialp, Madrid 2006, pp. 200.

LUIGI STURZO, *Il Ciclo della Creazione. Tetralogia cristiana. Poema drammatico in un Prologo e quattro Azioni*. Saggio introduttivo di Franco Buzzi, Marietti, Genova-Milano 2006, pp. 280, «Biblioteca cristiana».

ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:

Pontificia Università della Santa Croce, Via dei Farnesi 83, 00186 Roma.

Tel. 06/681641, Fax 06/68164600

Email: annales@pusc.it.

- Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (al posto della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre precisare il tipo di *font* adoperato.
- I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, occorre allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.
- Il manoscritto deve essere inedito.
- I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO

- Le citazioni, in qualunque lingua, vanno in tondo tra «virgolette», se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.
- Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].
- Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “
- Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –, distanziato dal primo e dall'ultimo carattere della frase segnalata.
- All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.
- Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse « » per le citazioni, le virgolette alte “ ” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.
- Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata “barocca”, conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

- Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

- Volumi: G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130. A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato (TO) 1993-1995.
- Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomassienne. Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54*, «*Annales theologici*» 18 (2004) 425-447.
- Voci di Enciclopedia: N. BOSCO, *Razionalismo illuministico*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Genova, Marietti, 1977, vol. III, 17-21.
- Miscellanee: P. MERLO, *Argomenti di teologia fondamentale in san Giustino*, in A. AMATO, G. MAFFEI (a cura di), *Super fundamentum Apostolorum. Studi in onore di S. Em. il card. A. M. Javierre Ortas*, Roma, LAS, 1997, 143-179.
- Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (edd., dir., a cura di, ecc.).
- Nelle successive citazioni di una stessa opera, l'iniziale del nome va omessa. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e la prima parola significativa del titolo, seguita da una virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento.
Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.

- a) l'indicazione della casa editrice non è obbligatoria. Qualora la si voglia indicare, si tenga però presente che si deve usare un criterio univoco, riportandola per tutti i testi citati. In ogni caso la casa editrice va sempre dopo il luogo di edizione.
- b) il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.
- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) per le sigle si usi il maiuscoletto: esse comunque vanno sempre sciolte la prima volta che si usano.