

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore)
ÁLVARO GRANADOS, CARLOS JÓDAR,
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, 12 ottobre 2007.

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

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



★

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare
alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume
FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, redazionali & tipografiche*,
Pisa - Roma, 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 II



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 Santa Bibbiana 28, I 56127 Pisa

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

Uffici di Roma: Via Ruggiero 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

MARCO VALERIO FABBRI, <i>Prologo e scopo del Vangelo secondo Giovanni</i>	253
MIGUEL PÉREZ DE LABORDA, <i>La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di San Tommaso</i>	279
CORMAC BURKE, <i>Il "remedium concupiscentiae" nella teologia del matrimonio. Profilo storico-critico</i>	299
SEBASTIÁN JOSÉ COMBIN, <i>La atención pastoral de las Islas Malvinas por religiosos y sacerdotes seculares (1764-1810)</i>	341

NOTE

MANFRED HAUKE, <i>La visione beatifica di Cristo durante la Passione. La dottrina di San Tommaso d'Aquino e la teologia contemporanea</i>	381
IGOR POCHOSHAIJEV, <i>Die ökumenische Bedeutung von Aleksandr Men'</i>	399

STATUS QUAESTIONIS

ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, <i>Introduzione allo studio della morale di San Paolo</i>	417
<i>Recensioni</i>	453
<i>Libri ricevuti</i>	483

STUDI

PROLOGO E SCOPO DEL VANGELO SECONDO GIOVANNI

MARCO VALERIO FABBRI

SOMMARIO: I. *Introduzione*: 1. Contesto del presente lavoro. 2. Metodologia del presente lavoro - II. *Scopo e struttura del Vangelo secondo Giovanni*: 1. Gv 20,30-31: prima conclusione e critica testuale. 2. Struttura del Vangelo alla luce della prima conclusione - III. *Gv 1,19-51: proemio narrativo del Quarto Vangelo*: 1. L'inizio del racconto. 2. Prima scena: Gv 1,19-28. 3. Seconda scena: Gv 1,29-34. 4. Terza scena: Gv 1,35-42. 5. Quarta scena: 1,43-51. 6. Le prime parole di Gesù a Natanaele: un enigma. 7. La risposta di Natanaele. 8. Gesù riprende la parola: Gv 1,50-51 - IV. *Il viaggio dei discepoli*: 1. I discepoli e i «molti» vengono alla fede. 2. La scelta fra confessione e rifiuto della fede - v. *Il viaggio del lettore*: 1. Le spiegazioni dell'evangelista. 2. La seconda lettura e la funzione del prologo. 3. Il prologo: un percorso inverso per ἡ ἀναγνώρισις. 4. Rifiuto del Λόγος. 5. Accoglienza del Λόγος e fede nel nome di Gesù. 6. Coinvolgimento del lettore nella confessione di fede. 7. Attualizzazione della confessione di fede di Giovanni.

I. INTRODUZIONE

1. Contesto del presente lavoro

IL testo di Gv 1,1-18 è stato esaminato dagli studiosi da molti punti di vista diversi.¹ L'approccio diacronico ha affrontato il problema del rapporto fra il prologo e il Quarto Vangelo cercando di ricostruire la forma primitiva di un antico inno dedicato al Logos,² poi adottato dall'Evangelista e modificato per farne il prologo del Vangelo. I commentari di Raymond Brown³ e di Rudolf Schnackenburg⁴ sono rappresentanti di tale tendenza. L'approccio sincronico ha invece cercato di individuare la struttura del prologo *prout iacet*, esaminan-

¹ I metodi impiegati dalla ricerca fino al 1990 sono stati sinteticamente illustrati da J. BEUTLER, *Méthodes et problèmes de la recherche johannique aujourd'hui*, in J.-D. KAESTLI, J.-M. POFFET, J. ZUMSTEIN (edd.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et fides, Genève 1990, 15-38. Colgo l'occasione per ringraziare il prof. Johannes Beutler, il cui insegnamento ha fornito lo spunto per il presente lavoro.

² Altri vi hanno visto un inno precristiano a Giovanni il Battista, come sostenuto da P. L. HOFRI-CHTER, *Im Anfang war der "Johannesprolog"*. *Das urchristliche Logosbekenntnis- die Basis neutestamentlicher und gnostiker Theologie*, F. Pustet, Regensburg 1986.

³ Cfr. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, 1: 1-XII, Doubleday and Co., Garden City, NY 1966², 18-21: "Problem of the Relation of the Prologue to the Gospel"; 21-23: "The Formation of the Prologue".

⁴ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni. Testo greco e traduzione*, I (*Das Johannesevangelium*, I 1972³), Paideia, Brescia 1973, 275-279: "Prologo e vangelo"; 280-286: "Prologo e inno al Logos".

done inclusioni, chiasmi e parallelismi. Per questa via, gli studi di Boismard,¹ di Feuillet² e di Culpepper³ hanno riconosciuto nel prologo una struttura concentrica, in cui gli ultimi versetti ritornano sull'argomento dei primi.

Più di recente, il metodo della rilettura, messo a punto da Andreas Dettwiler,⁴ ha combinato la prospettiva diacronica con quella sincronica nello studio di testi che hanno conosciuto una crescita nel tempo: il testo viene accolto integralmente, e gli strati più recenti vengono studiati come attualizzazione di quelli più antichi. Nella definizione di Jean Zumstein, si ha un processo di rilettura allorché un testo originario causa la produzione di un secondo testo, il quale può essere pienamente compreso solo alla luce del primo.⁵ Lo stesso Zumstein ha applicato il metodo allo studio dell'ultimo capitolo⁶ e del prologo del Quarto Vangelo,⁷ con interessanti risultanze sulle relazioni letterarie esistenti fra il prologo e il corpo del Vangelo.⁸ Degna di nota è anche l'esame condotto sul genere letterario del "prediscorso".⁹

Oggetto del presente lavoro è il rapporto del prologo con l'insieme del Quarto Vangelo. In particolare, si studierà la funzione del prologo in relazione allo scopo del Vangelo, quale appare enunciato nella prima conclusione (20,30-31). Lo studio prescindere dall'analisi del capitolo 21, chiaramente distinto dal resto del Vangelo dalla solenne conclusione di Gv 20,30-31. Non s'intende così svalutare Gv 21: anche accettando l'opinione comune, secondo la quale l'ultimo capitolo del Vangelo è stato aggiunto in un secondo momento e da un altro redattore, resta da valorizzare la sua funzione specifica come epilogo del Vangelo.¹⁰ Al capitolo 21 avevamo dedicato uno studio specifico;¹¹ le considerazioni ivi espresse vanno ora completate alla luce del recente studio di Maurizio Marcheselli.¹²

¹ Cfr. M.-É. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean*, Cerf, Paris 1953.

² Cfr. A. FEUILLET, *Le prologue du Quatrième Évangile. Étude de théologie johannique*, Desclée de Brouwer, Paris 1968.

³ Cfr. R. A. CULPEPPER, *The Pivot of John's Prologue*, «New Testament Studies» 27 (1980) 1-31.

⁴ Cfr. A. DETTWILER, *Le phénomène de la relecture dans la tradition johannique: une proposition de typologie*, in D. MARGUERAT, A. CURTIS (edd.), *Intertextualités. La Bible en échos*, Labor et Fides, Genève 2000, 185-200.

⁵ Cfr. J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Theologischer Verlag, Zürich 1999², 15-30: "Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur". La definizione si legge a p. 16 e a p. 24.

⁶ J. ZUMSTEIN, *La rédaction finale de l'évangile de Jean (a l'exemple du chapitre 21)*, in J.-D. KAESTLI, J.-M. POFRET, J. ZUMSTEIN (edd.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et fides, Genève 1990, 207-230.

⁷ J. ZUMSTEIN, *Le prologue, seuil du quatrième évangile*, «Recherches de science religieuse» 83 (1995) 217-239.

⁸ *Ibidem*, 218-222.

⁹ *Ibidem*, 225-234.

¹⁰ Cfr. F. J. MOLONEY, *The Gospel of John*, The Liturgical Press, Collegeville, MN 1998, 545-546.

¹¹ M. V. FABBRI, *La actualización del relato joánico en Juan 21*, in G. ARANDA PÉREZ, J. L. CABALLERO (edd.), *La Sagrada Escritura, palabra actual*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2005, 81-93. L'approccio adottato è quello narrativo. La successiva lettura del lavoro del Marcheselli, cit. *infra*, mi ha indotto a ripensare la collocazione di Gv 21,24: vi sono buone ragioni per legare il v. alla scena precedente.

¹² Cfr. M. MARCHESELLI, «Gesù si manifestò di nuovo ai discepoli» (Gv 21,1). *L'intenzione redazionale di Gv 21, alla luce del disegno letterario del capitolo stesso e della sua rilettura della tradizione giovannea preesi-*

Esso integra un'analisi letteraria e narrativa¹ con il summenzionato metodo della rilettura.

2. Metodologia del presente lavoro

In queste pagine ci si limiterà a un approccio sincronico, incentrato sul testo *prout iacet* e sulla sua interazione col lettore. Non però con il lettore reale; a partire da Wayne Booth, si distingue dall'autore reale il cosiddetto «implied author», che viene tradotto in genere «autore implicito», ma che sarebbe meglio designare come l'autore «implicato» dal testo: l'immagine dell'autore che il lettore può ricostruire in base alle indicazioni contenute nel testo.² Dalla nozione di autore implicito a quella correlativa di «lettore implicito» il passo è breve: già secondo lo stesso Booth, «l'autore crea un'immagine di se stesso e un'immagine del suo lettore; crea il suo lettore come crea un *alter ego*, e la lettura più riuscita è quella in cui le due personalità create – autore e lettore – riescono a trovare un accordo totale». ³ Autore reale e lettore reale esistono fuori dal testo; autore implicito e lettore implicito sono invece legati al testo: il primo s'identifica con le scelte di scrittura riconoscibili nel testo, il secondo con le competenze necessarie per fruire del testo tramite la lettura.⁴

Nel 1983 Gérard Genette ha vivacemente criticato il ricorso alle nozioni di autore implicito e di lettore implicito nell'analisi narrativa.⁵ Il rischio è che nell'analisi l'autore implicito venga confuso ora con l'autore reale, ora con il narratore, e che il lettore implicito venga confuso ora con il lettore reale, ora con il «narratorio extradiegetico», cioè estraneo agli eventi raccontati. Daniel Mar-

stente, Tesi di dottorato, Pontificio Istituto Biblico 2004; IDEM, «Avete qualcosa da mangiare?» *Un pasto, il risorto, la comunità*, EDB, Bologna 2006. Una sintesi si può leggere in IDEM, *Gv 21 come ripensamento della tradizione del Quarto Vangelo*, «Ricerche storico bibliche» 16 (2004) 337-358.

¹ I risultati sono proposti da M. MARCHESELLI, *Gesù si manifesta in un evento e in un dialogo: Gv 21 come composizione letteraria unificata*, «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» 8 / 16 (2004) 352-395.

² Cfr. W. C. BOOTH, *Reticorica della narrativa*, (*The Rhetoric of Fiction*, 1963, 1991²), trad. E. ZORATTI, A. POLI, La nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1996², 69-90 cfr. *ibidem*, 156; 220.

³ *Ibidem*, 142. La nozione di «lettore implicito» è stata in seguito formalizzata e sviluppata da W. ISEER, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response (Der Akt des Lesens*, 1976), The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD 1980², 34: «We may call him, for want of a better term, the implied reader. He embodies all those predispositions necessary for a literary work to exercise its effect predispositions laid down, not by an empirical outside reality, but by the text itself. Consequently, the implied reader as a concept has his roots firmly planted in the structure of the text; he is a construct and in no way to be identified with any real reader. (...) The concept of the implied reader is therefore a textual structure anticipating the presence of a recipient without necessarily defining him: this concept prestructures the role to be assumed by each recipient, and this holds true even when texts deliberately appear to ignore their possible recipient or actively exclude him. Thus the concept of the implied reader designates a network of response-inviting structures, which impel the reader to grasp the text». Cfr. C. SEGRE, *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Einaudi, Torino 1999, 13-15.

⁴ Cfr. D. MARGUERAT, Y. BOURQUIN, *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*, trad. M. ZAPPELLA, Borla, Roma 2001, 19-24.

⁵ Cfr. G. GENETTE, *Nuovo discorso del racconto (Nouveau discours du récit*, 1983), trad. L. ZECCHI, Einaudi, Torino 1987, 116-133. Genette preferisce parlare di «lettore virtuale» (*ibidem*, 118; 128-129).

guerat, che pure non disdegna di affiancare le nozioni di autore implicito e di narratore, spiega che «i due termini ricoprono la medesima entità autoriale, ma vista secondo due prospettive diverse. La si designa narratore quando si evoca la messa in atto della strategia narrativa. La si designa autore implicito quando si insiste sulla fonte della strategia di scrittura».¹

Nel presente studio la prospettiva assunta è quella dell'analisi narrativa: l'attenzione sarà rivolta alle strutture riconoscibili nel testo, piuttosto che non alla loro fonte. Si eviterà perciò di parlare di autore e di lettore implicito. E tuttavia, non si potrà adottare senz'altro la terminologia di Genette, adatta allo studio del racconto.² Ora, se è vero che il Quarto Vangelo è nel suo insieme un vero racconto, non è invece chiaro che tale carattere sia proprio anche del prologo³ in ogni sua parte.⁴ Sebbene la discussione sulla struttura del prologo sia ancora aperta, sembra chiaro che esso si distingue per il suo carattere innico e celebrativo dal racconto in prosa che comincia in Gv 1,19.⁵ Sarà perciò più prudente parlare genericamente di «lettore» del prologo, anziché di «narratario». Si eviterà così di pregiudicare la controversia sul carattere poetico o prosastico del prologo, evitando di equipararlo *a priori* alla narrazione successiva.⁶ Per quanto riguarda il resto del Vangelo, il lettore verrà inteso come narratario.⁷

¹ MARGUERAT, BOURQUIN, *Per leggere*, 21.

² Cfr. GENETTE, *Nuovo discorso*, 118.

³ La maggior parte degli studiosi considera poetico il testo del prologo. Notevole l'eccezione di C. K. BARRETT, *The Gospel According to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, SPCK, London-Philadelphia, PA 1978², 150-151 e IDEM, *Il Vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Paideia, Brescia 1980, 59, che parla di «prosa ritmica». Barrett ha avuto pochi seguaci: cfr. il rendiconto di G. R. BEASLEY-MURRAY, *John*, Thomas Nelson, Nashville, TN 1999², 3-5. In questa sede basta rilevare che, se anche il prologo fosse scritto in prosa, non si tratterebbe di prosa narrativa. Si vedano anche le analisi di H. LAUSBERG, *Der Johannes-Prolog. Rhetorische Befunde zu Form und Sinn des Textes*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 1984/5; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 189-279 e specialmente 272-278; IDEM, *Prolog J 1,1-18 und 'corpus narrativum' J 1,19-20,29 als grundständig einander zugeordnete Teile des Johannes-Evangeliums. Rhetorische Befunde*, in *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 1987/1; Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987, 1-7.

⁴ Facendo cioè astrazione da Gv 1,6-8, redatti in forma di prosa narrativa. Gli studiosi della storia della redazione del testo hanno considerato estranei alla forma originaria del prologo i vv. i vv. 6-8.15. Cfr. per es. BROWN, *John I-XII*, 21-22 e 27-28; E. HAENCHEN, *John. A Commentary on the Gospel of John I (Das Johannesevangelium)*, ed. U. BUSSE, 1980), trad. R. W. FUNK, Fortress Press, Philadelphia, PA 1984, 116. Non di rado si aggiunge il v. 13: cfr. A. DETTWILER, *Le prologue johannique (Jean 1,1-18)*, in J.-D. KAESTLI (ed.), *La Communauté Johannique et son histoire. La trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Labor et Fides, Genève 1990, 187-188.

⁵ Cfr. J. BEUTLER, "Und das Wort ist Fleisch geworden..." *Zur Menschwerdung nach dem Johannesprolog*, «Geist und Leben» 46 (1973) 7-16, specialmente 8-9 e 12-13.

⁶ Non c'è equiparazione in J.-M. SEVRIN, *Le commencement du quatrième évangile: prologue et prélude*, in D. MARGUERAT (ed.), *La Bible en récits: l'exégèse biblique à l'heure du lecteur*, Labor et Fides, Genève 2003, 340-349. Egli distingue nettamente fra il «preludio narrativo» di 1,19-51 e il prologo di 1,1-18. Ciò nonostante, al modo del Genette, preferisce parlare di «voce del narratore». Cfr. *Ibidem*, 341 (per 1,6-8) e soprattutto 247 (per l'intero prologo).

⁷ Come riconosce R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress Press, Philadelphia, PA 1987, 206: «in John, however, the narratee cannot be meaningfully distinguished from the implied reader».

Il recente commentario di Francis Moloney¹ ha cercato di attenersi a una lettura sequenziale del testo, ricostruendo così il processo della prima lettura, nel corso della quale il lettore conosce quanto è stato già raccontato e può usare le informazioni già ricevute.² Nella prima lettura non può invece sapere quanto verrà raccontato in seguito.³ Altra cosa è che non sappia nulla dell'argomento: è difficile concepire un lettore del Quarto Vangelo che ignori del tutto la vicenda di Gesù di Nazareth. Neppure potrà ignorare la vita della comunità credente; anzi, il lettore dev'essere in grado di riconoscersi nel «noi» che compare in Gv 1,14.16.⁴ Parimenti, il narratario dovrà potersi riconoscere nel «voi» con cui viene interpellato dal narratore in Gv 19,35; 20,31.⁵

Il presente studio si distanzia dal metodo adottato dal commentario del Moloney, in quanto cerca di condurre una «seconda lettura» del Vangelo, che ritorna sul testo con quel supplemento di conoscenza guadagnato da chi ha già terminato almeno una volta la lettura. La prospettiva della «seconda lettura» è richiesta dall'intenzione di esaminare lo scopo del Vangelo; lo scopo, infatti, viene raggiunto soltanto alla fine e soltanto alla fine il lettore s'imbatte nella conclusione, che lo enuncia espressamente. Ultimo nell'enunciazione, il fine è tuttavia primo nell'intenzione dell'Evangelista: non si può scrivere in vista di uno scopo senza tenerlo presente fin dall'inizio. Cominceremo perciò con lo studiare la conclusione, per poi ricominciare dal principio la lettura del Vangelo, per rilevare la distanza fra la conoscenza disponibile fin dalla prima lettura e quella goduta nella seconda lettura, da chi già conosce la conclusione del Vangelo.

La domanda sul rapporto fra il prologo e lo scopo del IV Vangelo viene qui riformulata come segue: quale effetto sortisce il prologo nell'indirizzare il lettore verso lo scopo del Vangelo? O, in altre parole, di quale vantaggio gode il lettore

¹ MOLONEY, *John*, 13-20; il materiale è tratto e rielaborato da IDEM, *Belief in the Word. Reading the Fourth Gospel: John 1-4*, Augsburg Fortress Publishers, Minneapolis, MN 1993, 9-14.

² Cfr. MOLONEY, *Belief*, 9-10 e IDEM, *John*, 16-17.

³ G. GENETTE, *Figure III (Figures III, 1972)*, trad. L. ZECCHI, Einaudi, Torino 1976, 82: «Il racconto letterario scritto (...) esattamente come il racconto orale o filmico, può essere «consumato», e dunque attualizzato solo in un tempo costituito, evidentemente, dalla lettura, e se anche la successione dei suoi elementi si può eludere mediante una lettura capricciosa, ripetitiva o selettiva, tale operazione non si può spingere fino alla perfetta analessi. Si può proiettare un film a rovescio, immagine per immagine, non si può leggere un testo (senza che esso smetta di essere tale) a rovescio, lettera per lettera, parola per parola; perfino non sempre frase per frase. Il libro è un po' più condizionato di quanto non lo si dica spesso oggi dalla famosa linearità del significante linguistico, più facile da negare in teoria che da eliminare in pratica». La metodologia è ripresa di recente da P. M. PHILLIPS, *The Prologue of the Fourth Gospel. A Sequential Reading*, T & T Clark, London - New York, NY 2006.

⁴ La prima persona si riaffaccia in Gv 21,24 al plurale (οἱ δὲ αὐμοί) e in 21,25 al singolare (οἱ μὲν). richiamando la prima persona del prologo, Gv 21 stabilisce così una cornice intorno al Vangelo (cfr. F. MIRGUET, *La mise en scène de l'écriture et de la lecture dans le quatrième évangile. Comment le texte construit son herméneutique*, in Y.-M. BLANCHARD, É. LATOUR, F. MIRGUET, B. OIRY, *Raconter, voir, croire. Parcours narratifs du quatrième évangile*, J. Gabalda, Paris 2005, 13-31. Ne deriva la domanda: la prima persona caratterizza un narratore extradiegetico o intradiegetico? (Cfr. *ibidem*, 16, nota 4).

⁵ Cfr. MOLONEY, *Belief*, 10. *Ibidem*, nota 38, si osserva che la pluralità dei lettori è implicita anche nella reciprocità del comandamento dell'amore enunciato in Gv 13,34-35. Cfr. anche MIRGUET, *La mise en scène*, 17.

del Vangelo canonico, che si apre col prologo, rispetto al lettore di un racconto ipotetico che, ignorando il prologo, esordisse da Gv 1,19?¹

Per meglio percepire la differenza, cercheremo di ricostruire il percorso di un lettore che ipoteticamente ignorasse il prologo del Quarto Vangelo: dallo studio della prima conclusione passeremo perciò a quello del proemio narrativo (Gv 1,19-51), per vedere come viene ivi impostata la domanda su Gesù, che troverà risposta al termine del Vangelo.

Infine, ci volgeremo al prologo stesso, per valutare il vantaggio di cui gode il lettore che apre il testo canonico e ne comincia la lettura dal prologo. Si vedrà che questo offre al lettore un tangibile aiuto nella soluzione degli enigmi proposti dal proemio narrativo.²

II. SCOPO E STRUTTURA DEL VANGELO SECONDO GIOVANNI

1. Gv 20,30-31: prima conclusione e critica testuale

Lo scopo del Vangelo secondo Giovanni è enunciato dalla prima conclusione: «molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, che non sono scritti in questo libro; questi sono stati scritti affinché voi crediate che Gesù è il Cristo, il figlio di Dio, e affinché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,30-31).

Gli studiosi sono concordi nel ricavare dai vv. citati che lo scopo del Vangelo è la fede.³ I manoscritti conoscono due varianti del verbo «credere»: l'aoristo πιστεύσητε⁵ e il presente πιστεύητε.⁶ Nel primo caso, il significato sarebbe puntuale, «venire alla fede»,⁷ nel secondo sarebbe durativo: «continuare a cre-

¹ Se la presente ricerca adottasse una prospettiva diacronica, si potrebbe cominciare da 1,6-7, per poi saltare al v. 19. Altri includerebbero anche il v. 8 o i vv. 8-9: cfr. BROWN, *John I-XII*, 27-28, che rende conto delle diverse proposte, per concludere (*ibidem*, 28): «really, however, only 6-7 read well before 19». Dal punto di vista del nostro studio, non è pertinente sezionare il prologo per separarne alcuni vv.

² Cfr. SEVRIN, *Le commencement*, 342-347.

³ Cfr. J. BEUTLER, *Faith and Confession. The Purpose of John*, in J. PAINTER, R. A. CULPEPPER, F. F. SEGOVIA (edd.), *Word, Theology, and Community in John*, Chalice Press, St. Louis, MO 2002, 19-20; G. VAN BELLE, *Christology and Soteriology in the Fourth Gospel. The Conclusion to the Gospel of John Revisited*, in G. VAN BELLE, J. VAN DER WATT, P. MARITZ (edd.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, Peeters, Leuven 2005, 435-461.

⁴ B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament, Second Edition. A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament (Fourth Revised Edition)*, Stuttgart-New York, NY 1994², 219: 20.31 πιστεύ[σ]ητε C: «The aorist tense, strictly interpreted, suggests that the Fourth Gospel was addressed to non-Christians so that they might come to believe that Jesus is the Messiah; the present tense suggests that the aim of the writer was to strengthen the faith of those who already believe ("that you may continue to believe")».

⁵ Così nella maggior parte dei mss.

⁶ Così sembra essere nel 66, e così si legge nel *Vaticanus*, nella prima mano del *Codex Sinaiticus* e nel *Koridethi*.

⁷ In questo senso viene letto da D. A. CARSON, *Syntactical and Text-Critical Observations on John 20:30-31. One More Round On The Purpose of the Fourth Gospel*, «Journal of Biblical Literature» 124 (2005) 693-714 (specialmente 697 e 703); J.-N. ALETTI, *Les finales des récits évangéliques et le statut du livre et des lecteurs*, «Revue des sciences religieuses» 79 (2005) 26: «en lisant les signes consignés en Jean, on est vraiment amené à croire». In modo simile si era espresso J. ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques*, Labor et fides, Genève 1992, 238. Il capitolo è ripreso da J. ZUMSTEIN, *L'évangile johannique: une stratégie du croire*, «Recherches de science religieuse» 77 (1989) 217-232.

dere». Dall'edizione del Tischendorf¹ a oggi si è consolidato il consenso degli studiosi intorno al presente indicativo.²

Tale scelta permette fra l'altro di riconoscere la coerenza sintattica di Gv 20,31: i verbi delle due proposizioni finali fra loro coordinate concordano nel tempo presente; ulteriormente, il congiuntivo presente πιστεύητε della prima frase è ripreso dal participio presente πιστεύοντες della seconda. Si può così riconoscere un parallelismo fra credere e avere vita: come l'aver vita non fa riferimento all'istante in cui la nuova vita sorge, ma al suo perdurare, così il credere fa riferimento al perseverare nella fede,³ che sarebbe dunque lo scopo del Vangelo.⁴

2. Struttura del Vangelo alla luce della prima conclusione

Anche dopo aver optato per il presente indicativo, il compito dell'esegesi non è terminato: resta da studiare in che modo l'evangelista si propone di aiutare il lettore a perseverare nella fede, e per quale via tale scopo può essere raggiunto.

La risposta non può venire che dallo studio dell'insieme del Vangelo. Sembra perciò opportuno cercare di presentarne la struttura generale. I «segni», di cui parla Gv 20,30-31, sono di fatto raccolti nei capitoli 2-12. Di qui che un buon numero di studiosi, alla luce della prima conclusione, riconosca nei capitoli 2-12 del Quarto Vangelo un «libro dei segni» seguito nei capitoli 13-20 da un secondo libro, qualificato da molti come «libro della gloria», sulla scorta di Raymond E. Brown.⁵

¹ Cfr. C. VON TISCHENDORF, *Novum Testamentum graece* I, Giesecke & Devrient, Lipsiae 1869⁸, 958.

² Cfr. per es. BARRETT, *St. John*, 575; BEASLEY-MURRAY, *John*, 387; G. D. FEE, *On the Text and Meaning of John 20,30-31*, in *The Four Gospels 1992: Festschrift Frans Neirynck*, ed. F. VAN SEGBROECK, G. VAN BELLE, J. VERHEYDEN, University Press, Leuven 1992, 2193-2205 (specialmente 2194-2198); CARSON, *Syntactical* 697 e 703. Si veda anche R. E. BROWN, *An Introduction to the Gospel of John*, ed. F. J. MOLONEY, Doubleday, New York, NY – London, 2003, 152: «the Gospel was written to intensify people's faith and make it more profound. The evangelist is not opposed to bringing others to believe in Jesus, but his chief concern is strengthening those who already believe». Si veda anche 152, nota 4 (nota dell'editore): «Brown here takes a position, to which I concur, that the Gospel is written for believers, to lead them into deeper faith».

³ Cfr. BEUTLER, *Faith and Confession*, 20.

⁴ Per queste ragioni non è convincente la tesi di un Vangelo scritto per condurre i Giudei alla fede in Cristo. La tesi è stata riproposta con nuovi argomenti da D. A. CARSON, *The Purpose of the Fourth Gospel. John 20:31 Reconsidered*, «Journal of Biblical Literature» 106 (1987) 639-651; più di recente IDEM, *Syntactical*, 693-714. Si veda anche il commentario dello stesso autore: IDEM, *The Gospel According to John*, Apollos, Leicester, UK – Grand Rapids, MI 1991, 87-95.

⁵ BROWN, *John I-XII, cxxxviii-cxxxix* e R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, 2: XIII-XXI, Doubleday and Co., Garden City, NY 1970, 541. La suddivisione è confermata nel più recente BROWN, *An Introduction*, 298-300. In precedenza C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge University Press, Cambridge 1965², 289, dopo un primo capitolo di proemio, aveva distinto fra «Book of Signs» e «Book of Passion». Il merito di Charles H. Dodd era stato quello di richiamare l'attenzione sulla formula di chiusura del libro dei segni in Gv 12,37-50. Meno fortunata appare la denominazione di «Libro della Passione», proposta per Gv 13-20, giacché «passione» non è termine giovanneo. Cfr. anche G. MLAKUZHYL, *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1987, 152-156 (specialmente 155) sulla denominazione «libro dei segni». Per la seconda parte di Gv, Mlakuzhyil preferisce la denominazione di «libro dell'ora»: cfr. *ibidem*, 156-162.

Non tutti gli studiosi accettano la divisione bipartita di Gv, che non rende sufficientemente conto del carattere dei capitoli 11-12: occorrerebbe metterne meglio in luce la funzione di «bridge», di transizione, partecipi come sono tanto dei segni compiuti da Gesù, quanto dell'avvento dell'ora della sua glorificazione.¹

In Gv 13-17 è facile riconoscere il congedo di Gesù: nel contesto della cena, narrata in Gv 13, Gesù rende i discepoli partecipi del senso che attribuisce alla propria morte imminente, attraverso i discorsi d'addio (Gv 14-16): la morte manifesterà l'amore più grande, quello che porta Gesù a dare la vita per i suoi amici.² La preghiera al Padre sigilla l'intenzione di Gesù e ne assicura l'efficacia (Gv 17).³

Nei capitoli 18-19 vengono narrati il processo e la morte di Gesù, con i quali il dono della vita di Gesù è consumato nei fatti dinanzi agli occhi di tutti.⁴ Il capitolo 20 racconta le apparizioni del risorto, in una *klimax* che ascende verso la professione di fede di Tommaso: ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (Gv 20,8), a sua volta strettamente legata alla prima conclusione.⁵

Dalla struttura del Quarto Vangelo così delineata resta fuori l'intero primo capitolo, in cui non viene narrato nessun segno. Per renderne conto, non è sufficiente studiare la struttura in una prospettiva statica: occorre adottare la prospettiva dinamica dell'analisi narrativa.

III. GV I,19-51: PROEMIO NARRATIVO DEL QUARTO VANGELO

1. L'inizio del racconto

La funzione di Gv 1 può essere colta soltanto se il capitolo viene inserito nella dinamica del racconto. La *Poetica* di Aristotele fornisce gli strumenti necessari per lo studio del racconto. Aristotele osserva che un racconto deve sempre avere tre parti: inizio, mezzo e fine.⁶ Fin qui è stata messa in rilievo la prima conclusione ed è stato considerato il corpo del racconto. Resta da studiare il modo in cui il racconto si apre, con il proemio narrativo di Gv 1,19-51.⁷

Esso viene normalmente distinto in 4 scene successive, riconoscibili dalle indicazioni temporali e dalle variazioni nella costellazione di personaggi che in-

¹ Così MLAKUZHYIL, *Literary Structure*, 157-160 e 181-183.

² Gv 15,13: μερίζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.

³ Sull'efficacia della preghiera di Gesù in Gv 17 trovo suggestive le proposte di Y. SIMOENS, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione (Selon Jean, 1997)*, tradd. M. A. COZZI, G. P. CARMINATI, EDB, Bologna 2000, 651-652; 664.

⁴ Cfr. Gv 19,35-37.

⁵ Cfr. VAN BELLE, *Christology*, 441-443.

⁶ ARISTOTELE, *Poetica* 7, 1450 B 27-32: ὅλον δὲ ἐστὶν τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν. ἀρχὴ δὲ ἐστὶν ὁ αὐτὸ μὲν μὴ ἐξ ἀνάγκης μετ' ἄλλο ἐστὶν μετ' ἐκεῖνο δ' ἕτερον πέφυκεν εἶναι ἢ γίνεσθαι. τελευτὴ δὲ τοῦναντίον ὁ αὐτὸ μὲν μετ' ἄλλο πέφυκεν εἶναι ἢ ἐξ ἀνάγκης ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, μετὰ δὲ τοῦτο ἄλλο οὐδέν. μέσον δὲ ὁ καὶ αὐτὸ μετ' ἄλλο καὶ μετ' ἐκεῖνο ἕτερον. Aristotele ha dinanzi agli occhi innanzitutto la tragedia, che mette in scena un'azione, e indaga a quali condizioni il dramma viene percepito come un tutto unitario.

⁷ Cfr. SEVRIN, *Le commencement*, 342-247, che parla di «preludio narrativo».

tervengono. Si distinguono in tal modo 4 scene: 1,19-28; 1,29-34; 1,35-42; 1,43-51. La determinazione temporale τῆ ἐπαύριον, che ricorre nei vv. 29, 35 e 43, permette di separare quattro giorni successivi.

Nel v. 41 alcuni interpreti¹ leggono in luogo di πρῶτον l'avverbio πρῶτ. Ne risulta una giornata aggiuntiva: la terza giornata viene ridotta ai vv. 35-39, mentre i vv. 40-42 costituiscono la quarta giornata. Tuttavia, la lezione πρῶτ è debolmente attestata: si trova soltanto nella traduzione siriana e in alcuni mss. latini; a partire dai papiri e dagli onciali, i mss. greci leggono concordi πρῶτον. La scelta della variante πρῶτ va perciò rigettata,² in quanto sembra dettata non dai principi della critica testuale, ma piuttosto da uno schema preconcepito, che vorrebbe vedere trascorrere 7 giorni da 1,19 a 2,11.³

Stabilito che di quattro scene si tratta, occorrerà ripercorrerle nell'ordine in cui vengono presentate al lettore.⁴

2. Prima scena: Gv 1,19-28

Giovanni viene interrogato da una delegazione di sacerdoti e leviti, che gli domandano: chi sei?⁵ Giovanni non risponde direttamente: non dice chi è, ma chi non è. In questo modo, annota l'evangelista, «confessò» di non essere il Cristo.⁶ In questo contesto è chiaro che il contenuto della μαρτυρία (1,19) di Giovanni non consiste nel versare il sangue, ma nel professare verbalmente e pubblicamente la verità. La risposta veritiera, ma negativa, di Giovanni è formulata in modo da lasciare insoddisfatta l'attesa dei sacerdoti: la franchezza e l'ironia di Giovanni⁷ lasciano intendere che la domanda è mal formulata. I sacerdoti domandano chi è Giovanni, nell'intento di saperne di più sull'uomo che hanno davanti. La domanda se egli si voglia identificare con il Cristo in un primo tempo non è formulata apertamente, ma si ricava dalla risposta di Giovanni e dal successivo v. 25. Seguono altri tentativi d'identificazione di Giovanni: è forse Elia o il profeta? (Gv 1,21.25). In tal modo i sacerdoti mancano ripetutamente il bersaglio. Inutile cercare una risposta, è la domanda che è sbagliata, e proprio nell'elemento che rimane costante: l'intento di ricavare informazioni intorno a Giovanni. Per avere una risposta, è necessario cambiare referente: il discorso non dovrà vertere su Giovanni, ma su un'altra persona.

¹ M.-É. BOISMARD, *Du baptême a Cana, Jean, 1,19-2,11*, Cerf, Paris 1956, 84.

² Così MOLONEY, *John*, 60.

³ Così BROWN, *John 1-XII*, 75-76. I problemi di cronologia sono discussi da A. M. SERRA, *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e 19,25-27*, Herder, Roma 1977, 94-96.

⁴ Cfr. la metodologia di MOLONEY, *Belief*, 9-10, illustrata *supra*, p. 257.

⁵ Gv 1,19: σὺ τίς εἶ;

⁶ Gv 1,20: ὁμολόγησεν καὶ οὐκ ἤρνήσατο, καὶ ὁμολόγησεν. Il concetto è espresso due volte in forma positiva, inframezzata da una litotes, cioè da una doppia negazione, cfr. H. LAUSBERG, *Handbook of Literary Rhetoric. A Foundation for Literary Study (Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft, 1973)*, ed. R. D. ANDERSON, trad. D. E. ORTON, introd. G. A. KENNEDY, E. J. Brill, Leiden – Boston, MA – Köln 1998², 268 § 586.

⁷ Secondo LAUSBERG, *Handbook*, 268, § 586 la funzione della litote è al contempo enfatica e ironica.

3. Seconda scena: Gv 1,29-34

Il dialogo si svolge fra Giovanni e i suoi discepoli. Innanzitutto, Giovanni addita ai discepoli Gesù come l'Agnello di Dio, poi rende la sua testimonianza riguardo a Gesù. Il sostantivo μαρτυρία di 1,19 viene ripreso dal verbo μαρτυρεῖν di 1,32.34, dando luogo a un'inclusione che unifica le prime due scene in un dittico, accomunato dalla presenza in scena di Giovanni.¹ Il contenuto della testimonianza è la discesa e la presenza permanente dello Spirito su Gesù, nonché il riconoscimento di Gesù come Figlio di Dio: confessione quest'ultima che ha valore permanente, come si ricava dal perfetto μεμαρτύρηκα.² Prima ancora di versare il sangue, Giovanni ha compiuto la sua testimonianza, che deve consistere nell'aperta confessione di Gesù, che ne dischiude ad altri la conoscenza. In questo caso, sono i discepoli di Giovanni che, grazie alle sue parole, sono in procinto di diventare discepoli di Gesù.

Apparentemente, Giovanni sembrerebbe già pervenuto a quella confessione di Gesù come Figlio di Dio che è lo scopo del Vangelo. Come spiegarlo? Si potrebbe dire che un conto è la comprensione raggiunta da Giovanni che ha ascoltato la voce di Dio, un altro quella dei suoi discepoli, che potrebbero non avere ancora compreso la testimonianza del maestro. Ma il contesto richiamato dall'evangelista è quello dell'attesa di un personaggio iscritto nell'orizzonte dell'AT, Messia³ o profeta che sia (cfr. Gv 1,20-21.25). L'attenzione va dunque richiamata sulla presenza dell'espressione «figlio di Dio» nell'AT, dove non può avere ancora il senso che acquisterà nella prima conclusione di Gv.

Un rapido sguardo consente di riconoscere che nell'AT Dio è chiamato padre almeno in ventun casi;⁴ in dieci di essi la sua paternità non si esercita sul singolo,

¹ Cfr. J. BEUTLER, *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*, Josef Knecht, Frankfurt am Main 1972, 250-251; J. BEUTLER, μαρτυρέω κτλ., in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, edd. H. R. BALZ, G. SCHNEIDER (*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1992²), trad. O. SOFFRITTI, Paideia, Brescia 1998, 285-291, 288.

² Cfr. BEUTLER, μαρτυρέω κτλ., 288.

³ Sulle ricorrenze del termine «messia» nell'AT, cfr. H. CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Desclée, Paris 1995², 23-27.

⁴ Cfr. K. LIMBURG, *La paternidad divina en el AT: algunas observaciones lingüístico-formales*, in G. ARANDA PÉREZ, C. BASEVI, J. CHAPA (edd.), *Biblia exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona 1994, 201-220, 219 e nota 73. Ovviamente, gli studiosi non cattolici parlano di 15 volte, escludendo dal novero i passi deuterocanonici: cfr. J. JEREMIAS, *Abba (Abba)*, 1966), trad. G. TORTI, Paideia, Brescia 1968, 8. *Ibidem*, nota 4 riporta il seguente elenco: Dt 32,6; 2 Sam 7,14 (testi paralleli 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6); Sal 68,6; 89,27; Is 63,16 (bis); 64,7; Ger 3,4.19; 31,9; Mal 1,6; 2,10. Più oltre (cfr. JEREMIAS, *Abba*, 12 e nota 4), al momento di esporre il concetto della paternità di Dio nell'antico giudaismo palestinese, Joachim Jeremias cita i deuterocanonici Tb 13,4; Sir 51,10 (nel testo ebraico); Sir 23,1.4 (vv. considerati incerti da JEREMIAS, *Abba*, 26-27). Per completare il canone cattolico occorre aggiungere Sap 2,16; 11,10; 14,3. Cfr. LIMBURG, *La paternidad*, 201-220, 219 e nota 73. Ovviamente, gli studiosi non cattolici parlano di 15 volte, escludendo dal novero i passi deuterocanonici: cfr. JEREMIAS, *Abba*, 8. *Ibidem*, nota 4 dà il seguente elenco: Dt 32,6; 2 Sam 7,14 (testi paralleli 1 Cr 17,13; 22,10; 28,6); Sal 68,6; 89,27; Is 63,16 (bis); 64,7; Ger 3,4.19; 31,9; Mal 1,6; 2,10.

ma sull'intero popolo d'Israele: Israele viene collettivamente chiamato figlio e gli Israeliti sono detti figli di Dio in quanto membri del popolo.¹ Nell'AT viene chiamato individualmente «figlio di Dio» il re, che viene consacrato con l'unzione, segno della presenza permanente dello Spirito del Signore, che scende e rimane su di lui facendone il suo consacrato.² L'oracolo dinastico del profeta Natan assicura a Davide una discendenza che siederà sul suo trono e intratterrà con il Signore un rapporto come quello che intercorre fra figlio e padre.³ Si tratta dunque di una filiazione secondo quell'analogia,⁴ che Aristotele classifica come quarta specie del linguaggio metaforico.⁵

Parimenti, nei Salmi regali il discendente di Davide riceve da Dio lo stesso nome di «figlio»,⁶ «dato alla luce» nel momento dell'intronizzazione.⁷

Si può allora pensare che i personaggi finora comparsi sulla scena comprendano la proclamazione da parte di Giovanni di Gesù come «figlio di Dio» nei limiti di tale orizzonte d'attesa: il re-messia, consacrato dall'effusione dello Spirito del Signore, è anche figlio di Dio.

Nella medesima scena (Gv 1,29-34) cominciano a venire impiegati in modo massiccio i verbi di vedere (βλέπω, ὁράω, θεάομαι) e di conoscere (εἰδέναι) e la correlata particella ἴδε, forma stereotipata dell'imperativo di εἶδον, che insiste sulla stessa radice.⁸

4. Terza scena: Gv 1,35-42

Giovanni appare in piedi, insieme con due discepoli. Sulla scena compare anche Gesù, che cammina lontano, ma non tanto da non potere essere guardato (Gv 1,35: ἐμβλέψας) e nuovamente additato allo sguardo (ἴδε) da Giovanni come «l'agnello di Dio» (1,35; cfr. 1,29). I discepoli di Giovanni lo lasciano per seguire Gesù, che li guarda e li invita a vedere a loro volta: «Venite e vedrete» (Gv 1,39:

¹ Nella terza parte di Is alla paternità di Dio (Is 63,16 LXX: σὺ γὰρ ἡμῶν εἶ πατήρ) corrisponde la condizione di figli degli Israeliti (Is 64,8 LXX: τέκνα), trattati con misericordia (Is 63,7 LXX: κατὰ τὸ ἔλεος αὐτοῦ). In questo contesto Dio-padre è anche descritto come un vasaio, che plasma gli uomini come argilla (Is 64,7 LXX: καὶ νῦν, κύριε, πατήρ ἡμῶν σὺ, ἡμεῖς δὲ πηλὸς ἔργον τῶν χειρῶν σου πάντες). In Is l'attenzione è concentrata non tanto sull'individuo, quanto sul popolo d'Israele, di cui Dio è creatore e salvatore. Sul trattamento del tema nella seconda parte di Is, si veda B. W. ANDERSON, *Mythopoeic and Theological Dimensions of Biblical Creation Faith*, in IDEM (ed.), *Creation in the Old Testament*, SPCK, Philadelphia, PA – London 1984, 18-21.

² Cfr. CAZELLES, *Le Messie*, 67-71.

³ 2 Sam 7,14: אָנִי אֲהַיְיֶךָ לְאֵב (וְהוּא יְהוָה יְהוּדִי לֵךְ). Cfr. CAZELLES, *Le Messie*, 79-80.

⁴ ARISTOTELE, *Poetica* 1457 b 9: κατὰ τὸ ἀνάλογον.

⁵ Gli esempi si leggono in ARISTOTELE, *Poetica* 1457 b 17-30. Cfr. LAUSBERG, *Handbook*, 249, § 555.4.

⁶ Sei riferimenti nel TM, più uno nei LXX: per un'analisi si veda LIMBURG, *La paternidad*, 204-206: "El descendiente de David como hijo de Dios".

⁷ Sull'interpretazione di Sal 2 in particolare, si veda L. GARCÍA UREÑA, *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía. Una lectura de Sl 2,1-7*, Edusc, Romae 2003, 105-138.

⁸ Cfr. W. BAUER, W. F. ARNDT, F. W. GINGRICH, F. W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, IL – London 2000³ (= BDAG), 466, s.v. ἴδε.

ὄψεσθε), invito che viene accolto: «andarono e videro» (Gv 1,39: εἶδαν) e rimasero con lui abbastanza da far propria la convinzione di aver trovato il Messia e confessarla a loro volta: così Andrea al fratello Simone (Gv 1,41).

Si resta qui ancora nell'orizzonte dell'attesa veterotestamentaria: i discepoli hanno trovato il Messia che cercavano. Si può dire che vedono ciò che si aspettavano di vedere. Non si può non rilevare che invece lo sguardo di Gesù è innovatore, produce qualcosa di nuovo: quando volge lo sguardo su Simone (Gv 1,41: ἐμβλέψας αὐτῷ) «vede» in lui ciò che diventerà e gli dà il nome nuovo di Κηφᾶς.

5. Quarta scena: 1,43-51

Giovanni è scomparso, al centro dell'azione è Gesù che prende decisamente l'iniziativa: decide di andare in Galilea (1,43), «trova» Filippo di Betsaida e lo chiama a seguirlo. Filippo, a sua volta, «trova» Natanaele di Cana e dichiara in tono definitivo,¹ che «abbiamo trovato» colui di cui hanno scritto Mosè e i profeti. Evidentemente per Filippo e Natanaele si tratta di una ricerca condivisa, di un comune orizzonte di attesa che precede l'incontro con Gesù.

Filippo annuncia una novità: l'atteso è stato identificato in «Gesù, figlio di Giuseppe di Nazareth» (Gv 1,45). L'ironia giovannea è qui in atto;² nelle parole di Filippo, il riconoscimento di Gesù come l'atteso viene mescolato con un falso presupposto: Gesù viene preso per il figlio di Giuseppe.³ Più oltre, proprio tale identificazione di Gesù, fondata sulla conoscenza presunta dei suoi genitori anagrafici,⁴ costituirà un ostacolo ad accoglierlo come «il pane vivo disceso dal cielo» (cfr. Gv 6,41-42). Da un lato, i discepoli hanno già ascoltato la confessione di Giovanni, che ha indicato in Gesù il figlio di Dio; dall'altro, lo ritengono figlio di Giuseppe di Nazareth: la loro conoscenza è progredita con l'incontro e l'ascolto della proclamazione di Gesù come il Messia atteso, ma i presupposti con cui gli si sono accostati creano un ostacolo che impedisce di intendere il titolo di «figlio di Dio» in senso diverso da quello metaforico dell'AT.

Natanaele, udendo menzionare Nazareth, esprime le sue perplessità. Per superarle, Filippo l'invita a venire a «vedere» (Gv 1,46).

¹ Così suggerisce il perfetto εὐρήκαμεν.

² Sull'ironia giovannea si veda CULPEPPER, *Anatomy*, 165-180; IDEM, *Reading Johannine Irony*, in R. A. CULPEPPER, C. C. BLACK (edd.), *Exploring the Gospel of John. In Honor of D. Moody Smith*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1996, 193-207 193-207, che utilmente riassume le conclusioni di P. D. DUKE, *Irony in the Fourth Gospel*, John Knox Press, Atlanta, GA 1985.

³ In Gv 6,42, l'identità di Gesù come figlio di Giuseppe costituisce ostacolo all'accettazione delle sue parole: se i genitori di Gesù sono noti, come può scendere dal cielo? Cfr. SIMOENS, *Secondo Giovanni*, 329-330; MOLONEY, *John*, 55; 217-218.

⁴ Gv 6,42: οὐχ οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ υἱὸς Ἰωσήφ, οὗ ἡμεῖς οἶδαμεν τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα; πῶς νῦν λέγει ὅτι ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβέβηκα;

6. Le prime parole di Gesù a Natanaele: un enigma

Quando Natanaele giunge al cospetto di Gesù, questi lo «vede» (Gv 1,47: εἶδεν) e per primo lo addita: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλῆτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. In prima approssimazione, si potrebbe tradurre come la CEI: «ecco davvero un Israelita, in cui non c'è falsità».

La profondità della frase andrebbe perduta senza qualche breve spiegazione: «Israelita» può valere semplicemente come nome etnico,¹ indicante un discendente del patriarca eponimo Israele, che nel racconto biblico è dapprima ingannatore del fratello (Gen 27),² poi ingannato da Labano (Gen 29) e infine dai suoi stessi figli (Gen 37).³ In questo modo, dicendo che Natanaele è senza inganno, Gesù lo accosta implicitamente a Giacobbe.⁴ In rapporto con Giacobbe, Natanaele viene detto da Gesù «veramente Israelita». Come ha notato Charles K. Barrett,⁵ il passo citato è l'unico in tutto il quale Vangelo in cui venga usato il termine Ἰσραηλῆτης; il carattere insolito del termine invita a domandarsi se il suo impiego non sia intenzionalmente proposto come enigma da risolvere. Jean-Marie Sevrin⁶ ha osservato che il preludio narrativo non è avaro di enigmi: già nella prima scena Giovanni propone un enigma, quando parla dello sconosciuto che verrà dopo di lui (cfr. Gv 1,27):⁷ i personaggi e il lettore sono in tal modo invitati a congetturare chi si nasconde dietro i termini ambigui. La risposta arriva pochi vv. dopo, quando, in apertura della seconda scena, Giovanni vede Gesù «venire» (cfr. 1,29). Nel momento in cui vengono pronunciate, sono enigmatiche anche le designazioni di Gesù come «l'agnello di Dio» (1,29.36) e «il figlio di Dio» (1,34), o il nome nuovo dato da Gesù a Simone (1,42). In quanto enigmi richiedono una spiegazione, che verrà data prima o dopo, che sarà più o meno esauriente.⁸

In questo contesto, il fatto che Giovanni non risolva l'enigma non consente di escludere che il nome celi un senso nascosto; anzi, invita a cercarlo. Già nella Genesi ebraica il cambiamento del nome di Giacobbe in Israele viene

¹ L'ebraico 'iš-yiśrā'el di Num 25,8 (bis).¹⁴ viene tradotto Ἰσραηλῆτης dai LXX.

² Gen 27,35: ὁ ἀδελφός σου μετὰ δόλου ἔλαβεν τὴν εὐλογίαν σου.

³ Cfr. R. ALTER, *L'arte della narrativa biblica* (*The Art of Biblical Narrative*, 1981), trad. E. GATTI, Queriniiana, Brescia 1990, 13-17.

⁴ *Contra*, R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni. Testo greco e traduzione*, 1 (*Das Johannesevangelium*, I 1972³), Paideia, Brescia 1973, 437.

⁵ BARRETT, *St. John*, 184.

⁶ Cfr. SEVRIN, *Le commencement*, 342 nota 4.

⁷ Gv 1,27: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, οὗ οὐκ εἰμι [ἐγὼ] ἄξιός ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος. Cfr. Gv 1,15.30, che riecheggiano 1,27.

⁸ Il senso di «agnello di Dio» non viene mai spiegato: può essere trovato solo leggendo in filigrana un riferimento all'AT; il nome di Κηφᾶς viene subito tradotto per il lettore di lingua greca. Ma è sufficiente ciò per capire la portata del nome? Per sciogliere l'enigma, il lettore competente può fare appello alle tradizioni della comunità credente, invece il personaggio Simone deve rimanere con una domanda aperta sul perché del nuovo nome. Cfr. SEVRIN, *Le commencement*, 343-344.

spiegato con il ricorso all'etimologia: «Il tuo nome non sarà più Giacobbe, ma Israele, perché tu hai lottato (*śrḥ*) con Dio e con gli uomini e hai vinto» (Gen 32,29). Ecco allora che diventa pertinente la diversa etimologia di Israele proposta da Filone di Alessandria: il nome di Giacobbe viene mutato intenzionalmente in Israele, «colui che vede Dio».¹ Il cambiamento del nome, secondo Filone, manifesta che Dio vuol beneficiare un uomo stabilendo con lui un rapporto diretto.²

In Israele Filone³ riconosce un uomo (in ebraico *'iš*) che vede (dal verbo ebraico *r'h*) Dio (in ebraico *'ēl*).⁴ Filone, è ovvio, non sta offrendo un'etimologia nel senso moderno del termine. Sta cercando piuttosto il senso profondo del nome;⁵ Filone mostra di essere consapevole dell'etimologia del nome Israele proposta in Gen 32,29, ma ritiene di dover procedere oltre la lettera, «scrutando» le Scritture come gli scribi giovannei, alla ricerca del senso profondo,⁶ che è appunto quello indicato.⁷ L'enucleazione del senso profondo delle parole ebraiche è affidata da Filone alla traduzione in greco,⁸ annunciata da formule interpretative spesso simili a quelle giovannee.⁹ Applicando l'etimologia di Filone a Gv 1,47 emerge effettivamente un significato nascosto; la frase ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης varrebbe: «ecco un uomo che veramente vede Dio». Quando la frase viene proferita da Gesù, egli solo ne comprende il senso profondo: colui che Natanaele sta vedendo è il Figlio di Dio in senso proprio. C'è una distanza

¹ Mut. 81: ἀλλὰ καὶ τὸν Ἰακώβ μετονομάζεσθαι συμβέβηκεν εἰς τὸν Ἰσραήλ, οὐκ ἀπὸ σκοποῦ. διὰ τί; ὅτι ὁ μὲν Ἰακώβ πτεριστής, ὁ δὲ Ἰσραήλ ὄρων τὸν θεὸν καλεῖται. La citazione è discussa in BARRETT, *St. John*, 185.

² Cfr. Mut. 59; altri passi cit. da L. L. GRABBE, *Etymology in Early Jewish Interpretation. The Hebrew Names in Philo*, Scholars Press, Atlanta, GA 1988, 21-23.

³ I testi pertinenti di Filone sono parecchi. Si vedano, per esempio, PHIL., *Fug.* 208: ὁ γνήσιος υἱὸς καὶ πρωτόγονος Ἰσραήλ κεκλήρωται· μεταληφθεὶς γὰρ ἐστὶν ὄρων θεόν. *Abr.* 57: προσονομάζεται γὰρ Ἑβραίων γλώττη τὸ ἔθνος Ἰσραήλ, ὅπερ ἐρμηνευθέν ἐστὶν «ὄρων θεόν». *Legat.* 4: τοῦτο δὲ τὸ γένος Χαλδαῖστί μὲν Ἰσραήλ καλεῖται, Ἑλληνιστί δὲ ἐρμηνευθέντος τοῦ ὀνόματος «ὄρων θεόν». *Congr.* 51: Ἰσραήλ γὰρ ὄρων θεόν ἐρμηνεύεται. *Migr.* 39: εἰς γὰρ τὸν ὄρωντα Ἰσραήλ μεταχαράττεται τὸ μαθήσεως καὶ διδασκαλίας νόμισμα, οὐπερ ἐπώνυμος ἦν Ἰακώβ, δι' οὗ καὶ τὸ ὄρᾶν γίνεται φῶς τὸ θεῖον. Cfr. anche *Leg.*, 3,186; *Post.* 63, 92; *Immut.* 144; *Conf.* 56; *Conf.* 72-73.

⁴ Cfr. GRABBE, *Etymology*, 172-173.

⁵ Cfr. GRABBE, *Etymology*, 19-23.

⁶ Filone usa il verbo ἐρουνᾶν per indicare la ricerca di un senso nascosto. Quando il senso ricercato è quello delle Scritture (cfr. *Cher.* 14; *Congr.* 44), il verbo usato da Filone è ricalcato dall'uso giovanneo: ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς (Gv 5,39; cfr. 7,52). La grafia giovannea è seriore (cfr. BDAG, 389, sub voce ἐραυνάω).

⁷ Phil., *Ebr.* 82 cita Gen 32,29, ma ribadisce che Giacobbe diventa Israele quando passa dall'ascolto alla visione: Ἰακώβ μὲν οὖν μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, ἀκοῆς ἐξερτημένων δυνάμεων, Ἰσραήλ δὲ τελειότητος· ὁρασιν γὰρ θεοῦ μηνύει τὸννομα.

⁸ *Congr.* 44: τὰ δ' ὀνόματα μεταβαλόντες εἰς τὴν ἡμετέραν διάλεκτον εἰσόμεθα τὴν ὑπόσχεσιν ἀληθῆ. φέρ' οὖν ἕκαστον αὐτῶν ἐρουνήσωμεν. Si noti l'uso dello stesso verbo che in Gv indica la ricerca del senso recondito delle Scritture: ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς (Gv 5,39; cfr. 7,52).

⁹ Cfr. GRABBE, *Etymology*, 42, secondo cui il verbo più frequente in Filone è ἐρμηνεύεσθαι (149 volte); raro è λέγεσθαι (2 volte). In Gv vengono usati λέγεσθαι (9 volte: 1,28; 4,25; 11,16; 19,13.17 bis; 20,16.24; 21,2), ἐρμηνεύεσθαι (1,42; 9,7) e μεθερμηνεύεσθαι (1,38.41).

fra la comprensione di Gesù e quella del discepolo; distanza che si può misurare per intero nei vv. seguenti.

7. La risposta di Natanaele

Natanaele, interpellato da Gesù, gli domanda quale sia l'origine della conoscenza che mostra di avere; quale che sia il valore esatto da attribuire all'allusiva risposta di Gesù,¹ Natanaele è conquistato dalla conoscenza penetrante che Gesù dimostra di avere, al punto di confessare: «Maestro, tu sei il figlio di Dio, tu sei il re d'Israele».²

Ma Natanaele non può ancora capire la portata profonda delle sue stesse parole: se per assurdo lo potesse, non ci sarebbe più bisogno dei successivi sviluppi del Vangelo, né dei segni compiuti da Gesù, per arrivare alla confessione finale di Tommaso: «mio Signore e mio Dio» (Gv 20,28). E invece fra i discepoli è solo Tommaso, dopo la risurrezione, a portare alle ultime conseguenze la confessione di fede: soltanto se Gesù è «Figlio di Dio» in senso proprio, allora si può chiamarlo «mio Dio».³ Natanaele riconosce Gesù come «figlio di Dio», ma ancora nel senso metaforico o analogico in cui lo erano i re d'Israele:⁴ non capisce di avere dinanzi a sé Dio, ma soltanto il messia che attendeva.⁵ Non capisce di essere un «uomo che veramente vede Dio».

Tant'è vero che Gesù non convalida la fede di Natanaele: gli propone anzi una domanda che, nella retorica dell'interlocuzione, richiede risposta negativa.⁶ La confessione di Natanaele viene così mostrata da Gesù come prematura.

8. Gesù riprende la parola: Gv 1,50-51

Per capire in che senso Gesù è Figlio di Dio non basta aver sentito quello che Gesù ha detto, occorre vedere, e vedere cose più grandi: μερίζω τούτων ὄψη (1,50). Quali sono le cose che Natanaele vedrà?

¹ Gv 1,48 : «ti vidi quand'eri sotto il fico». Cfr. le ipotesi di soluzione dell'enigma in BARRETT, *St. John*, 185; BROWN, *John 1-XII*, 83; SCHNACKENBURG, *Giovanni I*, 437-438.

² Gv 1,49: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ. Secondo la regola di Colwell, il predicato βασιλεὺς è qui privo d'articolo perché precede il verbo, non perché sia indeterminato. In italiano occorre tradurre con l'articolo determinativo: «il re d'Israele». E. C. COLWELL, *A Definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament*, «Journal of Biblical Literature» 52 (1933) 13 enuncia il principio come segue: «A definite predicate nominative has the article when it follows the verb; it does not have the article when it precedes the verb». Il Colwell prende come punto di partenza dello studio proprio Gv 1,49, confrontato con Gv 19,21.

³ Durante la cena, Gesù, invitato da Filippo a mostrare il Padre ai discepoli, risponde: τοσοῦτω χρόνῳ μεθ' ὑμῶν εἰμι καὶ οὐκ ἔγνωκάς με, Φίλιππε; ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα; (14, 9). Filippo conosce Gesù da anni, ma non ha ancora riconosciuto Gesù come Dio in senso proprio, cioè nel senso in cui il Padre è Dio.

⁴ Cfr. S. SABUGAL, *Χριστός. Investigación exegética sobre la cristología joannea*, Herder, Barcelona 1972, 198-199, secondo cui per Natanaele i titoli di «Messia» e «re d'Israele» sono sinonimi.

⁵ MOLONEY, *John*, 56: «the terms Nathanael uses to address Jesus can be understood as the expressions of first-century messianic hope».

⁶ Gv 1,50: ὅτι εἶπόν σοι ὅτι εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς, πιστεύεις;

Nella scena delle nozze di Cana, che segue immediatamente (2,1-11), l'acqua mutata in vino è presentata dall'Evangelista come «principio dei segni» compiuti da Gesù, che in tal modo «manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui». ¹ Sembra chiaro che «le cose maggiori» che i discepoli vedranno, a partire dalle nozze di Cana, siano i «segni». Il commento dell'Evangelista, che attesta che i discepoli «credettero», ne convalida autorevolmente la fede, dall'alto del punto di vista privilegiato del narratore. Al tempo stesso, l'aoristo ἐπίστευσαν, col suo valore puntuale e specificamente ingressivo, coglie la fede dei discepoli nel suo primo sorgere, in risposta alla manifestazione della δόξα di Gesù. ² Proprio tale convalida Gesù aveva fatto mancare alla fede di Natanaele.

Il v. 51 è stato oggetto di attento esame da parte degli studiosi. ³ Alcuni vedono in esso un'esplicitazione del contenuto delle «cose più grandi» menzionate nel v. 50: ⁴ occorre una fede più grande per essere partecipi della visione celeste grazie al Figlio dell'Uomo. ⁵ Questa interpretazione apre però un grave problema: se i discepoli, e Natanaele fra loro, già in Gv 2,11 sono venuti alla fede in Gesù, quale itinerario resta da percorrere dalle nozze di Cana alla prima conclusione? ⁶

L'evangelista non dice più, almeno a proposito dei «discepoli» di Cana, che debbano venire alla fede.

Una soluzione sembra venire da Roberto Vignolo, che, osservando nel verbo «vedrete» il passaggio dal singolare al plurale, ⁷ distingue fra avvio della rivelazione (a Cana di Galilea) e suo successivo compimento «nell'ora di Gesù come Figlio dell'Uomo esaltato e glorificato nella Pasqua. (...) C'è quindi una visione in progressione promessa a Natanaele per i testimoni del Gesù terreno, destinata a compiersi con la glorificazione di Gesù, una promessa del cui compimento Tommaso stesso ha abbondantemente fruito». ⁸

¹ Gv 2,11: Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφάνερωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

² Cfr. MOLONEY, *John*, 69; BARRETT, *St. John*, 193. La *New American Bible* traduce: «his disciples began to believe in him».

³ Per collocare Gv 1,51 sullo sfondo della tradizione giudaica, cfr. SERRA, *Contributi*, 260-301 e più di recente M. MORGEN, *La promesse de Jésus à Nathanaël (Jn 1,51) éclairée par la haggadah de Jacob-Israël*, «Revue des Sciences Religieuses» 67 (1993) 3-21. Per un bilancio complessivo, F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man*, LAS, Roma 1978², 23-41; con le integrazioni di F. J. MOLONEY, *The Johannine Son of Man Revisited*, in G. VAN BELLE, J. G. VAN DER WATT, P. MARITZ (edd.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the members of the SNTS Johannine Writings Seminar*, Leuven University Press, Leuven 2005, 188-189.

⁴ MOLONEY, *John*, 56: «What might these greater things be? What more is required from the believer to have sight of them? The answer to the first of these questions is provided in v. 51, and the answer to the second is at the hearth of the Cana to Cana section of the Gospel (2:1-4:54)».

⁵ MOLONEY, *John*, 57: «The 'greater things' that will result from greater faith are associated with the sight of the heavenly in the Son of Man». Cfr. MOLONEY, *Son of Man*, 26-30.

⁶ BROWN, *John I-XII*, 88 avverte la difficoltà: «the final 'great thing', the supreme work of the death, resurrection and ascension, and it is only then that they will fully believe». Non si riesce così a spiegare che differenza intercorre fra la fede abbracciata dai discepoli grazie al segno di Cana e la fede postpasquale. In che senso solo la seconda è piena? La prima non lo sarebbe?

⁷ R. VIGNOLO, *Personaggi del quarto Vangelo. Figure della fede in san Giovanni*, Glossa, Milano 1994, 82 nota 142.

⁸ VIGNOLO, *Personaggi*, 84. Il passaggio al plurale è valorizzato anche da M. THEOBALD, *Le prologue*

In tal modo, le «cose più grandi» sarebbero i segni compiuti da Gesù al cospetto dei discepoli, e la visione del Figlio dell'Uomo corrisponderebbe con l'innalzamento sulla croce dello stesso Figlio dell'uomo,¹ in cui consisterà la sua esaltazione e glorificazione,² come culmine del «libro della gloria», in cui attirerà tutti a sé.³ Tutti saranno attratti, perché tutti vedranno: ne viene illuminato il plurale «vedrete» di Gv 1,51, che starebbe ad indicare che tutti vedranno, non solo Natanaele. Il vedere, ripetutamente preannunciato, si attua quando Gesù è morto in Croce e il suo costato è stato squarciato. Allora l'evangelista annuncia l'adempimento della scrittura: «guarderanno (ὄψονται) colui che trafissero».⁴ Significativamente, la visione di Gesù crocifisso è oggetto di testimonianza, portata col fine che «anche voi crediate» (Gv 19,35): si tratta del medesimo fine enunciato nella prima conclusione.⁵

IV. IL VIAGGIO DEI DISCEPOLI

1. I discepoli e i «molti» vengono alla fede

Il proemio narrativo del Vangelo (1,19-51) ha messo in luce il punto di partenza del cammino che i personaggi del Vangelo dovranno percorrere, avanzando

johannique (Jean 1,1-18) et ses «lectures implicites». Remarques sur une question toujours ouverte, «Recherches de Science Religieuse» 83 (1995) 197-198, che commenta come segue il detto di Gv 1,51: «dans cette parole, le pluriel «vous» dépasse la dialogue avec Nathanaël et ouvre le monde du récit, en passant au Corpus Evangelii, vers le monde des auditeurs, qui vont être entraînés dans l'événement de la Révélation s'accomplissant maintenant dans l'évangile». Le due proposte convergono nel riconoscere che Gesù interpella un pubblico più vasto della cerchia dei discepoli. La differenza è sottolineata anche da Y.-M. BLANCHARD, *Le fils de l'homme et l'échelle de Jacob. Réflexion sur l'intertextualité scripturaire et relecture de Jean 1,51, à la lumière de la Bible Juive*, in C. FOCANT, A. WÉNIN (edd.) *Analyse narrative et Bible. Deuxième Colloque international du Réseau de recherches en analyse narrative des textes bibliques*, Louvain-la-Neuve, avril 2004, Leuven University Press – Peeters, Leuven – Louvain-la-Neuve – Paris – Dudley, MA 2005, 186-187.

¹ Gv 3,14: οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Gv 8,28: ὅταν ὑψώσῃτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγὼ εἰμι. Gv 12,34: καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; Su questi passi si veda rispettivamente MOLONEY, *Son of Man*, 59-63; 135-141; 181-185.

² Sullo sfondo è il Servo di YHWH, che secondo Is 52,13 ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα. Cfr. MOLONEY, *Son of Man*, 63.

³ Gv 12,32: καὶ γὰρ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἐλκύσω πρὸς ἑμαυτόν. Nel v. seguente il commentista dell'evangelista chiarisce che l'innalzamento indica specificamente la morte sulla croce (cfr. Gv 12,33). Cfr. MOLONEY, *Son of Man*, 62; 182.

⁴ Gv 19,37: καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Il v. citato è Zc 12,10 LXX. Non è molto conseguente l'annotazione di MOLONEY, *Son of Man*, 40: «It is only on the cross that the 'greater things' will finally be seen [...] (see 19,30.35-37). Il pur brillante studioso oscilla nell'identificare «le cose più grandi» ora con i segni, ora con la crocifissione di Gesù. Sembra che il suggerimento del Vignolo offra la chiave per distinguere segni ed esaltazione, risparmiando successive incertezze.

⁵ Gv 19,35: καὶ ὁ ἑωρακὴς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία, καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσῃτε. Si ritrova il medesimo problema di critica testuale già studiato a proposito di Gv 20,31: «In 19.35 πιστεύετε is read by N* B Ψ Origen; apparently all other witnesses read πιστεύσητε» (METZGER, *A Textual Commentary*, 219, nota 1).

dalla non conoscenza alla conoscenza, dalla propria visione alla visione di Gesù, dal pregiudizio all'accoglienza del giudizio di Dio. In questo modo «vengono alla fede», cioè iniziano a credere. Per i discepoli ciò avviene fin dal segno di Cana (cfr. 2,11); dopo la cacciata dei mercanti dal tempio di Gerusalemme, «molti cominciarono a credere nel suo nome, vedendo i segni da lui compiuti da Gesù». ¹

L'espressione «molti» è significativa: nel libro di Daniele ² essa ha come referente il gruppo dei comuni credenti, la cui perseveranza è messa a dura prova dalla persecuzione: scopo dell'insegnamento dei «saggi» (*maškîlîm*) ³ è sostenere la fede. ⁴ Nella *Regola della comunità* di Qumran si trova menzione del «consenso dei molti», ⁵ ad indicare gli appartenenti alla comunità. ⁶ I «molti» sono rafforzati dai prodigi compiuti dal Maestro di giustizia, ⁷ ma corrono il pericolo di essere ingannati dal predicatore di menzogna. ⁸

2. La scelta fra confessione e rifiuto della fede

Nel iv Vangelo i «molti» che, dopo i discepoli, hanno creduto in Gesù vanno incontro a una crisi: in risposta al discorso del pane di vita si volgono indietro e non «camminano» più con lui. ⁹ Gesù si volge ai Dodici e domanda: «volete andarvene anche voi?» (6,68). Simon Pietro risponde confessando la fede acquisita: «tu hai parole di vita eterna, (69) e noi abbiamo creduto e abbiamo conosciuto che tu sei il santo di Dio» (Gv 6,68-69). ¹⁰ I due perfetti (*πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν*) esprimono una fede che percepisce se stessa come ormai con-

¹ Gv 2,23: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. Per sottolineare il valore ingressivo dell' aoristo, la *New American Bible* traduce: «many began to believe in his name», coerentemente con la traduzione di 2,11.

² Cfr. Dan 8,25; 11,12.33-34.44; 12,2.4.10. Sul loro ruolo cfr. P. R. DAVIES, *Daniel*, JSOT Press, Sheffield 1985, 116-117.

³ I *maškîlîm* sono menzionati in Dan 1,4; 11,33.35; 12,3.10. Sul loro ruolo come autori del libro di Daniele, cfr. DAVIES, *Daniel*, 121-126.

⁴ DAVIES, *Daniel*, 108-111 studia l'azione svolta dai *maškîlîm* e conclude: «it is therefore almost certain that the task of the "wise" is to "make righteous" by making others understand». Cfr. anche J. J. COLLINS, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel*, Fortress Press, Minneapolis, MN 1993, 70.

⁵ Si legge *hrbyim* in 1QS 6 *passim*; 8,19.26. Con minore frequenza, l'espressione si trova anche nel documento di Damasco: CD 13,7; 14,7; 15,8.

⁶ Forse per influsso dello stesso libro di Daniele, che era ivi noto e ripetutamente copiato: cfr. COLLINS, *Daniel*, 72-73.

⁷ 1QH^a 12,29-30: *whpl' lngd rbyim b' bwr kbwdkh wlhwdy' lkwl h yym gbwrrwtykh*. Anche in CD 2,16 si ritrova il motivo del pericolo di smarrimento dei molti, pur con diverse motivazioni. L'io che parla nell'inno potrebbe essere quello del Maestro di giustizia, che esprime in forma poetica la convinzione che Dio che mezzo suo ha operato prodigi al cospetto di molti, per procurarsi gloria. Cfr. J. C. VANDERKAM, *Manoscritti del Mar Morto*. Il dibattito recente oltre le polemiche (Roma 1997²) 76. Per una caratterizzazione del Maestro di giustizia, cfr. IDEM, *Identity an History of the Community of Qumran*, in P. W. FLINT, J. C. VANDERKAM (edd.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years. A Comprehensive Assessment*, II, Leiden – Boston, MA – Köln 1999, 525-526. ⁸ Cfr. 1QpHab 10,9.

⁹ Gv 6,66: Ἐκ τούτου πολλοὶ [ἐκ] τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω καὶ οὐκέτι μετ' αὐτοῦ περιεπάτουν.

¹⁰ Gv 6,68-69: ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις, καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν ὅτι σὺ εἶ ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ.

solidata. Altra cosa è che lo sia davvero: per il suo consolidamento è decisiva la confessione della fede nel momento di crisi. Proprio questa mancherà a Pietro durante il processo di Gesù:¹ la vita che scaturisce dalla fede sta o cade insieme con la sua confessione.²

Attraverso Gv 7-8 le discussioni continuano: persino quanti sono già venuti alla fede in Gesù³ sollevano obiezioni contro il suo insegnamento e finiscono col rifiutarlo e col tentare di lapidare Gesù (8,31-59).⁴ Gesù deve far fronte a un'opposizione crescente della gente comune; fra i «molti», si stagliano alcune figure che escono allo scoperto, confessando la fede in Gesù in condizioni ormai pericolose: così avviene per Nicodemo, che passa dal timore (Gv 3,2) alla difesa di Gesù nel sinedrio (Gv 7,50-51) e agli onori funebri resi al suo cadavere insieme con Giuseppe d'Arimatea (Gv 19,38-39);⁵ così avviene per il cieco nato (Gv 9).⁶

V. IL VIAGGIO DEL LETTORE

1. Le spiegazioni dell'evangelista

Rispetto ai personaggi, il lettore è avvantaggiato nella comprensione degli eventi: il narratore onnisciente gli comunica informazioni privilegiate.⁷ Non soltanto il lettore viene a conoscenza dei pensieri dei discepoli⁸ e di alcuni altri personaggi,⁹ ma anche di alcuni pensieri di Gesù: non tutti, ma quanto basta per costatarne l'onniscienza.¹⁰

In alcuni casi, la partecipazione alla conoscenza di Gesù ha per il lettore valore di rivelazione di cose che altrimenti non sarebbe potuto venire a sapere.

In altri casi, il narratore presuppone nel lettore la conoscenza di eventi successivi, primo fra tutti la risurrezione di Gesù, di cui tutta la comunità postpasquale è al corrente.¹¹

I lettori dunque sanno fin dall'inizio che Gesù è risorto: quando il percorso della lettura li conduce infine alla confessione di Tommaso, la loro maturazione si misurerà nella capacità di rimanere costanti nella fede in Gesù. E non lo potranno, se non confesseranno la propria fede: sono perciò invitati a condividere non soltanto il contenuto della confessione di Tommaso, ma l'atto stesso della confessione. Possiamo ormai leggere così il macarismo pronunciato da Gesù.¹²

¹ Cfr. Gv 18,15-18.25-27.

² Ciò vale anche se Simon Pietro non si manterrà sempre all'altezza della confessione pronunciata in nome dei Dodici: cfr. BEUTLER, *Faith and Confession*, 25-26.

³ Gv 8,31: τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους.

⁴ Cfr. BEUTLER, *Faith and Confession*, 28-29.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 23-24; 29.

⁶ Cfr. *Ibidem*, 24-25.

⁷ Cfr. CULPEPPER, *Anatomy*, 17-18 (sugli «asides»); 21-26.

⁸ Cfr. Gv 2,11; 2,17.22; 4,27; 12,4.6.16; 13,28-29; 18,2; 20,8-9; 21,4.

⁹ Cfr. CULPEPPER, *Anatomy*, 24-25 per un elenco dei riferimenti a singoli personaggi o a gruppi come «i Giudei» e «la folla».

¹⁰ Cfr. CULPEPPER, *Anatomy*, 22.

¹¹ Gv 2,22: ὅτε οὖν ἠγγέρθη ἐκ νεκρῶν, ἐμνήσθησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι τοῦτο ἔλεγεν, καὶ ἐπίστευσαν τῇ γραφῇ καὶ τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. Cfr. 12,16; 20,9.

¹² Gv 20,29: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες.

2. La seconda lettura e la funzione del prologo

Appare così finalmente in luce il vantaggio della seconda lettura. Chi rilegge gode già della prospettiva privilegiata che il lettore primo guadagna a poco a poco. È molto diverso affrontare il preludio narrativo alla luce della conclusione, come abbiamo fatto, oppure senza di essa. Non è azzardato suggerire che molti degli enigmi di Gv 1,19-51 difficilmente potrebbero essere risolti alla prima lettura. Il lettore ignora ancora troppe cose. In certo modo, la difficoltà del testo è eccessiva: molte cose restano non dette, altre sono enigmatiche. Un modo di superare la difficoltà consiste nella ripetizione della lettura.

Ma l'arte retorica antica conosceva un altro artificio con cui l'autore poteva orientare la lettura: il proemio. Aristotele scrive nella *Retorica*: «il proemio è l'inizio del discorso, quel che sono il prologo in poesia e il preludio nel flauto: tutti questi sono degli inizi, l'inaugurazione della strada, per così dire, per chi procede».¹ Il problema che si pone Aristotele è il nostro: il destinatario della composizione abbisogna di un orientamento iniziale, di una guida per orientarsi nel cammino della lettura. Interessante è osservare che Aristotele parla di *προοίμιον* per i testi in prosa, di *πρόλογος* per i testi poetici. Possiamo dunque parlare di prologo giovanneo, nella misura in cui riconosciamo in Gv 1,1-18 un carattere poetico. Si può dire che il prologo giovanneo precede il proemio narrativo, nell'introdurre la successiva narrazione in prosa.

Il proemio (o il prologo che ne fa le veci) trova impiego nei diversi generi del discorso persuasivo, ma anche nella drammaturgia. La tassonomia delle opere drammatiche è quella pertinente per lo studio del IV Vangelo, che nel suo corpo è una narrazione fortemente drammatizzata.² A proposito del dramma Aristotele scrive: «la funzione essenziale e specifica del proemio consiste nel rendere evidente quale sia il fine a cui tende il discorso (pertanto, non si deve ricorrere al proemio qualora il soggetto sia chiaro o breve)».³

Il IV Vangelo non è breve; gli enigmi cui ricorre fin dal preludio narrativo celano sensi reconditi: non è fuori luogo che l'evangelista orienti il lettore mediante un proemio che metta in vista il fine cui vuole condurre il lettore. Il prologo (proemio di natura poetica) costituisce uno strumento atto a fornire al lettore,

¹ ARISTOTELE, *Rhetorica* III, 14 1415 A 19-21: τὸ μὲν οὖν προοίμιόν ἐστιν ἀρχὴ λόγου, ὅπερ ἐν ποιήσει πρόλογος καὶ ἐν ἀλῆσει προαύλιον· πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ' εἰσί, καὶ οἷον ὁδοποιήσις τῷ ἐπιόντι.

² Cfr. CULPEPPER, *Anatomy*, 97; B. E. BOWE, *Drama and Storytelling in the Gospel of John*, «Bible Today» 38 (2000) 275-281. Il carattere drammatico è determinato dalle lunghe scene di dialogo, che nel IV Vangelo si estendono per interi capitoli, introdotte o seguite da sommari narrativi. Sui concetti di «sommario» e di «scena» si veda GENETTE, *Figure* III, 143-145; G. PRINCE, *A Dictionary of Narratology*, University of Nebraska Press, Lincoln, NE – London 2003², 95-96 («summary»); 85-86 («scene»).

³ ARISTOTELE, *Rhetorica* III, 14, 1415a, 22-25: τὸ μὲν οὖν ἀναγκαϊότατον ἔργον τοῦ προοιμίου καὶ ἴδιον τοῦτο, δηλῶσαι τί ἐστὶν τὸ τέλος οὗ ἕνεκα ὁ λόγος (διόπερ ἂν δῆλον ἦ καὶ μικρὸν τὸ πρᾶγμα, οὐ χρηστέον προοιμίῳ). L'attenzione su questo passo della *Retorica* è stata richiamata da ZUMSTEIN, *Le prologue*, 226-227 e nota 31.

fin dal primo approccio al Vangelo, quel vantaggio di cui altrimenti godrebbe soltanto una volta arrivato alla conclusione, qualora intraprendesse una seconda lettura: il vantaggio della conoscenza del fine (in termini Aristotelici, τὸ τέλος οὗ ἔνεκα) cui tende il Vangelo.

3. Il prologo: un percorso inverso per l'ἀναγνώρισις

Il proemio narrativo si apre con la ricerca del Messia davidico. Giovanni rifiuta per sé il titolo, ma indica in Gesù il figlio di Dio. I discepoli credono d'aver trovato in lui il Messia atteso. Si parte da una determinata idea del Messia, per cercare di identificarlo. Quando sembra che la ricerca sia coronata da successo, Gesù dichiara inadeguata l'aspettativa di Natanaele, e insufficiente la sua fede. I discepoli hanno incontrato Gesù, ma devono ancora scoprire chi è veramente: il Figlio unigenito di Dio, Dio egli stesso. Per questo occorre seguire Gesù sulla strada che attraverso i segni conduce all'esaltazione di Gesù sulla Croce. Dinanzi al risorto Tommaso pronuncia le parole dell'ἀναγνώρισις (Gv 20,28).¹

Il prologo inverte la prospettiva: si apre con la conoscenza del Λόγος, del suo rapporto con ὁ Θεός, cioè con il Dio delle Scritture, e della sua natura divina (Gv 1,1-2). Successivamente viene presentata l'opera del Λόγος nella creazione, nonché i diversi modi di presenza nel mondo degli uomini. Solo nel v. 17 viene menzionato per la prima volta il nome terreno di Gesù.² Il processo dell'ἀναγνώρισις viene così invertito di direzione. Si comincia dall'alto, dal Λόγος divino e creatore, e si approda alla conoscenza di Gesù, riconosciuto nel Λόγος fatto carne. Il prologo si chiude confermando che Dio nessuno l'ha mai visto;³ ma l'Unigenito, Dio egli stesso, lo fece conoscere, o meglio «lo raccontò» (Gv 1,18), secondo il senso fondamentale del greco ἐξηγεῖσθαι: «raccontare per esteso». ⁴ Il prologo si chiude con l'aoristo ἐξηγήσατο, usato senza complemento oggetto: il lettore lo deve supplire, in base al contesto.⁵ La difficoltà sintattica va riconosciuta, ma la necessità di risolverla richiama efficacemente l'attenzione del lettore sulla narrazione che prende le mosse da Gv 1,19.

Il v. 18, che chiude il prologo, contiene anche un collegamento con il v. 51, che chiude il proemio narrativo: in 1,18 si legge che l'Unigenito è il vero esegeta del Dio che nessuno ha mai visto; proprio su Gesù «vedrete il cielo aperto», si legge in 1,51.⁶

¹ La nozione di ἀναγνώρισις risale ad ARISTOTELE, *Poetica* 11, 1452a 28-30: ἀναγνώρισις δέ, ὡσπερ καὶ τοῦνομα σημαίνει, ἐξ ἀγνοίας εἰς γνῶσιν μεταβολή. Cfr. PRINCE, *A Dictionary*, s.v. «recognition», 82; FABBRI, *La actualización*, 85-86. Per la sua applicazione allo studio della trama giovannea, cfr. *ibidem*, 86-88.

² Gv 1,17b: ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Cfr. M. D. HOOKER, *Beginnings. Keys that Open the Gospels*, SCM Press, London 1997, 71.

³ Gv 1,18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε. Cfr. anche Gv 5,37: οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἑώρακατε. Gv 6,46: οὐχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ Θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα.

⁴ Cfr. BARRETT, *St. John*, 170; MOLONEY, *Belief*, 50.

⁵ Cfr. MOLONEY, *Belief*, 50.

⁶ Cfr. THEOBALD, *Le prologue*, 199.

Dio viene raccontato nella vicenda terrena di Gesù di Nazareth,¹ che glorifica il Padre con il dono della vita, e dal Padre viene glorificato con la gloria di cui godeva presso di lui prima che il mondo fosse.²

4. Rifiuto del Λόγος

Il prologo prepara il lettore a fare i conti con l'ostilità crescente del mondo nei confronti di Gesù. Nel v. 10 si annuncia: «il Λόγος era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, ma il mondo non lo conobbe».³ La sequenza delle tre frasi, congiunte per polisindeto, porterebbe ad attendersi un esito diverso. Dalle premesse stabilite nelle prime due frasi, ci si aspetterebbe nella terza: «il mondo lo riconobbe». Quando s'incontra chi si è già conosciuto prima, lo si riconosce. Invece la conclusione è opposta: «non lo conobbe», come se non l'avesse mai conosciuto. Bisogna avvertire che l'esito inaspettato è possibile giacché «mondo» non viene sempre preso nello stesso senso: almeno nella seconda frase, il κόσμος è il mondo materiale, mentre nella terza frase è il mondo degli uomini.⁴ Ciò non toglie l'effetto di sorpresa: il prologo ci ha informato che tutte le cose, gli uomini non meno che il mondo materiale, sono state fatte per mezzo del Λόγος (cfr. Gv 1,3); ora invece gli uomini, che da lui hanno ricevuto la vita e la luce (cfr. Gv 1,4), non accettano la rivelazione della sua presenza. Non possono dire di non conoscerlo, se non rifiutandolo volontariamente.⁵

Analogamente, il v. 11 informa il lettore che il Λόγος «venne a casa sua». L'aoristo (ἦλθεν) indica un'azione puntuale, collocata nel tempo, e il termine del movimento (εἰς τὰ ἴδια) indica la patria terrena, il luogo di appartenenza. Proseguendo con la frase «e i suoi non l'accolsero», l'autore crea nuovamente un contrasto basato sul diverso senso della stessa parola, che questa volta è declinata al maschile plurale, οἱ ἴδιοι. La reazione dei «suoi» appare innaturale, e perciò frutto di volontà ostile.

In questo modo il lettore avrà una chiave di lettura per comprendere la resistenza e l'ostilità crescente che la missione di Gesù incontra nel suo svolgimento.

5. Accoglienza del Λόγος e fede nel nome di Gesù

Dopo i toni negativi prevalenti nei vv. 10-11, il v. 12 schiude una prospettiva nuova: è possibile anche una risposta positiva. Per denotare l'accoglienza del Λόγος l'autore usa l'aoristo ἔλαβον. Ricompare in forma semplice il verbo che era stato appena usato nel v. 11 nella forma composta παρέλαβον per indicare l'opposto atteggiamento di rifiuto. I suoi non l'hanno accolto, ma non tutti: alcuni sì.

¹ Cfr. MOLONEY, *Belief*, 51.

² Cfr. Gv 17,3-4.

³ Gv 1,10: ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

⁴ Sull'uso di κόσμος negli scritti giovannei, cfr. BARRETT, *St. John*, 161-162.

⁵ Cfr. MOLONEY, *Belief*, 37 e nota 61.

La possibilità di un diverso esito restituisce l'accoglienza al dominio della scelta umana. Se dunque l'uomo può scegliere, in che modo si attua la scelta?

Il v. 12 identifica «coloro che lo accolsero» con «quelli che credono nel suo nome». La menzione del nome fa crescere l'attesa: quando sarà infine pronunciato il nome di Gesù? Sappiamo che avverrà nel v. 17: in tal modo, il v. 12 costruisce una tensione verso l'ἀναγνώρισις del v. 17. Il nome di Gesù è il termine verso il quale si orienta la fede.¹

Occorre qui notare che non si tratta soltanto del primo venire alla fede, ma del rimanervi, espresso dal valore durativo del participio presente τοῖς πιστεύουσιν.

Osserviamo inoltre che, come conseguenza dell'accoglienza della Parola mediante la fede, è possibile diventare fin d'ora figli di Dio, da lui generati (τέκνα θεοῦ). Si tratta di una nuova vita, generata non al modo umano, ma da Dio (ἐκ θεοῦ), secondo quanto afferma espressamente il v. 13.

Il prologo guarda oltre la prima adesione a Gesù dei discepoli o anche dei molti, per prolungare lo sguardo all'elemento decisivo della perseveranza nella fede. Non viene ancora detto come sia sostenibile la perseveranza, ma la prospettiva del v. 12 si apre alla realizzazione dello scopo del IV Vangelo: una fede che permane e che rende partecipi di una vita nuova, generata da Dio.²

6. Coinvolgimento del lettore nella confessione di fede

Un ultimo punto può essere guadagnato dal lettore del prologo: egli non soltanto viene istruito, ma viene ulteriormente invitato a prendere una posizione personale. Notevole in tal senso è il passaggio dalla terza persona plurale dei vv. 12-13 alla prima persona plurale del v. 14. L'evento decisivo della storia della salvezza, l'incarnazione del Verbo, ha luogo «fra noi» (ἐν ἡμῖν). Il v. prosegue subito: «e noi vedemmo (ἐθεασάμεθα) la sua gloria».

Il verbo è uno dei verbi di vedere la cui presenza abbiamo rilevato in Gv 1,19-51. In particolare, viene impiegato da Giovanni per presentare la propria confessione cristologica definitiva (1,32: il perfetto τεθέαμαι) e dal narratore per connotare lo sguardo di Gesù (θεασάμενος) che si posa quasi a sorpresa sui primi discepoli e li interpella: «Chi cercate?» (1,38). Si tratta quindi di uno sguardo che coinvolge i discepoli e li conduce a prendere posizione dinanzi a Gesù. Così avviene nel proemio narrativo, dove sono in scena diversi personaggi.

Nel prologo il passaggio alla prima persona solleva una questione: chi dobbiamo riconoscere nella prima persona plurale, che appare prima come complemento, come luogo della venuta del Λόγος nella carne, e poi come voce che parla in prima persona? Non può trattarsi che dei «credenti» già menzionati nel

¹ Gv 1,12: ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

² Cfr. MOLONEY, *Belief*, 39, rileva il primo apparire del tema giovanneo dell'escatologia realizzata: fin da ora chi accoglie la Parola credendo nel suo nome diventa figlio di Dio.

v. 12, che ora confessano la propria fede: comunicano quanto hanno visto accadere. Hanno frequentato il Verbo fatto carne, ma non solo: ne hanno visto la «gloria». Quando ciò è avvenuto?

Chi ha già compiuto la lettura del Vangelo può dire che i discepoli hanno visto per la prima volta la gloria di Gesù alle nozze di Cana, e hanno risposto con la fede (cfr. Gv 2,11). Ma, come abbiamo visto, Gesù è glorificato quando viene innalzato sulla Croce. È allora che viene manifestato al cospetto di tutti l'amore più grande, quello di chi dà la vita per i suoi amici;¹ è allora che tutti possono sapere che «Dio amò il mondo a tal punto da dare il suo Figlio unigenito».² Lo scopo è comunicare la vita eterna, ma per entrare nella vita occorre guardare il crocifisso con un sguardo credente, che sappia vedere oltre le ferite di morte l'amore che le ha prese liberamente su di sé. Non tutti quelli che guardano il crocifisso credono: occorre che chi ha conosciuto il senso di quanto ha visto accadere una sola volta (l'aoristo ἐθεασάμεθα di Gv 1,14) ne abbia reso testimonianza e che la testimonianza sia presente. Così si può leggere Gv 19,35: καὶ ὁ ἑωρακώς. Il perfetto esprime una testimonianza già data, ma alla quale ci si attiene, si resta fedeli: solo così diventa efficace perché i lettori partecipino dello sguardo di fede e condividano la vita che ne deriva (cfr. Gv 19,35).

Il lettore che apre il Vangelo dal prologo trova in Gv 1,14 la prima opportunità per prendere posizione di fronte al noi che vi compare nel pronome e nel verbo: è disposto a lasciarsi includere nella comunità credente?

La prima persona plurale prende di nuovo la parola nel v. 16: «dalla sua pienezza noi tutti ricevammo» (ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν).

Si capisce che la posta in gioco è alta: qualora la risposta sia negativa, il lettore si escluderà dalla partecipazione alla pienezza di grazia elargita dalla Parola incarnata; e ciò perché soltanto condividendo la prospettiva credente, il lettore potrà partecipare dello sguardo penetrante che poté scorgere la gloria del Dio invisibile presente nel mondo degli uomini.

7. Attualizzazione della confessione di fede di Giovanni

L'ultimo punto che resta da considerare è la portata dei presenti indicativi del prologo: nel v. 5 la luce «splende» (φαίνει) nelle tenebre; nel v. 9 «illumina» (φωτίζει) ogni uomo; nel v. 15 Giovanni «rende testimonianza» (μαρτυρεῖ). Si tratta di una realtà attuale. Se prima del v. 14 il presente veniva riferito alla presenza della Parola creatrice nel mondo, e dunque all'ordine delle azioni divine, il v. 15 introduce un'azione umana compiuta da Giovanni: non soltanto egli ha gridato (al perfetto: κέκραγεν) la sua confessione quando ha visto Gesù, in modo tale che i credenti la possono ricordare; ma in qualche modo la sua voce rimane

¹ Gv 15,13: μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει, ἵνα τις τὴν ψυχὴν αὐτοῦ θῆ ὑπὲρ τῶν φίλων αὐτοῦ.

² Gv 3,16: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

presente nella comunità credente: Colui che è prima di ogni uomo continua a richiedere che i credenti lo confessino risorto dai morti per essere partecipi del dono dello Spirito santo (cfr. Gv 20,22) e della vita eterna (cfr. Gv 20,29,31).

Com'è noto, il prologo contiene un duplice riferimento alla testimonianza di Giovanni (1,6-8.15). Nei vv. 6-7 i verbi principali sono indicativi aoristi, che esprimono azioni passate di Giovanni;¹ nel v. 15 i verbi principali sono un indicativo presente e un indicativo perfetto.

La prima e la seconda menzione di Giovanni nel prologo anticipano rispettivamente la prima e la seconda scena del preludio narrativo. In Gv 1,6-8 Giovanni è soltanto un uomo inviato da Dio, che non brilla di luce propria, ma piuttosto rende testimonianza alla luce, cioè a un altro da sé. Analogamente, la prima giornata di Giovanni sulla scena del Vangelo ne presenta la missione interamente volta al servizio di un altro che viene dopo di lui, il cui nome è l'unico a contare (1,19-28).²

In Gv 1,15 Giovanni rende testimonianza alla preesistenza di Gesù come fondamento della sua precedenza.³ Nella seconda giornata del preludio narrativo (1,29-34), ascoltiamo da Giovanni la medesima testimonianza (cfr. Gv 1,30). L'analessi è quasi letterale⁴ e il contenuto è in entrambi i casi positivo.⁵ L'effetto di eco è evidente. E tuttavia, si notano differenze nei tempi del verbo μαρτυρεῖν: nella seconda giornata troviamo un indicativo aoristo in terza persona (1,32: ἐμαρτύρησεν), in riferimento alla testimonianza storicamente resa da Giovanni; poi un indicativo perfetto in prima persona, che esprime il valore soggettivamente compiuto e definitivo della presa di posizione di Giovanni (1,34: μεμαρτύρηκα). Invece nel prologo si trova un presente indicativo (1,15: μαρτυρεῖ). L'effetto sul lettore, che è appena stato invitato a riconoscersi nel «noi» della comunità credente, è quello di annullare la distanza temporale fra la testimonianza di Giovanni e quella della comunità: Giovanni ha gridato a gran voce, tanto che l'eco della sua voce risuona ancora all'orecchio del lettore; la testimonianza di Giovanni resta vera e attuale, la comunità credente si sente in continuità con essa, e il lettore che vuole appartenere alla medesima comunità è invitato a fare propria la franchezza di Giovanni nella confessione della fede.⁶

¹ In Gv 1,8 Giovanni è soggetto di un indicativo imperfetto, ma la frase è negativa οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς. La finale successiva richiede al lettore di supplire come verbo principale l'indicativo aoristo ἦλθεν, ripreso dal v. 7.

² Cfr. THEOBALD, *Le prologue*, 198; ZUMSTEIN, *Le prologue*, 220.

³ Gv 1,15: οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.

⁴ Cfr. ZUMSTEIN, *Le prologue*, 220.

⁵ Cfr. THEOBALD, *Le prologue*, 198.

⁶ Per diversa via, abbiamo raggiunto la conclusione di BEUTLER, *Faith and Confession*, 29: «It seems that the Fourth Gospel was written to deepen the faith of Christians in Jesus as Son of God and Giver of Life, but at the same time also to encourage them to confess this faith openly, even under circumstances in which the confession would endanger their social position or even their lives. This appears both from the texts of the Fourth Gospel that speak explicitly about "confessing" and from the examples of fearless confession of Christ that characterize the Fourth Gospel».

ABSTRACT

The purpose of the Fourth Gospel is connected with faith, as can be argued from its first conclusion (John 20,30-31). Does the Evangelist aim to bring others to believe in Jesus, or to lead believers into deeper faith? A full answer to this question requires an examination of the plot of Gospel. Special attention should be paid to the introductory section or *prooimion* of the narrative (John 1,19-51), which asks the questions that will be answered throughout the Gospel. The introductory section climaxes with the confession of Nathanael. Jesus' answer questions the faith of Nathanael and poses a riddle that will eventually find its solution when Jesus is glorified: then the faith of the disciples will be secured. The prologue of the Gospel (John 1,1-18) contains the confession of the same faith, and thus prepares the reader to grasp the meaning of the narrative that follows.

Il Quarto Vangelo è stato scritto con lo scopo di favorire la fede del lettore (cfr. Gv 20,30-31). Si tratta del primo sorgere della fede, o piuttosto della sua maturazione e consolidamento? Per rispondere occorre esaminare la trama dell'intero Vangelo, con una particolare attenzione all'esordio del racconto, in cui vengono poste le domande cui lo svolgimento della narrazione dovrà dare risposta. Il proemio narrativo (Gv 1,19-51) si conclude con la confessione di fede di Natanaele, la cui validità Gesù mette in discussione, con parole enigmatiche. Solo alla fine del Vangelo i discepoli, testimoni della glorificazione di Gesù, potranno approdare a una fede matura. Il prologo del Vangelo (Gv 1,1-18) anticipa la confessione della stessa fede e prepara così il lettore a cogliere il senso del racconto successivo.

LA PREESISTENZA DELLE PERFEZIONI IN DIO. L'APOFATISMO DI SAN TOMMASO

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA

SOMMARIO: I. *Penitus manet ignotum?* - II. *Le due dimensioni del problema: incomprendibilità e conoscibilità*: 1. Commento al "De Trinitate". 2. Summa contra Gentiles - III. *Significare la sostanza divina* - IV. *La preesistenza delle perfezioni in Dio* - V. *Conclusione*.

I. PENITUS MANET IGNOTUM?

PIÙ di quarant'anni fa Anton C. Pegis scrisse un celebre articolo intitolato *Penitus Manet Ignotum*.¹ L'espressione, presa dalla *Summa contra gentiles* III, 49, riassume bene l'intenzione di Pegis: sostenere che san Tommaso avrebbe difeso un'apofatismo radicale, cioè che alla fine della nostra ricerca razionale Dio resterebbe assolutamente ignoto (*penitus ignotum*). Lungo il suo articolo, Pegis sembra mettere in discussione il valore delle nostre affermazioni su Dio.²

Si potrebbero sollevare molte questioni su ciò che Pegis afferma in quello studio. Ad esempio, se egli ha visto in modo sufficientemente chiaro qual è il rapporto tra i due primi momenti della triplice via di Dionigi, cioè quale tipo di opposizione c'è tra l'*affermazione* e la *negazione* che in essa appaiono. Ciò che a me interessa, però, è discutere solo un altro punto: se le affermazioni su Dio, come "Dio è sapiente", sono vuote, come *sembra* sostenere Pegis. Secondo lui, infatti, tutto ciò che sappiamo *in modo positivo* è che non abbiamo conoscenza quidditativa di Dio. Dire che "Dio è sapiente", dunque, non ci farebbe conoscere nulla di Dio. E questo sembra il motivo per cui bisognerebbe *disdire* (*unsay*) le nostre affermazioni su Dio.³

¹ A. C. PEGIS, *Penitus Manet Ignotum*, «Mediaeval Studies» 27 (1965) 212-226.

² «To know God consists in this for us here and now: we know that we do not know what God is. We have no quidditative knowledge of God, and this we know in a positive way. From this moment on our problem in knowing God has been expressed by St. Thomas in the classic language of Dionysius: we know Him as the eminent cause of creatures and their perfections who, in infinitely transcending them, is perfect in a way that they are not and therefore whom we must unsay if we are to be faithful to His transcendence. What, then, can we say of God that we cannot also unsay? And what does this mean except that we know we do not know what He is?». PEGIS, *Penitus Manet Ignotum*, 225.

³ Egli torna sul *disdire* nella conclusione dell'articolo: «God transcends anything and everything that we can think about Him. But to be true to Him we must unknow Him rather than simply be ignorant of Him. We must seek Him in all His creation, we must unsay everything that His creatures are, in order thereby to stand nearer and nearer to His transcendence. When St. Thomas said that God was utterly unknown, what was he saying but that man should seek the divine transcendence by a total unknowing?». *Ibidem*, 226.

Dal solo articolo è difficile sapere con precisione se l'intenzione di Pegis era negare la possibilità di affermare qualcosa di Dio. In ogni caso i suoi lettori potevano facilmente avere questa impressione. Di fatto, Isaac Franck ha tratto conclusioni assolutamente radicali, riconoscendo di aver trovato ispirazione in questo articolo di Pegis. Secondo Franck, l'opinione di Pegis consisterebbe nel fatto che non si possono predicare di Dio attributi affermativi, ma solo negativi.¹

Lo stesso Franck difende con entusiasmo questa idea, e ne trae come conclusione che il compito della teologia razionale sarebbe insegnare che ogni attribuzione positiva a Dio è antropomorfismo.²

Malgrado gli sforzi fatti poi da Franck per mostrare che la sua tesi non comporta agnosticismo e non impedisce lo sviluppo di una vera teologia razionale, non stupisce che molti reagiscano con forza contro una tesi tanto radicale, pensando che distruggerebbe la teologia razionale così come di solito è stata concepita dagli stessi tomisti. Come continuare a dimostrare che Dio è buono, sapiente, creatore, ecc., se si pensa che ogni affermazione deve essere rifiutata? Chi è cristiano, poi, ha presente tanti passi della Sacra Scrittura in cui esplicitamente si ammette la possibilità di conoscere Dio; essi, a quanto sembra, non si riferiscono solo alla sua esistenza.³ Tutto ciò trovò espressione nella dichiarazione del Vaticano I, in cui si afferma che l'esistenza di Dio si può conoscere razionalmente, ma anche che si può sapere che è *principio e fine di tutto*.⁴ E nel 1950 Pio XII, nella sua Enciclica sulle nuove tendenze in teologia,⁵ segnala inoltre che la ragione umana può arrivare a sapere che Dio ha carattere personale,

¹ «Aquinas shares with Maimonides the doctrine of negative attributes. Affirmative attributes cannot be predicated of God. We can talk about God only by negating any attributes ascribed to Him». I. FRANCK, *Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: a Twentieth Century Perspective*, in J. A. BUIJS (a cura di), *Maimonides: a Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1988, 291.

² «To teach that every positive attribution that is predicated of God is distortion, is a reduction of God to human terms, and thus is idolatrous, this is the task of "rational theology"». FRANCK, *Maimonides and Aquinas*, 302.

³ Tra essi sono particolarmente chiare queste affermazioni del Libro della *Sapienza* e di san Paolo: «Davvero stolti per natura tutti gli uomini che vivevano nell'ignoranza di Dio, e dai beni visibili non riconobbero colui che è, non riconobbero l'artefice, pur considerandone le opere. Ma o il fuoco o il vento o l'aria sottile o la volta stellata o l'acqua impetuosa o i luminari del cielo considerarono come dei, reggitori del mondo. Se, stupiti per la loro bellezza, li hanno presi per dei, pensino quanto è superiore il loro Signore, perché li ha creati lo stesso autore della bellezza. Se sono colpiti dalla loro potenza e attività, pensino da ciò quanto è più potente colui che li ha formati. Difatti dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si conosce l'autore» (*Sap* 13,1-5). «Ciò che di Dio si può conoscere è loro manifesto; Dio stesso lo ha loro manifestato. Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità» (*Rom* 1,19-20).

⁴ «Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturalium humanarum rationibus lumine et rebus creatis certo cognosci posse» (DH 3004).

⁵ «Licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant, quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur» (Pio XII, *Humani generis*, 1950, DH 3875).

che è creatore, provvidente e governante su tutte le cose. Ci sono quindi motivi sufficienti per pensare che si può conoscere qualcosa di Dio.

Il modo in cui di solito si rifiuta l'apofatismo *troppo radicale* si fonda sulla distinzione che san Tommaso fa tra *comprendere* (che è *conoscere alla perfezione*) e semplicemente *conoscere*.¹ Si potrebbe affermare che l'essenza di Dio non può essere da noi conosciuta *perfettamente*, ma che essa può essere conosciuta *imperfettamente*. Wipfel,² ad esempio,³ dopo aver mostrato in modo assai convincente la forte dimensione apofatica in san Tommaso, quando analizza uno dei testi problematici che poi considereremo (*Summa Theologiae* I, 13, 2), conclude che san Tommaso ammette una conoscenza *imperfetta* dell'essenza divina.

Chi ritiene, con Wipfel, che san Tommaso ammette la possibilità di una conoscenza parziale o imperfetta dell'essenza di Dio, sicuramente non può *prendere sul serio* l'espressione *penitus manet ignotum*, e tenterà di interpretarla a proprio vantaggio oppure semplicemente non ne parlerà, tanto è *scomoda*. Il problema però è che sono tanti i passi scomodi che egli dovrà ignorare o interpretare a proprio favore. Molti di essi appariranno nelle pagine successive. Ora però mi interessa soffermarmi su uno particolarmente chiaro, che si trova nel secondo articolo del commento al *De Trinitate*. In esso san Tommaso si domanda «se la mente umana possa pervenire alla conoscenza di Dio». Nella sua risposta, egli spiega che nello *stato di viatori* l'essenza di Dio non può essere conosciuta né

¹ «Comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato, attingere vero mente Deum qualitercumque, magna est beatitudo, ut dicit Augustinus. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod illud comprehenditur, quod perfecte cognoscitur. Perfecte autem cognoscitur, quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile» (*STh* I, 12, 7). C'è quindi una chiara distinzione tra conoscere e comprendere: «Comprehendere autem proprie dicitur aliquis aliquam rem cognoscendo, qui cognoscit rem illam quantum in se cognoscibilis est; alias, quamvis cognoscat eam, non tamen comprehendit» (*In Ioan.* I, l. 11, n. 213).

² «As in the *De potentia*, therefore, we find Thomas distinguishing between a perfectly comprehensive and quidditative knowledge of God, which he continues to deny to man, and an imperfect knowledge of the divine substance or essence, which he now defends». J. F. WIPFEL, *Quidditative Knowledge of God According to Thomas Aquinas*, in L. P. GERSON (a cura di), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1983, 273-299; la cit. a p. 295s. Il riferimento è a *De potentia* 7, 5, sul quale aveva appena scritto: «Here, then, we seem to find Thomas distinguishing between some kind of imperfect knowledge of God's substance, on the one hand, and comprehensive and defining knowledge, on the other. Apparently it is only the latter that is denied when Thomas says that we cannot know what God is. The former, which does not seem to be purely negative in content, is here defended by Aquinas» (292).

³ Affermazioni simili si possono trovare in altri autori. Daniélou è ben conosciuto per la sua difesa e profonda comprensione dell'apofatismo. Ciononostante egli afferma: «Se non possiamo conoscere direttamente, con una intuizione immediata, la natura divina, qualcosa di essa è accessibile alla nostra intelligenza attraverso il mondo creato». J. DANIELOU, *Dio e noi*, Paoline, Alba 1967³, 69. Si veda anche ciò che afferma J.-H. Nicolas, egli dice: «Pour ce que est de ces nombreux textes où saint Thomas déclare que de Dieu nous ne pouvons pas savoir *quid est*, mais *quia est*, ils excluent seulement une connaissance des attributs divins à partir de son essence, autrement dit ils excluent une quidditative de Dieu, non la connaissance de son essence (...) Il est contradictoire d'ailleurs de dire qu'on connaît les attributs divins et qu'on ne connaît rien de son essence, puisque chaque attribut est l'essence divine partiellement connue». *Affirmation de Dieu et connaissance*, «Revue thomiste» 1 (1964) 200-222, in 221, n. 2.

«attraverso la sua forma propria» né «attraverso la forma di qualcosa di simile». Egli deve essere conosciuto da noi a partire dai suoi effetti, ma questi non sono adeguati alla loro Causa. Pertanto, conclude san Tommaso, «nella nostra condizione non possiamo arrivare a conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza (*non possumus in statu viae pertingere ad cognoscendum de ipso nisi quia est*)». ¹

Questa è certamente un'affermazione *forte*, in quanto, presa alla lettera, sostiene che di Dio possiamo conoscere *solo* la sua esistenza. Su di lui non si potrebbe conoscere nient'altro. Così intesa, è una tesi tanto forte che molti pensano che vada riletta e capita in un modo nuovo, nel contesto generale del pensiero di san Tommaso: in questo modo, essa viene *attenuata*. È certamente vero che tale affermazione deve essere letta nel suo contesto. Ma forse è anche vero che non ci sono motivi perché venga attenuata. Dal fatto che san Tommaso non rinunci a sviluppare una teologia razionale *dopo* aver dimostrato l'esistenza di Dio, non possiamo concludere che si possa conoscere qualcosa oltre la sua esistenza. Il tentativo di *interpretare* così tale affermazione può portare a malinterpretarla e snaturarla, moderandola fino a farle perdere ogni scomoda radicalità. E così si può finire per far dire a san Tommaso qualcosa che lui stesso non aveva sostenuto.

Lo scopo di questo articolo è capire cosa intende dire san Tommaso quando afferma che non possiamo conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza. Penso si possa mostrare che per *salvare* una teologia razionale che affermi che possiamo conoscere qualcosa di Dio non è affatto necessario sostenere che l'essenza di Dio si possa conoscere almeno *imperfettamente*. A mio avviso, san Tommaso dà contenuto positivo ad affermazioni come "Dio è sapiente", ma non pensa affatto che esse ci facciano conoscere qualcosa dell'essenza di Dio. Alla fine dei nostri sforzi, dunque, l'essenza di Dio resterebbe assolutamente ignota. ² Ma noi non siamo ridotti al silenzio o ad un semplice parlare metaforico.

Per raggiungere questo traguardo esaminerò prima alcuni passi importanti del suo commento al *De Trinitate* e della *Summa contra Gentiles*. E poi mostrerò

¹ *In De Trin.* 1, 2. Questa affermazione non è affatto isolata: «Alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendi virtus agentis et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quod est» (*ibidem*). «Ex hoc quod Deus omnem formam intellectus subterfugit, apparet quod non potest cognosci quid est, sed solum an est, ut dictum est» (*ibidem*, ad 2). «Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solummodo cognitione an est, sive naturali ratione ex effectibus creaturarum sive etiam revelatione quae est per similitudines a sensibilibus sumptas» (*In De Trin.* 6, 3). Si tenga conto che san Tommaso ora non sta parlando dell'Essere di Dio che si identifica con la sua Essenza, ma di un altro senso di "essere". Sulla distinzione di duplice senso di "essere" è particolarmente chiaro questo testo: «Esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus, vera est». *STh* 1, 3, 4 ad 2.

² È buono ricordare che san Tommaso afferma anche che le essenze delle realtà sensibili restano per noi ignote: «rerum essentiae sunt nobis ignotae». *De Ver.* 10, 1. Comunque, è chiaro che esse possono essere conosciute da noi *imperfettamente*, poiché, ad esempio, facilmente possiamo conoscerne il genere.

che cosa intende san Tommaso per *significare la sostanza divina*. Ciò ci permetterà di capire qual è il senso dei ben conosciuti testi di alcune opere posteriori: *De potenza* 7, 5 e *Summa Theologiae* 13, 2, in cui san Tommaso ammette che alcuni nomi significano la sostanza divina. In questo modo, potrò far vedere che in ciò che riguarda l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio non c'è un'evoluzione nel pensiero di san Tommaso. Forse c'è più attenzione nell'uso dei termini e un più marcato desiderio di evitare gli eccessi in cui era caduto l'apofatismo di Maimonide. Ma non perché egli nella sua maturità abbia cominciato a pensare che l'essenza di Dio si possa conoscere almeno in parte, imperfettamente. Egli continuerà sempre a pensare che «nella nostra condizione non possiamo arrivare a conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza». Concluderò proprio spiegando quale grande potenzialità ha questa affermazione di san Tommaso.

II. LE DUE DIMENSIONI DEL PROBLEMA: INCOMPRESIBILITÀ E CONOSCIBILITÀ

In tutti i luoghi in cui san Tommaso sviluppa in dettaglio la questione di che cosa si può conoscere di Dio, afferma in modi diversi una stessa duplice tesi: non si può comprendere l'essenza di Dio, ma si può conoscere qualcosa intorno a Lui. Chiamerò *tesi apofatica* la prima dimensione: l'impossibilità di comprendere l'essenza di Dio, e *tesi della conoscenza* la seconda: la possibilità di conoscere qualcosa su Dio. Vediamo come le formula in alcune opere precedenti alla *Summa Theologiae*.

1. *Commento al "De Trinitate"*

Sono diversi i passi del *Commento al "De Trinitate"* (1257-59) in cui san Tommaso presenta la tesi apofatica in modo radicale. In tutti, però, egli ammette *allo stesso tempo* che possiamo avere una conoscenza di Lui. Ciò è particolarmente chiaro nei due articoli in cui sviluppa più in dettaglio la problematica: 1, 2 e 6, 3.

In q.1, a.2 ripete due volte l'idea che possiamo conoscere *solo* l'esistenza di Dio, contrapponendo la conoscenza dell'esistenza alla conoscenza dell'essenza.¹ Infatti, che altro si potrebbe conoscere di Dio oltre alla sua esistenza, se non la sua essenza? Certamente lungo la storia sono state proposte diverse possibili alternative, affermando ad esempio che si possono conoscere le potenze o energie di Dio, che sarebbero divine ma non essenziali. Ma san Tommaso rifiuterebbe assolutamente una risposta di questo tipo, poiché la considererebbe incompatibile con la semplicità di Dio.²

¹ «Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum» (*In De Trin.* 1, 2). «Ex hoc quod Deus omnem formam intellectus subterfugit, apparet quod non potest cognosci quid est, sed solum an est» (*In De Trin.* 1, 2 ad 2).

² «Perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuntur secundum simplicem eius essentiam». *De Pot.* 7, 5.

Sembra quindi che san Tommaso escluda assolutamente la nostra conoscenza dell'essenza di Dio. Di fatto, egli risponde alla prima obiezione in un modo che sembra far capire che egli vuol dire *sul serio* ciò che di fatto aveva affermato sull'impossibilità di conoscere null'altro se non l'esistenza di Dio. Ecco la risposta a questa obiezione:

Anche alla fine della nostra conoscenza Dio ci rimane ignoto, perché la mente perviene alla massima conoscenza di Dio quando riconosce che la sua essenza è al di sopra di tutto ciò che può apprendere in questo stato di viatori.¹

Malgrado la radicalità di queste affermazioni, tante volte il passo è stato letto in modo mitigato, in considerazione del fatto che, nello stesso articolo, ci sono affermazioni che sembrano mirare alla possibilità di avere una qualche conoscenza di Dio. Di fatto, l'articolo comincia dicendo «sembra (*videtur*) che Dio non possa essere in alcun modo conosciuto da noi». Conoscendo l'uso che san Tommaso fa del *videtur*, c'è da aspettarsi che la risposta sarà contraria a ciò che *sembra*. Ed è infatti così, poiché san Tommaso sostiene che «tra coloro che ne conoscono l'esistenza, alcuni raggiungono un grado di conoscenza superiore a quello degli altri», e spiega, seguendo Dionigi, che «Dio può essere conosciuto a partire da tutte le cose secondo le vie della causalità, dell'eminenza e della rimozione».

Ora, è importante notare che in questi testi in cui difende la conoscenza di Dio, san Tommaso non parla della possibilità di conoscere *la sua essenza*. Tratta solo, in genere, del *poter essere conosciuto* e del raggiungere *un grado di conoscenza superiore*. Se san Tommaso non si contraddice all'interno dell'articolo – e non c'è nessun motivo per supporre che lo faccia, e soprattutto che lo faccia così tante volte –, quella conoscenza che è possibile e che può essere più o meno progredita non può essere una conoscenza dell'essenza di Dio. Il fatto che questa sia chiaramente la tesi sostenuta dallo stesso san Tommaso resta chiaro quando, dopo aver spiegato i tre punti di vista da cui si può considerare il rapporto tra Dio e le creature, che è la base della triplice via di causalità, eminenza e rimozione, continua dicendo:

E così la mente umana progredisce in tre modi nella conoscenza di Dio, per quanto non arrivi alla conoscenza dell'essenza ma solo a quella dell'esistenza.²

Ancora una volta, san Tommaso sta chiaramente sostenendo che alla fine del nostro progresso nella conoscenza di Dio si arriva *solo* alla conoscenza dell'esistenza.

La conclusione che possiamo trarre da questo articolo sembra dover essere questa: san Tommaso afferma che di Dio si può conoscere *solo* la sua esistenza,

¹ «Dicimur in fine nostrae cognitionis deum tamquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae». *In De Trin.* 1, 2 ad 1.

² «Et sic tripliciter mens humana proficit in cognitione Dei, quamvis ad cognoscendum quid est non pertingat, sed an est solum». *In De Trin.* 1, 2.

ma ammette *anche* la possibilità di una conoscenza di Dio che può progredire, e che sebbene non sia conoscenza della sua essenza è in ogni caso conoscenza di Lui. È una conclusione piuttosto strana, che pare difficile da comprendere. A meno che si dica che quella conoscenza di Dio che può progredire per mezzo della triplice via non è altro che la conoscenza *dell'esistenza* di Dio. Ma questa non è un'idea che facilmente viene alla mente dello studioso di san Tommaso. Eppure, come vedremo, è secondo me l'unica spiegazione ragionevole. La difficoltà di prendere sul serio l'affermazione di san Tommaso deriva dal guardare troppo a ciò che si perderebbe se niente intorno alla sua essenza fosse per noi intelligibile. La prospettiva che noi adotteremo sarà invece considerare quanto si progredisce nella conoscenza di Dio quando si conosce meglio la sua esistenza, cioè quando si dimostra *l'esistenza* di un nuovo attributo divino.

Questa tensione tra il *solo* e l'*anche* riappare nel *Commento al "De Trinitate"* q.6, a.3. In esso troviamo anche la contrapposizione tra conoscenza essenziale ed esistenziale, e l'affermazione che solo la seconda è possibile. In questo caso, però, san Tommaso non si riferisce solo alla nostra conoscenza di Dio, ma più in generale alla nostra conoscenza delle sostanze immateriali:

La via che muove dalle cose sensibili non è però in grado di condurci alle sostanze immateriali, per quanto riguarda la conoscenza della loro essenza. Resta quindi il fatto che le forme immateriali non ci sono note nella loro essenza, ma solo nella loro esistenza.¹

Si vede dunque che ancora una volta san Tommaso presenta radicalmente la tesi apofatica, sostenuta senza mezzi termini. Essa, però, è accompagnata da una spiegazione di quale conoscenza di Dio è possibile:

A proposito delle forme immateriali possiamo conoscere l'esistenza, ma invece della conoscenza dell'essenza disponiamo di una conoscenza per negazione, per causalità e per eminenza.²

La triplice via appare quindi in contrapposizione ad una conoscenza dell'essenza che continua ad essere rifiutata. A quanto pare, pertanto, la conoscenza per negazione, per causalità e per eminenza – la triplice via – è una conoscenza alternativa a quella dell'essenza. Essa viene presentata da san Tommaso come una conoscenza *imperfetta*.³

Arrivati a questo punto, dobbiamo fermarci ad esaminare un'interpretazione di questi testi che almeno esplicitamente si trova presente nella maggior parte

¹ «Via autem quae est per sensibilia non sufficit ad ducendum in substantias immateriales secundum cognitionem quid est. Et sic restat quod formae immateriales non sunt nobis notae cognitione quid est, sed solummodo cognitione an est». *In De Trin.* 6, 3.

² «De formis immaterialibus cognoscimus an est et habemus de eis loco cognitionis quid est cognitionem per negationem, per causalitatem et per excessum». *In De Trin.* 6, 3.

³ Come risposta alle obiezioni di 6, 3 san Tommaso scrive semplicemente che mentre le obiezioni «si riferiscono alla conoscenza perfetta dell'essenza», e perciò negano «che si possa vedere la stessa forma divina», gli argomenti in contrario si riferiscono «alla conoscenza imperfetta di cui si è parlato».

degli studiosi. Essi riconoscono certamente che la conoscenza fondata sulla triplice via è una conoscenza imperfetta di Dio; ma la presentano come una conoscenza imperfetta *dell'essenza* di Dio.

Questa interpretazione, però, dovrebbe spiegare come mai san Tommaso eviti sempre di dire che per mezzo della triplice via si perviene ad una conoscenza almeno imperfetta *dell'essenza* di Dio. E dovrebbe anche chiarire perché san Tommaso continua ad affermare che di Dio possiamo conoscere solo *l'esistenza*, anche nei passi in cui parla esplicitamente e a lungo della triplice via.

A me sembra più opportuno invece prendere alla lettera l'espressione *null'altro se non la sua esistenza* e far dire a san Tommaso non solo che l'essenza di Dio è incomprendibile – non è conoscibile perfettamente –, ma anche che essa resta assolutamente sconosciuta pure alla fine dei nostri sforzi razionali, cioè che non è *parzialmente* conosciuta. Di fatto, san Tommaso afferma continuamente, ogni volta che ha occasione di farlo, che anche alla fine della nostra conoscenza Dio ci rimane ignoto.¹

2. *Summa contra Gentiles*

Le due dimensioni apofatica e non apofatica sono anche chiaramente presenti nella *Summa contra Gentiles* già dai primi passi, dopo aver dimostrato l'esistenza di Dio nel capitolo 13 del primo libro. Una volta dimostrata l'esistenza di Dio, afferma san Tommaso, «è necessario investigarne le proprietà (*oportet eius conditiones investigare*)» (C. G. I, 14). Ma subito dopo questa apertura che permette di aver fiducia nella possibilità della conoscenza di Dio, san Tommaso aggiunge che «nel considerare la realtà divina si deve ricorrere soprattutto alla via della negazione». Il fatto che san Tommaso adoperi l'avverbio *soprattutto* non è motivo di scoraggiamento, poiché resta aperta – anzi, è accennata – la possibilità di una conoscenza non negativa di Dio.

Egli continua poi insistendo sulle due dimensioni: la tesi apofatica e la tesi della possibilità di conoscere Dio. L'apofatismo riguardo all'essenza è sostenuto chiaramente quando afferma: «La realtà divina sorpassa con la sua immensità qualsiasi idea che l'intelletto nostro sia capace di raggiungere: e quindi non siamo in grado di apprenderla così da conoscerne l'essenza (*quid est*)» (C. G. I, 14). Ma ancora una volta troviamo una contrapposizione tra l'impossibilità di conoscere (perfettamente) l'essenza di Dio e la possibilità di investigare qualcosa su di Lui: in questo caso, ciò che sembra possa essere conosciuto sono le sue *conditiones*. Che cosa sarebbero queste *conditiones*? San Tommaso stesso sembra facilitare la nostra interpretazione quando subito aggiunge che «ne abbiamo una certa nozione, conoscendo quello che non

¹ Resta anche ignoto per la conoscenza naturale delle sostanze separate: «Substantiae autem separate, sicut iam dictum est, cognoscunt, praedicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur: et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam». C. G. III, 50.

è (*cognoscendo quid non est*). E tanto più noi ci avviciniamo alla sua nozione, quanto più numerose sono le cose che possiamo escludere da Dio col nostro intelletto».

C'è un altro capitolo di questa opera in cui san Tommaso presenta la sua duplice tesi in un modo particolarmente chiaro e radicale. Si tratta del capitolo 49 della terza parte. Il suo patetico carattere apofatico si manifesta già dal titolo: «Le sostanze separate non vedono Dio per essenza per il fatto che lo intuiscano nella loro propria essenza» (*Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam ex hoc quod cognoscunt eum per suam essentiam*). Lungo il capitolo, però, mostrerà che la conoscenza che esse hanno di Dio è superiore a quella che noi uomini abbiamo in questa terra, proprio perché le sostanze separate conoscono Dio a partire dalle loro essenze, che sono più perfette delle nostre. Vediamo dunque che ancora una volta appaiono le due dimensioni del problema: non si può conoscere l'essenza di Dio, ma si può avere una conoscenza più o meno perfetta di Lui.

Entrambe le dimensioni sono chiaramente presenti nella stessa struttura del capitolo. Nella prima parte, san Tommaso offre argomenti per mostrare che le sostanze separate, con la loro conoscenza naturale, non possono vedere l'essenza di Dio. Nella seconda parte egli mostra che, ciononostante, esse lo conoscono in un modo più eminente (*eminentior*) di noi. Dopo aver spiegato questa idea nei suoi diversi aspetti, conclude: «Ciò dimostra che le sostanze separate conoscono più di noi la causalità di Dio e la sua virtù, sebbene anche noi sappiamo che egli è la causa di tutti gli esseri».¹

In questo capitolo (C. G. III, 49) ci sono due espressioni che sono state oggetto di molte discussioni: *quasi ignoto coniungimur* e *penitus manet ignotum*. Entrambe appaiono collegate in questo modo:

Questo è il limite estremo e perfettissimo della nostra conoscenza in questa vita. Come si esprime Dionigi, "noi ci uniamo a Dio come a uno sconosciuto" (*quasi ignoto coniungimur*). Ciò avviene perché di lui sappiamo "ciò che non è", mentre rimane ignoto del tutto quello che egli è (*quid vero sit penitus manet ignotum*).²

San Tommaso riconosce che la prima espressione, *quasi ignoto*, ha origine in Dionigi. Ora, nella traduzione latina della *Teologia mistica* di Dionigi adoperata da san Tommaso, il testo dice che noi siamo uniti a Dio «*omnino ignoto*». Il fatto che san Tommaso abbia cambiato *omnino* per *quasi* è servito a O'Rourke³ per tentare di mostrare che san Tommaso correggerebbe il tono eccessivamente negativo delle tesi apofatiche di Dionigi.

¹ «Substantiae separatae causalitatem Dei et eius virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus». C. G. III, 49.

² «Hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in libro de mystica theologia, cum Deo quasi ignoto coniungimur: quod quidem contingit dum de eo quid non sit cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum». C. G. III, 49.

³ F. O'ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden 1992, 55.

Lasciando da parte l'esatta interpretazione di questa espressione *quasi ignoto*,¹ stupisce che O'Rourke parli di moderare un eccessivo apofatismo quando san Tommaso continua dicendo che nel limite della nostra conoscenza in questa vita l'essenza di Dio (*quid sit*) rimane *ignota del tutto* (*penitus ignotum*). Questa espressione *penitus manet ignotum* è stata qualificata da Pegis come *sorprendente*, poiché è un'espressione assai forte «che afferma che non sappiamo assolutamente niente su che cosa è Dio».² Ma la sorpresa che tale espressione produce in noi non ci dovrebbe portare ad eliminarla. Di fatto, come abbiamo visto, è ben accompagnata da tante altre affermazioni che esprimono la stessa idea, che sono cioè radicalmente apofatiche. Per restare nella *Summa contra Gentiles*, si può ricordare questo passo: «Il genere umano resterebbe nelle più fitte tenebre dell'ignoranza, se per conoscere Dio non avesse altra via che la ragione».³

In realtà, come ho già accenato, la sorpresa ha fatto sì che molti interpreti non abbiano voluto ammettere che san Tommaso pensava sul serio quello che diceva. E questi interpreti potevano anche trovare tanti esempi di testi in cui egli riconosce che di Dio si può avere una qualche conoscenza, che non è semplicemente negativa. Come quando egli sostiene che «dagli effetti noi arriviamo a conoscere che Dio esiste, che è causa degli altri esseri, che è superiore a tutti e distinto da tutte le cose».⁴ Ecco dunque, direbbero alcuni, un altro testo in cui san Tommaso chiaramente ammette una qualche conoscenza affermativa di Dio. E che genere di conoscenza potrebbe essere, se non fosse conoscenza della sua essenza? Si tratterebbe, certamente, di una conoscenza imperfetta, ma in ogni caso ci farebbe conoscere qualcosa del modo di essere di Dio.

Inoltre – si potrebbe dire – san Tommaso stesso riconosce che per mezzo delle negazioni si può raggiungere una conoscenza della *substantia* di Dio, come in questo testo:

Così progressivamente con queste negazioni arriviamo a distinguerlo da tutto ciò che non è lui; e allora si avrà una considerazione appropriata (*propria consideratio*) della realtà divina (*de substantia eius*), quando conosceremo Dio come diverso da tutte le cose. Ma non sarà una conoscenza perfetta, perché non conosceremo quello che egli è in se stesso (*quid in se sit*).⁵

¹ Andia fa una diversa interpretazione di *quasi*. In quei due testi (*C. G.* e *STh*) *quasi* significherebbe "come": san Tommaso affermerebbe dunque che alla fine non si attinge un Dio ignoto, ma Dio *come* (*in quanto*) ignoto. Si direbbe lo stesso, quindi, che in *In De Trin.* 1, 2 ad 1: «Dicimur in fine nostre cognitionis Deum *tamquam* ignotum cognoscere». Cfr. Y. DE ANDIA, *Henosis. L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996, 435.

² PEGIS, *Penitus Manet Ignotum*, 214.

³ «Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris». *C. G.* I, 4.

⁴ «Per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus». *C. G.* III, 49.

⁵ «Sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognosceretur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognosceretur quid in se sit». *C. G.* I, 14.

Della sostanza (*substantia*) di Dio, quindi, si può avere una *considerazione appropriata* che non è una conoscenza perfetta di ciò che egli è in se stesso. Lo stretto rapporto tra *sostanza* ed *essenza* ci può far pensare di aver infine trovato un testo dove san Tommaso ammette chiaramente che possiamo conoscere *almeno imperfettamente* l'essenza di Dio. Ora, poiché non è facile rendere compatibile questa tesi con le summenzionate tesi apofatiche radicali, bisogna essere assai cauti prima di fare un tale passo.

La nostra cautela viene inoltre incoraggiata se tentiamo di comprendere l'espressione *propria consideratio de substantia eius* nel contesto della *Summa contra Gentiles* I, 14. Una prima tesi che difende in questo capitolo è che «nel considerare la realtà divina si deve ricorrere soprattutto alla via della negazione». Una seconda tesi è che, malgrado non possiamo conoscerne l'essenza (*quid est*), possiamo avere qualche *notitia* su di Lui (*aliqualem eius habemus notitiam*) quando sappiamo *cosa non è*. Per provare questa seconda tesi mostra che «tanto più perfettamente noi conosciamo una qualsiasi cosa, quanto più ne scorgiamo la differenza dalle altre: poiché ogni entità ha in se stessa il proprio essere distinto da tutte le altre». ¹ Quella *notitia* che possiamo avere è quindi conoscenza negativa del suo essere proprio, cioè di ciò che lo distingue da tutte le altre realtà. Neanche adesso, quindi, san Tommaso sta parlando di una conoscenza positiva ma parziale dell'essenza di Dio, ma solo di una conoscenza negativa.

III. SIGNIFICARE LA SOSTANZA DIVINA

In due articoli della maturità, uno del *De potentia* (1265-66) e un altro della prima parte della *Summa Theologiae* (1266-68), possiamo trovare affermazioni simili a quella appena menzionata di C. G. I, 14, che sembrano rifiutare la tesi dell'assoluta impossibilità di conoscere l'essenza di Dio. In *De potentia* 7, 5 egli si chiede se alcuni nomi esprimono la *sostanza* divina (*Utrum praedicta nomina significant divinam substantiam*) e nella *Summa Theologiae* I, 13, 2 esamina se qualche nome si attribuisce a Dio *sostanzialmente* (*utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter*). Dopo aver presentato e criticato diverse opinioni riguardo al significato dei nomi, la risposta a tali quesiti è affermativa e quindi, tenendo anche conto dello stretto rapporto tra sostanza ed essenza, ancora una volta *sembra* si possa trovare l'ammisione di una qualche conoscenza *essenziale*. Ma in entrambi gli articoli possiamo anche trovare affermazioni di forte contenuto apofatico in cui san Tommaso sostiene che l'essenza di Dio resta a noi sconosciuta.

In *De potentia* 7, 5 egli sostiene così l'apofatismo:

Per il fatto che il nostro intelletto non può conoscere adeguatamente la sostanza divina, questa rimane a esso eccedente e quindi non conosciuta da noi: perciò questo è il livello

¹ «Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum». C. G. I, 14.

ultimo dell'umana conoscenza a proposito di Dio: sapere che non lo si può conoscere, sapendo che ciò che Dio è supera totalmente tutto ciò che di Dio comprendiamo.¹

Qualcuno potrebbe ritenere che quando san Tommaso afferma che ignoriamo la sostanza di Dio egli non intende dire che la ignoriamo *totalmente*. E che quando afferma che dobbiamo riconoscere che non lo possiamo conoscere, intende dire che non possiamo conoscerlo *perfettamente*. Ma questo sarebbe appunto un'interpretazione, poiché in nessuno dei due casi san Tommaso aggiunge avverbii che sfumino le sue affermazioni. Prima di trarre una conclusione troppo affrettata, dunque, esaminiamo con attenzione il testo.

L'articolo si riferisce in particolare «ai suddetti nomi», che possiamo supporre siano quelli di cui aveva parlato nell'articolo precedente: «buono, sapiente, giusto e simili». San Tommaso esamina in primo luogo l'opinione secondo la quale tali nomi «non esprimono la sostanza divina» (*non significant divinam substantiam*), che sarebbe l'opinione di Maimonide; secondo questi, afferma san Tommaso, quei nomi «possono essere intesi in due modi»:

1. «A partire dalla similitudine dell'effetto, quando si dice che Dio è sapiente non perché la sapienza sia un qualcosa in Lui, ma perché si vede, attraverso gli effetti del suo agire che egli opera da sapiente, ordinando infatti ogni cosa al giusto fine».²

2. «Secondo la via della negazione: quando infatti diciamo che Dio è un vivente, non affermiamo che la vita sia qualcosa in Lui, ma eliminiamo da Dio tutto quel modo di essere che è proprio delle cose inanimate».³

Vorrei richiamare l'attenzione su un'espressione che si ripete in entrambi i testi: secondo l'opinione di Maimonide, Dio si direbbe sapiente (o vivente) *non perché la sapienza (o la vita) sia un qualcosa in Lui*. A quanto pare, entrambe le spiegazioni di Maimonide si contrappongono a un'interpretazione che sembrerebbe quella difesa da san Tommaso: nel predicare un attributo di Dio si sta affermando che *qualcosa è in Lui*. Ciò che tenta di mostrare nel rifiutare questa opinione sembra essere che dire "Dio è sapiente" (o vivente) è affermare che la sapienza (o la vita) è *in Lui*.

Questa sua preoccupazione si fa poi esplicitamente presente nella difesa della seconda opinione, sostenuta da Dionigi, secondo la quale «questi nomi esprimono la sostanza divina». Infatti, il fondamento di tale tesi sarebbe questo:

¹ «Ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere». *De Pot.* 7, 5 ad 14.

² «Uno modo per similitudinem effectus, ut dicatur Deus sapiens non quia sapientia aliquid sit in ipso, sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinando scilicet unumquodque ad debitum finem». *De Pot.* 7, 5.

³ «Alio modo per modum negationis; ut per hoc quod dicimus Deum esse viventem, non significemus vitam in eo aliquid esse, sed removeamus a Deo illum modum essendi quo res inanimatae existunt». *De Pot.* 7, 5.

Se ogni soggetto agente agisce in quanto è in atto e quindi agisce realizzando una certa somiglianza, occorre che la forma di quanto è prodotto sia in qualche modo in chi agisce.¹

Secondo san Tommaso, ciò potrà capitare in due modi: 1) quando l'effetto è adeguato alla capacità dell'agente, la forma è allo stesso modo nell'agente e nell'effetto; 2) quando invece nell'effetto non c'è tale adeguatezza, la forma sarà presente nell'agente in forma più alta che nell'effetto (*modus quo forma est in agente excedit modum quo est in facto*). Evidentemente, tra Dio e le creature non si dà affatto adeguatezza e dunque, conclude san Tommaso, «nessuna forma di qualunque effetto di Dio è presente allo stesso modo nell'effetto stesso ed in Dio: senza meno bisogna che sia in Lui in modo più elevato».² La sua argomentazione, quindi, non conclude semplicemente che le perfezioni delle creature³ sono un qualcosa in Dio, ma prova anche che sono in Lui in un modo più perfetto.

Ora, quel modo perfetto in cui le perfezioni sono in Dio non può essere compreso con la nostra intelligenza. Poiché il nostro modo di parlare dipende dal nostro modo di conoscere, i limiti della nostra conoscenza saranno anche presenti nel significato dei nomi che usiamo per parlare di Dio: essi «significano sì la sostanza divina, ma tuttavia non perfettamente come è (*secundum quod est*), ma come viene da noi conosciuta (*secundum quod a nobis intelligitur*). Si deve allora concludere che qualunque di questi nomi esprime la sostanza divina, non però come se la comprendesse, ma in modo imperfetto (*non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte*)».⁴

Che quei nomi divini significano in modo imperfetto è sufficientemente chiaro. Ma qual è la ragione precisa per cui possiamo sostenere anche che essi *significano la sostanza divina*? All'interno dell'articolo, come abbiamo visto, ciò che sostiene san Tommaso è che un nome significa la sostanza divina quando esprime qualcosa che è in Dio, sempre in un modo più perfetto che nelle creature. Ma è questo un conoscere parzialmente l'essenza di Dio? Ciò di cui possiamo essere sicuri è che san Tommaso in nessun momento dell'articolo lo ha detto e nemmeno lo ha suggerito.

Passiamo ora ad esaminare l'altro articolo in cui l'Aquinate difende la possibilità di attribuire qualcosa a Dio sostanzialmente: *Summa Theologiae* I, 13, 2, in cui

¹ «Cum omne agens agat in quantum actu est, et per consequens agat aliquid simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente». *De Pot.* 7, 5.

² «Nulla ergo forma alicuius effectus divini est per eandem rationem, qua est in effectum in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiore». *De Pot.* 7, 5.

³ Evidentemente, si tratta delle cosiddette *perfezioni pure*, non di quelle relative ad un determinato ambito di realtà. Essere veloce, ad esempio, può essere una perfezione per molte realtà materiali, ma non lo è in modo assoluto. Le sostanze immateriali, infatti, non sono sottomesse al tempo.

⁴ «Licet huiusmodi nomina, quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significant id quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte». *De Pot.* 7, 5.

si chiede *utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter*. L'espressione che ora adopera – *dicere* o *praedicare substantialiter* o *essentialiter*¹ – è diversa da quella di *De potentia – significare substantiam divinam* –, ma il senso è lo stesso. Di fatto, quando in questo stesso articolo spiega ciò che tenta di provare, egli adopera entrambe le espressioni:

Perciò bisogna dire diversamente, che cioè tali nomi significano, sì, la divina sostanza e si predicano sostanzialmente di Dio, ma che lo rappresentano in modo insufficiente.²

Si vede chiaramente come anche in questo articolo appaiono in modo evidente le due dimensioni, apofatica e conoscitiva, che san Tommaso fa presente ogniqualvolta parla della conoscenza razionale di Dio. Ma ancora una volta egli evita di parlare di una nostra conoscenza *imperfetta* dell'essenza di Dio. La questione dell'imperfezione appare a più riprese, ma sempre riferita al modo in cui le cose rappresentano Dio o al modo in cui i nostri nomi significano.³ Perché allora egli non parla di conoscenza *imperfetta* dell'essenza? Non sarà proprio perché una *conoscenza* imperfetta è appunto una conoscenza, e secondo lui l'essenza di Dio resta sempre assolutamente ignota, al di fuori della visione beatifica?

Per non leggere san Tommaso con idee preconcepite, seguiamo con attenzione il testo, tentando di comprendere bene 1) a quali altri modi di dire contrappone “dire sostanzialmente” e 2) quale spiegazione dà egli stesso di tale espressione.

Lungo l'articolo, san Tommaso contrappone esplicitamente il *dire sostanzialmente* ad altri due modi di dire: *dire negativamente* e *significare una relazione*:

I nomi che si attribuiscono a Dio in senso negativo o che significano una sua relazione con le creature, evidentemente non significano in alcun modo la sua sostanza, ma [significano] eliminazione di un qualche cosa da lui, o relazione di lui verso altre cose, o meglio di altre cose verso di lui.⁴

San Tommaso non spiega perché negare che qualcosa si possa attribuire a Dio o esprimere la relazione delle cose verso di Lui, non siano modi di significare la sostanza di Dio. Per capirlo, dovremo comprendere meglio che cosa intende per *significare la sostanza di Dio* e quali sono i nomi che la significano.

¹ Pochi articoli dopo, riferendosi a *STh* 1, 13, 2, usa *essentialiter* invece di *substantialiter*: «Supra ostensum est quod huiusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praeexistunt». *STh* 1, 13, 6.

² «Et ideo aliter dicendum est, quod huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficient a repraesentatione ipsius». *STh* 1, 13, 2.

³ «Praedicta nomina divinam substantiam significant, imperfecte tamen, sicut et creaturae imperfecte eam repraesentant» (*STh* 1, 13, 2). «A nullo istorum nominum exprimitur quid est deus perfecte, sed unumquodque imperfecte eum significat, sicut et creaturae imperfecte eum repraesentant» (*STh* 1, 13, 2 ad 1). Cfr. anche ad 2.

⁴ «De nominibus quae de deo dicuntur negative, vel quae relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quod substantiam eius nullo modo significant; sed remotionem alicuius ab ipso, vel relationem eius ad alium, vel potius alicuius ad ipsum». *STh* 1, 13, 2.

Egli sostiene che alcuni nomi divini, come Buono e Sapiente, non sono ridicibili a negazioni o relazioni. Essi sono nomi «che si applicano a Dio in modo assoluto e affermativo». Come aveva fatto in *De potentia* 7, 5, anche ora presenta e rifiuta le opinioni secondo le quali tali nomi sarebbero ridicibili a negazioni o a relazioni. Ed espone la sua tesi, in contrapposizione ad entrambe le opinioni rifiutate:

Quando si dice “Dio è buono”, non si vuol già dire che Dio è causa del bene, o che Dio non è cattivo; ma il senso è questo: “quello che noi chiamiamo bontà nelle creature, preesiste in Dio, e in modo ben più alto”.¹

Come nel caso del *De potentia*, anche ora san Tommaso afferma che *si dice sostanzialmente* ciò che preesiste in Dio in modo più eminente. Di fatto, quando rifiuta la riduzione di tali nomi a negazioni, egli adopera un’espressione che mi sembra particolarmente chiara: tali nomi non sarebbero usati per eliminare da Dio qualcosa ma per «porre alcunché in Lui» (*ad aliquid ponendum in ipso*).² Secondo lui, quindi, chi afferma che Dio è buono o è sapiente *sta ponendo in Dio* la Bontà o la Sapienza.³

Possiamo ora comprendere perché negare qualcosa di Dio o attribuire una relazione non siano modi di *significare la sostanza divina*: in nessuno dei due casi si sta affermando che in Dio preesiste in modo eminente qualche perfezione. Nel caso della negazione, non si attribuisce nulla, ma, al contrario, si rimuove qualco-

¹ «Cum igitur dicitur Deus est bonus, non est sensus, Deus est causa bonitatis, vel Deus non est malus, sed est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altioem» (*STh* 1, 13, 2). La stessa idea si ripete poco dopo: «Haec nomina non imponit ad significandum ipsos processus, ut, cum dicitur Deus est vivens, sit sensus, ab eo procedit vita, sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo praexistit vita, licet eminentiori modo quam intelligatur vel significetur» (*STh* 1, 13, 2 ad 2).

² Questa espressione *porre* appare all’interno di una tesi sostenuta “da alcuni” (tra cui ci sarebbe Maimonide): «Quidam enim dixerunt quod haec omnia nomina, licet affirmative de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum in ipso» (*STh* 1, 13, 2). Secondo questi, tali nomi non sarebbero usati «ad aliquid ponendum in ipso». Mi sembra chiaro che san Tommaso ammetterebbe invece tale *ponere*. Infatti, dopo aver spiegato una seconda teoria («Alii vero dicunt quod haec nomina imposita sunt ad significandum habitudinem eius ad creata, ut, cum dicimus Deus est bonus, sit sensus, Deus est causa bonitatis in rebus») egli afferma che rifiuta entrambe: «Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens». Si badi bene che la prima opinione che per san Tommaso è incorretta riguarda i nomi quali buono e sapiente «sono stati trovati piuttosto per eliminare da Dio qualche cosa, anziché per porre alcunché in lui». Il rifiuto di tale tesi implica evidentemente l’ammissione che tali nomi servono per porre qualcosa in Dio. D’altra parte, lo stesso san Tommaso usa altrove l’espressione *ponere*: «Scientia quae ponitur in Deo, non est per modum habitus, sed magis per modum actus, quia ipse semper actu omnia cognoscit». *De Ver.* 2, 1 ad 7.

³ Sono consapevole, però, di come può essere sbagliato parlare di *ponere* in Dio, se inteso come *aggiungere* a Dio qualcosa che Egli non ha di per sé. Nel caso di Dio, *ponere* evidentemente non connota nessuna aggiunta. Di fatto, lo stesso san Tommaso adopera l’espressione *positio* in questo modo, quando in *De Ver.* 1, 1 parla della formazione delle nozioni trascendentali (uno, vero, buono), a partire dalla nozione di ente: quelle nozioni implicano una *positio*, che però non è un porre qualcosa nella realtà, poiché all’ente non si può aggiungere nulla. Quindi, i trascendentali, anche se sono nozioni diverse, non si distinguono *in re* dall’ente.

sa, si rifiuta che si possa attribuire qualcosa. Il caso della relazione è diverso, ma ugualmente chiaro. Non si tratta, come lo stesso san Tommaso chiarisce, di una relazione tra Dio e le creature ma tra le creature e Dio. Dunque, non si pone qualcosa in Dio, non si afferma che in Lui preesiste qualcosa, ma si parla invece delle creature, affermando che esse hanno una relazione di dipendenza rispetto a Dio.

Dopo la nostra analisi dei testi di *De potentia* 7, 5 e di *Summa Theologiae* 13, 2, possiamo concludere che san Tommaso nella sua maturità non sfuma affatto la tesi dell'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio. Egli ammette che possiamo formare proposizioni affermative su di Lui, che mostrerebbero che in Lui preesistono in modo eminente alcune delle perfezioni che si trovano nelle creature. Ma non sostiene mai che tali affermazioni esprimano una conoscenza *imperfetta* dell'essenza di Dio.

Di fatto, in alcune delle sue ultime opere, san Tommaso continua ad affermare *in modo radicale* l'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio. Nel *Commento al "De causis"* (1272) egli sostiene ancora che Dio è *penitus ignotum*¹ e nel commento alla *Lettera ai romani* (1272-73) afferma che in questa vita l'essenza di Dio è per noi qualcosa *omnino ignotum*.²

IV. LA PREESISTENZA DELLE PERFEZIONI IN DIO

Dobbiamo tornare ora alla questione iniziale: se il progresso nella nostra conoscenza di Dio non è una migliore conoscenza dell'essenza di Dio, di quale conoscenza si tratta? Per rispondere, dovremo ricordare una distinzione gnoseologica fondamentale: quella tra astrazione e giudizio.

Da diversi decenni gli studiosi di san Tommaso, in modo particolare Gilson,³ mettono in risalto l'importanza metafisica di tale distinzione. Come si sa, lo stesso Gilson ha fatto notevoli sforzi per spiegare il diverso modo in cui la nostra intelligenza conosce l'essenza e l'esistenza, e ha mostrato che per san Tommaso la conoscenza dell'esistenza non riguarda la prima operazione intellettuale (il concetto) ma la seconda (il giudizio), mentre l'essenza si conosce per mezzo dei concetti. Che non ci possa essere un concetto dell'essere e l'essere sia quindi al di là della concettualizzazione, non vuol dire che esso non si possa conoscere. Il concetto infatti non è l'unico modo di conoscere: il giudizio è anche un atto mentale per mezzo del quale si raggiunge nuova conoscenza.

Penso che questa distinzione è assai utile per chiarire la questione che stiamo tentando di risolvere. Infatti, tutta la spiegazione fornita da san Tommaso segue

¹ Cfr. il commento alla prop. 6. Pegis afferma che la traduzione latina è di Eriugena-Sarrazin. Essa usa "omnino" nell'ultima frase del cap. 1 della *Teologia mistica*. La traduzione "penitus" non apparirà fino al sec. XV. Cfr. PEGIS, *Penitus Manet Ignotum*, 213.

² «Sciendum est ergo quod aliquid circa Deum est omnino ignotum homini in hac vita, scilicet quid est Deus». In *Romanos* 1, l. 6.

³ Cfr., ad es., É. GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo, Milano 1986², 62s. Recentemente T.-D. Humbrecht l'ha usata applicandola al caso della conoscenza delle perfezioni divine. Cfr. *Le statut de vérité des jugements sur Dieu*, «Revue Thomiste» 104 (2004) 129-140.

questa linea poiché vuole superare il livello del concetto e fissare l'attenzione sul giudizio. Ma purtroppo non si è tenuto sufficientemente conto della distinzione tra astrazione e giudizio nel contesto della conoscenza di Dio.¹ Lo stesso Gilson ha intuito la soluzione quando sosteneva: «San Tommaso dice, ripete e continua a ribadire semplicemente che queste proposizioni su Dio, che sono vere, non fanno tuttavia conoscere l'essenza di Dio. Esse ci fanno conoscere ciò che è vero dire su Dio in quanto causa di tali perfezioni create».² Penso però che Gilson non abbia sviluppato questa idea sufficientemente e non abbia esaminato tutte le difficoltà della questione. A questo punto, vorrei solo offrire qualche spunto a riguardo.

Sarà utile tornare al commento del *De Trinitate* e mettere a confronto il già menzionato testo dell'articolo 1, 2 con un altro poco posteriore (1, 4), che illumina in modo assai chiaro il nostro problema e ci permette di cominciare a focalizzare la nostra attenzione sui giudizi piuttosto che sui concetti.

In 1, 2 san Tommaso aveva detto che «nella nostra condizione non possiamo arrivare a conoscere null'altro di Dio se non la sua esistenza». La ricerca di molti studiosi, come ho già detto, tenta di trovare qualcosa che possa essere conosciuto di Dio e che non sia semplicemente la sua esistenza. Infatti, ritengono che altrimenti la teologia naturale non avrebbe senso.

Che questa ricerca non sia quella di san Tommaso si può mostrare facendo attenzione alla risposta all'ultima obiezione di 1, 4. In questo articolo, in cui si chiede se la mente umana può pervenire alla conoscenza della Trinità, troviamo ciò che secondo me è la chiave di tutta la problematica. L'obiezione diceva:

In questo stato di viatori non possiamo in alcun modo conoscere l'essenza divina, ma solo la sua esistenza; possiamo tuttavia conoscere in qualche modo che Dio è uno e trino, grazie alla fede: ciò dunque non riguarda l'essenza divina, ma la sua esistenza. Quest'ultima può tuttavia essere dimostrata con la ragione naturale. Dunque anche il fatto che Dio sia uno e trino può essere conosciuto per mezzo della ragione naturale.³

Se san Tommaso ammettesse una qualche conoscenza *parziale o imperfetta* dell'essenza di Dio, dovrebbe rispondere che conoscere che Dio è uno e trino *non riguarda* l'esistenza di Dio. Egli però non fa questo, ma risponde semplicemente così:

¹ Ne serva come esempio questa affermazione di DANIELOU, *Dio e noi*, 69s: «Dopo aver affermato che a proposito di Dio non possiamo dire nulla, dobbiamo tuttavia aggiungere che su di lui possiamo dire infinite cose». A me sembra che egli sta confondendo – o almeno non distinguendo chiaramente – il non poter dire nulla di Dio con il non poter conoscere la sua essenza. Di fatto, san Tommaso mai direbbe che non possiamo dire nulla di Dio.

² GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, 63. Ecco un'affermazione simile di F. D. WILHELMSIN, *The 'Triplex via' and the Transcendence of 'Esse'*, «New Schoolman» 44 (1970) 223-235, specificatamente p. 225: «In no sense do I know God's Being, His Goodness, His Wisdom, or anything else about Him. I only know truths about His Being, Goodness, Wisdom, and so forth».

³ «De Deo nullatenus in statu viae possumus cognoscere quid est, sed solum an est. Cognoscimus autem aliquo modo Deum esse trinum et unum, quia per fidem. Ergo hoc non pertinet ad quid est Dei, sed ad an est. Sed an est de Deo possumus ratione naturali ostendere. Ergo et Deum esse trinum et unum ratione naturali sciri potest». In *De Trin.* 1, 4 obiez. 10.

Tutto ciò che è in Dio, costituisce un'unica essenza semplice, ma ciò che è uno in Dio è molteplice nel nostro intelletto, e per questo esso può apprendere una determinata proprietà e non un'altra. Da ciò segue che in questo stato di viatori non possiamo conoscere l'essenza (*quid est*) di nessuna di esse [le proprietà di Dio], ma solo l'esistenza (*an est*), e accade anche che possiamo conoscere l'esistenza (*an est*) di una sola di esse, e non di un'altra: qualcuno potrebbe ad esempio riconoscere l'esistenza della sapienza in Dio (*an sit sapientia in Deo*), ma non quella dell'onnipotenza (*an in ipso sit omnipotentia*).¹

Poiché Dio è massimamente semplice, non ci sono in Lui proprietà che non si identifichino con la sua essenza. Dunque, non è possibile sostenere che, malgrado la sua essenza resti ignota, conosciamo l'essenza di alcune sue proprietà. Anche queste restano a noi assolutamente ignote, perché non sono altro che la stessa essenza di Dio. Ciononostante, non tutti abbiamo la stessa conoscenza di Dio.² Alcuni possono sapere che Egli è sapiente senza sapere invece che Egli è onnipotente, e sapere che è uno senza sapere che è trino.

Ma se non si tratta di una miglior conoscenza della sua essenza, che resta sempre ignota, di che cosa si tratta? La nuova conoscenza che si ottiene è saper che è *vero che Egli è onnipotente*. Ora possiamo comprendere il senso in cui san Tommaso tratta della preesistenza delle perfezioni in Dio:³ dire ad esempio che la potenza preesiste in Dio in modo eminente è *conoscere l'esistenza* dell'onnipotenza di Dio. Progredire nella conoscenza di Dio è dunque provare *l'esistenza* dei suoi attributi,⁴ conoscere sempre più perfezioni da attribuire a Dio. Chi sa che esiste un Dio che è causa di tutto, onnipotente, buono e misericordioso, sa più di chi sa solo che esiste una causa di tutto, senza sapere che essa è onnipotente, buona e misericordiosa.

Il modo in cui si potrebbero scoprire nuovi attributi di Dio, cioè la preesistenza in Lui di altre perfezioni, è la cosiddetta *triplice via*, che ha origine in Dionigi. Se-

¹ «Omnia, quae in Deo sunt, sunt una eius simplex essentia, sed ea, quae in ipso sunt unum, in intellectu nostro sunt multa, et propter hoc intellectus noster potest apprehendere unum istorum sine altero. Inde est quod in statu viae de nullo eorum possumus cognoscere quid est, sed solum an est, et contingit quod cognoscatur, an est unum eorum et non alterum; sicut si aliquis cognosceret, an sit sapientia in Deo, non autem an in ipso sit omnipotentia. Et similiter potest ratione naturali sciri an Deus sit, non tamen an sit trinus et unus». *In De Trin.* 1, 4 ad 10.

² Si veda anche questo altro testo: «Per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est, quamvis per scientias speculativas possimus scire ipsas esse et aliquas earum condiciones, utpote quod sunt intellectuales, incorruptibiles et huiusmodi» (*In De Trin.* 6, 4). Evidentemente, si può conoscere una di queste *conditiones* senza conoscerne un'altra.

³ Sono molte le volte in cui san Tommaso usa *praeexistere* nelle sue diverse forme grammaticali. Nella *STh* appare, ad esempio, in 1, 2, 2 (preesistenza della causa rispetto all'effetto); 1, 4, 2 (preesistenza dell'effetto nella causa); 1, 12, 9 (preesistenza in Dio delle idee delle cose); 1, 14, 5 (preesistenza in Dio di ogni effetto); 1, 15, 1 (la forma preesiste in ogni agente). Della preesistenza delle perfezioni in Dio parla in 1, 13, 2; 1, 13, 2 ad 2; 1, 13, 4; 1, 13, 5; 1, 13, 6; 1, 14, 6; 1, 14, 11; 1, 19, 4; 1, 22, 1.

⁴ Esso fu già visto da H. LYTTKENS, *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Almqvist & Wiksell, Uppsala 1952, 411: «We know that they are in God. We can reply in the affirmative to the question if they exist in God, an sit, even if we cannot say what they are, quid sunt».

condo san Tommaso, a partire dalle cose sensibili possiamo conoscere l'esistenza di Dio, e anche «quello che a lui conviene necessariamente come a causa prima di tutte le cose, eccedente tutti i suoi effetti». ¹ Conoscere in questo modo la preesistenza in Dio delle perfezioni non richiede di avere una qualche conoscenza, seppure imperfetta, dell'essenza di Dio. Ciò che noi conosciamo – le perfezioni così come si trovano nelle creature – non sono in nessun senso *una parte* di Dio. Ma sappiamo anche che Egli le possiede in un modo eminente, a noi sconosciuto.

L'apofatismo di san Tommaso, dunque, non lo porta a rinunciare ad ogni affermazione e quindi al silenzio. Ma le affermazioni della sua teologia naturale sono molto particolari: quando si dice ad esempio "Dio è sapiente" ciò che si intende dire è "C'è un Dio sapiente".

Da questa prospettiva, penso si possa evidenziare che dimostrare un attributo divino non è altro che render più perfetta la definizione nominale di Dio: chiarire meglio che cosa si intende di quel Dio di cui si afferma l'esistenza. Che il progresso nella conoscenza di Dio – la triplice via – stia nella linea di rendere esplicito il significato del nome "Dio", in questo testo è chiaro: il nome "Dio" «serve a indicare un essere che è al disopra di tutto, che è il principio di tutto e che è diverso da tutto». ² Come si vede, sembra che san Tommaso capisca la triplice via come una spiegazione del nome "Dio". Non è questo, però, il momento di sviluppare questa idea.

V. CONCLUSIONE

Le proposizioni qui analizzate, che affermano la *preesistenza delle perfezioni in Dio*, sollevano molti interrogativi, logici e metafisici. Uno particolarmente pressante mi sembra questo: come è possibile affermare qualcosa di Dio senza conoscere affatto la sua essenza, senza averne una qualche conoscenza concettuale? Infatti, di solito, parlare di qualcosa implica cogliere in qualche maniera il modo di essere di ciò di cui si parla. Allora, come sarebbe possibile parlare di Dio, formare giudizi su di lui senza che nessuno dei nostri concetti lo esprima, almeno imperfettamente? Rispondere a questi interrogativi potrà essere l'argomento di un altro articolo. Vorrei almeno osservare che c'è un'ambito di ricerca che finora è stato appena esaminato: in quale modo la conoscenza di Dio è *abituale*. Possiamo supporre che la nostra conoscenza di Dio, realtà perfetta, dovrà essere compiuta per mezzo delle attività conoscitive più perfette. ³

¹ «Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata». *STh* 1, 12, 12. La stessa idea si ripete altrove: «Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio». *C. G.* 1, 3. Cfr. D. TWETTEN, *Aquinas's Aristotelian and Dionysian Definition of 'God'*, «The Monist» 69 (2005) 203-50, specialmente p. 238s.

² *STh* 1, 13, 8 ad 2.

³ L. Polo pensa che la conoscenza abituale è più perfetta di quella attuale. Da questa prospettiva è logico pensare che la conoscenza abituale abbia un ruolo fondamentale nella nostra conoscenza di

Vorrei concludere richiamando l'attenzione su una confusione riguardo la nozione di teologia *apofatica*. Attualmente, quando se ne parla, si intende a volte una teologia in cui non si può affermare nulla di Dio, una teologia destinata al silenzio. Non è questo il caso di san Tommaso, poiché la sua teologia è piena di affermazioni su Dio. Certamente esse includono una qualche dimensione negativa, in quanto l'affermazione di eminenza si fa per mezzo della *via negativa*. Ma ciò non toglie che si possano formulare affermazioni in teologia. Dobbiamo concludere, allora, che la sua teologia è certamente *katafatica*.

Nel pensiero classico, invece, di solito si intende per *teologia apofatica* quella che sostiene che la nostra intelligenza non può conoscere nulla dell'essenza di Dio. Intesa in tale senso, sembra che la teologia razionale di san Tommaso sia del tutto e in sommo grado *apofatica*.

Penso sia preferibile usare l'espressione *apofatismo* in questo secondo modo più consono alla sua etimologia e alla sua storia; cioè per chiamare *le teologie del Dio ignoto* – come quella di san Tommaso –, che non ammettono neanche una conoscenza parziale o imperfetta dell'*essenza* di Dio, sebbene possano sostenere allo stesso tempo che si può affermare qualcosa di Lui.

ABSTRACT

In questo articolo si difende che la tesi di san Tommaso dell'impossibilità di conoscere l'essenza di Dio non va interpretata semplicemente nel senso che essa non si può comprendere *perfettamente*, ma nel senso che la sua essenza resta, alla fine dei nostri sforzi razionali, *assolutamente* sconosciuta, cioè neanche parzialmente o imperfettamente conosciuta.

Ciò non implica però che l'uomo che indaga su Dio con le sue sole forze razionali sia condannato al silenzio. Infatti, si possono dire cose vere su Dio, in quanto Gli possiamo attribuire le perfezioni che si trovano nelle creature, che preesistono in Lui in modo eminente. Questa attribuzione, però, non implica una conoscenza parziale dell'Essenza di Dio.

In this article Aquinas' thesis on the impossibility of knowing the Essence of God is studied. It is proposed that it should not be interpreted simply that one cannot know the Essence of God *perfectly*, but that his Essence remains *absolutely* unknown, i.e. not even partially or imperfectly known, at the end of our rational enquiry.

This does not, however, imply that the man who investigates the nature of God only with his rational efforts should be condemned to silence. In fact, one can say something true on God, in so far as one can attribute to Him the perfections found in creatures, perfections that preexist in Him eminently. Such attribution, however, does not imply a partial knowledge of the Essence of God.

Dio. Sull'importanza della conoscenza abituale, cfr. L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario filosófico, Pamplona 1993.

IL “REMEDIIUM CONCUPISCENTIAE” NELLA TEOLOGIA DEL MATRIMONIO

PROFILO STORICO-CRITICO

CORMAC BURKE

SOMMARIO: I. *La concupiscenza e il matrimonio: posizioni teologiche*: 1. Il “remedium concupiscentiae” come uno dei fini del matrimonio. 2. La concupiscenza: un male presente nel matrimonio? 3. Transizione: dal matrimonio colpito dalla concupiscenza, alla concupiscenza “rimediata” dal matrimonio. 4. Il secolo xx: ottimismo poco realistico (?) e realismo pessimistico (?) - II. *Concupiscenza e amore coniugale: un’analisi più profonda*: 1. Concupiscenza, normale [semplice] desiderio sessuale, e desiderio coniugale. 2. Una valutazione morale più completa dell’atto coniugale - III. *Amore matrimoniale e castità coniugale*: 1. Riscoprire l’amore coniugale come era “nel principio”. 2. La purificazione dell’amore coniugale dalla eccessiva sensualità. 3. La castità libera l’amore coniugale. 4. Il “rimedio” della concupiscenza: la castità. 5. La castità, come la crescita nell’amore, è per i forti - *Conclusion*.

IL termine *remedium concupiscentiae*, proposto fino al 1983 come fine “secondario” del matrimonio, è stato malamente applicato nel corso dei secoli. Nella pratica sembrava suggerire che il matrimonio desse uno sbocco legale alla concupiscenza sessuale (o libidine), e pertanto i coniugati potevano indulgersi dal momento che tale concupiscenza veniva “legittimata”. Ma ciò non era tutto. Se la concupiscenza veniva “rimediata” per il puro e semplice fatto di essere sposati, allora gli elementi egocentrici (contrari pertanto all’amore) che essa comporta o venivano automaticamente purificati o, se ancora presenti, non ponevano nessun problema all’esperienza e alla crescita dell’amore coniugale. Per quanto riguarda poi l’atto coniugale, l’unica condizione morale era che il suo scopo procreativo fosse rispettato; posta codesta condizione – sembrava lecito dedurre – gli sposi potevano dare briglia sciolta alla concupiscenza, senza che ciò ponesse alcuna difficoltà morale o ascetica allo sviluppo di una piena vita matrimoniale cristiana.

Esistono tracce del termine *remedium concupiscentiae* in sant’Agostino o Tommaso d’Aquino. Ma essi, a mio avviso, non usarono quel termine nel senso acquistato più tardi. San Tommaso, specialmente, parla del matrimonio come “rimedio contro la concupiscenza”, poiché offre delle grazie per superare l’egoismo che essa comporta. La ulteriore riduzione del termine a “rimedio della concupiscenza” condusse alla perdita del suo senso originario.

È mia intenzione mostrare che il desiderio e l’amore sessuali sono, o dovreb-

bero essere, qualcosa di buono, da non confondersi con la concupiscenza sessuale o libidine nella quale l'egoismo opera a detrimento dell'amore.

Se per secoli l'accettazione, da parte del pensiero ecclesiastico, del matrimonio come un "rimedio" o legittimazione della concupiscenza ha impedito lo sviluppo di una nozione positiva e dinamica della castità matrimoniale, la "teologia del corpo" di Giovanni Paolo II, una volta assimilata in profondità, porta a una maniera di pensare totalmente nuova, e presenta questa castità come la salvaguardia dell'amore coniugale e come mezzo per la sua crescita.

Il cristianesimo è la religione della grandezza e dell'amore di Dio, accanto alla potenzialità dell'uomo così come della sua fragilità, indigenza, redenzione ed elevazione. Secondo la visione cristiana l'uomo è un capolavoro della creazione caduto in basso, capace pertanto di inabissarsi ancor più ma realmente riscattato e fortificato così da poter ergersi verso l'alto. Come risultato del peccato originale, afferma il *Catechismo della Chiesa cattolica*, «la natura umana non è interamente corrotta: è ferita nelle sue proprie forze naturali, sottoposta all'ignoranza, alla sofferenza e al potere della morte, e inclinata al peccato: questa inclinazione al male si chiama concupiscenza. Il Battesimo, donando la vita della grazia di Cristo, cancella il peccato originale e volge di nuovo l'uomo verso Dio; le conseguenze di tale peccato sulla natura indebolita e incline al male, però, rimangono, chiamando l'uomo al combattimento spirituale» (n. 405). Chiamati a superarci e a raggiungere sommità divine, siamo tuttavia attirati in basso da quella tendenza verso le cose inferiori che ha il nome di concupiscenza.

Concupiscenza, nell'uso biblico e teologico, significa una tendenza sregolata nel conseguire i beni creati o nell'attaccarvisi. «L'etimologia del termine può designare ogni forma veemente di desiderio umano. La teologia cristiana ha dato a questa parola il significato specifico di movimento dell'appetito sensibile che si oppone ai dettami della ragione umana. L'apostolo san Paolo la identifica con l'opposizione della carne allo spirito [...] (*Gal* 5,16 ss)» (n. 2515).

Attenendosi alla *Prima Lettera di San Giovanni*, la tradizione cristiana ha identificato tre forme di concupiscenza che sorgono da quell'affetto alle creature che tende a rinchiudere la persona umana in sé stessa. Due di esse procedono dall'appetito sensibile, la terza dall'intelletto. «Tutto ciò che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo. E il mondo, con la sua concupiscenza, passa; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno» (*Gv* 2,16-17). L'orgoglio della vita significa la soddisfazione centrata nei propri talenti e nella propria eccellenza, ed ha la sua radice nell'appetito intellettuale. Anche lo spirito ha le sue concupiscenze, giacché non tutti i suoi desideri sono retti. Molti sono invero vani, meschini, vendicativi, egoistici; essi tendono così a distorcere la verità. Per cui l'uomo è minacciato non solo dalla ribellione della carne, ma anche da quella dello spirito.

Questi brevi commenti introduttivi ci conducono allo scopo più limitato del presente studio: la valutazione teologica e umana della concupiscenza carnale

nel matrimonio, e la storia – anche l'utilità e perfino la validità – della nozione secondo la quale il matrimonio è – e deve essere –, «rimedio per la concupiscenza».

I. LA CONUPISCENZA E IL MATRIMONIO: POSIZIONI TEOLOGICHE

1. Il “*remedium concupiscentiae*” come uno dei fini del matrimonio

Prima del Concilio Vaticano II, la frase *remedium concupiscentiae* – “rimedio della concupiscenza” – era abituale nel lessico ecclesiale per descrivere uno dei fini del matrimonio. Il Codice di Diritto Canonico del 1917 (c. 1013), distingueva un fine unico primario del matrimonio e un fine duplice secondario: «Il fine primario del matrimonio è la procreazione e educazione della prole; il fine secondario è l'aiuto reciproco e il rimedio della concupiscenza».¹ Vale la pena ricordare che il Codice del 1917 fu il primo documento magisteriale a usare i termini “primario” e “secondario” in relazione ai fini del matrimonio, proponendone in tal modo una gerarchia.²

I quasi 50 anni che seguirono alla promulgazione del codice pio-benedettino vedono un crescente dibattito circa i fini del matrimonio. Esso, da una parte riguardava l'importanza da dare alla procreazione, e dall'altra il fine “personalista” (piuttosto mal-definito ma considerato come in gran parte, o completamente, distaccato dalla procreazione). Dando per conosciute le linee principali di questo dibattito, analizzato altrove,³ passiamo ora ai fini del matrimonio come presentati dal Concilio Vaticano II e dal magistero post-conciliare.

Gaudium et Spes è il principale documento conciliare che tratta del matrimonio. L'unico fine specifico del matrimonio citato nella costituzione è la procreazione-educazione dei figli.⁴ Il n. 48 afferma però che il matrimonio «ha molteplici fini», e il n. 50 aggiunge che l'ordinamento naturale del matrimonio verso la procreazione non va inteso nel senso di «trascurare gli altri fini del matrimonio».⁵ È tuttavia sorprendente che questi altri fini non siano specificati in nessun luogo. Forse i padri conciliari non vollero precludere il dibattito in corso considerando necessaria un'ulteriore riflessione ecclesiale prima di poter arrivare ad un consenso generale circa i nuovi modi di esprimere i vari fini del matrimonio e la loro mutua relazione.

¹ «Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio prolis; secundarius mutuuum adiutorium et remedium concupiscentiae».

² «Etsi mirum videtur, certum est canonem 1013, 1 [CIC 1917] esse primum documentum Ecclesiae quod recenset fines easque hierarchice disponent [...]. Hic canon est quoque primum documentum Ecclesiae in quo adhibetur terminologia: “primarius”, “secundarius”, U. NAVARRETE, «Periodica» 56 (1967) 368. Cfr. A. SARMIENTO, *El Matrimonio Cristiano*, Pamplona 2001, 360.

³ C. BURKE, *I fini del Matrimonio: visione istituzionale o personalistica?*, «Annales theologici» 6 (1992) 227-254.

⁴ «Per la sua stessa natura l'istituto del matrimonio e l'amore coniugale sono ordinati alla procreazione e alla educazione della prole e in queste trovano il loro coronamento» (nn. 48, 50).

⁵ «Non posthabitis ceteris matrimonii finibus».

Un'espressione nuova e molto precisa circa i fini del matrimonio è finalmente e curiosamente emersa come conseguenza (almeno all'inizio) della riflessione canonica anziché di quella teologica. Ciò risulta meno curioso se si ricorda che la convocazione del concilio da parte di papa Giovanni XXIII fu accompagnata dalla decisione di elaborare un nuovo codice di diritto canonico. Pertanto la revisione del Codice di Diritto Canonico del 1917 – nell'intento di riflettere più fedelmente il pensiero conciliare circa la vita della Chiesa e dei fedeli – divenne una delle principali imprese postconciliari. Codesto lavoro di revisione, condotto in profondità e senza fretta, durò più di 15 anni, e produsse il Codice di Diritto Canonico del 1983, descritto da Giovanni Paolo II al momento della sua promulgazione come «ultimo documento del Concilio».¹

La revisione della legge della Chiesa sul matrimonio occupò molte sessioni della commissione pontificia incaricata: il suo studio non fu guidato soltanto dai termini del diritto canonico, ma anche – e deliberatamente – da considerazioni teologiche. Ciò era conforme all'indicazione del concilio secondo la quale il diritto canonico doveva essere presentato alla luce della teologia e del mistero della Chiesa.² Una delle novità del Codice del 1983 è infatti l'inclusione di canoni che sono semplici affermazioni dottrinali teologiche.³ Pertanto là dove i canoni usano termini nuovi o modificati nel presentare la legge della Chiesa sul matrimonio, si può legittimamente scoprire un possibile sviluppo del pensiero teologico e magisteriale.

Detto ciò, esaminiamo il canone che apre la sezione del codice sul matrimonio.⁴ Il canone 1055, 1 recita: «Il patto matrimoniale con cui un uomo e una donna stabiliscono tra loro una comunità di vita, *per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole*, tra i battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento». Presteremo un'attenzione particolare alle parole in corsivo.

Non sorprende che un fine del matrimonio sia la procreazione ed educazione dei figli. Ciò che sorprende è l'altro fine specificato – il *bonum coniugum*, o il “bene degli sposi”: la sorpresa è giustificata dal fatto che qui un termine completamente nuovo entra in uso per la prima volta in un documento magisteriale per descrivere un fine del matrimonio.

Questo nuovo modo di esprimere l'ordinamento, o gli scopi, del matrimonio fu accettato e investito di ulteriore autorità undici anni più tardi da ciò che può considerarsi un documento magisteriale anche più importante, il *Catechismo della Chiesa cattolica* del 1994. Il suo numero 1601 ripete letteralmente il canone 1055, 1.⁵ Il numero 2363 lo esprime particolarmente in termini di *fini*: «il duplice fine del matrimonio: il bene degli stessi sposi e la trasmissione della vita».⁶

¹ AAS 76 (1984) 644.

² Cfr. *Optatam totius*, n. 16.

³ Cfr. Cc. 747ss nel Libro III; cc. 849, 879, 897, 959, 998, 1008 nel Libro IV, ecc.

⁴ Libro IV: *La Funzione di Santificare della Chiesa*, Parte I, Titolo VII.

⁵ Cfr. anche i nn. 2201 e 2249.

⁶ In latino: «duplex matrimonii finis». Questo punto del catechismo conferma che l'espressione «è ordinato a» (nel codice o nel n. 1601 del catechismo) equivale semplicemente a “ha come fine”).

Indubbiamente la questione più importante sollevata da questa nuova formulazione dei fini del matrimonio è la natura del *bonum coniugum* – il "bene degli sposi". Non è una questione facile, specialmente quando si tiene presente che il *bonum coniugum* è termine di coniazione molto recente. Viene appena ventilato nella letteratura ecclesiale anteriore al Concilio Vaticano II. Soltanto nel 1977, infatti, esso fu usato per la prima volta dal Consiglio Pontificio per la Revisione del Codice per descrivere uno dei fini del matrimonio.¹ Lasciamo correre anche sul fatto che né il Codice del 1983 né il Catechismo del 1994 esprimono i fini del matrimonio in termini gerarchici, ma danno loro, così sembra, uguale rilevanza. La mia impressione è che siamo passati a una nuova fase, in cui la Chiesa desidera accentuare non una possibile classificazione dei fini, ma una loro interconnessione.²

Per quel che riguarda il *mutuum adiutorium*, anteriormente ritenuto come fine secondario, non è mio scopo studiare qui la sua collocazione nel presente schema dei fini del matrimonio. Sembra esservi poco o nessun disaccordo fra gli studiosi sul fatto che questo fine dell'"assistenza mutua", anche se non specificamente menzionato in testi magisteriali recenti, verrà incluso nel significato proprio di "bene degli sposi".³

Un particolare punto di interesse per il presente studio è l'assenza, nei documenti del Concilio Vaticano II e nel magisterio ecclesiale susseguente, di qualsiasi menzione diretta o indiretta del precedente *remedium concupiscentiae* o "rimedio della concupiscenza".⁴ Che questa omissione sia deliberata non vi può essere dubbio. Inoltre, avendo appena rilevato che l'altro fine secondario, il *mutuum adiutorium*, si inquadra con facilità dentro il nuovo concetto di *bonum coniugum*,⁵ consideriamo che non sia lo stesso per il *remedium concupiscentiae*. Piuttosto che far intendere (come alcuni hanno fatto) un'implicita presenza del *remedium concupiscentiae* dentro il nuovo schema dei fini del matrimonio – cercando così di mostrare una certa continuità del pensiero ecclesiale –, preferisco suggerire che, nonostante la lunga presenza nella letteratura ecclesiastica e nonostante la sua continuata accettazione nei 50 anni dal Codice del 1917, il concetto del *remedium concupiscentiae*: a) manca di sostanza teologica e antropologica

¹ Ho scritto altrove lungamente a riguardo e rimando il lettore interessato a questi studi: *Il Bonum Coniugum e il Bonum Proles: fini o proprietà del matrimonio?*, «Apollinaris» 62 (1990) 559-570; *Progressive Jurisprudential Thinking*, «The Jurist» 58 (1998/2) 437-478.

² Cfr. C BURKE, *Personalism and the "bona" of marriage*, «Studia Canonica» 27 (1993) 401-412. IDEM, *I fini del Matrimonio*, 227-254.

³ Cfr. IDEM, *Progressive Jurisprudential Thinking*, 459ss.

⁴ Va notato che già nel 1977 la Commissione Pontificia per la Revisione del Codice del Diritto Canonico piobenedettino prese in considerazione uno schema nel quale il *remedium concupiscentiae* appariva fra i fini del matrimonio («Communicationes» 1977, 123). Comunque questo cenno passeggero alla terminologia tradizionale non impedì ai consultori di abbandonare completamente un tale concetto quando si giunse alla versione definitiva del nuovo codice, approvato e promulgato sei anni più tardi.

⁵ Cfr. La giustapposizione biblica di *bonum* ed *adiutorium* nel racconto yahwista dell'istituzione divina del matrimonio: *Gen* 2,18.

(e, contrariamente ad un'opinione generalizzata, ha poco sostegno nel pensiero di sant'Agostino o san Tommaso); b) il suo uso comune, durante il corso dei secoli, ha affiancato (e senza dubbio in gran parte spiega) l'insuccesso dei moralisti nello sviluppare considerazioni teologiche e ascetiche del matrimonio come cammino di santificazione.

Nel seguente sviluppo dell'argomento, chiederei al lettore di tenere presente due cose. La prima è che il termine "concupiscenza sessuale o libidine" non deve esser preso nel senso di semplice attrazione sessuale o anche di desiderio del rapporto coniugale e del piacere che l'accompagna. La concupiscenza corporale è *l'elemento disordinato* che nel nostro stato presente tende ad accompagnare il rapporto coniugale, minacciando – col desiderio egocentrico di possedere – l'amore di cui dovrebbe essere espressione. Ciò presupposto, il mio argomento principale – e qui il secondo punto – è che l'uso (per quanto di vecchia data) del termine *remedium concupiscentiae* per significare uno dei fini del matrimonio, ha avuto un effetto profondamente negativo sulla vita coniugale, in quanto implica che la concupiscenza sia stata "rimediata" o almeno "legittimata" dal matrimonio, sia nel senso di scomparire automaticamente, per il fatto di sposarsi, sia in quello di non costituire più un elemento egocentrico da prendere continuamente in considerazione se si vuole che cresca l'amore coniugale. A mio avviso il ragionamento difettoso soggiacente all'espressione è stato l'ostacolo principale alla comprensione del fatto che l'amore nel matrimonio richiede una continua purificazione se vuole raggiungere la sua pienezza umana e la sua meta soprannaturale di fondersi nell'amore di Dio. Cercherò di giustificare la mia posizione su ambedue i punti.

2. *La concupiscenza: un male presente nel matrimonio?*

Non è possibile studiare lo sviluppo del pensiero cristiano sul matrimonio senza riferirsi a sant'Agostino. Il carattere molto vario e le sfumature del pensiero agostiniano in questo campo probabilmente non è da attribuire tanto alle esperienze personali di Agostino in materia sessuale, quanto al suo coinvolgimento, nel corso di 40 anni, in controversie particolari e contrastanti circa il matrimonio. La prima parte della sua vita cattolica lo vide in conflitto col pessimismo dei manichei; nei suoi anni maturi combattè l'ottimismo naturalistico dei pelagiani. I manichei consideravano il matrimonio e la procreazione come espressioni principali della creazione materiale e corporale e pertanto come cattivi, mentre lui difendeva la bontà di ambedue. I pelagiani, nel loro eccessivo ottimismo circa lo stato presente dell'uomo, tenevano in poco o nessun conto l'elemento disordinato fortemente presente nel sesso, anche coniugale; e sant'Agostino tentò di attrarre l'attenzione del pubblico verso questo disordine.¹

Il più grande lascito di sant'Agostino in questo campo è la sua dottrina circa i *bona* matrimoniali. Vede il matrimonio come caratterizzato essenzialmente da tre elementi o proprietà principali, ognuno dei quali mostra la bontà e la gran-

¹ Cfr. C. BURKE, *Sant'Agostino e la Sessualità Coniugale*, «Annales theologici» 5 (1991) 185-206.

dezza della relazione coniugale.¹ È così convinto che ognuna di queste caratteristiche sostenga la bontà del matrimonio, che ne parla non come "proprietà" o "caratteristica", ma come un *bonum*, come qualcosa di *buono*, come un valore singolarmente positivo: «Che questi beni nuziali siano oggetto di amore: la prole, la fedeltà, il vincolo indissolubile... Chiunque vuole elogiare il matrimonio elogi questi beni nuziali».²

Questa dottrina dei *bona* è senza dubbio il contributo principale di sant'Agostino all'analisi del matrimonio nella sua bellezza divinamente istituita; ed è arrivata a noi attraverso 1500 anni di tradizione ininterrotta.³

C'è un altro lascito importante di sant'Agostino, che ha influenzato la riflessione ecclesiale sulla sessualità e sul matrimonio: il suo insegnamento circa la presenza e l'effetto della concupiscenza su ogni attività sessuale, ivi compresi i rapporti maritali tra gli stessi sposi. È questo aspetto del suo pensiero che ci interessa qui. È importante cercare di afferrarne accuratamente il pensiero.

Una delle idee basilari nel pensiero agostiniano è che "il male può essere *usato* a buon fine".⁴ Dio, rammenta, fa un uso positivo di quegli aspetti della creazione che sembrano essere dominio del male; noi dobbiamo imparare a fare lo stesso. L'idea è più volte ribadita: «Dio fa buon uso anche delle cose cattive»; «Dio sa mettere a buon uso non solo le cose buone, ma anche quelle cattive»; «Dio Onnipotente, Signore di tutte le creature, come sta scritto, fece tutto molto buono, ordinò tutte le cose, così da poter fare buon uso sia delle buone che delle cattive»; «così come è male fare cattivo uso di ciò che è buono, è bene far buon uso di ciò che è cattivo. Quando perciò questi elementi – buono e cattivo; buono uso e cattivo uso –, si mettono insieme, emergono quattro combinazioni. Il bene è usato bene da chiunque fa voto di continenza a Dio, ma usato male da chiunque fa voto di continenza a un idolo; il male è usato male da chiunque si abbandona alla concupiscenza attraverso l'adulterio, ma usato bene da chiunque limita la concupiscenza al matrimonio».⁵

¹ Secondo Agostino lo scopo-fine del matrimonio è certamente la prole («Cum sint ergo nuptiae causa generandi institutae», *De coniugiis adulterinis*, 12). Ciononostante la sua attenzione ed il suo interesse non erano centrati in ciò. Per Agostino il fine del matrimonio è un fatto scontato; il suo interesse e i suoi argomenti si dirigevano a difenderne la bontà.

² «In nuptiis tamen bona nuptialia diligantur, proles, fides, sacramentum [...]. Haec bona nuptialia laudet in nuptiis, qui laudare vult nuptias», *De nuptiis et concupiscentia*, I, c. 17, n. 19 (PL 44, 424-425); cfr. C. 21, n. 23.

³ Cfr. B. ALVES PEREIRA, *La doctrine du mariage selon saint Augustin*, Paris 1930; A. REUTER, *Sancti Aurelii Augustini doctrina de bonis matrimonii*, Roma 1942.

⁴ Ovviamente non è ugual cosa ritenere che è permesso *fare* il male per realizzare il bene.

⁵ «Deus utitur et malis bene» (*De civitate Dei*, XVIII, 51); «non solum bonis, verum etiam malis bene uti novit [Deus]» (*ibidem*, XIV, 27); «Deus omnipotens, Dominus universae creaturae, qui fecit omnia, sicut scriptum est, bona valde, sic ea ordinavit, ut et de bonis et de malis bene faciat» (*De agone Christiano*, 7); «Sicut autem bono male uti malum est, sic malo bene uti bonum est. Duo igitur haec, bonum et malum, et alia duo, usus bonus et usus malus, sibimet adiuncta quattuor differentias faciunt. Bene utitur bono continentiam dedicans Deo, male utitur bono continentiam dedicans idolo; male utitur malo concupiscentiam relaxans adulterio, bene utitur malo concupiscentiam restringens connubio» (*De peccatorum meritis*, I, 57).

Nelle sue opere sul matrimonio, Agostino assegna questo principio in particolare alla presenza della concupiscenza nel rapporto coniugale. Tale rapporto è buono, ma la concupiscenza carnale che l'accompagna non lo è. Ciononostante, gli sposi fanno buon uso di questo male,¹ e vuole che ne siano consapevoli. «Così i buoni sposi usino bene il male della concupiscenza, così come l'uomo saggio usa un servitore imprudente per compiti buoni»; «ritengo che far uso della concupiscenza non è sempre un peccato, perché usare bene il male non è peccato»; «a riguardo della lotta sperimentata dalle persone caste, sia celibi che coniugate, asseriamo che una tal cosa non sarebbe potuta esistere in paradiso prima del peccato. Il matrimonio è ancora lo stesso, ma nel generare figli nessun male sarebbe stato allora usato; ora il male della concupiscenza è usato bene»; «questo male è ben usato dagli sposi fedeli».²

Così per Agostino la concupiscenza è un male che gli sposi possono nondimeno usare bene nel loro rapporto veramente coniugale, mentre le persone non sposate che cedono alla concupiscenza peccano nell'usare male questo male.³ Ne segue, dentro questa logica, che la persona coniugata che prende parte in un rapporto *illicito* usa male la concupiscenza e perciò pecca. Il rapporto illecito comprende evidentemente l'adulterio; e non vi è dubbio che, nel pensiero agostiniano, comprenda anche la contraccezione.

Agostino va ancora più in là e propone un'opinione che sembra fatta apposta per andare in rotta di collisione con i concetti moderni circa la sessualità coniugale. Ritiene che il rapporto coniugale sia "scusabile" (e propriamente coniugale) soltanto quando sia eseguito con lo scopo cosciente di avere figli.⁴ Se è cercato solo per la soddisfazione della concupiscenza, ha sempre con sé qualche elemento di colpa, almeno veniale.

Nella sua visione, l'intenzione degli sposi nel loro rapporto non dovrebbe essere il piacere in sé stesso, ma piuttosto la procreazione, aggiungendo che se nel loro rapporto gli sposi intendono più di ciò che sia necessario per la procreazione, questo male (*malum*), che egli rifiuta di considerare come proprio dello stesso matrimonio, rimane scusabile (veniale) a causa della bontà del matrimo-

¹ *De nuptiis et concupiscentia*, I, 9; I, 27; II, 34; II, 36; *De continentia*, 27; *Contra Iulianum*, III, 53; IV, 35; IV, 65; V, 46, 66; *Imperfectum opus contra Iulianum*, Praefatio; I, 65; II, 31; IV 29, 107; V, 13; V, 20; V, 23; *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 33; *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 42; *De Trinitate*, XIII, 23, ecc.

² «Sic utantur coniuges boni malo concupiscentiae, sicut sapiens ad opera utique bona ministro utitur imprudente» (*Contra Iulianum* V, 60). «Ego enim dico, uti libidinem non semper esse peccatum; quia malo bene uti non est peccatum» (*ibidem*). «Bellum quod in se casti sentiunt, sive continentibus, sive etiam coniugatis, hoc dicimus in paradiso, ante peccatum nullo modo esse potuisse. Ipsae ergo etiam nunc sunt nuptiae, sed in generandis filiis tunc nullo malo uterentur, nunc concupiscentiae malo bene utuntur» (*ibidem*, III, 57). «Hoc enim malo bene utuntur fideles coniugati» (*Contra Iulianum*, III, 54) (cfr. *ibidem*, IV, 1; IV, 35; V, 63, ecc.).

³ «Pudenda libidine qui licite concumbit, malo bene utitur; qui autem illicite, malo male utitur», *De nuptiis et concupiscentia*, II, 36.

⁴ «Concubitus enim necessarius causa generandi, inculpabilis et solus ipse nuptialis est», *De bono coniugali*, 11; cfr. «Sola enim generandi causa est inculpabilis sexus utriusque commixtio», *Sermo* 351.

nio stesso.¹ Altrove esprime la sua visione ancora più chiaramente: se la ricerca del piacere è lo scopo principale degli sposi nel loro rapporto, essi peccano; ma soltanto venialmente, dato il loro matrimonio cristiano.²

A sostegno di questo parere, Agostino cita ripetutamente 1Cor 7,1-9, dove san Paolo "permette" agli sposi cristiani di astenersi dai rapporti coniugali temporaneamente e per mutuo consenso, ma raccomanda che ciò non duri a lungo, «affinché Satana non vi tenti per mancanza di autocontrollo», e aggiunge che questo suo consiglio non è dato come un comando, ma *secundum indulgentiam* o, come Agostino lo traduce, *secundum veniam*.

I primi versi di 1Cor 7 hanno avuto una importanza straordinaria (e possibilmente sproporzionata) nello sviluppo del pensiero morale cristiano circa le relazioni coniugali. Un'occhiata al testo integrale ci aiuterà a considerare fino a che punto le interpretazioni agostiniane, nonché le posteriori, siano giustificate. Agostino naturalmente scrive in latino; per i brani importanti riproduciamo quindi (tra parentesi) la *Vulgata* del suo contemporaneo san Girolamo, in uso comune per tanti secoli.

è bene per l'uomo non toccar donna; ma, per evitare le fornicazioni, ogni uomo abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito. Il marito renda alla moglie ciò che le è dovuto; lo stesso faccia la moglie verso il marito. La moglie non ha potere sul proprio corpo, ma il marito; e nello stesso modo il marito non ha potere sul proprio corpo, ma la moglie. Non privatevi l'uno dell'altro, se non di comune accordo, per un certo tempo, così da dedicarvi alla preghiera; poi tornate insieme, perché Satana non vi tenti con motivo della vostra incontinenza. Ma questo dico per concessione, non per comando [*Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium*]; io vorrei che tutti gli uomini fossero come sono io; ma ciascuno ha il suo proprio dono da Dio; l'uno in un modo, l'altro in un altro. Ai celibi e alle vedove, però, dico che è bene per loro che se ne stiano come sto anch'io. Ma se non riescono a contenersi, si sposino; perché è meglio sposarsi che ardere [*Melius est enim nubere quam uri*].

La nostra attenzione si concentra per il momento sulle parole "hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium". È da rilevare che Agostino rende come "secundum veniam" quello che san Gerolamo traduce come "secundum indulgentiam", e prende "venia" nel senso di perdono o condono per colui che è colpevole.³ L'argomento di sant'Agostino si appoggia infatti com-

¹ «Non nuptiarum sit hoc malum, sed veniale sit propter nuptiarum bonum», *De bono viduitatis*, 3, 5.

² «Illis excessibus concubendi, qui non fiunt causa prolis voluntate dominante, sed causa voluptatis vincente libidine, quae sunt in coniugibus peccata venialia», *De nuptiis et concupiscentia*, I, 27; «veniale peccatum sit propter nuptias christianas», *Contra Iulianum*, IV, 33; cfr. *ibidem*, III, 43; *Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 33; III, 30.

³ In nessun luogo del Nuovo Testamento la *Vulgata* usa "venia" in questo senso; nell'Antico si trovano tre passaggi (*Num* 15,28; *Sir* 3,14-15; 25,34). "Indulgentia" appare tre volte nell'Antico Testamento (*Giud* 8,14; *Is* 61,1; 63,7); e una volta nel Nuovo, precisamente nel passaggio che stiamo considerando.

pletamente su questa traduzione, giacché sostiene che se qualcosa richiede “venia”, ciò implica necessariamente la presenza di una colpa peccaminosa.¹

Comunque non è chiaro se l’interpretazione di Agostino sia giustificata, nel qual caso il suo intero argomento può essere messo in dubbio. Che san Paolo proponga in questo passo di condonare il peccato sembra forzare il testo originale. Il termine greco usato da san Paolo, *suggnome*, ha infatti il significato di “grazia” o “concessione”.² San Paolo non ha certo in mente un permesso di peccare, ma piuttosto una concessione di seguire una via meno perfetta. È precisamente quello che dice nel verso seguente: «Ma questo dico per concessione, non per comando; io vorrei che tutti fossero come sono io; ma ciascuno ha il suo proprio dono da Dio; l’uno in un modo, l’altro in un altro». È chiaro che Paolo consideri il celibato, che lui stesso ha scelto, come una via più desiderabile; ma allo stesso tempo presenta anche il matrimonio come “dono di Dio.”

La forza del pensiero di san Paolo sembra piuttosto consistere nel passaggio da un semplice consiglio ascetico ai coniugati (sarebbe bene astenersi per un certo tempo dalle relazioni coniugali), alla chiarificazione del fatto che egli considera la sua scelta del celibato per il Regno di Dio superiore allo stato coniugale, ed alla concessione (con visione “indulgente”) che coloro che scelgono il matrimonio scelgono anch’essi un dono di Dio.

Andando a san Tommaso, troviamo che l’Aquinata legge *1Cor* 7,6 d’accordo con il “secundum indulgentiam” della *Vulgata*, e non il “secundum veniam”, ma interpreta il passaggio fondamentalmente nello stesso modo di sant’Agostino.³ Allo stesso tempo egli modula ulteriormente la sua posizione. Osservando che l’apostolo sembra esprimersi “impropriamente” (*inconvenienter*), poiché implica che il matrimonio sia peccaminoso,⁴ Tommaso provvede due possibili letture. Nella prima, “secundum indulgentiam” alluderebbe non a un permesso di peccare, ma ad un permesso di ciò che sia meno buono; *i.e.* Paolo dice che è bene sposarsi, ma non tanto quanto rimanere celibe. Questa ci sembra la migliore interpretazione. Comunque san Tommaso permette un’altra lettura, secondo

¹ «Solius autem carnalis voluptatis causa libidini consentire peccatum est, quamvis coniugatis secundum veniam concedatur» (*Contra duas epistolas Pelagianorum*, I, 33); «Sic enim scriptum est: Uxori vir debitum reddat... Hoc autem dico secundum veniam, non secundum imperium. Ubi ergo venia danda est, aliquid esse culpa nulla ratione negabitur», *De nuptiis et concupiscentia*, 16; «secundum veniam, non secundum imperium, concedit Apostolus. Evidenter quippe dum tribuit veniam, denotat culpam» (*De gratia Christi et de peccato originali*, II, 43); cfr. *Contra Iulianum*, II, 20; V, 63; *Imperfectum opus contra Iulianum*, I, 68, ecc.

² Cfr. alcune versioni inglesi: *Revised Standard Version*: «I say this by way of concession, not of command»; anche *New American Bible* (1986) usa “concession”; La *Jerusalem Bible* traduce l’intero passaggio più liberamente: «This is a suggestion, not a rule».

³ Lo sposo che cerca il rapporto coniugale soltanto come soluzione alla sua incapacità di essere continente, pecca venialmente: «si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundum hoc est peccatum veniale: nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quae est de peccatis venialibus» (*IV Sent.*, d. 31, q. 2, a. 2, ad 2).

⁴ «Videtur apostolus inconvenienter loqui; indulgentia enim non est nisi de peccato. Per hoc ergo quod apostolus, secundum indulgentiam se dicit matrimonium concessisse, videtur exprimere quod matrimonium sit peccatum», *In Ep. I ad Cor.*, cap 7, Lect. 1.

la quale il peccato può essere presente nel rapporto maritale; ciò accade quando questo è motivato dalla concupiscenza – ma limitata almeno allo sposo. In tale caso c'è peccato veniale, che diverrebbe mortale ad estendere l'oggetto della concupiscenza a persone che non siano la sposa.¹

3. *Transizione: dal matrimonio colpito dalla concupiscenza, alla concupiscenza “rimediata” dal matrimonio*

Come e quando è emersa nel pensiero ecclesiale la nozione di un matrimonio diretto a *rimedio* della concupiscenza? Tracce di una tale idea possono trovarsi in sant'Agostino e in san Tommaso, ma considero che nessuno dei due la tenne, o propose, nel senso comunemente accettato nel corso dei secoli anteriori al Concilio Vaticano II. Fu un senso proposto e stabilito dagli scrittori di quei secoli intermedi.

Tanto Agostino come Tommaso sono coscienti dell'effetto negativo e macchiante della concupiscenza, anche nel rapporto coniugale. Tutti e due tentano di dimostrare che l'atto coniugale sia ciononostante “giustificato”² dal suo legame naturale con i *bona* del matrimonio. Per sant'Agostino è fundamentalmente il *bonum proles* che giustifica il rapporto coniugale. San Tommaso è di più ampie vedute: è pure il bene della fedeltà,³ e la singolare natura indissolubile del vincolo coniugale⁴ a giustificare il rapporto coniugale.

Qualunque sia il merito di questo punto di vista, una cosa è mantenere che la concupiscenza del rapporto maritale sia “giustificata” o “scusata” dal matrimonio, e un'altra che ne venga “rimediata”. La mia interpretazione non vede nei testi di questi due dottori l'idea (posteriore) che il matrimonio sia *remedium* della concupiscenza. Sarebbe pertanto da considerarsi come un tardo sviluppo.

L'idea del matrimonio come “rimedio” appare appena un paio di volte nelle opere di sant'Agostino, ma senza far uso del termine *remedium concupiscentiae*. In uno dei suoi passaggi più attraenti in difesa della bontà del matrimonio, scrive: «Il bene del matrimonio è sempre qualcosa di buono. In altri tempi, nel popolo di Dio, il matrimonio era obbedienza alla legge, mentre adesso è rimedio alla debolezza e, per alcuni, consolazione della natura umana».⁵

È vero che in un'altra opera, in cui combatte dei punti di vista pelagiani, sem-

¹ «Alio modo potest accipi indulgentia prout respicit culpam... Et secundum hoc indulgentia refertur ad actum coniugalem secundum quod habet annexam culpam venialem,... Scilicet cum quis ad actum matrimonialem ex concupiscentia excitatur, quae tamen infra limites matrimonii sistit, ut scilicet cum sola uxore sit contentus. Quandoque vero est culpa mortalis, puta cum concupiscentia fertur extra limites matrimonii, scilicet cum aliquis accedit ad uxorem, aequae libenter vel libentius ad aliam accessurus», *ibidem*; cfr. *Suppl.*, q. 40, art. 6.

² “Giustificato”, nel senso usato da questi due autori, sembrerebbe avere un significato molto più positivo che nel linguaggio moderno. Non si tratta solo del fatto che l'atto sia “scusato”, ma che sia reso *giusto* nel senso biblico; i.e. santo e gradito a Dio.

³ *Iv Sent.*, d. 31, q. 2 a. 2 co.

⁴ Cfr. *ibidem*, q. 2, a. 1, co.

⁵ «Nuptiarum igitur bonum semper est quidem bonum; sed in populo Dei fuit aliquando legis obsequium; nunc est infirmitatis remedium, in quibusdam vero humanitatis solatium», *De bono viduitatis*, c. 8, n. 11; cfr. *De Genesis ad litteram*, IX, c. 7.

bra trovarsi un riferimento più diretto al matrimonio come rimedio alla *libido* o disordinato desiderio sessuale. Il vescovo pelagiano Giuliano di Eclana aveva scritto che la santa verginità, nel suo desiderio per una corona più eccelsa, ignorava il “rimedio” del matrimonio. Agostino, in risposta, chiede a Giuliano: contro quale disordine consideri il matrimonio come rimedio? Evidentemente – risponde – contro il disordine della concupiscenza. Allora, conclude Agostino, siamo ambedue d’accordo che il matrimonio è un rimedio; e allora perché difendi lo stesso disordine della concupiscenza contro cui è diretto questo “rimedio coniugale?”.¹ Il peso di questo passaggio è discutibile, dato che si può interpretare nel senso che l’idea del matrimonio come un rimedio, spensieratamente proposta da Giuliano, è usata da Agostino per fare un punto contro la logica pelagiana piuttosto che per dare la sua soluzione del problema.

San Tommaso esprime brevemente, per due volte, la nozione che il matrimonio esista anche come *remedium concupiscentiae*.² Ma occorre prestare una particolare attenzione a un secondo passaggio, dove pondera il punto con più completezza. Al suggerimento che il matrimonio non conferisce grazia ma è semplicemente un rimedio contro la concupiscenza, risponde, «questo non sembra accettabile; perché implica che è rimedio della concupiscenza, sia in quanto la tiene a freno – il che non può accadere senza la grazia; sia poiché soddisfa la concupiscenza in parte, il che fa data la stessa natura dell’atto, indipendentemente dall’essere un sacramento. Inoltre, la concupiscenza non viene frenata soddisfacendola ma viene piuttosto aumentata, come afferma Aristotele nella sua *Etica*».³ Tommaso respinge quindi l’idea del matrimonio come “rimedio” della concupiscenza con l’argomento molto pertinente che, soddisfare la concupiscenza, piuttosto che tenerla a freno o rimediarla, la fa aumentare.

Più tardi conclude l’argomento circa la grazia conferita dal matrimonio. Partendo dall’obiezione che il matrimonio non possa essere vettore di grazia se fa aumentare la concupiscenza, capovolge il ragionamento, affermando che la grazia viene conferita nel matrimonio proprio come rimedio *contro* la concupiscenza, o meglio per *tenerla radicalmente a freno*.⁴ È chiaro che *reprimere* la concupiscenza non è lo stesso che “rimediarla”.

¹ Dixisti enim: «Sanctam virginitatem confidentia suae salutis et roboris contempsisse remedia, ut gloriosa posset exercere certamina. Quaero quae remedia contempserit? Respondebis: Nuptias. Quaero: Ista remedia contra quem morbum sunt necessaria? Remedium quippe a medendo, id est a medicando, nomen accepit. Simul itaque videmus ambo remedium nuptiarum: cur tu laudas libidinis morbum..., si non ei resistat aut continentiae retinaculum, aut coniugale remedium?», *Contra Iulianum*, III, 20, 42.

² *IV Sent.*, d. 33, q. 2, a. 1, ad 4; *In Ep. I ad Cor.*, cap. 7, lect. 1.

³ [«in matrimonio gratia non confertur; et sic est in remedium tantum»]... «Hoc autem non videtur convenienter dictum: quia aut intelligitur esse in remedium concupiscentiae, quasi concupiscentiam reprimens, quod sine gratia esse non potest: aut quasi concupiscentiae in parte satisfaciens, quod quidem facit ex ipsa natura actus, non intellecta etiam ratione sacramenti; et praeterea concupiscentia non reprimitur per hoc quod ei satisfit, sed magis augetur, ut philosophus dicit in III *Ethic.*», *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 1.

⁴ [«Per matrimonium concupiscentia accipit intensionem: quia, sicut dicit philosophus in 3 *Ethic.*, insatiabilis est concupiscentiae appetitus, et per operationem congruam augetur. Ergo videtur quod

Nella mia opinione pertanto, l'attribuire a sant'Agostino e a san Tommaso d'Aquino la dottrina che il matrimonio sia diretto a "rimediare la concupiscenza" manca di solidi motivi. Il semplice termine, *remedium concupiscentiae* non appare nelle opere di sant'Agostino. Egli considera la concupiscenza come un fattore di male nella vita umana, che i coniugati possono nonostante usare bene nel coito ordinato alla procreazione. Premettendo una larga descrizione del matrimonio come "rimedio per la debolezza", accetta il fatto che esso sia anche rimedio *contro* la concupiscenza. In un paio di occasioni e generalmente parlando, san Tommaso applica l'espressione *remedium concupiscentiae* al matrimonio; ma una sua espressione più precisa dimostra che anche per lui il matrimonio debba essere un rimedio *contro* la concupiscenza. L'Aquinate chiaramente condivide la convinzione di sant'Agostino che la concupiscenza sia un elemento negativo anche nella vita coniugale, da essere quindi combattuto. Spiegando che ogni sacramento è dato come un rimedio contro le deficienze del peccato, dice che matrimonio è dato come un "*remedium contra concupiscentiam personalem*", un rimedio contro la concupiscenza nell'individuo (*STh III*, q. 65, a. 1; cfr. *IV Sent.*, d. 2, q. 2; d. 26, q. 2). La concupiscenza rimane un nemico della santità personale; ogni cristiano deve combatterla. Il matrimonio, specialmente per la sua natura di sacramento, aiuta a lottare contro questo nemico.

In nessun luogo negli insegnamenti di san Tommaso troviamo un qualsiasi suggerimento che la concupiscenza sia "neutralizzata", e meno ancora "emancipata", dal fatto di sposarsi. Resta come minaccia, tanto per il coniugato quanto per il celibe. Quelli che si sposano hanno infatti una grazia speciale per lottare contro questa minaccia allo scopo di purificare il loro rapporto maritale dall'egoismo e far sì che divenga sempre più un atto di autodonazione amorosa. Ma la concupiscenza rimane una realtà negativa, un *malum* da usare bene, cioè da purificare.

Nel secolo anteriore a Tommaso di Aquino, Ugo di san Vittore (1096-1141) seguiva sant'Agostino nell'idea che il *bonum* del matrimonio si opponesse al *malum* della concupiscenza (*De Sacramentis*, Lib. II, pars XI: PL 176, 494), mentre Pietro Lombardo (1100-1160) afferma semplicemente che il matrimonio è *ad remedium* o *in remedium*, senza specificare come opererebbe questo rimedio (*Sententiarum libri quattuor*, IV, d. 26).

San Bonaventura (1217-1274) è quantomai preciso nel suo insegnamento, come il suo contemporaneo san Tommaso: «Est usus matrimonii... in remedium *contra* concupiscentiam, dum illa refrenat ut medicamentum» (*Sententiarum*, lib. IV, dist. XXVI, art. 1, q. 1). Ma questa precisione è sempre meno rispettata nei secoli seguenti e la sua importanza sembra essere percepita sempre di meno. Già

in matrimonio non conferatur remedium gratiae contra concupiscentiam]: «Ad quartum dicendum, quod contra concupiscentiam potest praestari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipsius concupiscentiae, ut reprimatur in sua radice; et sic remedium praestat matrimonium per gratiam quae in eo datur», *IV Sent.*, d. 26, q. 2, a. 3, ad 4.

prima di Bonaventura, Alessandro di Hales (1170-1245), scriveva: «Coniugium... quod est in remedium libidinosae concupiscentiae». ¹ È questa linea, anziché la precisione di san Tommaso, a venir seguita nei secoli posteriori. ² I teologi, uno dopo l'altro, affermano senza qualifica o spiegazione che il matrimonio esiste (anche) come "rimedio della concupiscenza."

Nel secolo diciassettesimo, il gesuita Busenbaum scrive che gli sposi sono uniti "ad remedium concupiscentiae". ³ Sant'Alfonso de' Liguori (1696-1787), patrono appunto dei teologi morali, insegna: «Fines [matrimonii] intrinseci accidentales sunt duo, procreatio proles et remedium concupiscentiae». ⁴

Con i secoli diciannovesimo e ventesimo questa espressione è fermamente stabilita. I manuali di teologia morale di uso comune prima del Concilio Vaticano II propongono unanimamente il *remedium concupiscentiae* come uno dei fini secondari del matrimonio, senza sottoporre l'idea a una vera analisi critica. Valga un esteso, sebbene non esauriente, elenco: A. Ballerini, S.J. *Opus Theologicum Morale*, 1892, VI, p. 167; J. Bucerioni, S.J., *Institutiones Theologiae Moralis secundum doctrinam S. Thomae et S. Alphonsi*, 1898, II, 334; C. Marc, C.S.S.R. *Institutiones Morales Alphonsianae*, 1900, II, p. 447; C. Pesch, S.J. *Praelectiones Dogmaticae, De Sacramentis*, Pars II, n. 691; A. Lehmkühl, S.J., *Theologia Moralis*, 1914, II, p. 616; F. M. Cappello, S.J., *Tractatus Canonico-Moralis*, Romae, 1927; III, p. 39; L. Wouters, C.S.S.R., *Manuale Theologiae Moralis*, 1933, II, p. 542; E. Genicot, S.J. *Institutiones Theologiae Moralis* 1936, II, p. 410; Aertnys-Damen, C.S.S.R., *Theologia Moralis*, 1950, II, p. 473; H. Noldin, S.J., *Summa Theologiae Moralis*, 1962, p. 429; B. H. Merkelbach, O.P., *Summa Theologiae Moralis*, 1956, III, p. 759; E. F. Regatillo et M. Zalba, S.J., *Theologiae Moralis Summa*, Madrid, 1954, III, p. 582; G. Mausbach, *Teologia Morale*, 1956, vol. III, p. 144; Ad. Tanquerey, *Synopsis Theologiae Moralis et Pastoralis*, 1955, p. 381; T. Slater, S.J., *A Manual of Moral Theology*, New York, 1925, p. 200 ["uno sbocco legale per la concupiscenza"]; H. Davis, S.J., *Moral and Pastoral Theology*, 1958, IV, p. 69 ["sbocco legale per la concupiscenza"]; ecc. Il *Dictionary of Moral Theology* (Newman Press, 1962, p. 732) dice che il fine secondario è il rimedio della concupiscenza.

La Legge di Cristo di Bernard Häring, sebbene – si afferma – aggiornata alla luce del Vaticano II, ripete: «Il sacramento del matrimonio ha un fine o funzione secondario o subordinato (*finis secundarius*): risanare la concupiscenza (*remedium concupiscentiae*)». ⁵ La *New Catholic Encyclopedia* del 1967 ⁶ riafferma questa dottrina "tradizionale", così come fa la *Biblia Comentada* dell'Università di Salamanca. ⁷ L'edizione del 1963 della conosciuta *Contemporary Moral Theology* di Ford-Kelly elenca il "rimedio della concupiscenza" fra i fini essenziali del

¹ *Glossa in IV Libros Sententiarum*, In lib. IV, p. 457: Quaracchi, 1957.

² Una delle poche eccezioni è Roberto Bellarmino (1542-1621): «Tertius finis est ut sit coniugium in remedium contra concupiscentiam» (*De sacramento Matrimonii*, lib. I, cap. X).

³ *Medulla Theologiae Moralis*, tract. VI; *De matrimonio*, cap. 2.

⁴ *Theologiae Moralis*, lib. VI, 881.

⁵ Mercier, 1967: tradotta dalla settima edizione tedesca del *Das Gesetz Christi* del 1963.

⁶ Catholic University of America, vol. IX, p. 267.

⁷ Vol. VI, p. 403: BAC, Madrid 1965.

matrimonio (vol. II, pp. 48, 75). Gli autori osservano: «Si comincia ora a chiamare, o almeno parzialmente spiegare, il rimedio della concupiscenza come la realizzazione sessuale dei coniugi, dandogli così un contenuto più positivo» (p. 48); «l'attività e il piacere sessuali sono ora considerati dai teologi come aventi valore positivo. Precedentemente l'atteggiamento verso il sesso era negativo e spregiativo. Perfino nel matrimonio si faceva posto di malavoglia ad espressioni sessuali. Avevano bisogno di essere “scusate” dai *tria bona* del matrimonio. Oggi i teologi cattolici attribuiscono alla sessualità dei valori positivi che avrebbero sorpreso Sant'Agostino, se non San Tommaso» (p. 97).¹ Ciononostante, gli autori fanno constatare che preferiscono continuare ad usare l'espressione tradizionale di *remedium concupiscentiae* (p. 99).

Bisogna osservare che, anziché negli insegnamenti specifici di sant'Agostino o di san Tommaso, questa visione tradizionale plurisecolare ha cercato la sua giustificazione nella difficile frase *melius est nubere quam uri* di san Paolo (1Cor 7,7-9). Dopo aver osservato, «Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro», Paolo si indirizza ai non sposati. «Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere [di passione]». ²

L'ultima frase sembra indirizzata a persone concrete: non ai celibi in generale, ma a *quelli fra loro cui manca autocontrollo sessuale*. Ciononostante, un'intera tradizione di pensiero morale si concentrò su queste parole e, staccandole dal limitato contesto scritturistico, le usò per sostenere una larga e generalizzata dottrina di duplice implicazione: il matrimonio è per quelli senza autocontrollo;³ pertanto l'autocontrollo nel matrimonio, almeno nelle relazioni sessuali degli sposi, non ha speciale importanza.

È difficile dire quale di queste due proposizioni sia da considerare più dannosa. La prima fece da puntello a una mentalità plurisecolare che guardava al matrimonio come un tipo di scelta cristiana di seconda classe. La seconda fu probabilmente l'ostacolo maggiore allo sviluppo di un ascetismo o spiritualità specificamente coniugale, cioè abbastanza potente e profondo da aiutare i coniugati a cercare la perfezione dentro – non “nonostante” – le condizioni particolari del loro stato di vita.

Durante il corso dei secoli, e fino a nostri tempi, nella Chiesa si sono indiscutibilmente disattese e trascurate le potenzialità spirituali del matrimonio. Lo scar-

¹ Sant'Agostino si sarebbe forse sorpreso davanti a questo commento che non riesce a cogliere la distinzione che egli fa tra piacere sessuale (che è un buon accompagnamento del rapporto coniugale) e concupiscenza che è il cattivo accompagnamento: cfr. BURKE, *Sant'Agostino*, 189-191.

² «Volo autem omnes homines esse sicut meipsum; sed unusquisque proprium habet donum ex Deo: alius quidem sic, alius vero sic. Dico autem innuptis et viduis: Bonum est illis si sic maneant sicut et ego; quod si non se continent, nubant. Melius est enim nubere quam uri».

³ Cfr. L'edizione del 1950 del manuale molto usato di Aertnys e Damen: «*remedium concupiscentiae, post peccatum originale, ut scilicet, qui sibi imbecillitatis suae conscii sunt, nec carnis pugnam ferre volunt, matrimonii remedio, ad vitanda libidinis peccata, utantur*» (vol. II, p. 473).

so numero di sposati fra i santi canonizzati (straordinariamente ridotto rispetto ai celibi) rifletté (o forse provocò) l'idea così diffusa che "sposarsi" fosse l'alternativa normale ad "avere una vocazione". Il matrimonio non era per i chiamati, ma piuttosto per gli svantaggiati.

E non solo. L'*handicap* principale del quale apparentemente soffriva chi sceglieva di sposarsi – la mancanza di autocontrollo – o si considerava automaticamente rimediato dallo sposarsi, o in ogni caso come cosa di poco conto. Non è che lo sposarsi impedisse il "bruciare" della concupiscenza, ma che da sposato si potesse cedere senza preoccupazione a questo "bruciore" la cui soddisfazione era legittimata dal matrimonio contratto. In una tale visione le relazioni coniugali, giustificate dal loro orientamento verso la procreazione, erano esenti da qualsiasi ulteriore questione morale o ascetica riguardante l'autocontrollo o la purificazione. La concupiscenza, rimediata, non era più gravosa per i coniugati, né era necessario considerarla come fonte di imperfezione, o nemica della crescita di un reciproco amore coniugale e della santificazione davanti a Dio.

In pratica, l'idea che il matrimonio fosse *remedium concupiscentiae* sembrò suggerire a molti – fedeli ordinari e pastori – che nel matrimonio si potesse cedere con tutta libertà alla concupiscenza. L'unica condizione stabilita per la soddisfazione del desiderio sessuale era che l'orientamento procreativo dell'atto coniugale fosse rispettato. Adempita quella condizione, né la moralità né la spiritualità avevano più niente da dire.

A mio avviso una valutazione morale della concupiscenza rimase bloccata da questo punto di vista: l'indulgenza verso la concupiscenza, sempre seriamente peccaminosa fuori del matrimonio, è legittima per gli sposi – semplicemente rispettando l'orientamento procreativo dell'atto coniugale. Codesta analisi morale è quasi universale circa la concupiscenza sessuale: c'è un solo ambiente giusto e lecito per indulgervi, il matrimonio. *Il matrimonio, in altre parole, legittima la concupiscenza*. Così veniva compreso il *remedium concupiscentiae* fra i teologi e moralisti cattolici, al punto di farne praticamente un assioma.

La concupiscenza nel matrimonio pertanto non viene valutata come una forza cui opporre resistenza, ma come qualcosa semplicemente "rimediata" dal matrimonio stesso. Questo, mantengo, era l'atteggiamento comune fino a metà del ventesimo secolo, quando si cominciava a ventilare seriamente l'idea della "spiritualità coniugale". Inoltre, nonostante il chiaro insegnamento del Concilio Vaticano II sulla chiamata universale alla santità, ivi compresi concretamente i coniugati, l'atteggiamento rimane comune.

4. Il secolo xx: ottimismo poco realistico (?) e realismo pessimistico (?)

Col ventesimo secolo si hanno i primi segni di un certo desiderio di rinnovare la riflessione teologica e ascetica sul matrimonio. I primi scrittori "personalisti", come Herbert Doms e Bernard Krempel, cercarono di sottolineare il valore umano del rapporto fra gli sposi come espressione dell'amore coniugale, benché la loro analisi antropologica rimanesse ad un livello poco profondo. Doms vide

l'essenza del matrimonio nell'unione fisica degli sposi, e il suo fine nella loro realizzazione come persone. Negò che, per essere unitivo, il rapporto coniugale debba mantenere l'intrinseco orientamento alla prole, asserendo che «l'atto coniugale è pieno di significato e porta la sua propria giustificazione in se stesso, indipendentemente dall'orientamento verso la prole». ¹ Krempel trascura la prole come fine del matrimonio; questo sarebbe l'"unione vitale" dell'uomo e della donna, essendo i figli semplicemente l'espressione di codesta unione. ²

Si tratta insomma di un personalismo piuttosto superficiale. Forse fu in reazione ad esso che l'enciclica *Casti connubii* di Pio XI (1930), mentre dava nuova prominenza all'importanza dell'amore nel matrimonio, sottolineò che l'"amore" è secondario al fine principale della procreazione. In linea con la tradizione, l'enciclica insegna che la soddisfazione della concupiscenza è anch'essa un fine, che gli sposi possono perseguire, ma non affronta la questione della relazione tra la stessa concupiscenza e l'amore coniugale. Nel matrimonio, afferma, «ci sono anche fini secondari, come l'aiuto reciproco, il fomento dell'amore mutuo, e la soddisfazione (*sedatio*) della concupiscenza, che non è vietato a marito e moglie di considerare, purché il loro dovuto ordine al fine primario venga rispettato». ³

Con l'avanzare del sec. xx si è andata sviluppando una nuova (e forse non sufficientemente precisata) enfasi circa la dignità della relazione sessuale nel matrimonio. Questo senza dubbio sconcertò molti moralisti che non vedevano chiara l'opinione anteriore che vi fosse peccato "veniale" in un rapporto coniugale orientato solo verso la ricerca del piacere. Anziché cercare di risolvere la questione per via di un'analisi più profonda della relazione tra amore e impulso sessuale, la tendenza era quella di evitare la discussione. Così leggiamo nell'ultima edizione pre-Vaticano II di un manuale ben conosciuto: «in pratica non c'è bisogno di disturbare gli sposi se esercitano l'atto coniugale in maniera normale e retta senza infatti pensare a un fine particolare. La ragione è che l'atto coniugale compiuto in modo naturale promuove l'amore maritale, e questo amore favorisce il bene della prole in virtù della quale, come tutti gli autori insegnano, il rapporto coniugale è lecito». ⁴ Questo ragionamento evita la questione se il rapporto, affinché sia un'espressione veramente naturale dell'amore maritale, abbia bisogno di essere purificato quanto più possibile dalla concupiscenza che l'accompagna.

¹ H. DOMS, *Conception personaliste du mariage d'après S. Thomas*, «Revue Thomiste» 45 (1939) 763.

² Cfr. A. PEREGO, *Fine ed essenza della società coniugale*, «Divus Thomas» 56 (1953) 357ss.

³ «Habentur enim tam in ipso matrimonio, quam in coniugalis iuris usu etiam secundarii fines, ut sunt mutuuum adiutorium mutuusque fovendus amor et concupiscentiae sedatio, quos intendere coniuges minime vetantur, dummodo salva semper sit intrinseca illius actus natura ideoque eius ad primarium finem debita ordinatio», DH 3718.

⁴ «In praxi coniuges non sunt inquietandi, si exercent actum coniugalem modo ordinario et honesto, quin actualiter cogitent de aliquo fine particulari. Ratio est, quia actus coniugalis naturali modo peractus fovet amorem maritalem, amor autem maritalis cedit in bonum prolis; propter bonum prolis autem licitum esse opus coniugale omnes docent» (D. M. PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis*, 1961).

Al contrario, il magistero degli ultimi anni del ventesimo secolo offre delle prospettive sorprendentemente nuove sull'intera questione. Giovanni Paolo II aprì il suo pontificato con una dettagliata ed originale catechesi settimanale, oggi conosciuta come "teologia del corpo".¹ Dal settembre 1979 fino al novembre del 1984, il papa offrì una visione di eccezionale profondità circa lo scopo e dignità della sessualità umana e dell'unione coniugale. Si soffermò pure sulla presenza e i pericoli della concupiscenza dentro del matrimonio.

Nel luglio del 1982, trattando sia del celibato verginale che del matrimonio come "doni di Dio", Giovanni Paolo II considerò quel difficile passaggio della *Prima Lettera ai Corinzi*: «è cosa buona per l'uomo non toccare donna; tuttavia, per il pericolo dell'incontinenza, ciascuno abbia la propria moglie e ogni donna il proprio marito» e «Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io; ma se non sanno vivere in continenza, si sposino; è meglio sposarsi che ardere». ² Il Papa si chiese:

Forse che l'Apostolo, nella Prima Lettera ai Corinzi, guarda il matrimonio esclusivamente dal punto di vista di un *remedium concupiscentiae*, come si soleva dire nel tradizionale linguaggio teologico? Gli enunciati riportati poco sopra sembrerebbero testimoniare. Intanto, nell'immediata prossimità delle formulazioni riportate leggiamo una frase che ci induce a vedere in modo diverso l'insieme degli insegnamenti di san Paolo, contenuti nel capitolo 7 della Prima Lettera ai Corinzi: Vorrei che tutti fossero come me (egli ripete il suo argomento preferito a favore dell'astensione dal matrimonio); ma ciascuno ha il proprio dono da Dio, chi in un modo, chi in un altro (1Cor 7, 7). Quindi, anche coloro che scelgono il matrimonio e vivono in esso ricevono da Dio un dono, un dono proprio, cioè la grazia propria di tale scelta, di questo modo di vivere, di questo stato. Il dono ricevuto dalle persone che vivono nel matrimonio è diverso da quello ricevuto dalle persone che vivono nella verginità e scelgono la continenza per il regno di Dio; nondimeno esso è un vero dono di Dio, dono proprio, destinato a persone concrete, e specifico, cioè adatto alla loro vocazione di vita. Si può quindi dire che mentre l'Apostolo, nella sua caratterizzazione del matrimonio da parte umana [...], mette fortemente in rilievo la motivazione del riguardo alla concupiscenza della carne, al tempo stesso egli rileva, con non minore forza di convinzione, anche il suo carattere sacramentale e carismatico. Con la stessa chiarezza con la quale vede la situazione dell'uomo in rapporto alla concupiscenza della carne, egli vede anche l'azione della grazia in ogni uomo, «in colui che vive nel matrimonio non meno che in colui il quale sceglie volontariamente la continenza» (UD 329).

¹ Cfr. *Uomo e Donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, lev, Città del Vaticano 1987 (d'ora in avanti UD).

² 1Cor 7,1-2; 8-9. San Tommaso, va osservato, è abbastanza critico riguardo alla frase di san Paolo, "è meglio sposare che bruciare", che considera come un modo "abusivo" di esprimere le cose: «si donum continendi non acceperunt, nubant... Et assignat rationem, subdens melius est enim nubere, quam uri, id est, concupiscentia superari... Est autem hic attendendum quod apostolus utitur abusiva comparatione; nam nubere bonum est, licet minus, uri autem est malum. Melius est ergo, id est magis tolerandum, quod homo minus bonum habeat, quam quod incurrat incontinentiae malum» (*In Ep. I ad Cor.*, c. 7, lect. 1) (il corsivo è nostro).

Il meno che si può affermare dalla lettura di questo passaggio è che Giovanni Paolo II, se non rigetta esplicitamente il concetto di *remedium concupiscentiae*, suggerisce che l'insegnamento tradizionale sulla materia è rimasto unilaterale precisamente perché si è tralasciato di soppesare le implicazioni sacramentali del matrimonio.

Qualche mese più tardi, nel 1982, la catechesi del papa si rivolgeva più direttamente alla sacramentalità del matrimonio. Ancora una volta mostrò una chiara riserva riguardo il concetto del matrimonio come rimedio per la concupiscenza, e insistette piuttosto che la grazia sacramentale del matrimonio abilita gli sposi a dominare la concupiscenza e purificarla del suo egoismo dominante.

Su questi enunciati paolini si è formata l'opinione che il matrimonio costituisca uno specifico *remedium concupiscentiae*. Tuttavia San Paolo, come abbiamo potuto constatare, insegna esplicitamente che al matrimonio corrisponde un dono particolare e che nel mistero della redenzione il matrimonio è dato all'uomo e alla donna come grazia.

All'interno di questo mistero di redenzione, secondo il papa, le grazie sacramentali del matrimonio, assecondando la castità coniugale, hanno un effetto speciale nel conseguire la redenzione del corpo attraverso il dominio della concupiscenza.

Come sacramento della Chiesa, il matrimonio... è anche parola dello Spirito, che esorta l'uomo e la donna a modellare tutta la loro convivenza attingendo forza dal mistero della redenzione del corpo. In tal modo, essi sono chiamati alla castità come a quello stato di vita secondo lo Spirito che è loro proprio (cfr Rm 8, 4-5; Gal 5, 25). La redenzione del corpo significa, in questo caso, anche quella speranza che, nella dimensione del matrimonio, può essere definita speranza del quotidiano, speranza della temporalità. Sulla base di una tale speranza viene dominata la concupiscenza della carne come fonte della tendenza ad un appagamento egoista... Coloro che, come coniugi, secondo l'eterno disegno divino si uniscono così da divenire in certo senso una sola carne, sono anche a loro volta chiamati, mediante il sacramento, ad una vita secondo lo Spirito, tale che corrisponda al dono ricevuto nel sacramento. In virtù di quel dono, conducendo come coniugi una vita secondo lo Spirito, sono capaci di riscoprire la particolare gratificazione di cui sono divenuti partecipi. Per quanto la concupiscenza offuschi l'orizzonte della visione interiore, e tolga ai cuori la limpidezza dei desideri e delle aspirazioni, la vita secondo lo Spirito (ossia la grazia del sacramento del matrimonio) consente all'uomo e alla donna di ritrovare la vera libertà del dono, unita alla consapevolezza del senso sponsale del corpo nella sua maschilità e femminilità (UD 389-390).

Questo denso passaggio riassume brevemente che attraverso la grazia specifica del matrimonio gli sposi possono purificare l'atto coniugale dallo spirito cupido ed egocentrico inerente alla concupiscenza, e così riprendere l'esperienza e il piacere veramente oblativi del rapporto maritale. Costituisce un passo in avanti nell'insegnamento magisteriale che ha un significato veramente straordinario.

Posizioni e intuizioni nuove continuano ad essere presentate dal magistero di questi ultimi decenni. Esse dimostrano che mentre la Chiesa sta esprimendo un

apprezzamento approfondito della dignità del rapporto sessuale nel matrimonio – come atto di amore-unione e di mutuo dono di sé – non ha indebolito il suo insegnamento che la nostra natura intera, e il desiderio sessuale in particolare, fu seriamente affettato dal Peccato Originale.

Nel 1994, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* insegnò chiaramente e enfaticamente che come risultato del peccato originale, un male operante si riscontra nella natura umana – e non in ultimo nell’attrazione sessuale tra l’uomo e la donna, anche nel matrimonio. In una sezione intitolata “Il matrimonio sotto il regime del peccato”, il catechismo insiste:

Ogni uomo fa l’esperienza del male, attorno a e in sé stesso. Questa esperienza si fa sentire anche nelle relazioni fra l’uomo e la donna. Da sempre la loro unione è stata minacciata dalla discordia, dallo spirito di dominio, dall’infedeltà, dalla gelosia e da conflitti che possono arrivare fino all’odio e alla rottura (n. 1606).

Secondo la fede, questo disordine che constatiamo con dolore, non deriva dalla *natura* dell’uomo e della donna, né dalla natura delle loro relazioni, ma dal *peccato*. Rottura con Dio, il primo peccato ha come prima conseguenza la rottura della comunione originale dell’uomo e della donna. Le loro relazioni sono distorte da accuse reciproche; la loro mutua attrazione, dono proprio del Creatore, si cambia in rapporti di dominio e di concupiscenza (n. 1607).¹

Rapporto di concupiscenza! Parole veramente forti per descrivere una distorsione che influenza le relazioni tra i sessi dall’adolescenza alla vecchiaia – e pure, come il contesto mette in chiaro, nelle relazioni fra i coniugi. Come è evidente, il catechismo non sostiene affatto l’idea che la concupiscenza sia in qualche modo rimediata – eliminata o ridotta a non-importanza – dal semplice fatto di essere sposati; piuttosto il contrario.

Il catechismo, in modo assai deliberato, propone idee niente affatto di facile accettazione fra i nostri contemporanei. Qualcuno può prendere queste idee come dimostrazione che la Chiesa sia ancora imbevuta di pessimismo agostiniano (o tomista) circa la sessualità. Codesto punto va contestato fermamente: ciò che si insegna qui non è pessimismo bensì realismo. Questi testi, appunto perché indicano delle vere difficoltà che accompagnano e possono minacciare l’amore sessuale, richiamano piuttosto i cristiani a una riflessione più profonda sui modi di affrontare tali pericoli, affinché l’amore stesso possa crescere.

II. CONCUPISCENZA E AMORE CONIUGALE: UN’ANALISI PIÙ PROFONDA

1. *Concupiscenza, normale [semplice] desiderio sessuale, e desiderio coniugale*

Qui occorrono distinzioni minuziose, per cominciare quella tra concupiscenza e desiderio sessuale “normale”. Si può obiettare: ma il “desiderio sessuale

¹ Qui la traduzione italiana ufficiale non dice “concupiscenza” ma “bramosia” in consonanza con la versione francese (*convoitise*); termine che rammenta la “*concupiscentia oculorum*”. Le traduzioni fatte in altre versioni (inglese: “*lust*”; tedesca: “*begierde*”; e spagnola: “*concupiscencia*”) rievocano più chiaramente la “*concupiscentia carnis*” (1Gv 2,16), che sembra infatti essere il senso più proprio del contesto.

normale” è proprio separabile da qualsiasi elemento di concupiscenza? Proprio questo tipo di obiezione mostra quanto sia necessaria un’analisi più profonda della sessualità, della reazione e dell’attrazione sessuale.

Il concetto di “normale” va riferito in primo luogo non alla frequenza ma all’ordine. Il disordine civile può essere frequente quanto si voglia, ma soltanto un uso linguistico improprio lo classificherebbe come “normale”. Nella maggior parte delle relazioni intersessuali la concupiscenza bramosa è appena sotto la superficie, presente e pronta ad affermarsi. La sua continua presenza suggerisce disordine, indicando infatti uno stato di anormalità.

La difficoltà moderna di capire l’insegnamento della Chiesa sulla sessualità coniugale sorge in gran parte dall’incapacità di distinguere tra concupiscenza e ciò che è (o dovrebbe essere) desiderio sessuale normale, cioè tra desiderio sessuale assertivo e sregolato, tendente soprattutto all’autosoddisfazione fisica, e la semplice attrazione sessuale che può includere un desiderio di unione, ma caratterizzata dal rispetto e regolato dall’amore. I due non sono da confondere. Giovanni Paolo II insiste sulla distinzione: «la perenne chiamata, di cui abbiamo cercato di fare l’analisi seguendo il Libro della Genesi (soprattutto *Gen* 2,23-25) e, in certo senso, la perenne attrazione reciproca dell’uomo verso la femminilità e della donna verso la maschilità, è un invito mediato dal corpo, ma non è il desiderio nel senso delle parole di *Mt* 5,27-28» (UD 169).¹

La libidine o concupiscenza sessuale è un disordine e pertanto sempre un male. Il desiderio sessuale (così come il piacere) non è un male ma un bene, purché diretto dall’amore coniugale, subordinato ad esso e introdotto come parte integrante. Il desiderio sessuale fa parte dell’amore coniugale; la concupiscenza, sebbene presente anche nel matrimonio, no. Pertanto la loro valutazione morale è completamente diversa. La distinzione deve risultare evidente, ma soltanto per chi pondera attentamente e rispetta la correttezza dei termini.²

¹ Nel riferito contesto evangelico, la parola “desiderio” non mi sembra qui una traduzione adeguata: cfr. Nota seguente.

² È una buona notizia sapere che è stata data alle stampe una nuova traduzione inglese, effettuata da Michael Waldstein, della *Teologia del corpo*. Mi si permetta di dissentire da un punto della sua traduzione del testo di Giovanni Paolo II (seguo i suoi commenti dati in un’intervista con *Zenit* il 1 giugno 2006). Waldstein considera che le traduzioni inglesi fin qui in uso sviino quando parlano di “lust” [“concupiscenza” o “libidine”], giacché sarebbe più consona al pensiero di Giovanni Paolo II parlare di semplice desiderio sessuale («Il desiderio può essere buono o cattivo; la concupiscenza è un vizio», dice con esattezza). Come esempio Waldstein invoca proprio *Mt* 5,28. Le traduzioni hanno seguito finora la *Revised Standard Version* secondo la quale Gesù dice: «Chiunque guarda con concupiscenza una donna ha già commesso adulterio con lei in cuor suo». Waldstein considera che la traduzione di Giovanni Paolo II («Chiunque guarda una donna per desiderarla») sia molto più vicina all’originale greco. Ogni traduzione è quasi sempre discutibile. In questo caso non mi sento d’accordo con Waldstein. Il *Friburg Greek Lexicon* dà tre sfumature del significato del termine greco qui usato, *epithumeo* (con tre esempi biblici, uno per ciascun caso): «(1) un forte impulso verso qualcosa, desiderio, brama (*Lc* 16,21); (2) in un senso buono: desiderio naturale o encomiabile per qualcosa (*Lc* 22,15); (3) in senso cattivo: desiderio disordinato di una persona o di una cosa proibita, concupire [*lust for*], desiderare avidamente, bramare insistentemente (*Mt* 5,28; *At* 20,33)» (cfr. Commentario di *BibleWorks*). Mi sembra chiaro che Gesù in questo passaggio stia parlando di un desiderio gravemente disordinato;

La libidine o concupiscenza carnale può essere descritta come la spinta assorbita verso il piacere e sfruttamento possessivo che, nella nostra condizione presente, quasi sempre accompagna il desiderio sessuale e tende a sostituirlo. Dal punto di vista morale si tratta di una forza negativa e un nemico potente di una vera crescita umana e spirituale.

L'idea cristiana della concupiscenza sessuale può essere capita soltanto alla luce della caduta. Secondo la visione cristiana lo stato originale dell'uomo e della donna fra loro era di una armonia gioiosa: particolarmente in relazione alla loro reciproca sessualità con il suo potenziale per un apprezzamento mutuo e arricchente, e per un amore unitivo e fruttifero. L'attrazione reciproca tra uomo e donna naturalmente ha il suo aspetto fisico e anche questo, come dice il catechismo, è parte del «dono proprio del Creatore» (n. 1607).

Il peccato distrusse questa pace facile e armoniosa della relazione uomo-donna. Dopo la caduta, afferma il catechismo, «L'armonia nella quale [Adamo ed Eva] erano posti grazie alla giustizia originale, è distrutta; la padronanza delle facoltà spirituali dell'anima sul corpo è infranta» (n. 400); e aggiunge, questo disordine segna la stessa relazione maritale: «l'unione dell'uomo e della donna è sottoposta a tensioni; i loro rapporti saranno segnati dalla concupiscenza e dalla tendenza all'asservimento» (*ibidem*).

La concupiscenza sessuale non può essere identificata semplicemente con l'attrazione sessuale fisica o con il desiderio di unione genitale. L'amore romantico o idealistico tra adolescenti (che esiste ancora, e frequentemente, anche nel nostro mondo moderno sensualizzato) può essere affiancato da un desiderio di affetto corporale. Si tratta di un desiderio pieno di tenerezza e rispetto, che operano come una remora potente non solo sulla concupiscenza che cerca di inserirsi ma anche su qualsiasi espressione corporale di amore che non corrisponda a quella relazione esistenziale che infatti si dà nella coppia. Ciò fa parte della castità naturale nella sessualità incipiente della adolescenza. Non se ne deve sottovalutare la forza, anche perché nature appena sbocciate alla sessualità sono in grado di possedere un senso più puro del mistero del corpo e una comprensione più spontanea della vera relazione tra azioni corporali e l'amore umano.

In virtù del loro complementarsi, i sessi naturalmente provano un'attrazione reciproca che non sempre prende la forma di desiderio fisico (sebbene, come abbiamo menzionato, nel nostro stato presente il desiderio sregolato possa appena essere sotto la superficie). La capacità di apprezzare e ammirare le caratteristiche maschili o femminili ben sviluppate è segnale di crescita verso la maturità umana. Quando i giovani si incontrano in un contesto di amicizie sociali e normali tra uomini e donne, appaiono delle relazioni più particolareggiate di

altrimenti come spiegare il suo giudizio secondo cui in questo caso l'occhiata sia equivalente all'aver «già commesso adulterio con lei nel cuore»? È chiaro che Giovanni Paolo II stesso, nella sua udienza del 17 settembre 1980 (UD 169-171) propone questo senso del testo; cfr. anche il discorso dell'udienza dell'8 ottobre 1980 (UD 179-182).

uno-a-uno come risposta a ciò che è lecito chiamare "istinto coniugale" o "attrazione coniugale". Nella sua essenza questo "istinto" è più spirituale che fisico; nell'ottica cristiana corrisponde al desiderio naturale di formare un'alleanza marcata da impegno esclusivo di tutta una vita con un coniuge.¹ Nell'ispirare due persone che si preparano al matrimonio, questo istinto coniugale li conduce ad evitare qualsiasi relazione fisica che esprima un'unione permanente, cosa che tuttavia non hanno ancora liberamente e reciprocamente deciso. Questo è il senso umano e antropologico della castità pre-matrimoniale. Una volta sposati, la loro unione coniugale e fisica diviene *l'atto* coniugale che, quando compiuto in modo umano, dà espressione vera e unica alla loro relazione sponsale. Nel partecipare del suo pieno significato, gli sposi esprimono la loro castità maritale.

Abbiamo accennato poco fa all'aria pura dell'amore della prima adolescenza. Sfortunatamente risulta difficile all'attrazione sessuale respirare sempre quell'aria. Occorre che l'amore sia infatti molto forte per rimanere puro e delicato, generoso nel donare e non avido di possedere – perfino anche quando ha acquistato il diritto di possedere. E questo rimane vero per ogni amicizia prematrimoniale tra i sessi, per il corteggiamento e per lo stesso matrimonio.

L'amicizia normale tra un ragazzo e una ragazza adolescenti può essere sincera e crescere soltanto se essi stanno in guardia contro la concupiscenza. Quando l'attrazione tra ragazzo e ragazza, o tra un uomo e una donna, diviene un amore più particolare, è di gran lunga più importante mantenere codesto amore libero da concupiscenza. Occorrono chiarezza di intelletto e fermezza di volontà al fine di raggiungere ciò. Se l'amore è sincero, c'è poca difficoltà nel notare differenze che possano sorgere. Da una parte l'istinto indiscriminato della concupiscenza con le sue istanze di soddisfazione con la prima persona attraente disponibile; dall'altra, l'istinto umano particolareggiato (l'istinto coniugale già presente) che urge a conservare il dono della sessualità per *uno*; e a rispettare quell'"uno" quando lo si incontri, ma senza che ancora esista un mutuo impegno coniugale. Nessuno affermerà che questo istinto di rispetto sia facile da conseguire; ma se c'è vero amore, vi sarà.

Consideriamo adesso il caso in cui un uomo e una donna si uniscano in matrimonio,² il contesto più pieno dell'amore umano. È nel matrimonio che lo scon-

¹ Una sentenza rotale cita san Tommaso: «L'uomo è naturalmente fatto per il matrimonio. Pertanto l'obbligazione coniugale, cioè il matrimonio, è un fatto naturale» (*Suppl.*, q. 41, art. 1), e aggiunge: «Il matrimonio, così come è proposto dalla Chiesa, corrisponde alla comprensione naturale che l'uomo e la donna hanno di quella unione esclusiva, permanente e fruttifera con un membro dell'altro sesso, alla quale si è condotti naturalmente dall'istinto coniugale umano», *coram* Burke, Dic. 12, 1994, *Rotae Romanae Decisiones*, vol. 86, p. 719.

² L'unione coniugale è questione non solo di corpo ma anche di spirito. Sentirsi attratto dal corpo del coniuge e volere essere unito corporalmente ad esso è infatti parte del normale desiderio coniugale. Ma ancora di più lo è il sentirsi attratto dalla *persona* dell'altro e desiderare un'unione di *persone*. L'importanza di questo duplice aspetto diviene più chiara se pensiamo in termini di amore e non solo di attrazione o di desiderio. L'amore sponsale umano non si dirige principalmente al corpo ma soprattutto alla persona dell'altro. I due amori – per il corpo e per la persona – dovrebbero idealmente essere in perfetta armonia. Nella pratica spesso non lo sono. Possono essere infatti in

tro tra amore e concupiscenza può diventare drammatico, e molto dipende dal come lo si risolve. Ricordiamo il titolo – “Il matrimonio sotto il regime del peccato” – nel quale il catechismo sottolinea che l’armonia e la facile comunione originale tra l’uomo e la donna vennero rotte da un «disordine che constatiamo con dolore»: il disordine della concupiscenza, che si impone quando l’attrazione sessuale reciproca, invece di essere riempita di rispetto ed amore, «si cambia in rapporto di dominio e di bramosia» (1607).

Qui viene spontaneo ripensare a sant’Agostino e ai termini nei quali descrisse questo disordine: il male della concupiscenza che gli sposi hanno bisogno di “usare bene”, cioè di convertire a buon uso; ma che li può frustrare e separare l’uno dall’altra se usato male. Il pensiero agostiniano, come spesso accade, è articolato e complesso, ma riflettendovi oggettivamente si coglie un carattere che non è né pessimistico né infarcito di connotazioni antisessuali.¹ Forse una maniera “personalistica” e moderna di esprimere le sue idee, sarebbe dire che gli sposi usano bene dell’attrazione sessuale reciproca quando costantemente vigilano per elevarla ad un livello di vitalità coniugale, e mantenerla a tale livello; la usano invece male quando lasciano che sprofondi al livello di mero accoppiamento animale.

Il magistero contemporaneo insiste sulla necessità di trattare ogni essere umano come persona e mai come cosa. Se questa regola vale per tutte le relazioni umane, vale specialmente per il matrimonio. L’istinto coniugale – come l’abbiamo chiamato – fa riferimento al coniuge proprio come persona, mai come semplice oggetto per una pura soddisfazione fisica personale. Al contrario, la concupiscenza carnale, presente anche nel matrimonio tende, nella sua forza egocentrica, a disturbare la relazione amorosa che deve esistere tra marito e moglie, potendo così impedire alla sessualità coniugale di essere completamente al servizio dell’amore. La concupiscenza vuole *avere* l’altra persona e usarla. Il possesso e la soddisfazione, non il dono e l’unione, ne sono lo scopo. «La concupiscenza, di per sé, è incapace di promuovere l’unione come comunione di persone. Da sola essa non unisce, ma appropria. Il rapporto di dono si muta in rapporto di appropriazione» (UD 144).

opposizione, *i.e.* quando il desiderio del corpo è separato dall’amore per la persona. Che ciò possa accadere non è una novità; ma è certamente qualcosa di perturbante e materia da essere presa fermamente in considerazione.

¹ Sto cercando di sviluppare l’argomento in termini personalistici, e sant’Agostino non può certo essere classificato come personalista nel senso moderno; in nessun luogo distingue la concupiscenza da una attrazione sessuale buona, mentre alcune delle sue affermazioni infatti sembrano uguagliare la concupiscenza col semplice desiderio sessuale o col piacere che accompagna il rapporto maritale. Ciononostante, come ho cercato di dimostrare altrove, questo non riflette il suo vero pensiero. Per sant’Agostino la concupiscenza non si riferisce al piacere fisico che accompagna il rapporto coniugale (che lui difende), bensì la tendenza a lasciare che la spinta verso quel piacere eclissi il suo vero scopo e significato (cfr. BURKE, *Sant’Agostino*, 189-194). Quei commentatori moderni che accusano Agostino di pessimismo, mancano, almeno quanto lui, di distinguere tra il desiderio sessuale “buono” e quello “cattivo”. Non è mio proposito presentare Agostino come personalista, ma piuttosto di attirare l’attenzione sulla profondità e sul realismo della sua analisi che oggi tanti non riescono ad apprezzare.

2. Una valutazione morale più completa dell'atto coniugale

A questo punto appare chiara la necessità di una valutazione morale più profonda della sessualità coniugale. La considerazione fin qui prevalente dell'atto coniugale, centrato quasi esclusivamente sulla sua funzione e finalità procreative, è carente e obsoleta. Il magistero recente ha messo in chiaro che la valutazione deve essere fatta anche in vista della funzione unitiva dell'atto, tenendo sempre presente che i due aspetti, procreativo e unitivo, sono inseparabili (cfr. *Humanae vitae*, n. 12).

Una forte motivazione per una tale e più ampliata base morale proviene dall'enfasi personalista sulla dignità della persona, sull'unità di corpo e anima, e sull'unione tra gli sposi, che si rinviene negli insegnamenti del Magistero degli ultimi 40 anni. Questo è chiaramente presente in *Gaudium et spes*,¹ specialmente nel capitolo dedicato al matrimonio.² La costituzione propone un nuovo e importante principio per valutare l'atto coniugale: «gli atti con i quali i coniugi si uniscono in casta intimità sono onesti e degni; compiuti *in modo veramente umano* (*modo vere humano*), favoriscono la mutua donazione che essi significano».³ L'insistere sul fatto che l'atto coniugale debba essere compiuto “in modo veramente umano” eleva tutto il tema delle relazioni coniugali al di sopra di qualsiasi analisi puramente corporale-fisiologica. Tali relazioni sono infatti una realtà corporale e fisica che – secondo “l'umanità” con la quale vengono, o no, compiuti – esprimono veramente, o negano, l'amorosa donazione della relazione maritale.

La frase di *Gaudium et Spes* secondo cui il rapporto coniugale esprime amore quando è effettuato *modo vere humano*, ha assunto un nuovo significato nel Codice di Diritto Canonico del 1983. Queste tre parole ora qualificano la comprensione giuridica della consumazione del matrimonio. Un matrimonio è considerato «consumato se i coniugi hanno compiuto tra loro, *in modo umano*, l'atto per sé idoneo alla generazione della prole, al quale il matrimonio è ordinato per natura, e per il quale i coniugi divengono una sola carne» (c. 1061, 1). La frase qualificante non era presente nel canone corrispondente del Codice del 1917 (c. 1015, 1) e la giurisprudenza, in consonanza con l'insegnamento generale della teologia morale, tendeva a limitare la considerazione di ciò che costituisce “un atto coniugale per sé idoneo alla generazione della prole” alla semplice attuazione fisica della relazione, attraverso la inseminazione naturale. Ciò non è più adeguato. L'aggiunta della frase “in modo umano” sembra precludere qualsiasi considerazione dell'atto limitato esclusivamente all'attuazione fisica.⁴ La

¹ Cfr. nn. 12, 23, 26, 28-29, 40-46.

² GS, Parte II, cap. 1, nn. 47-52.

³ GS, n. 49.

⁴ È chiaro che la consumazione del matrimonio non si effettua attraverso una copula eseguita non in “humano modo”, ciò che per esempio si verifica nel caso di un rapporto contraccettivo in cui non vi è nessuna vera *unio carnuum*. Non è così chiaro in quale grado o fino a che punto l'insistenza (che non arriva a brutta forza fisica) di una delle parti che supera la riluttanza dell'altra ad avere un rapporto, “disumanizzi” l'atto fino al punto da non poter essere più considerato un'espressione fisica dell'unione maritale.

determinazione del valore di questa frase, per gli scopi della giurisprudenza canonica, pone dei problemi non insignificanti ma, indipendentemente da come i canonisti trattino il tema, la frase è molto suggestiva dal punto di vista tanto antropologico che ascetico, giacché richiede chiaramente una arricchita comprensione della copula coniugale. L'implicazione principale sembra consistere nel fatto che una relazione non è effettuata *modo humano* solo con l'essere aperta alla procreazione. La natura umana dell'atto vuole anche che si tratti di un atto di intima autodonazione al, e di unione con, il coniuge: una riconferma nel corpo della singolare scelta coniugale dell'altro, riconferma umanamente espressa non soltanto nel piacere che si dà e si riceve ma ancora più essenzialmente nella premura, rispetto, tenerezza e riverenza che accompagnano l'atto fisico.

È da chiedersi se, nello stato presente della natura umana, l'atto sessuale tenda spontaneamente e facilmente ad esprimere tutto ciò: la risposta più sincera è no, almeno non facilmente. Lo può e lo dovrebbe fare, ma solo con sforzo, perché, per così dire, una gran parte di umanità dell'atto coniugale è andata perduta. Sarà recuperata soltanto da coloro che esercitano consapevolmente un controllo sulla disposizione autoassorbente che tende ora a dominarlo. Comunque, per non anticipare conclusioni, torniamo alle implicazioni della frase «modo vere humano exerciti».

La stessa frase suggerisce una disgiuntiva: mentre la relazione coniugale può avvenire in un "modo veramente umano", e come tale conferirle dignità come mezzo per esprimere e promuovere l'amore coniugale, la stessa relazione può anche essere compiuta in modo meno "veramente umano", cioè non in grado di esprimere propriamente l'amore sponsale né promuoverlo.

L'atto coniugale è un'azione fisico-corporale carica di significato umano che – va sottolineato – proviene dall'aspetto unitivo non meno che da quello procreativo, ambedue inseparabilmente uniti. I metodi antiprocreativi distruggono la funzione unitiva dell'atto; ma è pure vero che anche pratiche o modi antiunitivi che rispettano l'orientamento procreativo possono compromettere il significato umano dell'atto. Un'unione effettuata con spirito di bramosa appropriazione è una povera espressione del dono amoroso reciproco che deve contrassegnare la vera coniugalità; e lo stesso è vero di un'unione motivata principalmente dall'egoismo. Qui stiamo toccando le dimensioni particolarmente umane del rapporto coniugale. E la moralità (cioè "qualità veramente umana") dell'atto deve considerare la dimensione morale e speciale che sorge dall'egocentrismo o dall'altrocentrismo che ispira ambedue gli sposi nel rapporto coniugale.

La biologia da sola non può darci la vera dimensione morale e umana della relazione coniugale, giacché questa non può essere considerata esclusivamente come un atto corporale diretto alla procreazione biologica. È infatti un atto umano di unione sponsale, non solo dei corpi ma anche delle stesse persone degli sposi. L'atto corporale deve in ogni rispetto rappresentare l'unione amorosa delle persone. Come leggiamo in *Familiaris consortio*:

La sessualità, mediante la quale l'uomo e la donna si donano l'un l'altra con gli atti propri ed esclusivi degli sposi, non è affatto qualcosa di puramente biologico, ma riguarda l'intimo nucleo della persona umana come tale. Essa si realizza in modo veramente umano solo se è parte integrale dell'amore con cui l'uomo e la donna si impegnano totalmente l'uno verso l'altra fino alla morte. La donazione fisica totale sarebbe menzogna se non fosse segno e frutto della donazione personale totale (n. 11).

L'ultima frase di questo passaggio suggerisce la meta morale e la sfida lanciata agli sposi: che ogni aspetto della loro vita coniugale sia segnato da una amorosa partecipazione; dalla donazione generosa e non dall'appropriazione egoista.

È straordinario come fino ai nostri giorni ci siano stati così pochi tentativi di analizzare e mettere in chiaro cosa converta il rapporto sessuale in un'impareggiabile espressione di amore e dono di sé coniugali. Il formidabile e dilagante movimento anticoncezionale dell'ultimo secolo, con la sua pretesa secondo cui l'atto coniugale è pienamente e singolarmente espressivo di amore e unione maritale, *anche se* il suo orientamento procreativo sia artificialmente escluso, ha obbligato a compiere un'analisi antropologica più profonda del perché ciò non sia proprio così.

Lo scopo procreativo dell'atto coniugale è evidente e innegabile. Il movimento anticoncezionale propone vari metodi fisici o chimici per contrastare o annullare questo scopo procreativo, pretendendo allo stesso tempo che ciò possa essere fatto senza in alcun modo rendere l'atto meno espressivo della singolare relazione dei coniugi come marito e moglie (cioè un atto ridotto di unione sponsale).

Altrove abbiamo esaminato la fallacia inerente in questo argomento anticoncezionale,¹ giacché ciò che fa sì che il rapporto tra sposi sia una singolare espressione di unione coniugale unica è precisamente la partecipazione del loro complementare e reciproco potere procreativo. Pertanto, se l'orientamento procreativo dell'atto è deliberatamente frustrato con la contraccezione, questo non unisce gli sposi in modo specificamente coniugale. Non è più *atto* coniugale – l'espressione fisica più distintiva di piena e reciproca donazione e di permanente unione amorosa. Infatti non è più un atto sessuale in senso veramente umano, poiché non esiste alcun rapporto o comunicazione sessuale reale. Gli sposi rifiutano la vera e reciproca conversazione carnale; ciascuno usa piuttosto il corpo dell'altro nella ricerca del piacere. Ma un mero scambio di piacere né esprime né raggiunge un'unione sponsale, poiché nulla vi è in quel piacere capace di estrarre una persona dalla solitudine per collocarla in una maggiore unione con altra. Questo rifiuto dell'unione, questo volontario rimanere nella solitudine, tende inesorabilmente alla separazione degli sposi. Una copula anticoncezionale può sì essere mutuamente gratificante, ma in nessun modo unificante; essa infatti tende piuttosto a imprigionare ogni sposo nella sua sod-

¹ C. BURKE, *La Vérité de l'Amour Matrimonial et la Contraception*, «*Angelicum*» 71 (1994) 259-273.

disfazione individuale. Pertanto, non è completamente esagerato parlare qui di una *mutua esperienza di sesso solitario*.¹

L'amore si muove dall'interno verso l'esterno, cioè l'amato cerca il bene dell'adorato. È oblativo e, sebbene tenda naturalmente verso l'unione, il semplice desiderio di prendere o di possedere non è nella natura del vero amore. Ciò spiega la difficoltà per le persone egocentriche (tutti noi, dopo la caduta) di imparare ad amare, perché devono sforzarsi di far sì che l'altruismo sostituisca l'egoismo.

Amare un altro con tutto il cuore è difficile; ciò non è infatti possibile senza una battaglia continua per purificare le proprie azioni, intenzioni e motivi, poiché qualche elemento di egoismo tende sempre a rimanere nelle nostre migliori azioni. Ciò è di continua applicazione nella vita coniugale; è nei piccoli dettagli dove l'amore si mostra, cresce o diminuisce. Se tutti gli aspetti delle relazioni coniugali hanno bisogno di purificazione, non sarà questo vero anche per quella relazione coniugale che è la più intima di tutte?

Quando l'egoismo predomina nelle relazioni sessuali, una copula, anche se coniugale, non può essere principalmente un'espressione di amore. La soddisfazione naturale dell'impulso sessuale è legittima dentro il matrimonio; ma perfino colà può raggiungere un grado di egoismo contrario all'amore – impedendolo invece di esprimerlo o aumentarlo. «Il dono disinteressato viene escluso dal godimento egoistico» (UD 147).

È necessario ripetere che il rapporto sessuale deve essere massima espressione umana di amore e di totale donazione coniugale. Deve esprimere la piena autodonazione – più centrata, idealmente, su quello che l'altra persona riceve e non su ciò che uno possa ottenere. Ma può essere un atto di pura soddisfazione egoista. Questo è stato sempre uno dei problemi principali che la spiritualità coniugale, diretta al conseguimento della perfezione nel matrimonio, ha dovuto affrontare.

La concupiscenza è fra gli appetiti più radicalmente egocentrici e, come tale, trascina verso una unione dei corpi il cui risultato è infatti una separazione delle persone, giacché chi si lascia trascinare da essa in una relazione sessuale, si troverà separato dall'altro più di prima.

Come risultato della caduta originale, afferma Giovanni Paolo II, la sessualità corporale

fu bruscamente sentita e compresa come elemento di reciproca contrapposizione di persone... come se il profilo personale della maschilità e femminilità, che prima metteva in evidenza il significato del corpo per una piena comunione delle persone, cedesse il posto soltanto alla sensazione della sessualità rispetto all'altro essere umano. E come se la sessualità diventasse ostacolo nel rapporto personale dell'uomo con la donna (UD 132-133).

¹ George Bernard Shaw forse era poco delicato, ma non frivolo né cinico, nel commentare che la contraccezione altro non è che "masturbazione mutua".

Queste parole ci riportano a quelle forti affermazioni del *Catechismo*: la comunione originale dell'uomo e della donna venne distorta dalla caduta, e la loro mutua attrazione cambiata in rapporto di dominio e di bramosia. Giovanni Paolo II non esitò ad esprimersi in maniera ancor più sorprendente.¹ Commentando le parole di Gesù sull'adulterio commesso “nel cuore” (cfr. Mt 5,27-28) da colui che *guarda* con concupiscenza (senza azione esteriore e ulteriore), aggiunge che questo può essere applicato anche a un uomo in relazione alla propria moglie:

L'adulterio del cuore viene commesso non soltanto perché l'uomo guardi in tal modo una donna che non è sua, ma proprio perché guarda così una donna. Anche se guardasse in questo modo la donna che è sua moglie commetterebbe lo stesso adulterio nel cuore [...] L'uomo che guarda in tal modo, come scrive Mt 5, 27-28, si serve della donna, della sua femminilità, per appagare il proprio istinto. Sebbene non lo faccia con un atto esteriore, già nel suo intimo ha assunto tale atteggiamento, interiormente così decidendo rispetto ad una determinata donna. In ciò consiste appunto l'adulterio commesso nel cuore. Tale adulterio del cuore può commettere un uomo anche nei riguardi della propria moglie, se la tratta soltanto come oggetto di appagamento dell'istinto (UD 179-180).

È esagerata quest'affermazione? Dimostra una visione pessimistica o manichea della relazione sessuale coniugale? O si tratta di una vera possibilità da prendere in considerazione? Può un uomo *concupire* la moglie; o viceversa? Se ciò è possibile, è cosa buona o cattiva per la vita coniugale? O è da considerarsi con indifferenza?

Non dovrebbe uno sposo essere oggetto di un tipo diverso e più nobile di desiderio che non la semplice autosoddisfazione? Allora, perché ci dovrebbe sorprendere tanto l'opinione di san Tommaso secondo cui «*consentiens concupiscentiae in uxorem*» è colpevole non di un peccato mortale, ma sì di uno veniale?² Chi vuole, vedrà in tale affermazione qualcosa di manicheo; comunque la si può vedere anche come una sfida all'amore e alla virtù. Nella misura in cui il rapporto coniugale è dominato dalla concupiscenza, rimane lontano dalla virtù. Diviene veramente virtuoso nella misura in cui è espressione genuina di dono di sé.

La concupiscenza, col suo desiderio di soddisfazione fisica polarizzato essenzialmente nell'“io”, minaccia la piena autenticità del rapporto coniugale inteso come espressione di unione nell'amore. La concupiscenza ha provocato

una infrazione, una fondamentale perdita della primitiva comunità-comunione di persone. Questa avrebbe dovuto render vicendevolmente felici l'uomo e la donna mediante la ricerca di una semplice e pura unione umana, mediante una reciproca offerta di se stessi [...] Dopo la rottura dell'originaria alleanza con Dio, l'uomo e la donna si trovano-

¹ Provocando una reazione che rivela quanto lontano è il nostro mondo da apprezzare le vere sfide dell'amore coniugale.

² In *Ep. 1 ad Cor.*, cap. 7, Lect. 1.

no, anziché uniti, maggiormente divisi o addirittura contrapposti dalla loro maschilità e femminilità [...] Essi non sono più soltanto chiamati a unione e unità, ma anche minacciati dall'insaziabilità di quell'unione e unità (UD 136).

Che la concupiscenza sia presente nello stesso matrimonio è innegabile. A questo punto del nostro studio, lungi dal potere confermare che il matrimonio offra un rimedio per la concupiscenza, comprendiamo come la concupiscenza, in quanto introduce nella relazione sessuale un elemento ostile all'amore, divenga una minaccia per il matrimonio e particolarmente per l'amore coniugale. Ed allora, nel contesto di una comprensione veramente cristiana del matrimonio come chiamata di amore e come vocazione alla santità, come devono le persone coniugate trattare la presenza della concupiscenza – quell'elemento così veemente nel suo autoassorbimento – presente nella loro unione intima?

Finora gli sposi che realmente cercavano di vivere la loro relazione coniugale come Dio comanda, cioè di santificare sé stessi in e attraverso il matrimonio, hanno ricevuto scarso orientamento dall'insegnamento della Chiesa – eccetto forse per l'idea che una certa astinenza è un mezzo raccomandabile non solo di pianificazione familiare ma anche di crescita positiva nella santità coniugale.¹ L'astinenza, in questa visione, spesso appare come ideale, o almeno come mezzo principale di unione con Dio e della santificazione della propria vita. Si percepisce qui (e questo è il nocciolo del problema) un'idea di fondo sempre presente, cioè che l'atto coniugale sia qualcosa di così "antispirituale" che gli sposi farebbero meglio, se realmente vogliono crescere nell'amore di Dio, ad astenersene anziché parteciparne. Bisogna fermamente dire di no a questa idea.

Se il matrimonio è in se stesso un cammino divino di santità, tutti i suoi elementi naturali, incluse certamente le intime relazioni coniugali, sono materia di santificazione. Indubbiamente (come vedremo *infra*) queste relazioni devono essere marcate dalla temperanza; tuttavia una totale *astinenza da* tali relazioni non può essere proposta come ideale o meta ascetica per le persone coniugate.² Un'astinenza generale come modo di affrontare il problema della concupiscenza non è proponibile alle persone coniugate: e tuttavia la concupiscenza va affrontata.

¹ Astenersi dalle attività secolari e dalle soddisfazioni o piaceri che da esse possano derivare, è stato un fatto centrale alla vita religiosa dal suo inizio nel secolo IV o V. Quantunque le radici di questa spiritualità religiosa risalgano all'invito di Gesù al giovane ricco (Mt 19,21), è discutibile se tale spiritualità abbia offerto quella ispirazione e quel dinamismo necessari per orientare i laici in generale, e le persone sposate in particolare, alla piena meta della vita cristiana. È vero che Gesù disse «ognuno di voi, che non rinuncia a tutto quello che ha, non può essere mio discepolo» (Lc 14,33); ma è pure vero che il celibato, sia nella vita religiosa che in altri tipi di vita, non è l'unico cammino cristiano. In effetti, nonostante il monito di san Paolo («io vorrei che tutti gli uomini fossero come sono io»), Dio non chiama tutti ad essere celibi. Giovanni Paolo II ricorda come lo stesso san Paolo riconosce che ciascuno ha il suo proprio dono da Dio.

² Vi sono parecchie ragioni che possono giustificare l'astinenza periodica nella vita coniugale, ma sembrerebbe fondamentalmente errato proporre l'astinenza come ideale, o come condizione per la santità in coloro che sono chiamati al matrimonio cristiano. Il suggerimento di San Paolo agli sposi di astenersi "per un tempo" (1Cor 7,5), non può essere convertito in una norma generale.

III. AMORE MATRIMONIALE E CASTITÀ CONIUGALE

1. *Riscoprire l'amore coniugale come era “nel principio”*

Il continuo punto di riferimento per la vita e vocazione coniugale che Giovanni Paolo II presentò nella sua catechesi settimanale degli anni 1979-1984, era il «matrimonio costituito al principio, nello stato di innocenza originaria, nel contesto del sacramento della creazione» (UD 379), chiamato ad essere un “segno visibile dell'amore creatore di Dio”. Quell'originale stato umano era contraddistinto da un'armonia perfetta del corpo come dello spirito.¹

All'oggettiva armonia, di cui il Creatore aveva dotato il corpo e che Paolo precisa come reciproca attenzione delle varie membra (cfr. 1Cor 12, 25), corrispondeva un'analoga armonia nell'intimo dell'uomo: l'armonia del cuore. Quest'armonia, ossia la purezza di cuore, consentiva all'uomo e alla donna nello stato di innocenza originaria di provare semplicemente (e in un modo che originariamente li rendeva felici entrambi) la forza unitiva dei loro corpi, che era, per così dire, l'insospettabile substrato della loro unione personale o *communio personarum* (UD 224).

Purtroppo quell'armonia originale fu di breve durata; l'uomo peccò e l'armonia si perse. Col peccato di Adamo e Eva la concupiscenza entrò in scena. Si presentò nel loro matrimonio (ed è presente in ogni matrimonio seguente), come minaccia all'amore e alla felicità coniugale.

Nella sua catechesi Giovanni Paolo II esaminò estesamente la presenza discorde della concupiscenza nelle relazioni sponsali (UD 125-182). Il suo effetto fondamentale è una perdita o limitazione della piena libertà dell'amore.

La concupiscenza comporta la perdita della libertà interiore del dono. Il significato sponsale del corpo umano è legato appunto a questa libertà. L'uomo può diventare dono – ossia l'uomo e la donna possono esistere nel rapporto di reciproco dono di sé – se ognuno dei due è padrone di sé. La concupiscenza, che si manifesta come costrizione *sui generis* del corpo, limita interiormente e restringe il dominio di sé, e per ciò stesso, in un certo senso, rende impossibile la libertà interiore del dono. Per di più subisce offuscamento anche la bellezza posseduta dal corpo umano nel doppio aspetto maschile e femminile come espressione dello spirito. Resta il corpo come oggetto di concupiscenza e quindi come terreno di appropriazione dell'altro. La concupiscenza, di per sé, non è capace di promuovere la unione come comunione di persone. Da sola, essa non unisce, ma appropria. Il rapporto del dono si muta in un rapporto di appropriazione (UD 144).

Desiderio insaziabile (UD 138-139), appropriazione invece di comunione, prendere invece di dare, amore di sé possessivo... Tutto ciò offusca l'amore oblativo

¹ L'armonia interpersonale tra spirito e spirito, non era una parte necessaria di quello stato. L'uomo e la donna dovettero creare liberamente quell'armonia fra di loro, e di ciascuno con Dio. Il fatto che essi nella loro prima prova fallirono la realizzazione di ciò e dovettero poi cercare di ripristinarla in seguito, costituisce lo sfondo su cui si svolge l'intero dramma umano e in cui si presenta il nostro studio.

dell'altro. Si tratta di disgregazioni da parte della concupiscenza nell'armonia perduta della relazione sessuale.

È possibile per uomini e donne ritornare a quell'armonia e quel rispetto originale, o devono considerarli come perduti per sempre? Non sono irreparabilmente persi: possono essere recuperati attraverso la speranza e la lotta. Nella persona umana sempre rimane, quantunque inconsapevolmente, un desiderio del rispetto inerente ad un amore puro – anche per ciò che Giovanni Paolo II chiama «la continuità e unità tra lo stato ereditario del peccato dell'uomo e la sua innocenza originale» che rimane come chiave della “redenzione del corpo” (UD 42). Il ricupero e la cura di tutto ciò che può essere riconquistato di quella armonia originale è comunque possibile, ma soltanto attraverso uno sforzo continuo e con l'aiuto della preghiera e della grazia.

Una parte particolarmente impressionante dell'analisi di Giovanni Paolo II è il ruolo che dà alla *vergogna sessuale*, nell'impegno per recuperare quell'armonia. Il papa colloca la vergogna fra le «esperienze antropologiche fondamentali»;¹ ma al di là di mera antropologia, è per lui un fatto misterioso, una specie di indizio, o segno, verso il ristabilire (anche provvisoriamente) quella invidiabile gioiosa armonia e pace sessuale.

Nella presente condizione umana, un certo istinto di vergogna fa da garante del rispetto mutuo, che è condizione *sine qua non* del vero amore tra i sessi. Quanto più profondo e più vero è l'amore tra l'uomo e la donna, e specialmente tra marito e moglie, tanto più essi saranno indotti a prendere in considerazione la vergogna, e a cercare di capirla e di rispondervi adeguatamente. La conseguenza è un comportamento naturalmente modesto tra l'uomo e la donna, e in particolare – occorre ripeterlo – tra marito e moglie.

In tal senso ogni coppia di coniugi deve ricorrere alla Bibbia cercando le lezioni del racconto divino: non solo cercando di immaginare come fossero le relazioni di Adamo e Eva prima della caduta, ma imparando anche dalle loro reazioni dopo – reazioni che mostrano un desiderio di preservare, in circostanze nuove e problematiche, la purezza di quell'attrazione originale che soltanto loro avevano sperimentato e che erano in grado ancora di ricordare.

Prima della caduta Adamo e Eva erano nudi, e non ne sentivano vergogna. Nelle parole di Giovanni Paolo II, «l'uomo nell'innocenza originale, maschio e femmina, non sentiva affatto quella discordia nel corpo».² È dopo la caduta che la vergogna appare come risposta alla concupiscenza, come protezione contro la minaccia presentata dalla concupiscenza al semplice apprezzamento e gioia nella sessualità reciproca che avevano provato “al principio”. L'importanza di questo senso di vergogna è vigorosamente ribadita nella catechesi papale.

¹ «L'antropologia contemporanea, che si rifà volentieri alle cosiddette esperienze di fondo, come l'esperienza del pudore», UD 67.

² UD 224. Giovanni Paolo II è d'accordo con l'analisi della situazione che fa sant'Agostino. La loro nudità originale non provocò nessun desiderio sregolato e pertanto nessuna vergogna in Adamo ed Eva, «non perché non potessero vedere, ma perché non sentivano nulla nelle loro membra per farli vergognare di quello che vedevano» (*De nuptiis et concupiscentia*, 1, 5, 6).

Da una parte,

se l'uomo e la donna cessano di essere dono disinteressato reciproco, come erano l'uno per l'altra nel mistero della creazione, allora riconoscono di esser nudi (cfr Gen 3). Ed nascerà nei loro cuori la vergogna di quella nudità, che non avevano sentito nello stato di innocenza originaria [...] Solo la nudità che rende la donna oggetto per l'uomo, e viceversa, è fonte di vergogna. Il fatto che non provassero vergogna vuol dire che la donna non era oggetto per l'uomo, né lui per lei (UD 89-90).

«Alla luce del racconto biblico, il pudore sessuale acquista il suo profondo significato, collegato appunto con l'inappagamento dell'aspirazione a realizzare la reciproca comunione delle persone nell'unione dei corpi (cfr Gen 2, 24)» (UD 136). La reazione di pudore o vergogna nella presenza dell'altro, anche della moglie davanti al marito, e vice versa, rivela una consapevolezza del fatto che l'impulso verso la copula corporale non è della stessa qualità umana di un desiderio di una comunione di persone, e non può attualizzare quest'ultima pienamente.

D'altra parte, mentre la vergogna «rivela il momento della concupiscenza, al tempo stesso può proteggere dalle [sue] conseguenze [...] Si può perfino dire che per l'uomo e la donna è la vergogna a farli quasi permanere nello stato di innocenza originaria. Di continuo, infatti, prendono coscienza del significato sponsale del corpo e tendono a tutelarlo dalla concupiscenza» (UD 138).

Il desiderio di mantenere il rispetto per l'amato è inerente in ogni amore genuino. Così nell'analisi di Giovanni Paolo II, il senso di vergogna diviene non solo guardiano del rispetto mutuo tra marito e moglie, ma anche punto di partenza per la rigenerazione di una nuova armonia sponsale tra corpo e anima, tra desiderio e rispetto, raggiunta sulla base di uno scopo comune facilitato dalla preghiera e dalla grazia. Il papa non afferma che questa “rigenerazione” sia facile; evidentemente non lo è. Ma il suo messaggio per gli sposi è che occorre tentarla; l'amore che li unisce deve vederne la necessità: e le grazie sacramentali del matrimonio, assieme alla preghiera personale, sono i mezzi potenti a loro disposizione per raggiungerla.

2. *La purificazione dell'amore coniugale dalla eccessiva sensualità*

In contrasto agli effetti della concupiscenza, la castità ed un giusto senso di vergogna tutelano e preservano la “libertà del dono” propria del rapporto coniugale. Giovanni Paolo II insiste sul fatto che questa libertà interiore del dono «è di natura esplicitamente spirituale e dipende dalla maturità interiore. Questa libertà suppone una tale capacità di dirigere le reazioni sensuali ed emotive, da rendere possibile la donazione di sé all'altro in base al possesso maturo del proprio “io”». ¹

¹ UD 488; cfr. 135-137, 144, 390, ecc. Agostino sottolinea che è necessario resistere ai desideri della concupiscenza, altrimenti ci dominano: «Est ergo in nobis peccati concupiscentia, quae non est permittenda regnare; sunt eius desideria, quibus non est oboediendum, ne oboedientibus regnet» (*De continentia*, 8).

Tale è lo scopo specifico della castità nel matrimonio: riinstradare e raffinare l'appetito sensuale affinché questo sia posto al servizio dell'amore e lo esprima; rifiutare il reciproco sfruttamento della relazione coniugale solo per una soddisfazione egoistica. La vera sfida cui devono far fronte le coppie sposate è la purificazione dell'appetito sensuale, così che la sua soddisfazione non venga cercata principalmente a scopo di concupiscenza egocentrica, ma come accompagnamento della donazione di sé implicita in ogni vera unione coniugale. Si può dire che questo compito li impegna in un costante processo di *umanizzazione* dell'amore coniugale, verso una crescita di un apprezzamento reciproco come persone.¹

Il vero amore coniugale è evidentemente caratterizzato più dal dare all'altro e accoglierlo che dal desiderarlo e prenderlo egoisticamente. Siamo in presenza della distinzione classica tra *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae*. Dove domina l'amore concupiscente, l'innamorato non è realmente uscito da sé né ha vinto l'egoismo, e così per lo più dà sé stesso soltanto in parte: «nell'amore di concupiscenza l'innamorato, nel desiderare il bene voluto, ama propriamente sé stesso».² Il sopravvento della ricerca del piacere nel rapporto coniugale significa prendere troppo dal corpo e non dare abbastanza alla persona; e nella misura in cui questo squilibrio cresce, la vera comunione di persone stenta sempre più a realizzarsi.

In un'epoca come la nostra, la differenza tra concupiscenza, desiderio sessuale e amore coniugale è andata via via oscurandosi. Se pertanto molte coppie coniugate, incapaci di capire, o di riconoscere, i pericoli della concupiscenza non si sforzano di contenerla o purificarla, può arrivare il momento in cui tale concupiscenza finisca per avere il sopravvento sulle loro relazioni, minando il mutuo rispetto e la stessa capacità di vedere il matrimonio essenzialmente come donazione e non come mera possessione, e ancora meno come un semplice godere, appropriare e sfruttare.

Possiamo pertanto ritornare all'invito di sant'Agostino alle coppie coniugate di purificare il loro rapporto coniugale buono dal male che così facilmente l'accompagna: quel male che non è il piacere dell'unione coniugale bensì ogni eccessivo ed egocentrico assorbimento in quel piacere. Questo compito è ineluttabile: tutti quegli sposi che in qualche modo desiderano ristabilire l'amorosa armonia di una relazione coniugale piena di crescente rispetto e apprezzamento reciproci, devono affrontarlo. Se abbiamo parlato prima di come l'astinenza o la rinuncia, come principio governante la vita religiosa, fosse frequentemente presentata anche ai coniugi desiderosi di crescita spirituale – con un implicito o esplicito invito ad applicarla al loro rapporto coniugale –, dobbiamo aggiungere qui che mentre la rinuncia è certamente un tema evangelico principale, non

¹ Per gli effetti "depersonalizzanti" della concupiscenza: cfr. UD 173-174.

² «In amore concupiscentiae amans proprie amat seipsum, cum vult illud bonum quod concupiscit», *STh* I-II, q. 27, a. 3.

è tuttavia unico e nemmeno dominante. La *purificazione*, soprattutto dell'intenzione interiore e del cuore, è ancor più fondamentale per il conseguimento della meta ultima cristiana: «Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio» (Mt 5,8); «Sappiamo che quand'egli sarà manifestato saremo simili a lui, perché lo vedremo com'egli è. E chiunque ha questa speranza in lui, si purifica com'egli è puro» (1Gio 3,2-3). Questi versi sono di applicazione universale.

Tale lavoro di purificazione è necessario anche per i coniugati in tutti gli aspetti della loro vita. È una particolare sfida che riguarda le loro relazioni coniugali intime. Purificare il rapporto coniugale dall'attitudine centrata su sé stessi che così facilmente lo caratterizza, deve essere una principale preoccupazione e punto di lotta per gli sposi che desiderano che il loro matrimonio sia marcato da un'amore in crescita per divenire così un cammino di santità.¹

Purificare i rapporti coniugali implica assegnare un ruolo minore all'impulso verso l'auto-soddisfazione, e vivere e sentire questi rapporti piuttosto come partecipazione, e particolarmente come amore oblativo centrato sullo sposo. La possessione e il piacere saranno allora *conseguenza* del dono generoso di sé. Come dice Giovanni Paolo II,

una cosa è, ad esempio, un nobile compiacimento, un'altra invece il desiderio sessuale; quando il desiderio sessuale è collegato con un nobile compiacimento, è diverso da un desiderio puro e semplice... E proprio a prezzo della padronanza di sé che l'uomo raggiunge quella spontaneità più profonda e matura, con cui il cuore, padroneggiando gli istinti, riscopre la bellezza spirituale del segno costituito dal corpo umano, nella sua maschilità e femminilità (UD 199).

Si potrebbe rilevare qui che se si riceve il piacere con gratitudine verso Dio, e verso lo sposo, questo è già un passo positivo e significativo nel processo di purificazione dell'egocentrismo, perché la gratitudine sempre denota un uscire da sé ed un affermare l'altro. Se invece il piacere si cerca in maniera principalmente egocentrica, può sì dare soddisfazione ma non una vera pace, quella pace che sorge dall'esperienza di una unione veramente oblativa. Possiamo ricordare qui come san Tommaso, riferendosi a Gal 5,17, spiega come una mancanza di pace interiore sia spesso dovuta a un conflitto irrisolto tra ciò che vuole l'appetito del senso e ciò che vuole l'intelletto (*STh*, II-II, q. 29, a. 1).

La meta pertanto, come già indicato, è che gli sposi cerchino di *umanizzare* le loro relazioni intime, piuttosto che astenersi da esse. Questo è il lavoro di purificazione che loro viene proposto; questo deve essere il senso della *castità* coniugale.²

¹ Ciò certamente implica una limitazione, ma è una limitazione che dovrebbe essere un'espressione dell'amore e della gentilezza, così come quando il marito o la moglie moderano il proprio temperamento per rispetto verso l'altro.

² «Nella vita terrena, il dominio dello spirito sul corpo – e la simultanea subordinazione del corpo allo spirito – può, come frutto di un perseverante lavoro su se stessi, esprimere una personalità spiritualmente matura» (UD 267). Ciò non implica una vittoria unilaterale dello spirito sul corpo, ma un'armonia perfetta tra i due; così «non significa alcuna "disincarnazione" del corpo né, di con-

Il saldo pensiero cristiano è sempre stato consapevole della tendenza egocentrica della spinta verso la soddisfazione sessuale fisica. Da qui il principio morale secondo cui il cercare questa soddisfazione al di fuori del matrimonio è gravemente erroneo (anche perché profondamente egoistico). Ma non vi è stata nessuna considerazione parallela sul possibile effetto, dentro la stessa vita coniugale, di questo potere auto-assorbente. La teologia morale ha di solito ignorato questa questione, che oggi torna a presentarsi alla ribalta, e che va affrontata dalla riflessione teologica e pastorale. Il semplice cercare ragioni che “giustificano” la relazione sessuale coniugale è un approccio obsoleto. Altrettanto datato è l’approccio che pone un accento esagerato sull’idea di *astensione* dal rapporto come chiave alla crescita spirituale nel matrimonio. Ciò che si deve proporre agli sposi è il bisogno di *purificare* le loro relazioni sessuali in maniera che possano trovare in esse sempre più quel limpido carattere di personale donazione-accettazione amorosa che avrebbero avuta nel paradiso terrestre.

Se c’è sincero amore tra sposi con una certa sensibilità, è difficile che essi non si rendano conto che questo impulso centrato sul “sé” sminuisce la perfezione della loro unione coniugale. È difficile che non sentano il bisogno di temperare o purificare la forza di attrazione fisica reciproca, al fine di unirsi in una vera donazione mutua e non in una mera vicendevole appropriazione. Il cuore lo richiede; nella misura in cui essi cedono principalmente alla concupiscenza, resterà sempre un senso di inganno reciproco. Giovanni Paolo II ha ben letto tale situazione: «Il desiderio [concupiscente] è, direi, l’inganno del cuore umano nei confronti della perenne chiamata dell’uomo e della donna – una chiamata che è stata rivelata nel mistero stesso della creazione – alla comunione attraverso un dono reciproco» (UD 169).

Causa di questo turbamento davanti a un disordine che vorrebbero rimediare è la loro stessa sensibilità all’amore. Purtroppo molto di rado avranno ricevuto un orientamento sul modo di porre tale rimedio, o un suggerimento sul perché il tentativo e lo sforzo di far ciò sia parte integrante della loro vocazione coniugale a crescere costantemente nell’amore e così infine raggiungere la santità.¹

seguenza, una “disumanizzazione” dell’uomo. Al contrario, significa la sua perfetta “realizzazione”. Infatti, nell’essere composto, psicosomatico, che è l’uomo, la perfezione non può consistere in una reciproca opposizione dello spirito e del corpo, ma in una profonda armonia fra loro, nella salvaguardia del primato dello spirito» (*ibidem*). Giovanni Paolo II, applicando la frase paolina circa la “discordia nel corpo” (1Cor 12,25) al fenomeno della vergogna fisica che è il risultato del peccato originale, insiste su come una «trasformazione di tale stato fino alla graduale vittoria su quella “disunione nel corpo”, vittoria che può e deve attuarsi nel cuore dell’uomo. Questa è appunto la via della purezza, ossia del “mantenere il proprio corpo con santità e rispetto”», (UD 224).

¹ Giovanni Paolo II ha provvisto tale chiara e positiva guida, quantunque lo faccia in una densa catechesi così lunga da farla apparire inaccessibile al lettore ordinario. “Popolarizzare” il suo insegnamento, in una forma accessibile a coppie coniugate e a coloro che si preparano per il matrimonio, è un compito pastorale di grandissima importanza.

3. *La castità libera l'amore coniugale*

Nella nostra presente condizione, la concupiscenza (i desideri troppo assorbenti della carne) si schiera così facilmente contro lo “spirito”, cioè anche contro l'amore e il desiderio di amare. È così prima del matrimonio, e rimane così nel matrimonio. La Bibbia insiste su questo punto, e pertanto è una verità che ogni cristiano ha bisogno di ponderare. Al principio del nostro studio rilevammo come il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n. 2525) identifica la concupiscenza con il *caro adversus spiritum* della *Lettera ai Galati*: «perché la carne ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne» (*Gal* 5,17). Giovanni Paolo II apre la seconda parte della sua teologia del corpo con una considerazione dettagliata su questo testo paolino.

Secondo il papa, Paolo accenna qui alla «tensione esistente nell'intimo dell'uomo, appunto nel suo cuore [che presuppone] quella disposizione di forze formatasi nell'uomo col peccato originale e alla quale partecipa ogni uomo storico. In tale disposizione, formatasi nell'intimo dell'uomo, il corpo si contrappone allo spirito e facilmente prende il sopravvento su di esso» (UD 208). Se lasciamo che il corpo prevalga in questa battaglia, perdiamo la libertà e pertanto la stessa capacità di amare, poiché la libertà non è vera a meno che non sia al servizio dell'amore (cfr. UD 216). Soltanto così, usando la libertà in modo vero e buono (e vigilando contro il suo falso uso), la battaglia contro la concupiscenza sarà gradualmente vinta. Soltanto così adempiamo alla nostra vocazione di amare in libertà – in quella libertà per la quale Cristo ci ha liberati.

Intendere così la vocazione alla libertà (Voi, [...] fratelli, siete stati chiamati alla libertà: *Gal* 5,13) significa configurare l'ethos in cui si realizza la vita secondo lo Spirito. Esiste infatti anche il pericolo di intendere la libertà in modo erroneo, e Paolo lo addita con chiarezza, scrivendo nello stesso contesto: che questa libertà non divenga un pretesto per vivere secondo la carne, ma, mediante la carità, siate a servizio gli uni degli altri (*ibidem*). In altre parole, Paolo ci mette in guardia sulla possibilità di fare uso cattivo della libertà, un uso che contrasti con la liberazione dello spirito umano compiuto da Cristo e che contraddica quella libertà con cui Cristo ci ha liberati [...] L'antitesi e, in certo qual modo, la negazione di tale uso della libertà ha luogo quando essa diventa per l'uomo un pretesto per vivere secondo la carne. La libertà diventa allora [...] un pretesto per vivere secondo la carne, sorgente (oppure strumento) di uno specifico giogo da parte della superbia della vita, della concupiscenza degli occhi e della concupiscenza della carne. Chi in questo modo vive secondo la carne, cioè si assoggetta [...] alla triplice concupiscenza, e in particolare alla concupiscenza della carne, cessa di essere capace di quella libertà per cui Cristo ci ha liberati; cessa anche di essere idoneo al vero dono di sé, che è frutto ed espressione di tale libertà. Cessa, inoltre, di essere capace di quel dono che è organicamente connesso col significato sponsale del corpo umano (UD 216-217).

L'avvertenza di Giovanni Paolo II qui circa il “buono” e il “cattivo” uso della libertà ci ricorda la distinzione di sant'Agostino riguardo all'uso del corpo. In uno dei suoi sermoni, anche il *doctor gratie* invoca *Gal* 5,17 in particolare relazio-

ne alla castità: «Ascoltate bene queste parole, tutti voi fedeli che state lottando. Parlo a coloro che lottano. Soltanto questi capiranno la verità di ciò che dico. Non sarò capito da colui che non lotta [...]. Cosa desidera una persona casta? Che nessuna forza si erga nel suo corpo a opporre la castità. Vorrebbe provare la pace, ma ancora non la possiede». ¹

Le parole di Agostino sono dirette al coniugato tanto quanto al celibe. Entrambi, lui è convinto, capiranno la verità di tali parole, se sono preparati a combattere la guerra continua della vita cristiana. La Chiesa non ha cambiato la sua dottrina circa questa lotta. Il Concilio Vaticano II insegna:

L'intera storia umana è infatti pervasa da una lotta tremenda contro le potenze delle tenebre; lotta cominciata fin dall'origine del mondo, e destinata a durare, come dice il Signore, fino all'ultimo giorno. Inserito in questa battaglia, l'uomo deve combattere senza sosta per poter restare unito al bene, né può conseguire la sua interiore unità se non a prezzo di grandi fatiche, con l'aiuto della grazia di Dio (GS, n. 37).

4. Il "rimedio" della concupiscenza: la castità

«Gustare il piacere sessuale senza tuttavia trattare la persona come un oggetto di godimento, ecco il nocciolo del problema della morale sessuale». ² Un'acuta osservazione che mette a fuoco ciò che è propriamente umano nella questione del piacere nel rapporto coniugale. Il piacere non deve essere cercato come fine in sé, poiché l'egoismo tenderà allora a dominare (*usando* l'altra persona). Ma il piacere può e deve venire, non come fine principale, ma come importante concomitante dell'unione raggiunta. Questo, nel senso più vero, è il sottinteso nel *rimedio della concupiscenza*. È una sfida ad amare, ed è opera della castità. ³ In precedenza abbiamo citato s. Tommaso (*Super Sent.*, lib. IV, d. 26, q. 2, a. 3, ad 4) che insegna come la grazia sia data nel matrimonio come rimedio *contro* la concupiscenza, al fine di reprimerla nella radice, cioè nella sua tendenza auto-assorbente. Altrove abbiamo suggerito che una delle grazie principali conferite dal sacramento del matrimonio, come sacramento "permanente", sia quella della castità coniugale in questo senso preciso. ⁴

La meta non può essere il *non* sentire piacere, o il *non* essere attirato da esso (tutti i due appartengono all'istinto della coniugalità), ma il *non essere dominato dalla* sua ricerca (che è lo stesso istinto della concupiscenza). Sant'Agostino indica le alternative: «chi non vuole servire la concupiscenza deve lottare necessariamente contro di essa; chi trascura di combatterla, deve necessariamente

¹ «Attendite, sancti quicumque pugnatis. Proeliantibus loquor. Intellegunt qui pugnant: non me intellegit qui non pugnat [...]. Quid vult homo castus? Ut nulla omnino surgat in membris eius concupiscentia adversaria castitati. Pacem vult, sed nondum habet» (*Sermo* 128).

² K WOJTYŁA, *Amore e Responsabilità*, Torino 1969, 51.

³ La concupiscenza è un effetto del peccato originale. Ciò che scaturisce dal peccato può essere rimediato soltanto dalla virtù. Pertanto non è il matrimonio in sé bensì la castità coniugale che rimedia la concupiscenza.

⁴ C. BURKE, *Marriage as a Sacrament of Sanctification*, «*Annales theologici*» 9 (1995) 85-86.

servirla. La prima alternativa è gravosa ma lodevole, l'altra, denigrante e miserevole». ¹

Il rapporto matrimoniale è infatti un modo singolare di dare espressione fisica all'amore coniugale, ma non l'unico. Vi sono momenti nella vita coniugale (una malattia, per esempio, o periodi immediatamente prima e dopo un parto) quando l'amore non cercherà il rapporto, e nondimeno si esprime in parecchi altri modi, anche fisicamente. È luogo comune fra consulenti o psicologi matrimoniali il conferire tanta, o perfino più, importanza a queste espressioni fisiche "minori" di affetto e amore, quanta se ne può conferire alla frequenza del rapporto coniugale. Giovanni Paolo non tralascia questo punto.

Con sottili distinzioni, il papa parla, da una parte, dell' "eccitamento sessuale" e, dall'altra, dell' "emozione sessuale", nelle relazioni uomo-donna, e commenta:

L'eccitazione cerca anzitutto di esprimersi nella forma del piacere sensuale e corporeo, ossia tende all'atto coniugale [...] Invece l'emozione [...] anche se nel suo contenuto emotivo è condizionata dalla femminilità o maschilità dell'altro, non tende di per sé all'atto coniugale, ma si limita ad altre manifestazioni di affetto, nelle quali si esprime il significato sponsale del corpo, e che tuttavia non racchiudono il suo significato (potenzialmente) procreativo (UD 486).

Uomini e donne, coniugati o celibi, che desiderano crescere nell'amore mutuo, non possono adattarsi passivamente al prevalente stile di vita moderno che, specialmente nel modo in cui viene riflesso dai *media*, è permeato di "eccitamento sessuale", e ne forma un stimolo continuo. La purezza del cuore, della vista, e del pensiero sono essenziali per chi vuole mantenere l'eccitamento sessuale dentro i limiti in cui è al servizio dell'emozione sessuale e del genuino amore inter-sessuale. La propria ed intima coscienza della vera natura dell'amore sarà il migliore incentivo per aiutarli a schivare fermamente tutti quegli stimoli esterni che necessariamente sottopongono una persona sempre più al potere assorbente della concupiscenza, così diminuendo la sua capacità per un vero amore, fedele e liberamente donato.

5. *La castità, come la crescita nell'amore, è per i forti*

Fra i disincanti del matrimonio c'è l'esperienza che ciò che deve unire in maniera così singolare possa di fatto separare, riempiendosi di tensioni e delusioni piuttosto che di armonia e di pace. Le tensioni derivano dalla forza divisiva della concupiscenza, che può essere superata e purificata soltanto attraverso un'amore che sia veramente oblativo piuttosto che possessivo. «Si pensa spesso che la continenza provochi tensioni interiori, dalle quali uno deve liberarsi. Alla luce delle analisi compiute, la continenza, integralmente intesa, è piuttosto l'unica via per liberare l'uomo da tali tensioni» (UD 484). Infatti, la castità propria del

¹ «Libidini necesse est ut repugnet, qui servire noluerit: necesse est ut serviat, qui repugnare neglexerit. Quorum duorum unum est molestum, etsi laudabile: alterum turpe et miserabile» (*Contra Iulianum*, v, 62).

matrimonio unisce, riduce le tensioni, aumenta il rispetto e rende più profondo l'amore sponsale, conducendo così questo amore alla sua perfezione umana e preparando gli stessi sposi ad un amore infinito ed eterno. Ma la via per raggiungere questa meta ultima, insiste Benedetto XVI, «non sta semplicemente nel lasciarsi sopraffare dall'istinto. Sono necessarie purificazioni e maturazioni che passano anche attraverso la strada della rinuncia. Questo non è rifiuto dell'*eros*, non è il suo avvelenamento, ma la sua guarigione in vista della sua vera grandezza» (*Deus caritas est*, n. 5).

«Il vero amore coniugale... è anche un amore difficile» (UD 325). Ciò è chiaro: perché l'amore per l'altro è sempre una battaglia contro l'amore di sé. Quella divisione del cuore tra sé e lo sposo deve essere superata: l'amore coniugale dà unità a ciascun cuore e unisce i due cuori in un solo amore. La concupiscenza carnale non è l'unica espressione dell'amore di sé; ma, essendo così estesa nell'espressione corporale più significativa dell'amore coniugale, la sua tendenza a dominare deve essere combattuta in modo speciale; altrimenti l'amore può non sopravvivere a questa battaglia. «Il cuore è diventato campo di battaglia tra l'amore e la concupiscenza. Quanto più la concupiscenza domina il cuore, tanto meno questo sperimenta il significato sponsale del corpo, e tanto meno diviene sensibile al dono della persona, che nei rapporti reciproci dell'uomo e della donna esprime appunto quel significato» (UD 143).

La necessità di questa battaglia, insiste Giovanni Paolo II, sarà evidente a coloro che riflettono sulla natura dello stesso amore coniugale-corporale, che sinceramente affrontano i pericoli a cui è soggetto, e che desiderino fare qualunque cosa pur di assicurarne la protezione e la crescita. «La purezza... matura nel cuore di chi la coltiva e tende a scoprire e ad affermare il senso sponsale del corpo nella sua verità integrale. Proprio questa verità deve essere conosciuta interiormente; essa deve, in certo senso, essere sentita col cuore, affinché i rapporti reciproci dell'uomo e della donna – e perfino il semplice sguardo – riacquistino quel contenuto autenticamente sponsale dei loro significati» (UD 233).

Papa Giovanni Paolo è sicuro dell'ottimismo e attrazione fondamentali della comprensione della sessualità coniugale che delinea. La sua analisi antropologica diviene insegnamento morale di grande carica umana. «Non sente forse l'uomo, insieme alla concupiscenza, un profondo bisogno di conservare la dignità dei rapporti reciproci, che trovano la loro espressione nel corpo, grazie alla sua maschilità e femminilità? Non sente forse il bisogno di impregnarli di tutto ciò che è nobile e bello? Non sente forse il bisogno di conferire loro quel supremo valore che è l'amore?» (UD 193).

Tuttavia, per quanto umanamente vera e attraente, codesta analisi va completamente inserita nella struttura cristiana della Redenzione. L'amore ispira generosità e sacrificio; ma a livello puramente umano questi non bastano. L'aiuto di Dio, specialmente dei sacramenti e della preghiera fervorosa, è necessario per raggiungere quella castità coniugale e quel mutuo rispetto amoroso senza i quali le migliori aspirazioni dell'amore possono venir meno. Per illustrare que-

sto fatto, Giovanni Paolo II ha fatto ricorso a due delle più "romantiche" storie dell'Antico Testamento, il *Cantico dei Cantici* e il *Libro di Tobia*. Considera il noto verso del *Cantico*, «l'amore è forte come la morte» (o «austero come la morte») (*Cant* 8,6), forse intensamente idealizzato nel *Cantico*, ma espresso al vero livello dell'amore sponsale e dell'umile esperienza umana in *Tobia*.

Era stato l'atteggiamento concupiscente a distruggere i precedenti matrimoni di Sara. Tobia ne è ben consapevole e conduce Sara a capire come la preghiera conferisce forza all'amore, rendendolo capace di superare il potere devitalizzante della concupiscenza.

L'amore di Tobia doveva fin dal primo momento affrontare la prova della vita e della morte. Le parole sull'amore «forte come la morte», pronunciate dagli sposi del *Cantico dei cantici* nel trasporto del cuore, assumono qui il carattere di prova reale. Se l'amore si dimostra forte come la morte, ciò avviene soprattutto nel senso che Tobia, con Sara, vanno senza esitare verso questa prova. Ma in questa prova di vita e di morte vince la vita, perché durante la prova della prima notte di nozze l'amore, sorretto dalla preghiera, si rivela più forte della morte... [il loro amore] vince perché prega (UD 435).

Chi ama capisce facilmente l'attrazione e il valore umano di un amore puro, casto e disinteressato. Ma sentirne l'attrazione umana non basta. Nella visione cristiana, la castità è sempre un dono di Dio, ottenuto soltanto attraverso la preghiera. «Poiché sapevo di non potere essere continente a meno che Dio non me l'accordasse (anche questo era saggio, sapere da chi viene il dono), andai dal Signore e l'implorai». ¹ All'inizio della sua opera sulla continenza o castità, sant'Agostino insiste che questa virtù è un dono di Dio sia per il celibe che per il coniugato: "Donum Dei est"; ² idea che sottolinea altrove con speciale riferimento al matrimonio: «Lo stesso fatto che la castità coniugale abbia tale potere, mostra che è un gran dono di Dio». ³

CONCLUSIONE

Abbiamo studiato l'origine e la prevalenza, durante il corso di molti secoli, della nozione secondo la quale il matrimonio sia ordinato a "rimedio della concupiscenza". L'effetto pratico, secondo la nostra tesi, è stato di creare una certa opinione che il matrimonio "legittima" la concupiscenza: opinione che, ulteriormente analizzata, suggerisce in effetti che «il matrimonio legittimerebbe la sessualità *disordinata*».

A mio avviso, la vita cristiana ha sofferto di queste nozioni antiquate ed estesamente condivise, che consideravano la concupiscenza non come forza da sottomettere (e purificare) nel matrimonio, ma come semplicemente *rimediata* dal

¹ «Ut scivi quoniam aliter non possum esse continens nisi Deus det, et hoc ipsum erat sapientiae scire cuius esset hoc donum, adii Dominum et deprecatus sum illum», *Sap* 8,21 (Vulgata).

² *De continentia*, no. 1.

³ «Et si tantas vires habet ista pudicitia coniugalís, tantumque Dei donum est», *Contra Iulianum*, III, 43.

matrimonio stesso. Questo, sostengo, è implicito nell'espressione *remedium concupiscentiae*, e così è stata universalmente interpretata nella pratica.

Dal punto di vista della teologia pastorale, mi sono sforzato di dimostrare che l'uso di questo termine, per quanto secolare, ha perpetuato una visione del matrimonio ristretta e impoverita che ha invariabilmente ignorato la considerazione del matrimonio come sacramento di *santificazione*. Se è così, la scomparsa del termine dovrebbe ulteriormente facilitare quella rinnovata comprensione teologica, ascetica e vocazionale del matrimonio che è venuta emergendo negli ultimi 70 anni, e che il magistero contemporaneo promuove così insistentemente.

In questa rinnovata valutazione il matrimonio, anziché visto come "rimedio" o perfino sbocco per la concupiscenza, sarà contemplato y presentato come chiamata a crescere nell'amore in modo particolare – in uno sforzo, con l'aiuto della grazia, di riconquistare la purezza e la casta autodonazione dell'originale condizione sessuale-coniugale umana.

Una equilibrata visione cristiana eviterà sia un ottimismo ingenuo sia un pessimismo radicale circa la natura umana. Vedrà sempre l'uomo come una creatura inferma, ma ordinata ad un destino divino. Questa visione equilibrata è necessaria anche perché le patologie della natura umana possono essere valutate correttamente soltanto da coloro che, senza eludere la realtà del peccato, sono convinti della bontà della creazione e della natura della salute originale, e conoscono i mezzi e l'efficacia della Redenzione operata da Cristo. Questa ci rende capaci, nonostante i nostri difetti, di raggiungere qualcosa di ancora più grande della pienezza di quella salute originale.

ABSTRACT

Fino al Concilio Vaticano II l'espressione *remedium concupiscentiae* indicava uno dei fini secondari del matrimonio, tradizionalmente inteso come una sorta di "legittimazione" della sessualità disordinata. Quest'articolo si propone di correggere una tale impostazione, che comporta una visione distorta della santità matrimoniale, riprendendo la dottrina agostiniana e tomassiana, e anche la teologia del corpo di Giovanni Paolo II. Qui si sostiene che la concupiscenza (che è diversa dal vero amore sessuale) è una forza che bisogna combattere e andare via via purificando nella vita matrimoniale, in tal modo che i coniugi si aprano reciprocamente nel dono di sé. Il matrimonio diventa così una chiamata alla crescita nell'amore, in uno sforzo degli sposi, sorretti dalla grazia, per conquistare la purezza e la casta donazione che è propria dell'originale condizione sessuale-coniugale umana.

Until the Second Vatican Council, the expression *remedium concupiscentiae* indicated one of the secondary aims of marriage, and it was traditionally understood as a mere "legitimation" of disordered sexuality. This paper tries to correct that image, which involves a distorted representation of marital sexual relations, taking up the Augustinian and Thomistic doctrine, and also John Paul II's theology of the body. The author affirms that concupiscence (which is different from true sexual love) is a force which one must fight against and purify step by step. Then marriage becomes a call for growth in love, through the spouses' effort, sustained by grace, to achieve the purity and the chaste self-gift that is proper to the original sexual-marital human condition.

LA ATENCIÓN PASTORAL DE LAS ISLAS MALVINAS POR RELIGIOSOS Y SACERDOTES SECULARES (1764-1810)

SEBASTIÁN JOSÉ COMBIN

SUMARIO : I. Introducción - II. La ocupación francesa (1764-1767) - III. El período español (1767-1810) - IV. Conclusión.

I. INTRODUCCIÓN

Los franceses fueron los primeros que se asentaron en las actuales Islas Malvinas, en el año 1764. Junto con el establecimiento de los primeros habitantes comenzó la actividad religiosa de la Iglesia Católica en aquellas lejanas tierras. Cuando las islas pasan a ser propiedad de la Corona Española en el año 1767, la tarea de la Iglesia no cesó. En la primera corbeta española dirigida por el capitán de navío y primer gobernador de Malvinas, Ruiz Puente, llegaron los cuatro primeros sacerdotes franciscanos que se hicieron cargo de la atención pastoral del archipiélago. El cuidado de las almas continuó sin interrupción hasta 1810, año en que se inició el proceso de independencia de las tierras que comprendían el Virreinato de La Plata. Cerró la larga lista de capellanes el único dominico que habitó en Malvinas, fr. José Zambrana, quien permaneció como cura vicario hasta el final de su nombramiento en 1810.

Las regiones del sur patagónico nunca estuvieron ajenas a la luz del Evangelio. Una prueba evidente de esta realidad no son solamente las fundaciones de las misiones jesuitas, sino también la sangre que derramó Nicolás Mascardi, sacerdote italiano y primer explorador científico-misionero del sur argentino a finales del siglo xvii. Entre las zozobras producidas por la enemistad indígena contra los jesuitas, se abrió, en el siglo xviii, la acción de los religiosos hacia la zona más austral.¹

Esta zona austral del continente sudamericano fue visitada repetidas veces por los hombres del ejército y por los misioneros de la Iglesia. Los gobernantes enviaron a sus soldados con fines netamente políticos, navales y económicos; mientras que los religiosos – destinados por sus superiores – emprendieron esta tarea con un ideal científico-misional, y sobre todo con el afán de sembrar la Buena Noticia del Evangelio y conquistar almas para Dios.² Por razones de

¹ Cfr. A. DE EGAÑA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta los comienzos del siglo xix*. Hemisferio Sur, Madrid 1966, 737.

² Cfr. *ibidem*, 740.

orden político y económico aún no se había intentado el incremento de la población en esas posesiones australes del Virreinato de La Plata. Sólo a partir del último tercio del siglo XVIII, los gobernantes del virreinato, auspiciados por la Corona Española, comenzaron – no obstante los múltiples contratiempos – una verdadera colonización de aquellos dominios.¹

En las Islas Malvinas,² la Iglesia realizó su tarea evangelizadora desde 1764 hasta 1810 sin interrupción.³ Diversos sacerdotes, especialmente religiosos, se habían encargado de la atención pastoral de los pocos habitantes que residían en aquel lejano lugar. A esta etapa, con el poder ya consolidado por el Reino de España en América del Sur, podemos denominar hispánica. A su vez, ésta coincide con el cuarto y último período de la evangelización en el nuevo continente: un período de anuncio de la Buena Noticia en las zonas periféricas. Finalizó con la proclamación de la independencia de las diversas naciones nacientes.⁴

Las islas estaban desabitadas, no tenían nativos o indios por convertir y a quienes explicar el contenido de la fe cristiana. La tarea de los diversos misioneros se limitó a acompañar a las distintas expediciones prestando los servicios religiosos y sacramentales a sus miembros. Santos, al abordar este tema, afirma que si bien las Malvinas reciben el nombre de misión, fue más bien un duro campo de apostolado castrense.⁵

El archipiélago se convirtió en un punto estratégico para controlar las naves que surcaban el Atlántico y buscaban el paso hacia el otro océano a través del Estrecho de Todos los Santos, hoy de Magallanes. Si las naciones que luchaban por desplazar a España de su condición de primera potencia hubieran sospechado la importancia estratégica que habrían de adquirir con el tiempo las Islas

¹ Cfr. J. M. SANGUINETTI, *Expansión política-religiosa en la costa patagónica y en las Islas Malvinas (en el último cuarto del siglo XVIII)*, «Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires» 3 (1948) 174.

² Constituyen estas islas un archipiélago situado a unos 500 kilómetros del Estrecho de Magallanes, con más de 200 islas e islotes, con una superficie de 11.961 kilómetros cuadrados. Las Malvinas están situadas entre los paralelos 51 y 53, y entre los 57 30' y 62 30' de longitud oeste. La primera expedición que las descubrió podría ser la encabezada por Américo Vespucio en 1501. Los tripulantes que también la divisaron y que le impusieron el nombre de Islas *Sanson* y *Patos*, fue la encabezada por Hernando de Magallanes y Esteban Gómez en 1520. Los ingleses en 1690 las denominaron *Falklands* y los franceses en 1720 las bautizaron con el nombre de *Malouines*. Diversos expedicionarios las han visto, algunos han descendido en sus costas y rápidamente han retomado de inmediato su itinerario: Simón de Alcazaba en 1535; John Davis en 1592; Alonso Camargo en 1540; Richard Hawkins en 1594; John Strong en 1690; Sebald de Weerdt en 1600; Jacob Le Maire y Wilhelm Schouten en 1616; Ambrose Cowly en 1684, y Beauchene-Gouin en 1701. Cfr. L. R. ALTAMIRA, *Primeras Capillas y Templos de las Islas Sanson y Patos (Malvinas). Sus Capellanes y Párrocos*, «Revista de la Universidad Nacional de Córdoba» 34 (1947) 425-428. Asimismo dos ensayos nos presentan una síntesis de los hechos que acaecieron en las Malvinas: P. GROUSSAC, *Las Islas Malvinas*, Buenos Aires 1936; y J. ARCE, *Las Malvinas (Las pequeñas que nos fueron arrebatadas)*, Madrid 1950.

³ A la bibliografía existente añadimos en este estudio abundante información procedente del Archivo General de la Nación de Buenos Aires.

⁴ Cfr., P. BORGES MORÁN, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca 1977, 52.

⁵ Cfr. A. SANTOS, *El Plata: la evangelización de Argentina*, en P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, II, Madrid 1992, 699.

Malvinas, hubieran alzado fuertes y viviendas para poder reclamar su soberanía.¹

El lugar verdaderamente era carente de toda riqueza, hostil, de una crudeza casi inimaginable. A la dura realidad climática y geográfica habrá que agregar – con el tiempo – la llegada de hombres de baja moral que no estaban por propia voluntad, sino que habían sido enviados para cumplir su condena por diversos crímenes y reatos.

Todos los expedicionarios han descrito el carácter desolado de las Islas Malvinas. Paisaje melancólico, antártico, donde a un cielo, grávido y lluvioso, se une la desnudez de las costas. Colinas de cuarcita y arenisca, vastos eriales, pantanos y turberas, sin más vegetación que herbajes, y algunos árboles débiles entre matorrales, se alternan en el lugar. Incesantes vientos furiosos y un sol pálido de los cortos estíos no permiten que madure el cereal ni las legumbres. Los pastos son excelentes y permiten la multiplicación de los animales vacunos. La fauna es muy pobre como la flora: junto con los lobos-zorros, pululan liebres, conejos, ocas, patos, becadas, sin contar con la enorme cantidad de pingüinos. La pesca es también abundante.²

Los sacerdotes que ejercieron su ministerio sacerdotal en las Islas también percibieron este tremendo panorama. Con estas palabras describía el p. Villanueva el 25 de abril de 1767 a un amigo, la situación geográfica y climática poco favorable:

Esta miserable tierra [...] ni es capaz que haya en todo el mundo tantas desdichas juntas, porque no tiene toda esta isla, cosa ninguna buena. [...] El frío no hay con que ponderarlo [...] todos los días son nublados, y siempre está lloviendo, o nevando [...]. La tierra no produce cosa alguna.³

Años más tarde – marzo de 1833 y 1834 –, Charles Darwin realizó sus investigaciones en la Patagonia y en las Islas Malvinas llegando a las idénticas conclusiones del p. Villanueva. En sus apuntes se encuentra la siguiente descripción del paisaje malvinense:

El teatro es bien digno de las escenas que en él pasan. Es una tierra ondulada, de aspecto desolado y triste, cubierta por todas partes de verdaderas turberas y de hierbas bastas: por doquiera el mismo color pardo monótono. Acá y allá un pico o una cadena de rocas grises cuarzosas accidentan la superficie. No hay quien no haya oído hablar del clima de estas regiones; puede compararse al que se encuentran a 1.000 y 2.000 pies de elevación en las montañas del norte de País de Gales; no hace, sin embargo, gran frío, ni gran calor, pero llueve mucho más y hace más viento.⁴

¹ Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 426.

² Cfr. GROUSSAC, *Las Islas Malvinas*, 13-14.

³ Archivo General de la Nación, Buenos Aires, Biblioteca Nacional, t. 189: Carta del sacerdote fr. Sebastián Villanueva, religioso franciscano de las Islas Malvinas el 25 de abril de 1767. De ahora en adelante al citar este Archivo utilizaremos las siglas: AGN.

⁴ C. DARWIN, *Diario de la Patagonia. Notas y reflexiones de una naturalista sensible*, Buenos Aires 2006, 52-53.

Las muertes acaecidas en las islas durante el los veinte años que los españoles ejercieron la potestad sobre Puerto Soledad, tuvieron generalmente como causa las armas blancas. Así lo manifiesta el franciscano p. Coronel al virrey en una nota de 1780: «Aquí se matan a puñaladas», al exponerle el deplorable estado moral de las islas.¹

La Real Hacienda le comunicó al gobernador Ruiz Puente, en una relación con fecha 11 de diciembre de 1768, los refuerzos, que conducía la fragata Santa Rosa, para el destacamento de las islas. En el documento no sólo figuran aquellos soldados que integrarían la tropa, sino también los doce primeros hombres desterrados a cumplir sus respectivas condenas en esas tierras. Las islas se convirtieron en presidio con el envío de estos delincuentes. Asimismo se le informó que:

Los expresados individuos fueron soldados de los Batallones de la Infantería de Buenos Aires, y despedidos del servicio de las Armas, se les destina por tiempo de diez años a sanción, y sin sueldo, a los trabajos de las Islas Malvinas, por el atentado de haber puesto en arresto al comandante de la Isla Martín García.²

Durante un largo período las islas fueron un presidio donde se encontraban hombres que habían cometido los peores crímenes y eran enviados allí para pagar sus penas. Se encuentran en el Archivo General de la Nación, en Buenos Aires, elencos donde figuran los nombres y apellidos, delitos y pena que debían cumplir. La otra parte de la población era un gran número de soldados, que dejaban su vida defendiendo los límites territoriales y poniendo orden en aquellas tierras lejanas.

Con diversos títulos: misioneros, capellanes de las Malvinas o de la armada, curas vicarios o párrocos, sacerdotes religiosos y diocesanos, se hicieron a la mar obedeciendo a la autoridad competente que los enviaba a esta misión nada fácil. Más adelante, al detenernos en cada uno de éstos misioneros, descubriremos que no todos los que recibieron un nombramiento llegaron a partir, y cómo muchos de los que desembarcaron buscaron por todos los medios regresar a sus puestos anteriores.

Los primeros pobladores de las islas fueron sujetos originarios de Francia y Nueva Escocia, procedentes de los muelles de Saint-Malo, quienes, movidos por la ambición de descubrir nuevas tierras en las regiones australes, zarparon el 15 de septiembre de 1763. Durante este período francés el benedictino Antonio José Pernety se desempeñó como primer capellán y ejerció su ministerio sacerdotal.³

A continuación se presenta una división en cuatro etapas del período español, realizada por el p. José Brunet⁴ y que se seguirá en este trabajo. En la misma se

¹ Cfr. J. BRUNET, *La Iglesia en las Islas Malvinas durante el período hispano (1767-1810)*, «Missionalia Hispanica» 26 (1969) 227.

² AGN, Sala IX, 16-9-1.

³ Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 429.

⁴ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 212.

puede observar cómo las diversas órdenes religiosas y los capellanes del clero secular y del ejército se alternaron en la misión pastoral.

En la primera etapa, que se desarrolla desde 1767 hasta 1781, actuaron dieciséis sacerdotes franciscanos. Los religiosos de la Merced – segunda etapa – atendieron las islas a partir de 1779. También en número de dieciséis, los mercedarios prosiguieron la labor realizada por el orden seráfica hasta 1793.

Desde 1785 a 1793, años correspondientes a la tercera etapa, ejercen la cura de almas veintiún sacerdotes: capellanes de la Armada Española, mercedarios, capellanes del clero secular de Buenos Aires y un agustino. La cuarta y última etapa del período español, más breve, de sólo cinco años, desde 1805 hasta 1810, se cierra con la labor pastoral de dos mercedarios y un dominico.

Una de las Leyes de los Reinos de Indias precisaba: «vayan en cada uno de los navíos que fueren a descubrir dos Pilotos, si se pudiesen haber, y dos sacerdotes, clérigos o religiosos, para que se empleen en la conversión de los Indios a nuestra Santa Fe Católica». ¹ Desde los inicios de la colonización y a través de todos los medios se buscó llevar a la práctica esta disposición. Asimismo, podemos comprobar su aplicación – pasado ya los años – en las Islas Malvinas, aún no habiendo indios que evangelizar. En la mayoría de los viajes al Archipiélago Malvinense, se embarcaron dos sacerdotes con el fin de cuidar espiritualmente a aquellas personas que, por distintos motivos, habitaron en aquellas lejanas tierras.

II. LA OCUPACIÓN FRANCESA (1764-1767)

Los franceses dejaron caer sus anclas, el 3 de febrero de 1764, en la costa oriental de las islas. El 17 de marzo, después de examinar el lugar, fundaron la primera residencia permanente. Al frente se encontraba el navegante Louis-Antoine de Bougainville. El establecimiento contó con veintinueve pobladores, entre los que se incluían cinco mujeres y tres niños. Se construyeron las casas, un gran almacén y el fuerte de Saint-Louis. Son ellos quienes darán el nombre a las Islas. Los pescadores franceses procedían de Saint-Malo, y de allí el nombre Iles Malouines, de donde deriva el de Islas Malvinas.

En el benedictino José Antonio Pernetty ² descansó la cura pastoral de las Islas

¹ *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, t. II, 82 v., (Madrid 1681), cit. en ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 433.

² El capellán había nacido en Roanne (1716), y era sobrino del famoso canónigo lionés Jaime Pernetty, autor de *Lettres philosophiques sur la physionomie*. Ingresó en la Orden Benedictina de San Mauro y habitó en la Abadía de Saint-Germain-des-Prés donde compuso varias obras que se publicaron en París y en Berlín: *Manuel benedictin*, París 1754; *Dictionnaire portatif de peinture, sculpture et gravure*, París 1782; *Les fables égyptiennes et grecques dévoilées*, París 1758; *Dictionnaire mytho-hermétique*, Berlín 1758; *La connaissance de l'homme moral par celle de l'homme physique*, Berlín 1776; y *La Grande Encyclopedie*. Cuando regresó de Malvinas, al no conseguir quitar la rigidez a las constituciones de su orden, gestionó y obtuvo la secularización. Federico II lo nombró bibliotecario en Berlín y llegó a ser miembro de las academias de Prusia y Florencia. Retornó a París en el año 1783, luego pasó a vivir en Valence y más tarde en Aviñón. Murió en Valence sin el hábito de los benedictinos y sin la ilusión de ver prosperar una secta que había fundado. Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 430-431, 438.

Malvinas durante la ocupación francesa. El religioso no se circunscribió solamente a las tareas propias de su ministerio, sino que – como buen escritor – se dedicó a recoger observaciones que dieron como fruto dos libros: *Journal historique du voyage fait aux îles Malouines et aux détroit de Magellan* publicado en Berlín en el año 1769 y *Dissertation sur l'Amérique et les Américains* también publicado en Berlín al año siguiente.

La población había aumentado enormemente en casi un año; llegaron a ser unos 130 habitantes, entre hombres, mujeres y niños, en el año 1765. Parte de los colonos estaban a sueldo del rey y otra era sostenida por la Compañía de Saint-Malo.¹⁸ Sabemos que los domingos y fiestas de guardar se celebraban los oficios divinos por un religioso secular de Saint-Malo. El 12 de abril de 1766 había fallecido el capellán p. Alies, religioso de la Orden del Carmen, el primero a quien se rindieron honras fúnebres en Port-Saint-Louis. También el p. Desertos du Gerard, se desempeñó como Capellán de los franceses en el año 1767.¹ La celebración del culto se realizó durante este período en una habitación comedor que se acondicionaba para tal fin. No hubo una capilla propiamente dicha durante la ocupación francesa. Se utilizó una tabla como altar que al mismo tiempo funcionaba como mesa y una imagen – lámina o estampa – de san Luis como retablo.²

A través de una carta que escribió el gobernador Ruiz Puente nos ha llegado la noticia de que los colonos franceses tuvieron dos capellanes en el último tiempo de su estancia en las islas.³

En 1767 las islas eran reintegradas a la corona española debido al cumplimiento del Pacto de Familia de los Borbones firmado en 1761. Bougainville fue indemnizado⁴ por el rey de España y con este acto Francia reconoció los derechos españoles sobre estas tierras. Bougainville lo relataba con estas palabras en su diario:

Francia se estableció en las Islas Malvinas en febrero de 1764. España declaró estas Islas pertenecientes a América Meridional, y se me fue encargado entregar nuestros asentamientos a los españoles y atravesar el mar del Sur en dirección a las Indias orientales.⁵

¹ Cfr. J. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros y la Iglesia del Puerto de Nuestra Señora de la Soledad*, «Academia Nacional de Historia, Investigaciones y Ensayos» 3 (1967) 10. ² Cfr. *Ibidem*.

³ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 216; TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 12.

⁴ AGN, Sala IX, 16-9-1: Carta del gobernador de las Islas Malvinas Felipe Ruiz Puente al gobernador de Buenos Aires Francisco Bucareli, con fecha 10 de enero de 1767: «No obstante sé que los franceses tienen dos capellanes».

⁵ AGN, Sala X, 3-4-5. Instrumento que otorgó M. Bougainville para la entrega de las Malvinas. San Ildelfonso, 4 de octubre de 1766. El mismo detalla el modo en que ha sido indemnizado por España.

⁶ L. A. DE BOUGAINVILLE, *Viaje alrededor del mundo. En la Fragata Real Boudeuse y el Étoile (1767-1769)*, Buenos Aires 2004, 17.

III. EL PERÍODO ESPAÑOL (1767-1810)

El último tentativo fructífero por revalorizar el imperio lo llevó a cabo Carlos III buscando derrocar la hegemonía británica. Ante la política expansiva de Inglaterra surgió en España una gran hostilidad que se acrecentó durante el período limitado por la Paz de París de 1763 y la declaración de la guerra en 1779. En este ambiente surgieron los establecimientos británicos en el Mar del Sur y en la zona atlántica meridional.¹

El rey Carlos III creó la Gobernación de las Islas Malvinas y nombró gobernador a Felipe Ruiz Punte por medio de la Real Cédula publicada el 4 de octubre de 1766. Asimismo, disponía que las islas perteneciesen a la jurisdicción de la Gobernación de Buenos Aires y ordenaba que Ruiz Punte se embarcara rápidamente para la recepción e inicio de su función. El 2 de abril de 1767, Felipe Ruiz Punte, capitán de navío, se convirtió en el primer gobernador español de Malvinas.² Sólo pudo tomar posesión de la parte oriental de las mismas, ya que en la occidental se encontraban asentados desde 1765 los ingleses. Estos, interesados también en su posesión, se establecieron y fundaron Port Egmont, empresa que llevó a cabo el comodoro británico John Byron.

Después de diversas contiendas políticas, incluso tensiones bélicas,³ los ingleses abandonaron el archipiélago en 1774 gracias a un acuerdo diplomático. Así quedaron todas las islas bajo el dominio del Virreinato de la Plata. España, desde 1767 hasta 1811, ejerció indiscutiblemente la soberanía sobre Malvinas. A lo largo de este período se desempeñaron una veintena de gobernadores.

a) *Los inicios y la atención de los franciscanos (1767-1781)*

Dos hechos históricos se dieron cita en los primeros días de abril de 1767. Por una parte, y como ya referimos anteriormente, Ruiz Punte, en nombre de la Corona Española, se hacía con las Islas Malvinas; por otra parte, un acontecimiento no tan feliz, la aplicación en el Virreinato de La Plata de la Pragmática del 27 de febrero de 1767, por la cual se había decretado la expulsión de los Jesuitas.⁴

Entre los preparativos para el futuro viaje a las Malvinas, el 10 de enero de 1767 el gobernador Ruiz Punte escribió una carta al gobernador de Buenos Aires Francisco Bucareli donde le refirió los planes que tenía sobre las Islas Malvinas. También el gobernador Ruiz Punte aprovechó la ocasión para solicitarle los materiales necesarios para la buena marcha de la misión que le había sido encomendada. La carta describe la situación y el proyecto que se tenía sobre las islas.⁵

¹ Cfr. O. GIL MUNILLA, *Malvinas. El conflicto anglo-español de 1770*, Sevilla 1948, 1.

² AGN, Sala IX, 8-10-3, Real Cédula con fecha 4 de octubre de 1766.

³ AGN, Sala IX, 16-9-2. Descripción del ataque a los ingleses en Bahía de la Cruzada por Madariaga, Gran Malvinas, 15 de junio de 1770.

⁴ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 213.

⁵ AGN, Sala IX, 16-9-1: Carta del Gobernador de las Islas Malvinas Felipe Ruiz Punte al Gobernador de Buenos Aires Francisco Bucareli, con fecha 10 de enero de 1767.

Lo primero que le requirió fue poder contar con otro barco que aumentara la flota, a fin de tener una comunicación más asidua entre Buenos Aires y las islas. A renglón seguido solicitó que la mayor parte del ganado que se embarcara para Malvinas fuera vacuno. La carne vacuna ayudaría en caso de una necesidad urgente. Prosiguió con una lista de víveres, como harina y arroz, que el gobernador pidió para la tripulación que permanecería un tiempo en las islas.

Asimismo exigió que los veinticinco hombres que debían componer aquel Destacamento de Malvinas fueran casados, con la finalidad – lo expresó así Ruiz Puente – «de conseguir tener la mente quieta», y sobre todo «el beneficio de la Población». Pero el objeto de mayor importancia fue el cultivo de la tierra. Para tal fin solicitó la transferencia de algunos labradores y el embarco de trigo, maíz y otras legumbres. También le refirió a Bucareli que las islas contaban con diversas embarcaciones destinadas a la pesca, y el hecho de que algunos franceses habían decidido permanecer en el archipiélago realizando sus actividades agrícola-pesqueras.

En la misma carta subrayó que, para la buena marcha de las islas, era de gran importancia el proveer sacerdotes con cualidades morales y espirituales para la atención espiritual:

Siendo el pasto espiritual el más esencial de todos los puntos, nada tengo que hacer presente a Ud., respecto de que su religioso modo de pensar sabrá muy bien elegir los sacerdotes que sean más a propósito para este santo fin.¹

La preocupación del gobernador de las Malvinas se extendía incluso a los mínimos detalles sobre los elementos litúrgicos:

No obstante sé que los franceses tienen dos capellanes, que por consiguiente tendrán los ornatos y vasos sagrados para celebrar el oficio divino, era de parecer que Ud. se sirviese mandar hacer uno o dos cálices surtidos, que por lo que mira a los ornatos se podrá echar mano de las Fragatas en caso que aquellos no estén de servir o no sean a propósito.²

Por otra parte, en la carta se puede ver, no solamente la conciencia de la dificultad de la misión en la cual se pone en peligro la propia vida, sino también la previsión, el desprendimiento y el espíritu católico cuando solicitó que se destine «un oficial de competente graduación, por si Dios fuese servido llevarme al otro Mundo, para que pueda ejercer mi encargo, respecto de que no puedo saber si los oficiales de S. M. Cristianísima querrán aceptar este partido».

Una relación con fecha 24 de febrero de 1767 brinda datos específicos de la tripulación y de la guarnición de las fragatas *Liebre* y *Esmeralda* que fueron destinadas a las Malvinas bajo la dirección del gobernador Ruiz Puente. En la nave *Liebre* se embarcaron 266 personas: por 12 personas estuvo compuesta la comandancia, 56 soldados integraban la guarnición, y a 198 ascendió la tripulación: marineros, pajes y criados. Una cifra menor, pero nada despreciable,

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

237 personas se encontraron como comandancia, tripulación y guarnición de la Esmeralda.¹ En el apéndice de la relación se enumeran otros 60 pasajeros de las dos fragatas. Del mismo sobresalen un ingeniero con su mujer y la criada, el maestro de hacer tejas y ladrillos con su mujer, dos hijos y ayudante, un teniente coronel con sus cinco criados, y cuatro religiosos de San Francisco entre otros.²

En abril de 1767 llegaron, junto con el gobernador Ruiz Puente a las islas, cuatro sacerdotes de la Orden de San Francisco.³ Dos de ellos, fray José Ignacio Cabrera y fray Mariano Agüero, regresaron inmediatamente. Por otra parte los frailes Juan José Pereira⁴ y Sebastián Villanueva⁵ permanecieron en la atención pastoral hasta el año 1769.⁶

Este último, en una carta del 25 de abril de 1767⁷ dirigida a un amigo, muestra la crudeza del archipiélago y da la respuesta al porqué de la pronta partida de los otros dos sacerdotes a sus destinos anteriores. Haciendo una descripción de las Malvinas, fray Villanueva utilizaba las siguientes frases: «miserable tierra», «ni es capaz que haya en todo el mundo tantas desdichas juntas, porque no tiene toda esta isla, cosa ninguna buena», «este triste desierto» e ideas que dejan entrever una situación de precariedad y de grandes dificultades.⁸ Al mismo tiempo se puede palpar en dicha carta la visión sobrenatural con que este fraile ha emprendido la misión que Dios le había confiado: «hemos llegado con felicidad» y «sufriendo todo por amor de Dios».⁹

Por su parte el gobernador Ruiz Puente solicitaba un sacerdote que tuviera conocimiento de la lengua francesa para que pudiese administrar el Sacramento

¹ AGN, Sala IX, 16-9-1: Relación del estado de la tripulación y guarnición de las fragatas Liebre y Esmeralda fechada el 24 de febrero de 1767 en la ciudad de Montevideo.

² *Ibidem*.

³ En los países actuales del Río de la Plata penetraron los franciscanos por un doble camino: desde Perú a la región del Tucumán, antes de 1565, y desde el Atlántico a Paraguay ya desde 1538. La Custodia del Tucumán y Paraguay contaba en el siglo XVI con ocho conventos, 19 sacerdotes, 1 corista y 4 legos. En 1612 se creó la provincia que abarca Argentina y Paraguay bajo el nombre de Nuestra Señora de la Asunción del Río de la Plata. Durante el siglo XVIII el peso de la obra misional cargaba casi exclusivamente sobre los colegios de Propaganda Fide. El Colegio de San Lorenzo, enclavado en esta Provincia Franciscana del Plata, fue canónicamente erigido el 15 de octubre 1784 y se dedicó especialmente a los indios tobas y mocovíes del Chaco argentino. Cfr. I. VÁZQUEZ JANEIRO, *Estructura y acción evangelizadora de la Orden Franciscana en Hispanoamérica*, en J. ESCUDERO IMBERT, (dir.), *Historia de la Evangelización de América*, Ciudad del Vaticano 1992, 155-174. Cfr. F. SAIZ DIEZ, *Los colegios misioneros de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Madrid 1969, 46.

⁴ Este religioso aparece citado con los nombres de Juan José Pereyra y Juan José Colonia, a menos que se refiera a otra persona. Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 16.

⁵ El p. Villanueva nació en 1738. Luego de actuar en las islas, fue lector jubilado y guardián en Córdoba desde el 20 de abril 1790 al 20 de abril de 1793; y custodio y rector de terceros en Buenos Aires. Murió en Montevideo el 18 de febrero de 1806. Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 444.

⁶ AGN, Sala IX, 16-9-1: El gobernador de las Islas Malvinas informa el 25 de abril de 1767 al superior de los franciscanos el regreso de los sacerdotes por «no poder subsistir aquí por razón de las indisposiciones que he visto padecen y han experimentado en su viaje».

⁷ AGN, Biblioteca Nacional, t. 189: Carta que escribió a un amigo el sacerdote fray Sebastián Villanueva, religioso franciscano de las Islas Malvinas el 25 de abril de 1767.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

de la Confesión a aquellos habitantes de la primera ocupación y que decidieron quedarse bajo el dominio español. En dos oportunidades elevó esta petición: al comunicar el regreso de los dos capellanes el 25 de abril y el 2 de diciembre de 1767.¹

Las fragatas *Águila* y *Liebre*, el 22 de marzo de 1768, informaron de los diversos objetos y víveres que transportaron a las Islas Malvinas, destinados a la subsistencia de la colonia que reside en el archipiélago: barriles de carne salada, cabezas de ganado vivo y materiales de construcción. Dentro del informe ocupó un lugar destacado los ornamentos de la capilla² y el envío de una imagen de bulto con un vestido de terciopelo guarnecido de Nuestra Señora de la Soledad. A la vez se comunicó al gobernador Ruiz Punte – quien había solicitado éste envío – que esta imagen de María bajo advocación de la Soledad sería la titular de la islas.³ El mismo documento fue acompañado de una carta del gobernador Felipe Ruiz Punte al gobernador de Buenos Aires Bucareli donde le comunicaba las dificultades climáticas, «una casi perpetua humedad», para la conservación de los víveres y la abundancia de «ratoncitos».⁴

Asimismo, el 22 de marzo, el gobernador malvinense, en otra carta que dirigió a Bucareli, da la primera noticia acerca de la iglesia. Exigió el envío de materiales y diversos efectos para la finalización de esta capilla provisional, la reparación de las embarcaciones y el arreglo de los lugares donde habitaban.⁵ Por tanto el gobernador Ruiz Punte, con los pocos medios que tenía y la escasez de materiales y operarios, llevó a cabo la construcción de la primera capilla.⁶ No ha llegado noticia alguna de su bendición, consagración e inauguración, pero no se puede poner en duda el ambiente festivo y solemne que produjo la entronización la imagen de la Virgen y celebración por primera vez de la Eucaristía.

Según una relación con fecha 11 de diciembre de 1768 se embarcaron en la fragata *Santa Rosa*, con destino a las Islas Malvinas, diecisiete personas que integraban la tropa: dos tenientes, dos cabos segundo, seis soldados de los cuales uno de ellos viajó «con su mujer y tres hijos que se atenderán como a los demás

¹ AGN, Sala IX, 16-9-1: Carta del gobernador Felipe Ruiz Punte dirigida al provincial de la Orden de San Francisco con fecha 25 de abril de 1767 desde las Islas Malvinas «solicitando uno inteligente en el idioma francés para administrar el pasto espiritual a los de esta Nación».

² Además de la imagen de bulto ya mencionada de Nuestra Señora de la Soledad, llegaron dos albas, dos amitos, tres manteles para el altar, seis purificadores, seis corporales sencillos, un sobrepepliz, un lienzo para la Sagrada Comunión, una capa de coro negra, cuatro frontales: negro, blanco, morado y encarnado, dos palias (blanca y morada), cuatro casullas de los cuatro colores con sus estolas y manípulos, cuatro bolsas de corporales, cuatro paños de cálices, cuatro hijuelas, un cíngulo, un copón de plata dorado por dentro con su funda de brocado blanco, dos vinajeras de peltre, un platillo y un Misal Romano. Cfr. AGN, Sala IX, 16-9-1: Noticia de los ornamentos de Capilla transportados por las fragatas *Liebre* y *Águila*. Escrito en Malvinas el 22 de marzo de 1768 por el gobernador Felipe Ruiz Punte.

³ AGN, Sala IX, 16-9-1: Noticia de los víveres y ornamentos transportados por las fragatas *Liebre* y *Águila*. Informe escrito por el gobernador Felipe Ruiz Punte el 22 de marzo de 1768 en las Islas Malvinas.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 216.

que tienen familia», un artillero y dos religiosos de la Orden de San Francisco. En la misma embarcación viajaron los primeros trece desterrados a cumplir su condena en el presidio del archipiélago. En esta oportunidad el documento no transmite cuáles eran los reatos y cuánto tiempo duraba la pena y por tanto la permanencia de los presos en aquellas tierras.¹ A la relación se añadió otro documento dirigido al gobernador Ruiz Punte en donde figuraban otros desterrados, quienes quedaban a su disposición para realizar trabajos en las Islas Malvinas en cumplimiento de sus condenas. A diferencia de la anterior, en ésta se manifiesta la profesión o labor que cada uno de los presidiarios sabía realizar: carpintero, albañil, panadero, armero... El comandante de la fragata Santa Rosa, don Francisco Gil Taboada, debía entregar en calidad de desterrados ocho soldados de los batallones de la Infantería de Buenos Aires, despedidos de las armadas y desterrados por diez años, sin goce de sueldo, a los trabajos de las Islas Malvinas por un atentado contra el comandante de la Isla Martín García. También viajaron cuatro ladrones con distintas condenas que eran entendidos en pintura, albañilería y carpintería.²

Parece oportuno volver a señalar la actitud y preocupación del gobernador de las Islas Malvinas, con respecto a la atención espiritual de aquellas personas, que por diversos motivos se encontraban trabajando en estos desolados lugares. Los dos capellanes siguientes no causaron buena impresión en el gobernador, por ser achacosos y ancianos, y solicitaba, el gobernador, se enviara «gente moza, sana y robusta como para resistir el clima riguroso».³

Embarcaron los nuevos capellanes malvinenses en Montevideo, en la fragata Santa Rosa al mando del teniente de navío Francisco Gil de Taboada y Lemos, que arribó a Puerto Soledad, el 27 de enero de 1769.⁴ Fr. Isidro Álvarez y fr. Felipe Valenzuela permanecieron solamente un año.⁵ Con estos sacerdotes llegó el primer grupo de prisioneros. Las Islas Malvinas se convertían así en un presidio. Ambos religiosos – de edad muy avanzada – debieron llevar una vida muy dura y sacrificada en aquellas latitudes de riguroso clima. El primero en abandonar las islas fue el p. Álvarez, unos meses más tarde se embarcaba también el p. Valenzuela con destino final la ciudad de Buenos Aires.⁶

Los padres Valentín Ponce de León y Santiago Negro (o de Negri) en 1770 reemplazaron a los religiosos anteriores. En el hospital de Puerto Soledad se

¹ AGN, Sala IX, 16-9-1: Relación de la Tropa y demás individuos que conduce de transporte a las Islas Malvinas la Fragata Santa Rosa. Fechada el 11 de diciembre de 1768 en la ciudad de Buenos Aires.

² AGN, Sala IX, 16-9-1: La Real Hacienda dirigió una relación de los individuos desterrados a las Islas Malvinas con fecha 11 de diciembre de 1768 desde Buenos Aires al gobernador Felipe Ruiz Punte.

³ BRUNET, *La Iglesia*, 220.

⁴ Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 17.

⁵ AGN, Sala IX, 16-9-1: En la relación de la tropa se mencionan dos religiosos franciscanos sacerdotes como parte de la fragata Santa Rosa con destino a las Islas Malvinas del 14 de diciembre de 1768. Juntamente con ésta se añade otra lista de individuos desterrados a trabajos sin remuneración; cuatro ladrones y ocho soldados rebeldes.

⁶ Cfr. C. T. DE PEREIRA LAHITTE, *Los franciscanos en las Islas Malvinas*, «Nuevo Mundo» (1971) 170.

desempeñó como capellán el p. Negro quien tuvo una gran misión entre los sesenta enfermos que se encontraban internados a causa de la mala alimentación. Mientras que fr. Valentín fue transferido a Puerto de la Cruzada,¹ adquirido por la expedición de don Juan Ignacio de Madariaga el 10 de junio de 1770, debido a la expulsión de los ingleses, quienes se habían establecido en ese lugar violando los tratados vigentes.² El p. Pedro Martínez junto con su sucesor regresó a Buenos Aires en 1771 por la supresión de esta base.

Fue nombrado el p. Domingo Velazco, de origen español, para atender pastoralmente las Islas junto al p. Negro y en reemplazo del p. fr. José Basalo. Ambos – Velazco y Negro – se embarcaron con el gobernador Ruiz Puente, quien regresaba después de seis años de una eficaz gestión gubernamental.

El 7 de enero de 1773 embarcaron en Montevideo, a bordo del bergantín Santo Cristo del Buen Fin, con destino a Puerto Soledad, los nuevos capellanes, quienes llegaron a destino el 5 de marzo.³ Fr. Nicolás Bas regresó al año siguiente y fue reemplazado por el p. Velazco, quien es destinado nuevamente como capellán de las islas. Fr. Isidro de Córdoba, permaneció hasta 1777, bajo la comandancia del nuevo gobernador don Francisco Gil y Lemos⁴ y acompañando al p. Velazco.

Cierran esta primera etapa de sacerdotes franciscanos, los padres Joaquín García Pose⁵ y Antonio Peregrino,⁶ quienes llegaron al archipiélago con el gobernador don Ramón de Carasa en el año 1777. El primero permaneció en sus funciones hasta 1779, y regresó a Buenos Aires – escribe Torre Revello – a comienzos de 1780 a bordo de la lancha Nuestra Señora del Rosario.⁷ El segundo sacerdote continuó la actividad pastoral apoyado por el p. José Coronel de San Pablo – asignado a la dotación del paquebot San Cristóbal – quien apenas desembarcado solicitó su relevo. En dos oportunidades le fue denegado el pedido que elevara el p. Coronel pidiendo su regreso a la ciudad de Buenos Aires.

El p. Peregrino, después de dos años y medio de permanencia, solicitó su retiro, dado que no podía ayudar a su pobre padre suministrándole los alimentos, a

¹ El nombre “Puerto de la Cruzada” fue impuesto por los franceses, pero los españoles lo rebautizarían con el de “La Trinidad”. Los ingleses lo denominaron “Egmont”. Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 18.

² Cfr. DE PEREIRA LAHITTE, *Los franciscanos*, 171. Un estudio sobre el incidente de 1770 se puede encontrar en GIL MUNILLA, *Malvinas*.

³ Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 20.

⁴ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 221.

⁵ AGN, Sala IX, 7-2-1: Carta del provincial fr. José Pucheta al virrey, gobernador y capitán general fechada en Buenos Aires el 26 de marzo de 1790 donde propone a fr. Joaquín García Pose como capellán para el Fuerte Santa Tecla. Con esto podemos comprobar que ha dedicado gran parte de su ministerio sacerdotal a las fuerzas armadas.

⁶ AGN, Sala IX, 7-2-1: El 15 de mayo de 1788 se le comunicaba a través de un oficio al padre provincial de los franciscanos la muerte repentina de fr. Antonio Peregrino. En ese momento se encontraba como capellán del fuerte Los Ranchos. Para su reemplazo se proponía al p. Domingo Velazco. Los dos habían anteriormente ejercido su ministerio las Islas Malvinas.

⁷ Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 21.

causa de no haber recibido sus asignaciones durante el período de permanencia en las islas.¹

La etapa de trabajo pastoral de los franciscanos se concluyó en febrero de 1781, y comienza una nueva dirigida por la Orden de la Merced. Es difícil enumerar las causas por la que los franciscanos abandonaron la atención pastoral de las Islas Malvinas. Altamira supone que el abandono de la misión por parte de los franciscanos se debió a la falta de frailes y de vocaciones. Esta postura tomada por Altamira no convence al mercedario p. José Brunet, quien afirma que los mercedarios eran menos en cantidad y que a la vez se hallaban diseminados por todo el virreinato.²

b) *La Orden de la Merced (1779-1793)*

En el apartado anterior se ha abordado la tarea evangelizadora realizada por dieciséis franciscanos en las Islas Malvinas. Estos religiosos de la Orden de San Francisco fueron reemplazados por otros dieciséis sacerdotes pertenecientes a la Orden de la Merced.³ Es oportuno aclarar que a partir de 1785 estos religiosos mercedarios actuaron conjuntamente con los capellanes de la armada y del clero secular, que por una cuestión metodológica desarrollaremos en el epígrafe siguiente.

El mercedario fr. José Ignacio Miño, quien debía suceder al franciscano José García Pose, embarcó en el paquebot San Cristóbal, en febrero de 1779. Torre Revello y Brunet disienten en la permanencia del religioso en las islas. El primero afirma que Miño regresó al año siguiente.⁴ Brunet, por su parte, refiere que la actuación del capellán no fue del agrado del gobernador Medina, quien pedía su relevo a los pocos meses de su arribo, pero que sin embargo permaneció dos años más, hasta que en 1781 regresó con los dos últimos franciscanos.⁵

En el mes de noviembre de 1780 embarcaron fr. Hipólito Guzmán⁶ y fr. Fran-

¹ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 223.

² Cfr. *Ibidem*; ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 444.

³ En los países del Plata, los mercedarios contaron con fundaciones en Argentina y en Paraguay, pero no en Uruguay. Su implantación más fuerte se centró en Tucumán, región de la que tomó su nombre la provincia mercedaria erigida en 1593, que abarcó toda la región del Plata, excepción hecha de parte del oriente argentino. La salida de este estancamiento (la falta de vocaciones) debió de producirse hacia mediados del siglo XVIII, según el historiador Pedro Nolasco Pérez, debido a que «prelados diligentes y abnegados trabajaron sin descanso en levantar la provincia de su postración y decadencia hasta conseguir realizar su ideal». El mismo historiador aduce como prueba de este aserto la cifra de 200 religiosos en 1750. Esta provincia mercedaria del Tucumán y Río de la Plata estaba integrada exclusivamente por sacerdotes. En 1780 – al mismo tiempo que enviaban sacerdotes a las Islas Malvinas –, se hicieron cargo de diez de las treinta doctrinas que los jesuitas habían tenido que abandonar al ser expulsados de América en 1767. Estas diez doctrinas fueron las del Santo Ángel, San Lorenzo, Santo Tomás, Santa María la Mayor, y los Santos Apóstoles pertenecientes a la diócesis de Buenos Aires, las otras restantes se encontraban enclavadas en la diócesis de Asunción del Paraguay. Cfr. P. BORGES MORAN, *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid 1992, 50-58.

⁴ Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 21.

⁵ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 225.

⁶ Fueron sus padres Antonio Guzmán y María Luisa Benítez. El 29 de mayo de 1758 pidió el hábito mercedario. Pasó juntamente con su hermano fr. Pantaleón Manuel Antonio Guzmán como cape-

cisco Rodríguez,¹ quienes llegaron en reemplazo de los últimos tres capellanes malvinenses. Retornaron en abril de 1782, a bordo del paquebot San Cristóbal, a la ciudad de Buenos Aires. Sus sucesores, fr. Miguel Ayala y fr. Esteban Muñoz, tardaron cuarenta y cinco días en realizar la travesía Montevideo-Malvinas. Fue el viaje más largo registrado. Muñoz, con dos años solamente de experiencia sacerdotal, permaneció hasta el año 1783, mientras que Ayala, por fuerza mayor, perduró en su puesto de capellán dos años más que su compañero.

Para reemplazar a los anteriores capellanes fueron designados los mercedarios fr. Santiago Miño² y fr. Pedro Olivera.³ Este último debido a una grave enfermedad tuvo que quedarse en Maldonado no pudiendo llegar a su destino. Fue sustituido por fr. Miguel de Ayala, capellán del paquebot San Cristóbal, quien a pedido del capitán de fragata Fulgencio D. Montemayor se hizo cargo de la Capellanía de las Malvinas hasta 1785.⁴

Se registró, a partir de 1784, una nueva manera de realizar los nombramientos de los dos sacerdotes que se harían cargo de la Capellanía de las Islas Malvinas: uno sería presentado por el superior provincial de la Orden de la Merced para la aprobación de las autoridades civiles; y el otro sería designado, por el comandante de marina, de entre los sacerdotes que ejercían su ministerio al servicio de la armada.

Además, según una instrucción de 1778, los capellanes de la armada luego de que fueran nombrados, para poder ejercer su ministerio en el regimiento al que eran destinados, debían presentarse al vicario general del ejército o a su delegado en el territorio donde se encontrara el regimiento, y exhibir su nombramiento para conseguir la aprobación y las licencias, sin las cuales no podrían ser admitidos al ejercicio de su labor pastoral, ni realizar función parroquial alguna.

llán de Río Negro. Era nombrado el 20 de septiembre de 1791 teniente del pueblo de San Jerónimo de los Abispones. En 1792 Juez informante y jubilado. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 178. Sanguinetti escribe que el 9 de noviembre de 1780 fue nombrado capellán de las Islas Martín García; siguiendo a Brunet y a Torre Revello, pensamos que en esa fecha era nombrado más bien capellán de las Malvinas. Asimismo Altamira en su ensayo sobre las primeras capillas y templos de las Islas Sansón y Patos sostiene que en esa fecha fue nombrado capellán de las Islas Malvinas. Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 456; TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 21; BRUNET, *La Iglesia*, 225.

¹ Fue nombrado capellán de las Islas Malvinas el 15 de noviembre de 1780. El 21 de agosto de 1782 se lo destinó a las Islas Martín García. Fue elegido capellán del Pueblo de la Minas de Maldonado el 16 de enero de 1799. Fue nombrado nuevamente capellán del presidio de las Islas Martín García el 16 de enero de 1809. Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 456.

² AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta del 12 de noviembre de 1801, el p. fr. Santiago Miño solicitaba su retiro con goce de medio sueldo como capellán castrense por más de 15 años de ejercicio. Cfr. AGN, Sala IX, 7-2-3: Nota del 3 de noviembre de 1802. El p. fr. Santiago Miño, ahora en el cargo de capellán castrense de Río Negro, comenta una carta recibida el 3 de agosto de 1802 donde se le concede el retiro con medio sueldo y el traslado solicitado.

³ Hijo de Juan Olivera y de Gregoria Valenzuela. El día 13 de febrero de 1771 se le concede el hábito mercedario. Se desempeñó como capellán del Puerto de San José a partir del 17 de abril de 1786; como capellán de Río Negro desde el 26 de mayo de 1790, y en 1805 lo encontramos como notario del Convento de las Conchas. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 177.

⁴ Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 22.

Al mismo tiempo, la instrucción recordaba a los sacerdotes que sin la debida aprobación y licencia todo lo que realizasen sería nulo y recibirían las penas establecidas – como párrocos intrusos – por el daño causado. Una vez autorizados los capellanes de regimiento – con los nombramientos, la aprobación y la licencia – debían exhibir sus títulos a los ordinarios o párrocos del lugar sin solicitar el *exequatur* y por tanto administrar la parroquia militar o capilla con sacramento.¹

En oficio del virrey al reformador de la Merced, con fecha 14 de octubre de 1784, se puede ver claramente la aplicación de este nuevo sistema:

Previéndole nombre un Religioso con destino Capellán de las Islas Malvinas, para que con otro que debe ir por parte de la marina, puedan ser llevados los dos que sirven en aquel destino el indicado ministerio.²

Aquellos sacerdotes que integraban la marina o la armada eran, por lo general, españoles, y asumían la principal responsabilidad tanto en el buque como en las islas, mientras que los mercedarios eran enviados como provisionales o simplemente capellanes de las Islas Malvinas.

Con fecha de 17 de octubre y en respuesta al pedido que se había realizado a la Orden Mercedaria, el reformador de la misma nombró a fr. Andrés Barbachano en calidad de capellán de las Islas Malvinas, relevando a uno de los dos sacerdotes que ejercían su ministerio en el Archipiélago.³

El historiador Torre Revello escribe que «a bordo de la corbeta Santa Elena, al mando del capitán de fragata Ramón Clairac, que partió de Montevideo a comienzos de 1785, viajaron los religiosos mercedarios fr. José Corrido Peña y fr. Andrés Barbachano,⁴ que aparecen el 22 de mayo, figurando en carácter de Capellanes». ⁵ Si bien el p. Barbachano pertenecía a la Orden de la Merced, no es el caso del sacerdote José Corrido Peña, quien ejercía su labor pastoral como capellán de número de la armada en la corbeta Santa Elena. Asimismo con el nombramiento del pbro. Corrido Peña, sacerdote militar, se estaba dando cumplimiento al oficio del virrey, referido anteriormente, con respecto a los nombramientos de los capellanes.

¹ AGN, Sala IX, 7-2-1: Instrucción para Capellanes de Tierra firmada el 3 de agosto de 1778 en Madrid por el Cardenal Patriarca, Vicario General de los Reales Ejércitos de Mar y Tierra.

² AGN, Sala IX, 7-2-3. Asimismo se encuentra otro registro expedido en la misma fecha del 14 de octubre de 1784: «Para que sean relevados los dos religiosos que sirven en calidad de capellanes en las Islas Malvinas, dispondría V.E. que se nombre uno para que con otro que por parte de la marina, envía el Comandante de ella, pueda verificarme otro relevo, haciendo V.E. se me presente el que elija con su respectivo nombramiento para que recaiga mi correspondiente aprobación», *Ibidem*.

³ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta escrita por el reformador de la Orden de la Merced al exmo. virrey marqués de Loreto. Buenos Aires 17 de octubre de 1784.

⁴ Hijo de Juan Barbachano y Antonia Gómez; los padres eran hidalgos vizcaínos del Valle de Orozco. Francisca Barbachano y Galíndez, tía de Andrés era religiosa del Carmen; se le ha dado a los padres y antepasados los oficios honoríficos de alcades, regidores, mayordomos, etc. Toma el hábito de la Merced el 27 de agosto de 1765. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 177. Altamira nos informa que el sacerdote Barbaoca falleció en 1802. Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 457.

⁵ Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 22.

Al año siguiente – 1786 – desembarcó de la Corbeta San Gil en el Archipiélago Malvinense fr. Miguel José Posadas,¹ quien permanecería hasta 1787. El 9 de diciembre de 1787 desde la gobernación se le escribió al reformador de la Orden de la Merced solicitándole que propusiera los nombres de tres religiosos para la elección de uno que reemplazaría a fr. Laureano Sánchez² en el ejercicio de la Capellanía de las Malvinas.³

Fr. Juan López Neyla⁴ llegó a las Malvinas «muy enfermo y postrado», como refiere el gobernador de Malvinas en una carta dirigida al provincial de la Orden de la Merced el 24 de julio de 1788.⁵ Iniciada la actuación del religioso, éste se dirigió al virrey de Buenos Aires, solicitando que se lo autorizara a permanecer un año más en su destino, además del tiempo que podía corresponderle.⁶ Será el primer Capellán que fallece en el ejercicio de su ministerio en aquellas lejanas tierras el 1 de septiembre de ese año.⁷ Los restos mortales fueron inhumados en la Capilla de Nuestra Señora de la Soledad de las Islas Malvinas.⁸

Lo reemplazó fr. Pablo Canio.⁹ Este sacerdote mercedario fue nombrado capellán provisional de las Malvinas el 28 de julio de 1788.¹⁰ Anteriormente se había desempeñado, a partir de septiembre de 1784, como capellán del Establecimiento de Río Negro.¹¹ Llegó en 1789 al archipiélago en la dotación de la corbeta Santa Clara, de la que era comandante el capitán de fragata Ramón Clairac. Seguramente, el p. Canio, como capellán de aquella colonia, ofició los actos litúrgicos con motivo de la exaltación de Carlos IV al trono de España.¹² En esta época se reparó la capilla y se la embelleció con la construcción de un púlpito con su pilar. También se acondicionó la peana de la gran cruz que dominaba su frente. Asimismo se aprovechó la ocasión para realizar diversos arreglos en el campo santo.¹³ La capilla fue una constante preocupación de los goberna-

¹ Nació el 5 de mayo de 1760 en Buenos Aires de Santiago de Posadas y María Antonia Dávila. Fue nombrado el 26 de mayo de 1790 Capellán de Río Negro, y a pedido de sus padres es relevado de este cargo. Más tarde – 1822 – pide su secularización y se le adscribe al servicio de la Catedral. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 178.

² El único dato que hemos encontrado acerca del P. Laureano Sánchez es el año de su fallecimiento en 1812. Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 458.

³ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta con fecha 9 de diciembre de 1789 dirigida al Reformador de la Orden de la Merced. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 177.

⁴ Sus padres Juan López y Rafaela Alonso, vecinos de Mansilla de la Sierra. El 31 de octubre de 1780 eleva su informe para vestir el hábito religioso de la Merced. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 178.

⁵ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta dirigida al rev. p. provincial de la Merced el 24 de julio de 1788.

⁶ Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 23.

⁷ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta del 23 de junio de 1789 dirigida al padre visitador de la Merced donde se informa del fallecimiento del p. fr. Juan López el 1 de septiembre de 1788, y asimismo se comunica que el capellán de Corbeta San Gil López Santizo fue nombrado albacea.

⁸ Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 24.

⁹ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 229. Sabemos por Altamira que Canio expiró en 1802. Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 458.

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, 458.

¹¹ Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 177.

¹² Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 458.

¹³ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 228.

dores, debido a las continuas reparaciones, ya que las inclemencias del tiempo, junto con la escasez del personal y su poca preparación, no conseguían detener su lenta pero irremediable ruina.¹

Junto con Juan José Elizalde, nuevo gobernador y jefe de la expedición, desembarcó en Malvinas el mercedario paraguayo fr. Juan José Pérez. Su designación como capellán provisional se realizó el 26 de marzo de 1790.²

El p. Pérez escribió una comedia mística y moral titulada *Engaños y desengaños del hombre y el amparo de María* dedicada al Virrey, quien en una carta fechada el 29 de agosto de 1791 le daba «las más afectuosas gracias».³

Como capellán de las Malvinas y sucesor de fr. Pérez fue nombrado el p. fr. Juan Ignacio Molina⁴ el 30 de noviembre de 1790, quien no viajó, porque presentó una certificación por enfermedad.⁵ Cuando le llega la muerte al p. Molina, en 1810, se desempeñaba como capellán en Carmen de Patagones.⁶

Dando respuesta a la solicitud de un nuevo capellán en sustitución de fr. Molina, el comendador de la Merced, con fecha 18 de febrero de 1791 proponía al p. fr. Ramón Irrazábal⁷ para desempeñar el ministerio sacerdotal en Malvinas, «suspendiéndolo de la cátedra de teología».⁸

Al quedar sin efecto el nombramiento del mercedario fr. Joaquín Gorostizu, el p. Molina debió permanecer otro año más desarrollando su misión espiritual en el archipiélago. El p. Gorostizu fue presentado nuevamente para capellán de las Malvinas el 3 de enero de 1797, pero tampoco en esta oportunidad viajó a las Malvinas.⁹

Más adelante se retomará la cuestión de los últimos sacerdotes mercedarios que fueron designados como capellanes en las Islas Malvinas; pero ahora es oportuno centrar la mirada en el papel desempeñado por los sacerdotes del clero secular y de la armada.

¹ Cfr. *Ibidem*, 231.

² Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 177; ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 460.

³ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta dirigida a fr. Juan José Pérez por el virrey con fecha 29 de agosto de 1791.

⁴ AGN, Sala IX, 7-2-3: Sabemos que el p. Molina se desempeñó como capellán del Río Negro en la Costa Patagónica. Con fecha 19 de junio de 1787 pedían su relevo del cargo al reformador de la Orden de la Merced.

⁵ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta dirigida al comendador de la Merced con fecha 18 de febrero de 1791, donde se informa que el p. Molina, nombrado en diciembre de 1790, presentó una «certificación de hallarse enfermo del pecho de 8 meses a esta parte, solicitando que se le exima de pasar a aquellas Islas».

⁶ Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 177.

⁷ Fueron sus padres José Irrazábal y Micaela Rodríguez. Estuvo en Chile. En 1794 ejerce como profesor de teología en el Convento de Buenos Aires y regente de estudios y juez informante. El 9 de septiembre de 1807 cura interino de la Parroquia de Espinillo. Nombrado capellán de Martín García con fecha 25 de septiembre de 1809 y teniente cura de la Parroquia de Espinillo en la fecha 29 de junio de 1804. Cfr. *Ibidem*, 178.

⁸ AGN, Sala IX, 7-2-3.

⁹ Cfr. F. AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes seculares de las Islas Malvinas 1790-1886*, «Archivum» 3/1 (1945) 81.

c) *Los capellanes del clero secular y de la armada (1767-1805)*

Primeramente debemos señalar, para una mejor comprensión de los hechos, que así como en el caso del capitán de la nave que viajaba anualmente a las Malvinas, pasaba a ocupar el cargo de comandante o gobernador de la colonia, por su parte el capellán de la dotación de la misma, venía a desempeñar sus funciones religiosas en la Capilla de Nuestra Señora de la Soledad. Se dieron algunas excepciones, pero en general éste fue el procedimiento normal: el capellán de número de la armada¹ era a su vez el capellán de las Islas Malvinas.²

En el año 1767 pasaron por las Islas Malvinas el pbro. Félix Paz³ y el pbro. Emeterio Fernández Rabuña,⁴ capellanes de las fragatas La Liebre y La Esmeralda respectivamente, quienes llegaron junto con los cuatro primeros franciscanos. Otro sacerdote embarcado hacia el archipiélago, y que se desempeñó también como capellán de la armada en el bergantín Hopp era el pbro. Juan Francisco Domínguez, que al igual que los otros dos no se detuvo por mucho tiempo en el año 1771.⁵

Si bien carecemos de datos precisos acerca de la labor pastoral que realizaron los diversos sacerdotes que actuaron como capellanes de las Islas Malvinas, no cabe duda que todos ellos, como sus antecesores en el delicado ministerio, como administradores de las gracias divinas perdonaron a los arrepentidos, fortalecieron las esperanzas de su salvación, y oficiaron tantas veces el culto divino.⁶ Unas pistas del desenvolvimiento de los mismos lo proporciona una *Instrucción para los Capellanes de Tierra* de la armada, copia manuscrita, que se encuentra en el Archivo General de la Nación, hasta ahora no conocida por la historiografía.⁷ La misma está fechada el 3 de agosto de 1778 en la ciudad de Madrid por Francisco Javier Delgado Benegas, presbítero cardenal delegado, patriarca de las Indias, arzobispo de Sevilla, capellán y limosnero mayor del rey, vicario general de los Reales Ejércitos de Mar y Tierra y gran canciller y caballero gran cruz de la Real Orden Española de Carlos III, del Consejo de su Majestad.

¹ El clero castrense propiamente dicho es creado por el papa Clemente XII a pedido de Felipe V en 1736. En 1762, a instancia de Carlos III, el papa Clemente XIII unió el cargo de capellán mayor a la persona del patriarca de las Indias Occidentales, quien a su vez se desempeñaba como vicario general de los ejércitos españoles. Asimismo Clemente XIII en el año 1764 dio a los capellanes castrenses la jurisdicción sobre los militares en actividad con facultades de párrocos. Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 211-212.

² Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 23.

³ AGN, Sala IX, 16-9-1: Relación que manifiesta el estado de la tripulación de la fragata y guarnición La Liebre, fechada el 24 de febrero de 1767 en Montevideo y que se encontraba al mando del capitán Ruiz Puente. En el elenco aparece el nombre del capellán don Félix Paz.

⁴ AGN, Sala IX, 16-9-1: Relación que manifiesta el estado de la tripulación de la fragata y guarnición La Esmeralda, con fecha 24 de febrero de 1767 en Montevideo y cuyo capitán era Mateo del Collado. En la lista de la tripulación se encuentra el capellán de la misma, don Emeterio Fernández Rabuña.

⁵ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 239.

⁶ Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 461.

⁷ AGN, Sala IX, 7-2-1: Copia de la *Instrucción para los Capellanes de Tierra* firmada por Francisco Javier Delgado Benegas, cardenal patriarca vicario general de los Reales Ejércitos, el día 3 de agosto de 1778 en Madrid. Cfr. Anexo II.

Esta Instrucción – compuesta por veinticinco puntos – desarrollaba claramente las obligaciones que el capellán, como párroco y cura de almas, debía realizar en favor de los fieles que le fueron encomendados. Lo primero que subrayaba el vicario general del ejército es que los fieles súbditos «tengan el consuelo de estar edificadas con el buen ejemplo de sus Capellanes respectivos [...] apacentados en todo y especialmente en los debidos tiempos, con el grano de la Palabra Divina, y doctrina cristiana, y socorridos con los Santos Sacramentos de la Iglesia nuestra Madre, y los demás consuelos que dispensa» (n° 1). A continuación, después de una pequeña referencia a las licencias y aprobaciones de los capellanes (n° 2), el cardenal exhortaba nuevamente en la instrucción al «buen ejemplo en su vida, acciones y costumbres». A través de consejos claros y concretos invitaba a los sacerdotes a esta vida de santidad y ejemplaridad: moderación en el vestir y comer; evitar la concurrencia a juegos y espectáculos, guardar el debido recogimiento interior y exterior; moderación y circunspección en sus conversaciones, huir de toda alteración, pasar el tiempo en la lectura de libros útiles para el cumplimiento de las obligaciones de su encargo. Asimismo, les aseguraba – si cumplían estas indicaciones – que lograrían los debidos frutos: los feligreses no solamente los escucharán sino que se apartarán de los vicios y abrazarán con amor la doctrina, seguirán la virtud y respetarán al mismo tiempo la alta dignidad del sacerdote (n° 3).

Con respecto al lugar para la administración de los sacramentos y la celebración del culto, aclaraba la instrucción, que si en el caso de no existir una iglesia se debía elegir para el desarrollo de las funciones litúrgicas, el lugar más cómodo, recordando que ésta es la práctica que se había observado hasta el momento (n° 4). En relación a los sacramentos, el documento se detenía en primer lugar en el Sacramento de la Extremaunción y en la especial atención de los enfermos. Como actividad específica con respecto a los enfermos, los capellanes debían entablar conversaciones con los médicos y los cirujanos interesándose acerca del estado de salud y de la gravedad del convaleciente. Las visitas y la asistencia de los capellanes – aseveraba el cardenal – serán continuas tanto en las casas como en los cuartales. Asimismo los incitaba a procurar ser muy celosos y puntuales en administrar los sacramentos y a permanecer en las últimas horas acompañando al moribundo, ya que «son aquellos instantes de la mayor lucha y riesgo que la menor omisión aventura una eternidad» (n° 6). Al abordar la cuestión de los fallecidos, se solicitaba a los sacerdotes que dispusieran lo que fuera necesario para efectuar el entierro en la iglesia o en el cementerio según el testamento, la dignidad y el empleo del difunto (n° 7 y n° 8).

El Sacramento del Matrimonio, fue tratado, en la instrucción, desde una perspectiva más jurídica que pastoral. Se recordaba a los capellanes que los contrayentes deben ser sus súbditos, que deben tener las debidas licencias, la obligación de realizar las proclamas, y por supuesto la comprobación de que no haya impedimentos. Como reflejo del supremo cuidado y celo en dirigir espiritualmente a los feligreses y administrarles los sacramentos, se veía la obligación de

tener y custodiar los libros. En los mismos era necesario registrar a todos los feligreses que habían recibido el Bautismo y el Matrimonio, junto con la fecha y el lugar de la recepción (n° 16). También se los invitaba, a través del documento, a extender las partidas de estos dos sacramentos, con toda claridad y expresión conforme a las disposiciones del Concilio de Trento, como también las partidas de los que fallecieron, dejando constancia del lugar donde han sido enterrados y la recepción o no de los últimos auxilios (n° 17). Junto con ello se agregaba la obligación de remitir copias de las certificaciones una vez al año de la administración sacramental (n° 18). Por otra parte en un cuaderno separado tenían que anotar a todos sus súbditos y dejar constancias del cumplimiento del Precepto Pascual con el fin de que los “morosos”, en secreto, fuesen interpelados (n° 19).

Asimismo les fue impuesta la obligación de informar periódicamente al superior religioso y delegado del vicario general de esa jurisdicción. El informe debía versar sobre los feligreses y aquellas cuestiones dignas de consideración, junto con sus posibles remedios, el estado de la capilla, ornamentos y altares, el modo con que llevasen los libros y asientos parroquiales (n° 22). Finalizaba la instrucción resaltando lo limitado de la misma, ya que es imposible abarcar todo lo que moralmente es posible e invitando a que procedan en los distintos casos que podrán acaecer con la debida caridad y prudencia, ateniéndose a sus obligaciones y acudiendo en primer lugar a Dios, implorando su gracia (n° 24).

Es difícil un juicio acerca del impacto y los frutos que ha producido esta instrucción, tanto en los sacerdotes de la armada como en sus fieles. Sin embargo, su contenido ya nos da algunas pistas sobre la preocupación de la jerarquía en conducir a los sacerdotes por el camino de la santidad, ya que el documento se detiene en puntos concretos de la vida ordinaria de los presbíteros. Con el buen comportamiento moral de los sacerdotes y la búsqueda del cumplimiento de las leyes canónicas, la instrucción aseguraba que se podrían obtener rápidamente abundantes frutos espirituales para la Iglesia y para las almas.

A comienzos de 1785 el capellán de la corbeta Santa Elena, pbro. José Cordigo y Peña, llegó a las Malvinas junto con el mercedario fr. Andrés Barbachano. Como ya habíamos señalado en el apartado anterior, comenzó con estos sacerdotes una nueva modalidad: enviar un religioso de la Orden de la Merced y un capellán militar. El sacerdote Cordigo y Peña permaneció solamente un año.¹

El capellán pbro. Fernando Eduardo Gutiérrez, de la corbeta San Gil, estuvo desarrollando su ministerio en Malvinas en los años 1786-1787, durante las gobernaciones de Agustín Figueroa y Pedro de Mesa y Castro. En reemplazo de este capellán de la armada fue nombrado el pbro. José Antonio Gómez, capellán de número de la armada en la corbeta Santa Elena. Su labor se extendió por un año finalizando en 1788.

¹ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 227.

En ese mismo año salieron para Malvinas el bergantín San Julián y la corbeta San Gil que transportaron a los sacerdotes Pedro González y Manuel López Santiso (Santizo),¹ quienes se desempeñaron como capellanes de las islas durante un período breve. Al año siguiente se realizó el nombramiento del pbro. José Suárez y Figueroa² como capellán provisional. La corbeta Santa Elena transportó en 1789 al sacerdote Suárez y Figueroa a las Islas Malvinas quien ejerció su ministerio sacerdotal hasta 1791.

Con bastante retraso llegó a Malvinas la expedición de 1790, al mando del nuevo gobernador Juan José Elizalde, quien transportó como capellán de la corbeta San Pío al pbro. Antonio Pío de Aguiar.³

Se conservan dos cartas escritas por el pbro. Antonio Pío Aguiar. Las mismas fueron redactadas los días 13 y 14 de octubre de 1790 desde Malvinas. El capellán militar proporciona abundantes noticias acerca del hospital, la capilla de las islas y de su labor sacerdotal. En la misiva del 14 de octubre, dirigida al arzobispo de Buenos Aires, describió la situación edilicia deplorable del hospital y un incidente acaecido durante una Celebración Eucarística:

Luego que me entregué del Cargo de Capilla y Pasto Espiritual de esta Parroquia de Nuestra Señora de la Soledad de las Islas Malvinas, el Ministro de Real Hacienda don Manuel Lefrant movido de un celo piadoso, aunque indiscreto por falta de fundamentos sólidos para ello: contra toda práctica y costumbre aquí establecida: pretendió por cuantos medios fueron posibles; que el Gobernador de estas Islas nos compeliere, y obligase a los Capellanes, a que todos los días Festivos dijésemos una Misa en el Hospital de esta Colonia a los enfermos. A lo que no me pareció justo acceder, fundado en las razones y motivos, que expreso en los oficios de 18 de julio y 23 de agosto que pasé a este Gobernador que son los mismos que literalmente remito a manos de V.S.I. [...]. Primeramente es indispensable el que haga presente a V.S.I. lo que es el Hospital de Malvinas: pues tanto como abulta en el nombre lo humillan, y hacen despreciable sus circunstancias: se reduce todo el Hospital de este establecimiento a una sola e única Sala...; aquí de un lado, y otro se colocan unas malformadas camas de los enfermos, que estas son de sueros que por la humedad que perciben del techo están siempre hediondos [...]. A lo largo y testera de la sala está uno que tiene nombre de Altar que en la realidad es una tabla en el Aire asegurada en la pared. Corta y estrecha. Adorna este Altar una Estampa carcomido su papel del tiempo, y de la humedad, que apenas con un Anteojo se divisa en ella la Imagen del Patriarca Señor San José, y rodean este Altar unos mamparos de lana vieja: esto es todo su Aparato, y decencia: de modo que el principal objeto de este Altar y su colocación fue, y es para depositar allí, el Santísimo Viático, mientras no se da al Enfermo [...]. Este al pie de la letra es el decantado Hospital de Malvinas,

¹ AGN, Sala IX, 7-2-3: Nota del rev. p. visitador de la Orden de la Merced fechada el 23 de junio de 1789, donde se deja constancia de la estancia del pbro. Manuel Antonio Santizo, capellán de la corbeta San Gil, quien se desenvolvió como albacea de fr. Juan López Neyla fallecido en Malvinas el 1 de septiembre de 1788.

² AGN, Sala IX, 31-6-6: Informe fechado en Malvinas el 20 de junio de 1790 escrito por el comandante de marina solicitando una gratificación mensual al dr. d. José Suárez Figueroa y a d. Antonio Pío Aguiar, capellanes de armada saliente y entrante respectivamente en la atención pastoral de las Islas Malvinas.

³ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 229.

cuya sala donde quiere el Ministro se diga Misa, no respira más que podredumbre y mal olor. El número de enfermos el mensual es de dos a tres y a veces por casualidad llega a seis, pero todos con enfermedad de poco momento y por seis ocho días lo mas [...]. Que siendo esta Isla un Navío Armado y su verdadera Parroquia la Capilla Real de ella donde existe el Santísimo Sacramento aquí y en ninguna a otra parte debe Celebrarse la Santísima Misa.¹

El día anterior, 13 de octubre, el pbro. Aguiar había redactado, también dirigida al arzobispo, una misiva donde delineó el mal estado en que se encontraba la Real Capilla de Malvinas:

No menos digno de llorarse el ver el alojamiento, que tiene en esta Isla el Supremo Rey de Reyes, y Señor de Señores Dios Sacramentado: la Iglesia es de unos mal detallados terrones (que aquí llaman tepes). Su techo de paja, su retablo ninguno; su adorno cuatro lonas viejas, su capacidad apenas 100 personas siendo casi a la sazón de 200 de modo que el verla partirá el corazón de dolor al más duro, y relajado católico. Me parece digo lo suficiente para que la Piedad del Rey construya Casa a Aquel de cuya mano recibió el cetro y corona. Que no dudo lo hará.²

Una relación que escribió Juan José de Elizalde, gobernador del Archipiélago Malvinense, el 15 de mayo de 1791 muestra el notable aumento de los presidiarios destinados a cumplir su condena en las Islas Malvinas. El documento consiste en un elenco de unas 40 personas con sus nombres y apellidos, sus delitos, y las fechas de inicio y finalización de la condena. Eran indios, españoles, criollos, ex-soldados... Fueron enviados por diversos crímenes entre los cuales se destacan homicidios, robos, falsificación de firma, «haber herido a un negro», «prófugos con reincidente con mayor fuerza en antiguos excesos de vago, mal entretenido con mujeres de distintos estados, provocativo», sodomía, «haber muerto a su padre». Según los documentos encontrados en el Archivo General de la Nación Argentina en Buenos Aires, las condenas oscilaban entre 6 y 10 años. Sin embargo hubo sus excepciones. Algunos fueron enviados sin tiempo delimitado, otros desterrados de por vida o con la posibilidad de sufrir la pena de muerte si volvían a reincidir en el delito. Asimismo en algunos casos después de cumplir sus condenas, los reos debían ser remitidos a España. Los presos provenían de la cárcel de Buenos Aires o eran enviados por el virrey o los gobernadores de Montevideo y de Buenos Aires. La relación destaca el caso de un indio, Manuel Lorenzo, quien fuera «sentenciado sin limitación de tiempo» y de quien no conocemos su delito, pero sí que recibió el bautismo el 10 de enero de 1791, seguramente fruto de la labor pastoral de los capellanes de las islas entre los presidiarios.³

¹ Carta del pbro. Antonio Pío de Aguiar escrita el 14 de octubre de 1790 en Malvinas. Citada por F. AVELLÁ CHAFFER, *La vida religiosa en Malvinas*, «Estudio» 3 (1947) 332-334.

² Carta del pbro. Antonio Pío de Aguiar escrita el 13 de octubre de 1790 en Malvinas. Citada por AVELLÁ CHAFFER, *La vida religiosa*, 334.

³ AGN, Sala IX, 31-6-6: *Relación de los presidiarios existentes en la Colonia de las Islas Malvinas con la expresión de sus delitos, condenas y tiempos en qué comenzaron y en qué terminarán*. Firmado por Juan José de Elizalde en Soledad de Malvinas el 15 de mayo de 1791 y dirigida a Nicolás de Arredondo.

En sustitución del último sacerdote al servicio del ejército, fue destinado a la labor pastoral de las islas, el pbro. José Antonio Alconchel, capellán de número de la armada en el paquebot Santa Eulalia. Permaneció en el Archipiélago Malvinense desde 1791 hasta 1793. La corbeta San Pío transportó al pbro. Francisco de Paula Robles a su nuevo destino. Fue nombrado el 2 de diciembre de 1791¹ y permaneció en el ejercicio de sus funciones de capellán hasta el año 1793.

Habiéndose ofrecido, por tres o cuatro años, el pbro. Manuel Antonio Guerrero,² fue nombrado por el virrey el 20 de febrero de 1792.³ Estuvo tan sólo dos años como capellán de la corbeta Santa Escolástica; el 15 de abril de 1794 – nos informa Avellá Chaffer – escribió al virrey solicitando su relevo.⁴ Tuvo como compañeros al pbro. José Antonio Alconchel en 1793 y al año siguiente al pbro. Domingo Antonio Fernández.

El 26 de noviembre de 1793 el comandante de Malvinas, don José Adana y Ortega, presentó al virrey Arredondo un plano detallado con su correspondiente presupuesto para la construcción de una nueva capilla del Puerto Soledad que suplantaría al antiguo edificio realizado de tepes. El 10 de abril de 1794 comenzaron a poner los cimientos de la nueva iglesia.⁵

El pbro. Juan Marcos de Cora⁶ sustituyó al anterior capellán de Malvinas co-

¹ Cfr. AVELLÁ CHAFFER, *La vida religiosa*, 335.

² Se ordena el 4 de diciembre de 1783. Ejerce funciones en la Parroquia de Colonia el 10 de diciembre de 1788 y como teniente cura de la misma parroquia a partir del 27 de abril de 1789. Pío VI le concede facultad para celebrar dos Misas – en día festivos – una en Colonia y la otra en el Real de San Carlos. El nombramiento de capellán de Malvinas se extiende desde el 22 de febrero de 1792 hasta el 13 de marzo de 1795, que es relevado de ese cargo. Teniente cura de Pando y parte de la jurisdicción de Piedra el 18 de noviembre de 1803. En 1806 cura interino de la Parroquia de Yí. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 178-179. AGN, Sala IX, 7-2-3: Nota fechada en Buenos Aires el 5 de febrero de 1792 donde se informa al comendador de la Merced que el capellán destinado a Malvinas ha sido reprobado. A pié de página y con otra letra se habla del capellán nombrado pbro. Manuel Antonio Guerrero, quien había elevado un pedido de raciones. Se había formado un expediente que pasó a la Super Intendencia.

³ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 232; AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes*, 80. La fecha que se indica acerca del nombramiento es aquella que figura en el Archivo de la Secretaría del Arzobispado de Buenos Aires: 22 de febrero de 1792. Si bien ambas fechas pueden ser aceptadas ya que los decretos de nombramientos son de distintas proveniencias: virrey y arzobispo; el nombre de la fragata que lo transportaba y de la cual era capellán es menos reconciliable, ya que Avellá menciona que era capellán de la fragata Santa María Magdalena, mientras que Brunet se refiere a la corbeta Santa Escolástica. Pensamos que la posición del p. Brunet sea la más acertada ya que la Santa Escolástica estuvo al servicio de las islas y realizó diversos viajes transportando a los distintos capellanes. Cfr. DE EGAÑA, *Historia de la Iglesia*, 741.

⁴ Cfr. AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes*, 80.

⁵ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 232-233.

⁶ Nació en Buenos Aires el 24 de abril de 1759. Sus padres fueron Juan de Cora y Magdalena Vequio. El 22 de octubre de 1791 recibió el título de cura y vicario de las Islas Magdalenas. Como teniente cura de Concepción será nombrado el 6 de agosto de 1793. El 28 de julio de 1806 encargado interino curato de Quilmes por el tiempo de cuatro meses por enfermedad de su titular. Falleció el 30 de marzo de 1810 y es sepultado en la Merced. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 179. Avellá Chaffer nos informa que fue designado capellán de las Malvinas por el obispo de Buenos Aires el 13 de marzo de 1795 según se lo solicitara el virrey Arredondo en oficio de 6 de junio de 1794. Cfr. AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes*, 80.

mo cura vicario desde 1795 hasta 1798. Recibió el nombramiento el 9 de marzo de 1795.¹ El 14 de marzo de 1796, el pbro. Cora elevó una queja al virrey debido a la actitud de los comandantes de las islas. Estos investían, a los capellanes de los buques, de autoridades en el orden espiritual que eran privativas de los capellanes residentes. El asunto fue llevado ante el arzobispo, quien nombrándolo párroco territorial y vicario interino de las islas, amplió las facultades del presbítero.²

El 2 de marzo de 1798 el comandante manifestaba que en cumplimiento del decreto auxiliatorio había hecho entregar al vicario don Juan Marcos Cora las llaves de la iglesia y demás utensilios bajo un inventario, restituyendo así las facultades perturbadas por los capellanes de los buques.³

Al enfermarse el pbro. Cora en 1796 y solicitar su relevo, el provisor del Obispado de Buenos Aires presentó al pbro. Antonio Díaz, residente en Colonia para sustituirlo. Sin embargo este nombramiento no tuvo efecto por enfermedad.⁴ Por un decreto del 28 de marzo de 1797 se mandó agregar al expediente del pbro. Cora su pedido de relevo efectuado por él en las Islas Malvinas el 22 de febrero.⁵

El pbro. Cora estuvo acompañado en su estancia en las Malvinas por el agustino fr. Lorenzo Acedo, español y capellán provisional de la corbeta de guerra *Atrevida*, y a quien lo encontraremos por segunda vez entre 1803 y 1804.⁶

Asimismo el 25 de noviembre de 1797 fue propuesto para llenar la vacante el pbro. Mariano José Zarco quien fue nombrado capellán párroco territorial y vicario interino de las Malvinas por el virrey según oficio del 24 de enero de 1798.⁷ Luis Roberto Altamira subraya en su ensayo que «a la palabra *Capellán* de los

¹ AGN, Sala IX, 31-6-6: Nota con fecha del 9 de marzo de 1795 firmada por el pbro. Juan Marcos de Cora, capellán nombrado para las Islas Malvinas, quien solicitaba la suma de 100 pesos con motivo de conseguir el equipamiento necesario para el viaje y la permanencia en el destino referido. La nota se encuentra escrita en un ángulo de un informe que se presentó al Tribunal de Cuentas el día 10 de marzo de 1795 en donde se eleva a este organismo la solicitud del sacerdote. Cfr. AGN, Sala IX, 31-6-6: Oficio del Tribunal de Cuenta de Buenos Aires con fecha 27 de marzo de 1795 en donde se le daba al pbro. Cora una respuesta afirmativa al pedido que había elevado.

² AGN, Sala IX, 16-9-10: Carta del pbro. Juan Marcos Cora, capellán provisional de la marina y párroco territorial de las Islas Malvinas escrita el 14 de marzo de 1796 en Soledad de Malvinas. «Hace presente con inclusión de su título original y oficios que se pasaron entre aquel comandante que de Capellán de la Fragata Santa Escolástica se ha recibido de la Iglesia territorial, despojándole de la plaza y cargo que tiene de ella, cuyo procedimiento es opuesto a las facultades concedidas por el Señor Obispo de esta capellanía en el título que acompaña y tomando S. E. los informes que halle por conveniente pide se determine lo que se estime de justicia». Cfr. AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes*, 81.

³ AGN, Sala IX, 16-9-10: Oficio del comandante escrito en Malvinas el 2 de marzo de 1798 dirigido al exmo. sr. don Antonio Olaguez Felice. Cfr. AGN, Sala IX, 16-9-10: Oficio del comandante con fecha 6 de marzo de 1798 dirigido al ministro real de hacienda donde comunica haber entregado las llaves, vasos sagrados, ornamentos y demás útiles pertenecientes a la capilla al cura vicario Juan Marcos Cora.

⁴ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 232.

⁵ AGN, Sala IX, 16-9-10: Nota fechada en Malvinas el 22 de febrero de 1797 del capellán don Juan Marcos Cora solicitando su relevo. Por decreto 28 de marzo se mandó agregar a sus antecedentes.

⁶ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 232.

⁷ Cfr. AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes*, 81; BRUNET, *La Iglesia*, 234.

documentos expresados se agregó estas otras palabras: *párroco interino*, suplantadas por las de cura y vicario en los papeles oficiales de sus sucesores». ¹ Falleció en Malvinas en 1803. Durante su permanencia contó seguramente con la ayuda del pbro. Alonso Pérez Bolsico, capellán de la corbeta La Descubierta.

Al nuevo capellán de las islas le fueron entregadas, «las llaves de la iglesia, vasos sagrados y demás útiles pertenecientes a ella para la celebración de los Divinos oficios y administración de los Sacramentos», de manos del pbro. Cora, anterior cura vicario, y bajo inventario formal fechado el 17 de marzo de 1798. ²

Una vez recibidos todos los objetos pertenecientes a aquel curato, solicitó una ayuda para arreglar el templo que se encontraba, según las palabras del pbro. Zarco, en «un estado deplorable». ³ Al año siguiente obtuvo como respuesta que se había agregado el pedido a los antecedentes que obran en la materia para proveer en su visita lo correspondiente. ⁴ La capellanía se transformó en parroquia, y la capilla que se encontraba en un estado deplorable se reestructuró y llegó a ser un templo espacioso y decente para el año 1801. ⁵

Así describió, el 28 de abril de 1802, el capellán Zarco al provisor del Obispado de Buenos Aires la situación deplorable de la capilla y las iniciativas realizadas por éste para su reparación:

En atención de aproximarse la ruina de esta Real Capilla: expuse el modo, método, para su fácil construcción al Sr. Ministro de Real Hacienda que fue de esta Colonia Don Francisco Thomas de Estrada, quien condescendió, por ningún costo que se causaba al Real Erario: como también por dos repetidos oficios tengo manifestado a la Superioridad. El referido Sr. Ministro estando de común acuerdo con el Sr. Gobernador y Comandante, que de este destino Don Ramón Fernández de Callegas, quienes con su celo ardiente, procuraron, en reponerla, y finalizadas sus paredes de piedra, y barro revocadas con cal y el techo nuevamente empajado se finalizó. La bendije, y estrené el día cuatro de noviembre del año próximo pasado, en obsequio del cumpleaños de Nuestro Augusto Monarca el Sr. Don Calos Cuarto -que Dios guarde- con Misa Solemne Te Deum y la soberana y Divina Majestad de manifiesto. ⁶

¹ ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 462.

² AGN, Sala XI, 16-9-10: Carta del 17 de marzo de 1798 dirigida a Antonio Olaguez Felice donde se le comunica que el nuevo capellán don Mariano José Zarco, ha recibido del capellán Juan Marcos Cora las llaves y utensilios de la iglesia de Malvinas.

³ AGN, Sala IX, 16-9-10: Carta del pbro. Mariano José Zarco, cura y vicario de las Malvinas fechada en Malvinas el 18 de marzo de 1798, donde comunicaba haber recibido los elementos correspondiente a la iglesia de las Malvinas y suplicaba una ayuda para reparar el templo que se encontraba en un estado deplorable.

⁴ AGN, Sala IX, 16-9-10: Oficio desde Buenos Aires con fecha 15 de febrero de 1799 donde se le comunica al cura vicario de Malvinas que se ha tomado conocimiento de su llegada al destino asignado y de la posesión de la parroquia según inventario. Asimismo se le comunicaba que también se había tomado conocimiento del estado ruinoso del templo.

⁵ Cfr. ALTAMIRA, *Primeras Capillas*, 462.

⁶ Carta escrita por el Pbro. Mariano José Zarco el 28 de abril de 1802 desde Malvinas. Citada por AVELLÁ CHAFFER, *La vida religiosa*, 336.

Sustituyeron a estos capellanes los presbíteros Francisco Ortega y Pedro Fernández, de la corbeta La Descubierta, desde 1803 hasta 1805, concluyendo con estos los capellanes seculares en Malvinas.¹

d) *Últimos capellanes mercedarios y dominicos antes de la independencia (1805-1810)*

Como capellán párroco territorial y vicario de las Islas Malvinas fue nombrado el mercedario fr. Alejo Burgos cuyas facultades le fueron otorgadas el 13 de enero de 1805.² El p. Burgos se desempeñó durante largo tiempo al servicio de la armada. Es así que en 1788 lo encontramos como capellán del Establecimiento de San José en la Costa Patagónica.³ El nombramiento lo sorprendió en el Convento de Santa Fe donde residía desde el año 1803.⁴

«Llegó a las Malvinas – escribe José Brunet – más muerto que vivo y con más de treinta años de sacerdocio». ⁵ Solicitó en repetidas oportunidades su cambio de destino debido a su deplorable estado de salud. Regresó a Buenos Aires en 1806 y con 60 años de edad falleció el 27 de julio de 1810 en el convento mercedario de Buenos Aires.⁶ Por otro lado, fue nombrado el dominico fr. José Zambrana⁷ en agosto de 1805. A fines de diciembre se hizo cargo de la capellanía.⁸ Fr. Zambrana fue el único dominico que desarrolló una labor pastoral en las Malvinas. A su regreso a Buenos Aires, en el mes de septiembre, lo nombraron capellán de la expedición libertadora a las provincias del litoral.⁹

Fr. José Ignacio Arrieta¹⁰ fue designado el 16 de abril de 1806. Era religioso

¹ BRUNET, *La Iglesia*, 235.

² AGN, Sala IX, 7-2-3: Oficio del virrey con fecha 10 de enero de 1805 dirigido al provincial de la Orden de la Merced donde se le comunica que ha sido nombrado capellán del establecimiento de las Malvinas el p. fr. Alejo Burgos. Cfr. AGN, Sala IX, 7-2-3: Asimismo debía solicitar las licencias para ejercer su ministerio en las Islas Malvinas y partir cuanto antes con destino Montevideo para embarcar hacia el archipiélago. Carta del provincial de la Orden de la Merced fechada el 11 de enero de 1805 en la ciudad de Buenos Aires y en respuesta al oficio del virrey.

³ AGN, Sala IX, 7-2-3: Oficio al padre provincial de la Merced donde se comunica el nombramiento del p. Alejo Burgos como capellán del Establecimiento San José de la Costa Patagónica en sustitución del padre Pedro Suárez que había sufrido un accidente. Buenos Aires, septiembre de 1788.

⁴ Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 177.

⁵ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 235.

⁶ Cfr. AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes*, 81

⁷ Sanguinetti asegura que José Zambrana pertenecía a la Orden de Predicadores, que en 1797 fue nombrado capellán de la Capilla de Pando, y que el 13 de septiembre de 1805 fue nombrado capellán de las Malvinas. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 179. Asimismo Altamira proporciona otros datos acerca del P. José Zambrana. Nacido en España, recibió el doctorado en la universidad de fr. Fernando Trejo y Sanabria en 1791. Una vez ordenado sacerdote se dedicó a la enseñanza de teología, Sagrada Escritura y artes. En 1810 abrazó el partido de la revolución y el 22 de septiembre fue investido con el título de capellán; salió con la expedición auxiliadora a las provincias del litoral. En 1812 se le concedió el privilegio de ser ciudadano americano. Fue un músico distinguido y autor de un *Arte de canto llano*, adoptado un siglo después por el papa Pío X como el más conveniente para la Iglesia; también fue un gran orador. Cfr. ALTAMIRA, *Primeras*, 463-464.

⁸ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 236.

⁹ Cfr. *Ibidem*, 237.

¹⁰ Sus padres fueron Sebastián de Arrieta e Isabel Arizábal. El 27 de enero de 1798 desde Montevideo, lugar donde residía pidió ingresar en la Orden al Merced. Con fecha 16 de noviembre de 1805

de la Orden la Merced, nacido en Uruguay y en el momento de su designación se encontraba ejerciendo su ministerio en el convento de Buenos Aires. El p. Arrieta nunca llegó a su destino pastoral.¹ En el Archivo General de la Nación Argentina se encuentran varias cartas y oficios entre el virrey, el p. Arrieta y el provincial donde se puede reconstruir lo acaecido.

El virrey, el 10 de diciembre de 1806, exigía explicaciones al provincial de la Merced acerca del paradero de fr. Arrieta, nombrado capellán de las Malvinas, quien no se había presentado hasta el momento en su destino.² La respuesta no se hizo esperar y a los dos días el comendador, el p. Domingo Viera, se justificaba debido a la enfermedad que desde hace tres meses padecía fr. Jorge Aparicio, provincial de la Orden de la Merced.³

En una carta dirigida al virrey, el provincial de los mercedarios informaba que ignoraba del nombramiento del fr. Arrieta como capellán de las Islas Malvinas y que había realizado ante el obispo las averiguaciones pertinentes para llegar a la verdad.⁴ El 26 de diciembre de 1807 el virrey solicitaba a fr. Arrieta la presentación de las copias de los títulos de capellán de las Malvinas.⁵ Al día siguiente, dando respuesta a la solicitud enviaba una carta con los títulos requeridos.⁶

Un oficio del 30 de diciembre de 1807 informaba al padre provincial de los mercedarios que el fr. Arrieta no sólo contaba con los títulos de nombramientos, sino que a la vez poseía desde el 21 de julio del mismo año las licencias necesarias del provisor del obispado.⁷

Este asunto no terminó allí, en el año 1807 continuaba la correspondencia entre ambas autoridades. El 21 de noviembre, el virrey solicitaba al provincial de la Orden de la Merced las licencias para que el p. Arrieta, capellán electo de las Malvinas, pudiera ejercer su ministerio en las islas, y al mismo tiempo nombrara otro religioso que lo sustituyera en el destino al que se lo había enviado, San

fue nombrado por el virrey capellán de la expedición contra los charrúas y minuanes. Presentó un proyecto para iluminar las balizas del Río de la Plata en 1806-1807. Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 179.

¹ AGN, Sala IX, 7-2-3: Oficio con fecha 17 de octubre de 1807 al provincial de la Orden de la Merced. En el contenido del mismo se reproduce la fecha de nombramiento: «16 de abril del año próximo anterior», es decir 1806. Al mismo tiempo se afirma que el nombramiento «no pudo tener efecto».

² AGN, Sala IX, 7-2-3: Oficio del 10 de diciembre de 1806 cuyo destinatario era el provincial de la Orden de la Merced de Buenos Aires.

³ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta del p. Domingo Viera, comendador de la Orden de la Merced, fechada en Buenos Aires el día 12 de diciembre de 1806 al exmo. sr. marqués de Sobremonte y virrey de Buenos Aires.

⁴ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta dirigida al virrey el 18 de diciembre de 1805 por parte del provincial de la Orden de la Merced, fr. Jorge Aparicio desde Buenos Aires.

⁵ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta desde Montevideo con fecha 26 de diciembre de 1806 dirigida al p. fr. José Ignacio Arrieta.

⁶ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta del p. José Ignacio Arrieta al exmo. sr. d. Rafael marqués de Sobremonte escrita en Montevideo el 27 de diciembre de 1806.

⁷ AGN, Sala IX, 7-2-3: Oficio para el provincial de los mercedarios, fr. Jorge Aparicio, escrito el 30 de diciembre de 1806.

Javier, en la Provincia de Santa Fe.¹ Efectivamente fr. Arrieta había sido destinado a la cura de almas en la Reducción de San Javier.²

Debido a que fr. Arrieta nunca llegó a destino, el último en residir en las islas fue fr. José Zambrana, y – por la información con que se cuenta – debemos esperar hasta 1857 para reiniciar la atención pastoral de las Malvinas. No se posee información acerca de si hubo algún otro sacerdote para auxilio espiritual de los habitantes.

Una nota – con la cual se cierra el ciclo apostólico de los religiosos mercedarios en la zona patagónica – publicada por Sanguinetti señala uno de los tantos motivos de la falta de atención de las Islas Malvinas: la carencia de sacerdotes.³

Tal vez en los años subsiguientes – escribe Avellá Chaffer – no se remitieran capellanes a Malvinas, como consecuencia quizá de los acontecimientos que siguieron al Levantamiento de Mayo y que se extendieron hasta la dictadura rosista.⁴

Por orden del gobernador de Montevideo, Gaspar de Vigodet, las fuerzas apostadas en Puerto Soledad – al mando del gobernador Pablo Guillén Martínez – fueron trasladadas a esa ciudad. Se daba por concluida la misión de España el 13 de febrero de 1811.

IV. CONCLUSIÓN

Una vez recorrido un importante período de la atención espiritual de las Islas Malvinas (1764-1810): desde el primer asentamiento francés hasta los años en que desarrollaron su labor pastoral las órdenes religiosas – franciscanos, mercedarios, dominicos – y los sacerdotes del clero secular y de la armada, dependientes de la Corona Española, llega el momento de intentar esbozar algunas conclusiones.

Se ha tratado de no entrar en las cuestiones políticas, ni de buscar una reivindicación de los derechos de la República Argentina sobre Malvinas, como han realizado gran parte de los historiadores eclesiásticos argentinos cuando abordaron la cuestión de la vida de la Iglesia en el Archipiélago Malvinense. Solamente se ha querido presentar de una manera breve y concisa los hechos más sobresalientes de la historia de la Iglesia en Malvinas o Falkland.

El juicio que la historia puede realizar sobre el desempeño del clero secular y

¹ AGN, Sala IX, 7-2-3: Oficio dirigido al provincial de la Orden de la Merced fechado en Buenos Aires el 21 de noviembre de 1807.

² AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta de fr. José Aparicio, provincial de la Merced, a un obispo, con fecha 19 de junio de 1807 donde propone al p. José Ignacio Arrieta para la cura de almas de la Reducción de San Javier.

³ «A 11 de junio de 1807, el provincial de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, de la Provincia de Santa Bárbara del Tucumán, fray Jorge Aparicio al dirigirse al obispo Lue, en la promoción de los curatos de Santa Fe, Corrientes, Misiones, etc. dice que no puede echar mano de los religiosos, para esos cargos, por carecer de ellos». Cfr. SANGUINETTI, *Expansión político-religiosa*, 180.

⁴ Cfr. AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes*, 82.

de la armada – y en esto compartimos la idea de Avellá Chaffer¹ – refleja claramente un saldo positivo, el cual se puede extender también con certeza al período en que las órdenes religiosas ejercieron su labor apostólica a partir de 1767.

La estadía de los capellanes en aquellas remotas regiones era, en general, breve y, además, todo nos hace sospechar que la grey católica no fue muy numerosa.² Una travesía desde Buenos Aires hasta las Islas Malvinas, pasando por Montevideo podría tardar en el mejor de los casos, unos cuantos días siempre que el clima fuese favorable. Por ejemplo en 1782 los frailes Miguel de Ayala y Esteban Muñoz hicieron la travesía en uno de los viajes más largos registrado entre Montevideo y Malvinas, pues tardaron cuarenta y cinco días.³ Los más cortos fueron viajes de sólo doce o catorce días.

Los sacerdotes enviados «sufrían todo por amor a Dios».⁴ Dejaban sus propios intereses de lado, se volcaban por completo al ministerio sacerdotal. Tenían un gran celo apostólico que los llevaba a soportar todas las dificultades para construir el Reino de Dios en aquellas tierras lejanas. Su labor era reconocida por la autoridad civil que en diversas oportunidades pedían gratificaciones por el buen desempeño de los sacerdotes como capellanes de las islas.⁵ Asimismo con su enfermedad sobre los hombros se ponían rumbo a su destino, obedeciendo a sus superiores.⁶ Incluso dejando la propia vida al servicio del Reino de Dios que se construía en Malvinas.⁷ En el Anexo I se presenta un nuevo listado de los sacerdotes que ejercieron su ministerio en Malvinas.

Si bien en un primer momento la autoridad pretendió enviar sacerdotes de edad a quienes – como dice Torre Revello – el clima hacía sufrir con rigor sus inclemencias,⁸ esta práctica no duró mucho tiempo, debido a los diversos pedidos de la autoridad de las islas.⁹ Aquellos sacerdotes religiosos y seculares que eran destinados como capellanes de Malvinas debían superar un riguroso examen para asumir dicho encargo. No en pocas ocasiones los sacerdotes eran suspendidos y reprobados en el mismo, sufriendo «un gran bochorno y des-

¹ Después de todo, el juicio que la historia está capacitada a dar sobre el primer período de la actuación del clero secular en Malvinas, es favorable, puesto que se hizo lo que se pudo, dado los tiempos que corrían. Cfr. AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes*, 82. ² Cfr. *Ibidem*.

³ Cfr. BRUNET, *La Iglesia*, 225.

⁴ AGN, Biblioteca Nacional t. 189: Carta del sacerdote fr. Sebastián Villanueva, religioso franciscano de las Islas Malvinas el 25 de abril de 1767.

⁵ AGN, Sala IX, 31-6-6: Oficio del comandante de marina con fecha 20 de junio de 1790 desde Malvinas pedía una gratificación mensual por el mérito en la calidad de su servicio a favor del dr. don José Suárez y Figueroa capellán de armada saliente del destino.

⁶ AGN, Sala IX, 7-2-3: Carta dirigida al provincial de la Merced fechada el 24 de julio de 1788 donde relata como fr. Juan López llegó enfermo y postrado a las Islas Malvinas.

⁷ AGN, Sala IX, 7-2-3: Oficio con fecha 23 de junio de 1789 donde se comunica al visitador de la Merced el fallecimiento del p. fr. Juan López el de septiembre de 1788.

⁸ Cfr. TORRE REVELLO, *Capellanes Malvineros*, 17.

⁹ AGN, Sala IX, 16-9-1: Carta de Felipe Ruiz Puente, gobernador de Malvinas, a Francisco de Paula Bucareli, gobernador de Buenos Aires el 10 de febrero de 1769, solicitando sacerdotes «que sean mozos, robustos, y sanos, y de los contrario aún los días de fiesta nos quedamos sin Misa, por lo que espero que V.E. se dignará disponer sean remudados los dichos en la primera ocasión».

aire». ¹ El nombramiento de fr. Ramón Irrazábal, a quien se lo suspendió de la cátedra de teología para enviarlo, como capellán de las Malvinas, es un ejemplo claro para sostener la tesis de que se buscaron sacerdotes, doctos e instruidos, para guiar a las almas de aquel remoto Archipiélago. ² También es el caso del dr. don José Suárez y Figueroa, ³ capellán de las Malvinas entre 1789 y 1790.

Asimismo no sólo la autoridad eclesiástica, sino también la autoridad civil puso todos los medios a su disposición para llevar adelante la tarea pastoral de los sacerdotes capellanes de Malvinas. Ruiz Puento, primer gobernador de Malvinas, ante el envío de un capellán anciano, solicitaba que «los superiores de dicha religión (franciscanos) remitan otro cuyo celo, prudencia, idoneidad y robustez sea adecuada a la necesidad espiritual en que se halla este remoto y mísero destino». ⁴ Esto refleja la preocupación por las personas que eran nombradas, pero a su vez esta inquietud también se extendía a la atención espiritual – al “pasto espiritual” – e incluso descendía a detalles como los ornamentos y cálices para el culto.

Por tanto es un hecho patente – escribe Avellá Chaffer – que la autoridad eclesiástica y civil puso de su parte los medios conducentes, a fin de que aquellos remotos fieles y súbditos no estuviesen desprovistos de auxilio espiritual. ⁵ Es conveniente destacar la muy atinada elección de Felipe Ruiz Puento como primer gobernador de las Malvinas, pues marcó una pauta de gran preocupación por la atención espiritual de los residentes en las islas.

Un ejemplo de ello – si bien de manera indirecta – es la *Instrucción para los Capellanes de Tierra* de 1778 donde se deja entrever, en los distintos cánones de la misma, el interés por la vida espiritual de laicos y sacerdotes descendiendo incluso hasta detalles mínimos – y por ello no menos importantes – de la vida ordinaria. En el Anexo II se reproduce la copia inédita de la instrucción que se halla en el Archivo General de la Nación Argentina en Buenos Aires.

Una vez leídas estas páginas y para finalizar este trabajo se puede destacar la preocupación de la Iglesia por llevar a cumplimiento el mandato de su Fundador de anunciar la Buena Noticia hasta los confines del mundo buscando, por consiguiente, la salvación de las almas que habitaban en el Archipiélago Malvinense.

¹ AGN, Sala IX, 7-2-3: Oficio dado en Buenos Aires el 5 de febrero de 1792 donde el comendador de la Merced informaba que ningún otro sacerdote se quiere exponer a igual desaire y bochorno después que el capellán de Malvinas salió reprobado del examen.

² AGN, Sala IX, 7-2-3: Oficio del comendador de la Merced dado en Buenos Aires el 18 de febrero de 1794 donde presentaba al fr. Ramón Irrazábal como capellán de las Malvinas suspendiéndolo con este motivo de la cátedra de teología.

³ AGN, Sala IX, 31-6-6: En el oficio del 20 de junio de 1790 en Malvinas al mencionar al pbro. José Suárez Figueroa se hace mención al título de doctor y capellán de la armada saliente de su destino.

⁴ AGN, Sala IX, 16-9-1: Carta del gobernador de las Islas Malvinas Felipe Ruiz Puento al gobernador de Buenos Aires Francisco de Paula Bucareli, desde Malvinas el 4 de agosto de 1770.

⁵ Cfr. AVELLÁ CHAFFER, *Los capellanes*, 82.

ANEXO I
 NOMINA COMPLETA DE LOS CAPELLANES
 EN LAS ISLAS MALVINAS*

Capellanes franceses: 1764-1767

- Fr. Joseph-Antoine Pernetty, benedictino, 1764.
 Fr. Alies, carmelita, 1765-1766, falleció en Malvinas 12-IV-1766.
 Fr. Desertos du Gerard, 1767.

Capellanes franciscanos: 1767-1781

- Fr. Sebastián Villanueva, 1767-1769.
 Fr. Juan José Pereira, 1767-1769.
 Fr. Juan Ignacio Cabrera, quien regresó de inmediato, 1767.
 Fr. Mariano Agüero, lo mismo que el anterior, 1767.
 Fr. Isidro Álvarez, 1769-1770.
 Fr. Felipe Valenzuela, 1769-1770.
 Fr. Santiago Negro (o de Negri), 1770-1773.
 Fr. Valentín Ponce de León, 1770-1771.
 Fr. Juan Basalo, fue designado en 1771, pero no viajó.
 Fr. Domingo Velazco (primera vez), 1771-1773.
 Fr. Domingo Velazco (segunda vez), 1774-1777.
 Fr. Pedro Martínez, quien regresó de inmediato, 1771.
 Fr. Nicolás Bas, 1773-1774.
 Fr. Isidro de Córdoba, 1773-1777.
 Fr. Joaquín García Pose, 1777-1779.
 Fr. Antonio María Peregrino, 1777-1781.
 Fr. José María Coronel de San Pablo, (18-X-1779), 1779-1781.

Capellanes mercedarios: 1779-1793.

- Fr. José Ignacio Miño, 1779-1781.
 Fr. Hipólito Guzmán, (9-XI-1780), 1781-1782.
 Fr. Francisco Rodríguez Flores, (15-XI-1780), 1781-1782.
 Fr. Miguel de Ayala, (10-XI-1781), 1782-1785.
 Fr. Esteban Muñoz, (10-XI-1781), 1782-1783.
 Fr. Pedro Olivera, (19-XI-1782), no viajó por enfermedad.
 Fr. Santiago Miño, (19-XI-1782), 1783-1785.
 Fr. Andrés Barbachano, (18-X-1784), 1785-1786.
 Fr. Miguel José Posadas, (12-I-1786), 1786-1787.
 Fr. Laureano Sánchez, (14-XI-1786), 1787-1788.
 Fr. Juan López Neyla, (12-XII-1787), falleció en Malvinas 1-IX-1788.
 Fr. Pablo Canio, (28-VII-1788), 1789-1790.
 Fr. Juan José Pérez, (26-III-1790), 1790-1791.

* Entre paréntesis: fecha de nombramiento.

Fr. Juan Ignacio Molina, (30-XI-1790), no viajó por enfermedad.

Fr. Ramón Irrazábal, (19-II-1791), 1791-1793.

Fr. Joaquín Gorostizu, (19-I-1792) y (3-I-1797), no viajó en ninguna de las dos oportunidades.

Capellanes de número de la armada y del clero secular: 1767-1805.

Pbro. Félix Paz, capellán de La Liebre (de paso), 1767.

Pbro. Emeterio Fernández Rabuña, capellán de La Esmeralda (de paso), 1767.

Pbro. Juan Francisco Domínguez, capellán embarcado en el bergantín Hopp (de paso), 1771.

Pbro. José Cordido y Peña, capellán de número de la armada en la corbeta Santa Elena, 1785-1786.

Pbro. Fernando Eduardo Gutiérrez, capellán de número de la armada en la corbeta San Gil, 1786-1787.

Pbro. José Antonio Gómez, capellán de número de la armada en la corbeta Santa Elena, 1787-1788.

Pbro. Manuel Antonio Santisso, capellán de número de la armada en la corbeta San Gil, 1788-1789.

Pbro. Pedro González, capellán de número en el bergantín San Julián, 1788.

Pbro. José Suárez Figueroa, capellán provisional de la corbeta Santa Elena, 1789-1790.

Pbro. Antonio Pío de Aguiar, capellán de número de la armada en la corbeta San Pío, 1790-1791.

Pbro. José Antonio Alconchel, capellán de número de la armada en el paquebot Santa Eulalia, 1791-1793.

Pbro. Francisco de Paula Robles, capellán provisional de la corbeta San Pío, (2-XII-1791), 1792-1793.

Pbro. Manuel Antonio Guerrero, capellán del paquebot Santa Eulalia y de la corbeta Santa Escolástica, (20-II-1792), 1793-1795.

Pbro. Domingo Antonio Fernández, capellán de la corbeta Santa Escolástica, 1794.

Pbro. Juan Marcos de Cora, capellán provisional, cura vicario y párroco territorial, (9-III-1795), 1795-1798.

Pbro. Antonio Díaz, se ofrecía en 1796 para relevar al anterior, pero no fue.

Fr. Lorenzo Acedo, agustino español, capellán provisional de la corbeta de guerra Atrevida, 1797-1798. Por segunda vez en 1803-1804.

Pbro. Mariano José Zarco, cura vicario, (24-I-1798), 1798-1803, falleció en Malvinas.

Pbro. Alonso Pérez Bolsico, capellán de la corbeta La Descubierta, 1798-1799.

Pbro. Francisco Ortega, 1803-1804.

Pbro. Pedro Fernández, capellán provisional de la corbeta La Descubierta, 1804-1805.

Últimos capellanes mercedarios y un dominico antes de la independencia: 1805-1810.

Fr. Alejo Burgos, capellán párroco territorial y vicario interino, mercedario, (10-I-1805), 1805-1806.

Fr. José Zambrana, dominico, cura vicario, (10-IX-1805), 1806-1810.

Fr. José Ignacio Arrieta, mercedario, (16-IV-1806), no fue a las islas.

ANEXO II

COPIA DE LA INSTRUCCIÓN DE D. FRANCISCO JAVIER DELGADO BENEGAS
PARA CAPELLANES DE TIERRA, MADRID 3 DE AGOSTO DE 1778.
(AGN, SALA IX, 7-2-1)

Por la divina Misericordia de la Santa Romana Iglesia, Presbítero, Cardenal Delgado, Patriarca de las Indias, arzobispo de Sevilla, Capellán, y Limosnero mayor del Rey nuevo señor, Vicario General de sus Reales Ejércitos de Mar, y Tierra, Gran Canciller, y Caballero Gran Cruz de la Real distinguida orden Española de Carlos tercero, del consejo de S.M.V.

1. Consideramos en la obligación de solicitar por todos los medios, la seguridad en el desempeño del Encargo de Vicario General de los Ejércitos de Mar y Tierra que a súplica de S. M. (que Dios guíe) ha puesto Su Santidad a nuestro cuidado; y no siendo el menos principal, que nuestros fieles súbditos, tengan el consuelo de estar edificados, con el buen Ejemplo de sus Capellanes respectivos, que son, y que han de ser sus Párrocos, y Curas de sus Almas, apacentados en todos, y especialmente en los debidos tiempos, con el grano de la Palabra Divina, y doctrina Cristiana, y socorridos con los Santos Sacramentos de la Iglesia nuestra Madre, y demás consuelos que dispensa, nos ha parecido formar, y dar prueba con las Instrucciones a dichos los Capellanes, previniéndoles lo que hemos estimado, y entendiendo por ahora preciso y conveniente para su gobierno, y cumplimiento de sus obligaciones.

2. Luego que fueren nombrados para tales Capellanes de Regimientos para que puedan ejercer su ministerio deberán acudir a nos o a nuestro subdelegados del territorio donde estuviere el Cuerpo, y que exhibiendo su nombramiento contando de mi suficiencia obtendrán la aprobación y Licencias, sin las cuales no podrán ser admitidos al ejercicio de su Empleo ni intrometerse en manera alguna a administrar Sacramentos y hacer actos o funciones Parroquiales; pues además de que cuanto obrasen será nulo, procederemos contra ellos por todo el rigor del daño, imponiéndoles las penas por el Establecidas como a Párrocos intrusos.

3. Autorizados los Capellanes de Regimientos con dichos nombramientos, aprobación y Licencias, se han de considerar, portarse como Curas y Padres Espirituales de las Almas de los Individuos que los componen dirigiéndolos en el Servicio de Dios con el buen ejemplo en su vida acciones y costumbres manifestando moderación en el vestir y comer, evitando las conversaciones, juegos y espectáculos guardando recogimiento interior y exterior moderación y circunspección en sus conversaciones huyendo toda alteración, y empleando el tiempo en la lección de Libros útiles al cumplimiento de las obligaciones de su encargo; y así lograrán el Fruto de que oirán sus feligreses con temor reverencial las reprehensiones que les dieren para apartarlos de los vicios, abrazarán con amor su doctrina. Seguirán con emulación su virtud y los respetarán con la veneración que se debe a tan alta dignidad de Sacerdotes y Pastores. Se conciliarán nuestra estimación y benevolencia y evitarán nuestra indignación que experimentarán severamente en caso de desviarse tan loable conducta.

4. Luego que lleguen con sus cuerpos a Ciudad, Villa, o Lugar, harán exhibición de sus Títulos a los ordinarios o Párrocos y sin solicitar el *exequatur*; habiendo en el Pueblo Alcázar, Castillo, Fortaleza, u Hospital, que tenga Parroquia militar, o Capilla con Sacramento de ella lo administrarán siempre que sea necesario; pero hallándose en Aloja-

miento o destino en que sea preciso por defecto de aquellas elegir Iglesia para el uso de las funciones siendo única, de ella se deberán servir; y si muchas, podrán elegir la más cómoda, como hasta ahora se ha observado.

5. Para evitar alteraciones y disputas se acordarán con los Párrocos Territoriales a fin de que sin escándalo, y con la posible decencia se socorra a nuestros súbditos prontamente con los Sacramentos y se haga el servicio de Dios y del Rey; pero si alguno o algunos no se conformasen por último remedio usarán de su derecho tomando de la Iglesia elegida el Sacramento de la Eucaristía y Extremaunción; y no pudiendo llevar en público el de la Eucaristía por falta del aparato que le corresponde; lo harán en secreto, como se practica en Madrid y en otras partes de España, y para ello será muy a propósito tener siempre pronto el Manual Romano, Campanilla, Farol, Caldereta, e Hisopo para el agua bendita.

6. Informados de los médicos o cirujanos del grave peligro del enfermo, o enfermos, serán continuas las visitas y asistencias de los Capellanes en sus casas o Cuarteles; procurarán ser muy celosos y puntuales en administrarles los Sacramentos y en las últimas horas no se apartarán de la cabecera de los moribundos usando sólo del descanso preciso, pues son aquellos instantes de la mayor lucha y riesgo que la menor omisión aventura una eternidad; suerte que les encargamos la conciencia en exoneración de la nuestra.

7. Falleciendo alguno o algunos de sus feligreses dispondrán el modo de efectuar su entierro en la Iglesia señalada, o en el campo-santo, proporcionando la pompa del Funeral de las facultades del difunto su carácter, y empleo; pero si hubiese disposición testamentaria por ella deberán gobernarse, de modo, que si el difunto se mandase asociar y enterrar por algún Cabildo, o Capítulo de Clero Secular, podrán cometer sus veces al Párroco, o Cabeza de él, o hallarse de entregar el cadáver cuando se levante y empiece el funeral; y si en Comunidad Religiosa, dispondrán que en su iglesia, y en se secreto se deposite y se le dé sepultura; por manera que en la sustancia no se contravenga a la disposición del difunto.

8. Por lo que en este particular siempre que hallen medio de conservar nuestra jurisdicción, o autoridad, e ilesas las facultades que le competen, como a los Párrocos, y por el se proporcione el cumplimiento de la voluntad de los que fallecieron y se evite toda disputa, y escándalo, este es el que queremos, y mandamos elijan, e inviolablemente observen, y confiamos pongan su atención en llevar adelante este objeto que se dirige a la quietud, y paz: y si no obstante los ordinarios o Párrocos la perturbasen no darán cuenta, o a nuestro subdelegado del territorio con relación circunstanciada del suceso.

9. Vigilarán y defenderán abiertamente no lleven los Párrocos, Cabildos, Capítulos, o Comunidades Religiosas más derechos que los que según estilo del País le pertenezca por la asociación y formulación, conservando para sí, los de la cuarta funeral y Misas en cuya exacción les ordenamos sean muy contenidos, y moderados.

10. En los Matrimonios que se ofrezcan tendrán muy presente que siendo los dos contrayentes de la Tropa, y por consiguiente Feligreses, y súbditos han de advertirles acudan a nos, o a nuestros respectivos subdelegados, para obtener los Despachos necesarios, y sin ellos le prohibimos puedan solemnizar con su asistencia Matrimonio alguno; cuya contravención castigaremos rigurosamente.

11. Presentados los Despachos, y no viniendo dispensadas las tres, o algunas de las municiones canónicas, harán su publicación en la forma acostumbrada; y no resultando impedimento pasarán a asistir a la celebración del matrimonio precediendo la correspondiente comisión.

12. Si la mujer solo fuere de nuestra jurisdicción, deberá esta traer despachos de nos o de nuestro subdelegado, y exhibiendo el varón los de su Juez Eclesiástico o Párroco, señalarán el paraje, día y hora en que se ha de celebrar el Matrimonio; y noticioso de ello este pasarán con su asistencia según lo previene el Breve [de Clemente XIII]: *Quoniam in Exercitibus* [10 marzo 1762] y demás posteriores a solemnizar.

13. Si el varón fuese sólo de nuestra jurisdicción deberá este haber los Despachos de su libertad y exhibirlos antes de pasar al ordinario o Párroco de la mujer para que se acuerden en el paraje, día y hora que se ha de celebrar a efecto de presenciarlo, y percibir los derechos que le correspondan de la Estola.

14. Celarán sobre que sin despachos nuestros o de los respectivos subdelegados, y sin su concurrencia o intervención no se trate ni efectúe matrimonio alguno de oficial, soldado o súbdito nuestro con el del ordinario y si antes den ejecución pudieren impedirlo lo harán pasando todos los oficios correspondientes con el Diocesano o Párroco local; y si no lograsen el fin por que estuviere ya ejecutado con la reserva necesaria nos darán cuenta.

15. Mas si ambos contrayentes fuesen de nuestra jurisdicción, y en fraude de ella, y de nuestra autoridad, se propasasen de hecho a contraer matrimonio, ante el Párroco del lugar donde se hallen, u otro cualquiera sacerdote luego que tengan la noticia segura dispondrán la separación *Quoad Torum et Habitationem* y darán cuenta al subdelegado, o a nos a fin de que se remedien tales excesos y se le castigue para su escarmiento y ejemplo a los demás; y no dudamos que en esta materia tan delicada observarán puntualmente las ordenanzas de S. M. y este nuestro Reglamento; pues de lo contrario se harán reos de las penas establecidas en aquellas y de las demás que severamente les impondremos según las circunstancias del descuido, o exceso.

16. Supremo el cuidado y celo en dirigir espiritualmente a los Feligreses, y administrarles los Sacramentos de las Iglesia, deben reflexionar nuestros Capellanes que es de su obligación formar y tener libros para que siempre conste a quien se administraron en que tiempos y lugares; especialmente el del Bautismo, y Matrimonio, por lo que positiva y seriamente les mandamos lleven consigo en custodia particular, y aseo, los Libros en que han de hacer los asientos de todos los que Bauticen, y desposen extendiendo las Partidas con toda claridad y expresión conforme lo establece el Santo Concilio de Trento.

17. Con igual circunspección formalizarán y sentarán las Partidas de los que fallecieron, por manera que conste la Iglesia en que se enterraron si recibieron los santos Sacramentos, o no, y se venga en conocimiento de su estado; si se otorgaron testamento y ante queden con expresión de día y año; y en caso de omisión no les servirá de disculpa el alegar que murieron a distancia del Cuerpo destacados en recluta u hospitales pues deberán también anotar las Partidas de los fallecimientos de estos en la forma que se acostumbra, o sacando la noticia del Libro que sirve al gobierno en el Regimiento para cubrir las plazas de los difuntos.

18. Será también de su obligación todos los años el remitirnos una certificación, firmada de su mano en que consten con separación Bautismos, Matrimonios, y Entierros ejecutados en el año precedente para pasar su contenido al Libro Maestro que hemos mandado formar y en lo sucesivo hallen en él nuestros súbditos sus hijos e interesados las noticias y partidas que necesiten, y no experimenten los perjuicios que hasta ahora por su defecto han sufrido; de que nos compadecemos a vista del abandono con que en una materia tan del servicio de Dios y del público se han manejado y portado los

Capellanes en no haber formado Libros, unos otros en haber perdido los que había en sus cuerpos, y otros haciendo los asientos sin formalidad alguna; cuyo abuso es digno de la más particular atención, y de cortarlo radicalmente, a cuyo fin nos aplicaremos sin disimular defecto alguno por leve que sea, y sin esperanza de que se doble nuestra justicia siendo grave.

19. También formarán las Matrículas para que en Cuaderno separado conste del cumplimiento Pascual, incluirán en él todos los que estén a su cargo y en su departamento, quienes por Cédulas, u otro documento los acreditaran haber cumplido, y en caso de resultar algún moroso, o morosos, con secreto, prudencia los interpelarán, y no siendo bastante nos darán cuenta.

20. Cuando con las Licencias necesarias hubieron de hacer ausencia de la Ciudad, Villa o Lugar, Cuartel de sus Regimientos, deberán dejar quien las sustituya en su Ministerio, y si no fuere alguno de los Capellanes sus compañeros, procurarán que el Sacerdote que lo ha de ejercer tenga las Licencias del Ordinario, y cuanto antes pueda, solicite las nuestras, o de nuestro subdelegado del departamento dejándole para su gobierno esta Instrucción, o copia de ella.

21. No podrán venir a la Corte sin nuestra expresa Licencia a excepción de un lance urgentísimo y sin este, y con este motivo luego que lleguen se nos deberán presentar, u a nuestro Auditor General.

22. Últimamente deberán prestar el debido obsequio y sumisión a nuestros subdelegados como a personas que en sus departamentos son sus superiores y que por las circunstancias de sus empleos dejen ser respetados y reverenciados; por lo que se les deberán presentar inmediatamente enterándoles de lo que ocurra en sus Cuerpos digno de consideración y remedio; manifestándoles el estado de la Capilla, sus ornamentos y alhajas, y del modo con que llevan los Libros, y asientos Parroquiales; y en caso de querer visitar uno, y otro, deberán tenerlos prontos para su reconocimiento en el paraje día y hora que les señalase.

23. Si (lo que Dios no permita) se formase ejército de Campaña, los Capellanes de los cuerpos destinados a ella celarán igualmente el cumplimiento de su Ministerio, conforme a las órdenes e Instrucciones que se les darán por nos, o por nuestro Teniente-Vicario General a quien encargaremos la dirección, y gobierno espiritual del ejército.

24. Todo lo que puede ocurrir, es moralmente imposible precaver, concretando reglas para los casos que podrán sobrevenir; pero si los Capellanes (como lo esperamos) observan las aquí prescriptas, y proceden con caridad, prudencia, y la debida circunspección nos persuadimos desempeñarán el cumplimiento de sus obligaciones y cargos, y mayormente si hallándose embarazados en tantos improvisos, y dándose acuden primero a Dios implorando la Luz de su divina gracia, y después toman consejo, y dictamen de sujetos imparciales, y doctos, y no omiten los demás medios de que acostumbran valerse todos los que desean el acierto.

25. Que este se ha de conseguir confiamos en el Todopoderoso su bendición incesantemente pedimos para nuestros súbditos; y les dispensamos al mismo fin paternal y afectuosamente la nuestra.

Para que conste mandamos dar, y dimos esta Instrucción firmada de nuestra mano y refrendadas del Infrascrito secretario del Vicario General de los Reales Ejércitos. En Madrid a 3 de agosto de 1778

Francisco Cardenal Patriarca Vicario General de los Reales Ejércitos.

Por mandato de Su Eminencia. D. Joaquín García.

Es copia: Balcarce

Don Miguel Tejedor, Alférez del Cuerpo Blandenguez y actual Comandante de esta Compañía y Fuerte de Luján. Testifico: que la Instrucción que antecede es copia de la original que me pasó el comandante del expresado Cuerpo Don Francisco Balcarce y para en el Libro de órdenes de mi cargo; y para que conste donde convenga y doy esta certificación a pedimento del Capellán de este Cuerpo destinado a esta Compañía de Blandenguez de Luján Fray Antonio Freire. Fuerte de Luján veinte y ocho de octubre de mil setecientos ochenta y siete años. Miguel Tejedor.

ABSTRACT

El artículo aborda la tarea evangelizadora que desplegó la Iglesia Católica en las Islas Malvinas desde el primer asentamiento, llevado a cabo por los franceses, en 1764 hasta 1810, año en que se produce la independencia de los actuales territorios argentinos de la Corona Española. Este estudio se apoya particularmente en el abundante material que se encuentra en el Archivo General de la Nación Argentina, Buenos Aires, además de la bibliografía existente.

This paper deals with the history of the Catholic Church's missionary task in the Falkland Islands, from the first French settlement in 1764 to the independence of current Argentinian territories from the Spanish Crown in 1810. This study bases particularly on the copious material that lies in the Argentinian general archives (Archivo General de la Nación Argentina), as well as on the actual bibliography.

NOTE

LA VISIONE BEATIFICA DI CRISTO
DURANTE LA PASSIONE.
LA DOTTRINA DI SAN TOMMASO D'AQUINO
E LA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

MANFRED HAUKE

SOMMARIO: I. *La compresenza di kenosi e gloria.* II. *L'approccio di san Tommaso.* III. *Gli approcci contrari nella teologia contemporanea.* IV. *Breve panoramica dei dati biblici.* V. *La "triplice scienza" come chiave di lettura.* VI. *Valori e limiti dell'approccio di Tommaso.* VII. *L'importanza esistenziale della dottrina tommasiana.*

I. LA COMPRESENZA DI KENOSI E GLORIA

IL ventesimo secolo è stato segnato da grandi progressi tecnologici, ma anche da barbarie indicibili. Le esperienze più tremende le troviamo forse nei campi di concentramento dei nazisti e nei *lager* dell'Unione Sovietica. Lo scrittore russo Aleksandr Solženicyn, nella sua documentazione sull'"Arcipelago Gulag", descrive come molte persone, nelle condizioni terribili dei lavori forzati, siano diventate simili a bestie feroci; altri invece sono cresciuti nel loro carattere umano e nel loro profilo spirituale. Uno di loro è il poeta Anatolij Wassiljewitsch Silin. Anche lui sperimenta duramente la situazione di schiavitù, tornando dal lavoro con gambe piegate e con mani tremanti. Nonostante tutto, come san Francesco, il poeta può rallegrarsi, anche nella sofferenza, della bellezza della natura sentita come un palazzo. Una volta Silin esclama: «Com'è bella l'erba della terra! E tuttavia Dio l'ha data all'uomo come tappeto. Quanto più belli dobbiamo essere noi!».¹

In quest'esperienza troviamo una compresenza di sofferenza tremenda e gioia interiore, sulle tracce di Dio. Un altro esempio ancora più forte appare nella vita di san Massimiliano Kolbe, che concluse il suo cammino terreno nel campo di concentramento di Auschwitz. Il francescano offrì la sua vita per un padre di famiglia ed entrò, assieme ad altri nove condannati, nel *bunker* di fame. In tale luogo erano avvenute in precedenza delle scene tremende: persone tormentate che morivano con urla di disperazione e che rimproveravano Dio per quanto era avvenuto. Non così nel gruppo dei dieci detenuti con il p. Kolbe. Anche loro vennero messi in quella stanza della cantina, completamente nudi,

¹ A. SOLSCHENIZYN, *Der Archipel GULAG*, III, Reinbek 1978, 103 (it.: A. SOLZENICYN, *Arcipelago Gulag*, vol. III, Milano 1984; ristampa 1999).

senza cibo e senza bevanda. Kolbe cercava di consolare gli altri, recitava delle preghiere ed intonava canti religiosi, in particolare gli inni polacchi alla Madonna. Chi avesse osservato avrebbe pensato quasi d'essere in una chiesa. I dieci detenuti soffrivano tantissimo di fame e soprattutto di sete. Uno dopo l'altro, morirono tutti. Dopo 14 giorni, l'ultimo incarcerato, ancora in vita e in piena conoscenza, fu proprio san Massimiliano. Senza resistenza, egli porse il braccio al medico per ricevere l'iniezione mortale. Il detenuto Bruno Borgowiec, testimone di questi eventi, racconta: dopo l'intervento del carnefice e la morte del religioso «ritornai nella cella dove trovai P. Massimiliano seduto, appoggiato sul muro, con gli occhi aperti e la testa chinata sul fianco. La sua faccia, serena e bella, era raggiante».¹

Proprio l'esperienza dei santi martiri testimonia spesso, durante il martirio, una compresenza di sofferenza e gioia, oppure, teologicamente parlando, un'unione tra kenosi e gloria. Qui sembra replicarsi la vita di Gesù Cristo stesso, in cui la gloria divina e l'abbassamento si presentano insieme. Ricordiamo a questo proposito il testo più famoso del magistero pontificio sul mistero di Cristo, la *Lettera Dogmatica a Flaviano* di papa Leone Magno:

Viene [...] in questa infima parte del mondo il Figlio di Dio, discendendo dalla sede celeste ma senza allontanarsi dalla gloria del Padre [...] Infatti chi è vero Dio, questo stesso è vero uomo, e nulla di falso c'è in questa unità, perché sono in reciproco rapporto la bassezza dell'uomo e l'altezza della divinità. Come infatti Dio non cambia per misericordia, così l'uomo non viene annullato dalla dignità divina. Infatti entrambe le forme [...] operano ciò che è proprio di ognuna, in quanto, cioè, il Logos opera ciò che è del Logos e la carne fa ciò che è della carne. Uno dei due risplende di miracoli, l'altra soccombe alle ingiurie. E come il Logos non perde l'uguaglianza della gloria paterna, così la carne non abbandona la natura del nostro genere.²

La compresenza di kenosi e gloria nella vita di Gesù si manifesta maggiormente nella croce. Per quanto riguarda la testimonianza biblica, possiamo ricordare qui la *Lettera ai Filippesi* e il *Vangelo secondo Giovanni*. L'inno cristologico, riportato dall'apostolo Paolo nella sua epistola ai cristiani di Filippi, presenta i tre stadi del cammino di Gesù Cristo: la preesistenza, la vita terrena e lo glorificazione celeste:

pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte in croce. Per questo Dio l'ha esaltato ... perché ... ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre (*Fil* 2,6-11).

¹ Testimonianza citata in F. DANTE, *Massimiliano Maria Kolbe*, in C. LEONARDI et al. (edd.), *Il Grande Libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, vol. II, Cinisello Balsamo 1998, 1426-1428 (1428). Cfr. anche W. NIGG, *Maximilian Kolbe. Der Märtyrer von Auschwitz*, Freiburg i. Br. 1980, 61-64.

² LEONE MAGNO, *Epistula ad Flavianum*, 4; trad. it. in M. SIMONETTI (ed.), *Il Cristo II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, Milano 2003⁵, 429.

La kenosi indica la “spogliazione”, spiegata dai Padri come assunzione della natura umana.¹ Il punto più “basso” della kenosi è la morte in croce.

La gloria in mezzo alla Passione stessa, invece, viene ribadita fortemente dalla teologia giovannea. La croce è l’ora in cui il “Figlio dell’uomo” viene “glorificato” (Gv 12,23). L’innalzamento del Signore sul legno della croce è, allo stesso tempo, l’esaltazione gloriosa in quanto vittoria sulle forze del male (cfr. Gv 3,14 ecc.). Già durante l’ultima cena, di fronte alla Passione, Gesù dice: «Ora il Figlio dell’uomo è stato glorificato, e anche Dio è stato glorificato in lui» (Gv 13,31).²

II. L’APPROCCIO DI SAN TOMMASO

La presenza simultanea di kenosi e gloria nella Passione viene descritta in maniera impressionante da san Tommaso d’Aquino. Poniamo la nostra attenzione sulla compresenza della visione beatifica di Cristo³ e della sofferenza sulla Croce.⁴ L’Aquinate, da una parte, sottolinea che il dolore di Cristo nella Passione era più grande di tutti gli altri dolori umani della vita terrena. C’è il dolore fisi-

¹ Cfr. P. HENRY, *Kénose*, in DBS, V (1957) 7-161 (56-136).

² Sulla teologia della gloria in Giovanni vedi brevemente R. SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg i. Br. 1993, 286s (trad. it.: *La persona di Gesù nei quattro vangeli*, Brescia 1995).

³ Tommaso, in questo contesto, non usa l’aggettivo *beatifica*, ma esprime la realtà corrispondente in termini sinonimi, quali *visio beata*, *visio divinae essentiae* e *fruitio beata*: J.-P. TORRELL, *Le Christ et ses mystères. La vie et l’oeuvre de Jésus selon saint Thomas d’Aquin II* (Jésus et Jésus-Christ 79), Paris 1999, 332.

⁴ Tommaso non è il primo a formulare questa dottrina, ma fornisce un’analisi più acuta di quella precedente: cfr. TORRELL, *Le Christ*, 336s (paragone con Alberto Magno e Bonaventura). La base è l’insegnamento biblico e patristico sulla visione di Dio da parte (dell’anima umana) di Gesù prima di Pasqua. Non esiste ancora, a nostra conoscenza, nessuna ricerca storica più ampia sull’intreccio tra visione beatifica e dolore di Cristo durante la Passione. Qualche elemento essenziale dei dati storici si trova in O. GRABER, *Die Gottanschauung Christi im irdischen Leben und ihre Bestreiter*, Graz-Leipzig 1920, 16-23; A. MICHEL, *Science IV. Science de Jésus-Christ*, in DThC XIV (1939) 1628-1665; A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik II/2*, Regensburg 1954, 120-123; W. J. FORSTER, *The Beatific Knowledge of Christ in the Theology of the 12th and 13th Centuries*, Roma 1958; P. KAISER, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie*, Regensburg 1981, 125s. e 135-140. Una buona panoramica introduttiva storico-sistemica viene fornita da J. STÖHR, *Die Klarheit im menschlichen Wissen des leidenden Herrn – Das Licht der Augen des Gotteslammes*, in J. STÖHR - B. DE MARGERIE, *Das Licht der Augen des Gotteslammes* (Respondeo 5), Abensberg s.a. [1983], 5-40; J. STÖHR, *Gottesschau und Kreuzesleiden Jesu*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 35 (1984) 262-278; B. DE MARGERIE, *De la science du Christ. Science, préscience et conscience, mêmes préparascales du Christ Rédempteur*, «Doctor Communis» 36 (1983) 123-157; IDEM, *Les sept yeux de l’Agneau. Reprise du dossier sur le science humaine de Jésus avant Pâques*, «Divus Thomas» 86 (1983) 3-54. Il primo teologo a formulare esplicitamente l’insieme tra visione beata e dolore nell’anima di Cristo sulla Croce è stato forse Candido, allievo di Alcuino, nella prima parte del sec. IX: *Opusculum de Passione Domini* (PL 106, 95), secondo J. T. ERNST, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi. Ein Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteilung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita*, Freiburg i. Br. 1971, 49-52; cfr. anche R. WIELOCKX, *Incarnation et vision béatifique*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 86 (2002) 601-639 (614). Sull’autore cfr. C. E. EDER, *Candidus 5.*, in *Lexikon des Mittelalters II* (2002) 1432s.

co a causa della pena atroce della crocifissione, ma anche il dolore interiore di fronte a tutti i peccati umani. L'anima e il corpo di Gesù sono particolarmente sensibili nella percezione della sofferenza. Il dolore non è mitigato, dalle forze superiori dell'anima alle forze interiori, da nessuna ridondanza della gioia. Tommaso ribadisce, con Giovanni Damasceno, che ogni forza dell'anima opera ciò che le è propria. A differenza dei nostri dolori, che spesso meritiamo, Gesù Cristo prende su di sé la sofferenza liberamente, per espiare le nostre colpe.¹ Il dolore non riguarda soltanto il corpo, ma anche l'anima. Grazie all'unione profonda tra anima e corpo, l'intera essenza dell'anima soffre, quando soffre il corpo durante la Passione.² Per redimere l'umanità dai suoi peccati, bastava anche il minimo dolore possibile perché esso avrebbe avuto una forza infinita, a causa della persona divina che lo soffriva. Nonostante ciò, l'amore misericordioso e la giustizia per il danno commesso dai peccati rendono conveniente che il Salvatore sopporti, durante il cammino terreno, il dolore più grande possibile.³

Tommaso d'Aquino, quindi, prende molto sul serio il peso della sofferenza per l'"uomo dei dolori", citando una frase delle *Lamentazioni*: «Voi tutti che passate per la via, considerate e osservate se c'è un dolore simile al mio dolore» (*Lam* 1,12).⁴ D'altro canto, l'Aquinate espone la dottrina secondo la quale l'anima di Cristo gode della visione beatifica anche nel momento della Passione. Per spiegare questa compresenza di dolore e gioia, Tommaso differenzia varie potenze all'interno dell'anima. Le forze inferiori dell'anima riguardano le cose temporali che causano il dolore di Cristo.⁵ L'oggetto della parte superiore dell'anima invece è Dio stesso, che non è oggetto di dolore, bensì di gioia.⁶ Vedendo Dio faccia a faccia, l'anima di Cristo, nella sua parte più elevata, si trova nella gioia.⁷ Per capire il rapporto tra dolore e gioia, consideriamo un brano basilare del *Compendium theologiae*:

Siccome l'anima di Cristo godeva della perfetta visione di Dio, la forza di questa visione, di per sé, avrebbe avuto come conseguenza che il corpo, grazie alla ridondanza della gloria dall'anima nel corpo, sarebbe diventato impassibile ed immortale. Tuttavia, per

¹ *STh* III, q. 46, a. 6.

² *STh* III, q. 46, a. 7.

³ Cfr. *STh* III, q. 46, a. 5, ad 3; a. 6, ob. 6 & ad 6; a. 6, ad 4. Si noti bene la precisazione "durante il cammino terreno", perché il Salvatore non prende su di sé il dolore dei condannati all'inferno, i quali superano ogni sofferenza umana durante il cammino terrestre: cfr. *In Sent.* III, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 3, ad 5: «dolor vel tristitia damnati superat omnem dolorem viatoris; unde cum Christus non assumpserit nisi dolorem viatoris, dolor damnati, sive quem habet quantum ad poenam damni, sive quem habet ad poenam sensus, est major quam fuerit dolor Christi: quia ille dolor facit damnatum miserum, quod absit ut de Christo dicatur. Sed dolor quem habet aliquis viator de peccato, non est tantum, quantus est dolor Christi».

⁴ Cfr. *STh* III, q. 46, a. 6 (Sed contra).

⁵ Cfr. *STh* III, q. 46, a. 7 resp.

⁶ *Ibidem*. La differenza tra le due funzioni della mente viene spiegata sulla scia di Agostino (*De Trinitate* XII, 4) tra l'altro in *STh* I, q. 79, a. 9, resp.: «ratio superior est "quae intendit aeternis conspiciendis aut consulendis": conspiciendis quidam, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio inferior ab ipso dicitur, "quae intendit temporalibus rebus"».

⁷ Cfr. *STh* III, q. 46, a. 8.

una particolare disposizione si verificò che l'anima godeva della visione di Dio, mentre il corpo soffriva perché non c'era nessuna ridondanza della gloria dall'anima nel corpo. Ciò che era naturale in Cristo secondo la natura umana, era sottoposto alla sua volontà [...]; perciò Egli poteva impedire a suo arbitrio la naturale ridondanza dalla parte superiore in quella inferiore [...] ciò che non è possibile negli altri uomini. Per questo motivo Cristo sostenne durante la Passione il massimo dolore del corpo, perché il dolore corporale non veniva mitigato in alcun modo dalla gioia della mente superiore (*ratio superior*), come d'altra parte il dolore del corpo non impediva la gioia della mente.¹

Per Tommaso, si manifesta qui il fatto che soltanto Cristo, sulla terra, fosse, allo stesso momento, in viaggio lungo il pellegrinare terreno e già giunto al termine di questo cammino, contemplando Dio faccia a faccia. Questo insieme, tra l'essere in cammino e l'essere già giunto al termine, si chiama in latino *viator et comprehensor* (*Hinc [...] apparet quod solus Christus viator et comprehensor fuit*). Gesù Cristo godeva della visione di Dio, come è tipico del *comprehensor*, ma in maniera da rimanere ancora sottoposto ai dolori del corpo, come ogni pellegrino.

Siccome è tipico del viatore di meritare per sé o per altri, per il bene operato con la carità, Gesù Cristo meritò, pur essendo comprensore, per sé e per noi, per quanto fece e patì. Per sé non meritò la gloria dell'anima, una gloria che già aveva dal principio della sua concezione, ma quella del corpo, alla quale pervenne mediante la sofferenza. Anche per noi i suoi singoli dolori ed operazioni furono proficui per la salvezza, non soltanto per l'esempio, ma anche a modo di merito, in quanto Egli poteva meritarci la grazia per la sovrabbondanza della carità e della grazia affinché i membri ricevessero dalla pienezza del capo.²

III. GLI APPROCCI CONTRARI NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Se guardiamo molte fasce della teologia contemporanea, la dottrina di Tommaso sembra un corpo estraneo, quasi un meteorite di un altro sistema solare.³ Secondo Rudolf Bultmann, che ha esercitato un forte influsso sull'esegesi dell'ulti-

¹ *Compendium theologiae*, cap. 231. Cfr. anche *In Sent. III*, d. 15, q. 2, a. 3, qc. 2; *Quodl. VII*, 2 co.; *STh III*, q. 15, a. 5, ad 3.

² *Ibidem*. Sulla provenienza della formula *simul viator et comprehensor* cfr. E.-H. WEBER, *Le Christ selon Thomas d'Aquin* (Jésus et Jésus-Christ 35), Paris 1988, 249 (nota 180).

³ Cfr. L. IAMMARONE, *La visione beatifica di Cristo viatore nel pensiero di san Tommaso*, «Doctor communis» 37 (1983) 287-330 (287): «Oggi [...] pochi sono i teologi disposti a concedere la visione beatifica al Cristo viatore, prepasquale» (vedi poi la descrizione: 287-295). La situazione nel 2007 sembra migliore di quella di allora. Vedi tra l'altro le cristologie di J.-H. NICOLAS, *Sintesi dogmatica I*, Città del Vaticano 1991, 485-521 (nn. 341-365) (or. fr.: *Synthèse dogmatique*, Fribourg 1985); A. AMATO, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, 472-489; F. OCÁRIZ, L. F. MATEO SECO, J. A. RUESTRA, *Il mistero di Cristo. Manuale di Cristologia*, Roma 2000, 159-171 (or. sp.: *El misterio de Jesucristo*, Pamplona 1993², 235-252); A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre* (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 420-442; C. SCHÖNBORN, *Gott sandte seinen Sohn. Christologie* (Amateca VII), Paderborn 2002, 159-176. Tra gli articoli specializzati, in particolare J.-M. GARRIGUES, *La conscience de soi telle qu'elle était exercée par le Fils de Dieu fait homme*, «Nova et vetera» 79 (1/2004) 39-51; T. J. WHITE, *The voluntary action of the earthly Christ and the necessity of the beatific vision*, «The Thomist» 69 (2005) 497-534.

mo secolo, non si potrebbe escludere che Gesù fosse morto in una disperazione totale «perché non sappiamo, *come Gesù abbia inteso la sua fine, la sua morte* [...]». Non possiamo sapere se o come Gesù vi ha trovato un significato. Non è possibile nascondere la possibilità che egli sia crollato». ¹

Un motivo per quest'interpretazione è il racconto di Marco: «Gesù, dando un forte grido, spirò» (Mc 15,37). Hans Küng si pone la domanda: «Questo è stato il grido di qualcuno che pregava con fiducia o di qualcuno che era disperato nei confronti di Dio?» Il teologo di Tubinga ritiene che i racconti di Luca e di Giovanni passino sopra questo grido terribile con parole consolanti, secondo le quali il Signore consegna il suo spirito nelle mani del Padre (Lc 23,46), e dice, come ultima parola: «Tutto è compiuto» (Gv 19,30). Sarebbero più vicine alla realtà i racconti di Marco e di Matteo che citano l'inizio del Salmo 22: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34; Mt 27,46). Gesù sarebbe morto non soltanto in un essere abbandonato dagli uomini, bensì «*in un essere totalmente abbandonato da Dio*». ²

L'interpretazione di Küng dipende dalla corrente liberale del protestantesimo che rifiuta la divinità di Cristo. Sulla scia di Adolph von Harnack, Küng vuole sostituire le affermazioni metafisiche su Cristo con termini funzionali, come quello del "rappresentante di Dio" (*Sachwalter Gottes*). Leo Scheffczyk, in una sua analisi critica, nota che la cristologia di Küng non supera lo schema dell'islam, lodato dal teologo: per caratterizzare il ruolo di Cristo basterebbe dire «l'unico Dio e il suo inviato». ³

Mentre le affermazioni cristologiche di Küng oramai non sembrano più giocare un gran ruolo nell'ambito della teologia sistematica, riscuotono invece un discreto successo le presentazioni di Hans Urs von Balthasar e di Karl Rahner. Il primo, a differenza del suo compatriota svizzero Hans Küng, sostiene decisamente la divinità di Gesù Cristo e la sua morte in croce come espiazione dei nostri peccati. Nonostante ciò, anche Balthasar afferma che l'uomo Gesù Cristo, sulla croce, sarebbe stato davvero abbandonato da Dio. Non bisognerebbe minimizzare questo centrale messaggio biblico, «come se il crocifisso avesse pregato in un'unione indisturbata con Dio dei Salmi e fosse morto nella pace con Dio». ⁴

¹ R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, 118.

² H. KÜNG, *Christsein*, München 1974 (trad. it.: *Essere cristiani*, Milano 1976), 330: «Das ist das Besondere dieses Sterbens: Jesus starb nicht nur in – bei Lukas und Johannes abgemilderter – Menschenverlassenheit, sondern in uneingeschränkter Gottverlassenheit».

³ L. SCHEFFCZYK, *Kursänderung des Glaubens? Theologische Gründe zur Entscheidung im Fall Küng*, Aschaffenburg 1980², 55. Cfr. KÜNG, *Christsein*, 105.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium salutis* III/2, Einsiedeln ecc. 1969, 133-326 (210) (trad. it.: *Teologia dei tre giorni*, Brescia 1990): «Gott als der Mensch Christus die Gesamtschuld "Adams" auf sich nimmt [...], um [...] als das in Gottverlassenheit gestorbene und begrabene Leben Gottes von Gott "um unserer Rechtfertigung willen auferweckt" zu werden [...]. Weder ist das mythisch, sondern die zentrale biblische Botschaft, noch ist es, was das Kreuz Christi angeht, zu verharmlosen, als habe der Gekreuzigte in ungestörter Gottverbundenheit Psalmen gebetet und sei im Gottfrieden verstorben».

Gesù non assumerebbe la morte soltanto come pena del peccato, bensì accoglierebbe in sé il peccato stesso e perciò la “seconda morte” dell’essere abbandonato da Dio.¹

Questa presentazione dipende da un’interpretazione della kenosi del tutto particolare. A differenza della spiegazione classica, secondo cui la kenosi significa l’assunzione della natura umana da parte dell’eterno Figlio, Balthasar colloca una specie di “svuotamento” in Dio già prima dell’Incarnazione: bisognerebbe «accettare un “evento” nel Dio trasmondano ed “immutabile”, e quest’evento, descritto con le parole “svuotamento” (annichilamento) e “umiliazione”, è uno “spogliamento” dell’“essere uguale a Dio”, per ciò che riguarda il possesso della gloria». ² Mentre il papa Leone Magno sottolinea che il Figlio di Dio mantiene la sua gloria anche dopo l’Incarnazione, Balthasar pensa che questa gloria viene lasciata indietro già prima dell’Incarnazione stessa.

Questa concezione della “kenosi primordiale” dipende dal teologo russo Bulgakov.³ Inoltre troviamo nella sua spiegazione della kenosi e dell’abbandono di Dio degli influssi decisivi di Lutero e di Hegel. L’idea che Gesù ha assunto in se stesso lo stato di peccato è influenzato da Lutero che finalmente avrebbe capito questa realtà, a differenza di tutta la tradizione precedente (come Agostino e Tommaso).⁴ Il riformatore tedesco spiega il grido di Gesù: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», come vera lontananza da Dio, come stato di dannazione oppure “discesa all’inferno”. Così Dio (Figlio) contraddice Dio (Padre). «Deus sibi ipsi contradicit». Secondo Lutero, Dio non può essere Dio prima di diventare un diavolo.⁵ In questa maniera, la contraddizione diventa una realtà in Dio stesso, un pensiero che prepara la strada per la filosofia di Hegel. Il filosofo prussiano voleva recuperare Lutero, identificando l’essere e il niente come motore dello sviluppo.⁶ Un discreto influsso di Hegel si manifesta in Balthasar, quando sentiamo affermazioni come questa: «Nella opposizione delle due volontà del Padre e del Figlio al monte degli ulivi e nell’essere abbandonato da Dio presso il Figlio alla croce si mostra [...] l’opposizione più grande tra le persone divine». ⁷

¹ VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 186: «Jesus nicht nur das (gewiss fluchhafte) Todesgeschick Adams trägt, sondern ausdrücklich die Sünden des Menschengeschlechts und damit den “zweiten Tod” der Gottverlassenheit».

² VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 144: «muss man ein “Geschehen” im überweltlichen und “unveränderlichen” Gott annehmen, und dieses Geschehen, das mit den Worten “Entleerung” (Ver-nichtung) und “Herabniedrigung” beschrieben wird, ist ein “Fahrenlassen” der “Gottgleichheit” (*isa thea*), was den kostbaren Besitz der Glorie angeht».

³ Cfr. S. MYCEK, *Missione e salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*, Sando-mierz 2005, 111-113.

⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik III*, Einsiedeln 1980, 263, 295, 311-313 (trad. it.: *Teodrammatica IV*, Milano 1986).

⁵ Cfr. le citazioni in T. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980, 358-361; A. VON STOCKHAUSEN, *Der Geist im Widerspruch. Von Luther zu Hegel*, Weilheim-Bierbronn 1990², 38.

⁶ Cfr. U. ASENDORF, *Luther und Hegel*, Wiesbaden 1982; VON STOCKHAUSEN, *Der Geist*, 51ss; T. GUZ, *Zum Gottesbegriff G. W. F. Hegels im Rückblick auf das Gottesverständnis Martin Luthers*, Frankfurt 1998, 201-213.

⁷ VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, 145.

Di fronte a questo sfondo dottrinale non sorprende l'affermazione che Gesù (durante il suo cammino terreno) non guarderebbe il Padre in una visione beatifica, ma riceverebbe da lui il suo compito per mezzo dello Spirito Santo.¹ Egli coglierebbe soltanto di caso in caso quelle informazioni importanti per la sua missione. In un altro brano, però, Balthasar afferma che la visione beatifica per il cammino terreno di Gesù andrebbe esclusa almeno "temporaneamente".² L'essere abbandonato di Gesù dal Padre sulla croce, secondo il teologo di Basilea, si fonda «sulla distanza assoluta nella Trinità tra l'ipostasi che dona e quella che riceve». La Trinità immanente «non aleggiava quasi "indisturbata" sopra l'evento della croce (quando Cristo gode ancora la visione beatifica, pur essendo abbandonato da Dio)». ³ In altre parole: l'essere abbandonato da Dio si trova già in Dio stesso e per forza sulla croce. L'idea della visione beatifica sulla croce diventa inconcepibile.

Mentre Balthasar, di solito, rifiuta la visione di Dio in Cristo prima di Pasqua, Karl Rahner la sostiene. Secondo il gesuita tedesco, c'è davvero la visione immediata di Dio nell'anima di Gesù prima della risurrezione. La visione di Dio è un elemento intrinseco dell'unione ipostatica.⁴ Ma tale visione diventerebbe beatifica soltanto dopo la Pasqua. Non sarebbe plausibile parlare della felicità del comprensore nell'anima di Gesù di fronte alla croce, per l'angoscia mortale e l'abbandono da parte di Dio. Una cosa del genere suggerirebbe una psicologia artificiale che presenta l'anima in due piani distaccati tra di loro.⁵

Rahner descrive la visione immediata come orizzonte trascendentale che deve tematizzarsi nell'esperienza.⁶ Qui incontriamo l'approccio della filosofia trascendentale che subisce un forte influsso dell'idealismo tedesco: già ogni uomo accoglie, nell'orizzonte dell'essere assoluto, in modo indiretto o "atematico", il mistero di Dio. Si tratta quindi di una "visione" immediata atematica.

Quanto chiamato "visione" da Rahner, però, non è "visione". Il concetto stesso della "visione" indica un contatto diretto, "faccia a faccia", mentre una cono-

¹ VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, Einsiedeln 1978, 183 (trad. it.: *Teodrammatica* III, Milano 1992²): «Aber weil Jesus nicht in *visio beatifica* den Vater schaut, sondern ihm der Auftrag des Vaters vom Heiligen Geist vorgestellt wird».

² VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 179: Jesus kannte «seine gottessöhnliche Identität [...] nicht anders als in der ihm durch den Geist vermittelten Aufgabe [...], die eine "selige Anschauung" Gottes (zumindest zeitweise) ausschloss».

³ VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, 310.

⁴ K. RAHNER, *Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Christi*, in IDEM, *Schriften zur Theologie* V (1964) 222-245 (234s. 245) (trad. it.: *Considerazioni dogmatiche sulla scienza e coscienza di Cristo*, in IDEM, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Roma 1965, 199-238). La tesi sulla visione immediata ma non beatifica appare già in IDEM, *Probleme der Christologie heute*, in IDEM, *Schriften zur Theologie* I (1954) 169-222 (190s).

⁵ RAHNER, *Dogmatische Erwägungen*, 231: «kann bei dem Befund der geschichtlichen Quellen über die Todesangst und Gottverlassenheit Jesu in seinem Kreuzestod in Ernst und ohne künstliche Stockwerkpsychologie eine Seligkeit des Vollendeten von Jesus behauptet werden, und so aus ihm ein nicht mehr wirklich in echter Weise sein Dasein als "Pilger" Vollziehender gemacht werden? [...] man diese Fragen mit Nein beantworten darf».

⁶ Per un riassunto delle posizioni rahneriane cfr. H. RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi* (QD 32), Freiburg i. Br. 1966, 148-154; A. GALLI, *Perché Karl Rahner nega la visione beatifica in Cristo*, «Divinitas» 13 (1969) 417-454; KAISER, *Das Wissen*, 204-212.

scienza chiamata "atematica" non coglie questo fatto. L'approccio rahneriano, come dice giustamente Angelo Amato, «più che risolvere, sembra eliminare il problema della coesistenza della visione beatifica e della sofferenza».¹

La stessa osservazione vale per la posizione del famoso cristologo Jean Galot, secondo cui la vera umanità di Gesù sulla terra si oppone ad una visione immediata di Dio e per forza ad una visione beatifica.² In Gesù esiste una scienza unica, formata da conoscenze "sperimentali" e conoscenze "di ordine superiore". Negando la visione beatifica, Galot, tuttavia, afferma che Gesù non aveva la fede.³ Egli cerca di spiegare la conoscenza del Padre in Gesù attraverso il "contatto mistico filiale", cioè un sentimento di presenza divina.⁴

IV. BREVE PANORAMICA DEI DATI BIBLICI

Se passiamo in rassegna le correnti teologiche appena indicate, si pongono molti interrogativi. È ancora plausibile l'approccio di Tommaso? Si può parlare di una "visione di Dio" da parte di Cristo sulla terra? E, addirittura, durante la Passione? Una cosa del genere non sarebbe contraria alla situazione umana di Cristo prima della risurrezione? È possibile conciliare l'affermazione di una visione beatifica con i dati biblici, come il grido del Cristo morente menzionato nei vangeli e l'affermazione «Dio mio, perché mi hai abbandonato»?

Contempliamo brevemente i dati biblici sulla Passione di Cristo. La frase «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato» è l'inizio del Salmo 22 che viene usato più volte nel testo evangelico, già in Marco, per leggere l'evento della croce alla luce della profezia veterotestamentaria. Bisogna quindi tenere conto dell'intero salmo che termina con un atto di fiducia in Dio che salva.⁵ È quindi fuori posto leggere il grido di Gesù nei vangeli di Marco e Matteo come segno di disperazione. I vangeli di Luca e Giovanni, nell'utilizzo dei testi veterotestamentari, potevano svolgere una procedura analoga che illustra il medesimo fatto della morte di Cristo in unione profonda con il Padre. Questo non significa passare sopra la storia. Per gli apostoli e gli altri discepoli, dall'intero contesto, era evidente il compimento delle promesse veterotestamentarie nella vita di Cristo. Anche in questo punto, bisogna prendere sul serio il carattere storico dei vangeli.⁶ Forse il punto di partenza per la citazione del Salmo 22 è stata l'invo-

¹ AMATO, *Gesù*, 476. Cfr. anche le note critiche di GALLI, *Perché Karl Rahner*; IAMMARONE, *La visione beatifica*, 312-315; ZIEGENAUS, *Jesus Christus*, 431-433.

² Cfr. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, Firenze 1984³, 327.

³ Cfr. J. GALOT, *Gesù ha avuto la fede?*, «La Civiltà Cattolica» 133 (1983) III, 460-472.

⁴ GALOT, *Cristo*, 312; cfr. IDEM, *Le Christ terrestre et la vision*, «Gregorianum» 67 (1986) 429-450. Cfr. anche la sintesi critica di AMATO, *Gesù*, 477s; WHITE, *The voluntary action*, 500-503. Una posizione simile a Galot si trova in WIELOCKX, *Incarnation*, 629-630 che parla di un'"intuizione filiale", e in T. WEINANDY, *Jesus' Filial Vision of the Father*, «Pro Ecclesia» 13 (2004) 189-201; cfr. WHITE, *The voluntary action*, 503-505.

⁵ Per l'informazione esegetica, vedi soprattutto l'opera di R. BROWN, *The Death of the Messiah II*, London - New York 1994, 1043-1088; sul Salmo 22: 1455-1464 (trad. it.: *La morte del Messia*, Brescia 1999).

⁶ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* 19.

cazione del Padre da parte di Gesù con le parole ebraiche *Eli atta* («Tu sei il mio Dio»), percepita dai circostanti come se il Signore avesse chiamato il profeta Elia (Mc 15,35; Mt 27,47).¹

Sarebbe fuori posto, già da una prospettiva biblica, sostenere che il Figlio incarnato di Dio fosse stato abbandonato da Dio. Un vero abbandono viene escluso già dal *Vangelo di Giovanni*: «Ecco, verrà l'ora, anzi è già venuta, in cui vi disperderete ciascuno per conto proprio e mi lascerete solo; ma io non sono solo, perché il Padre è con me» (Gv 16,32; cfr. 8,29).

Per spiegare l'«abbandono», troviamo due soluzioni classiche: Secondo Agostino, Gesù prega il Salmo 22 identificandosi con la nostra situazione, senza essere veramente abbandonato dal Padre.² Una seconda lettura, formulata da Ugo di San Vittore, ribadisce: Dio non sospende la sua presenza, ma la sua protezione.³ In Tommaso d'Aquino troviamo ambedue le interpretazioni che non si contraddicono a vicenda.⁴ Chi affermasse sul serio che l'uomo Gesù sia stato abbandonato da Dio, negherebbe l'unione ipostatica, come nota già san Tommaso.⁵ Altrimenti non potremmo parlare di una risurrezione, bensì di una reincarnazione di Cristo che riassume con l'anima il suo corpo abbandonato.

La descrizione biblica della Passione quindi non può servire per confutare la

¹ Cfr. BROWN, *The Death*, 1087s.

² Cfr. AGOSTINO, *In Ps.* 21,II,3-4 (CChr.SL 40, 123-124); *In Ps.* 140,4-6 (CChr.SL 40, 2028-29). Cfr. anche *De Trin.* IV,3,6; *In Ps.* 85,1.

³ UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis Christianae fidei* II, p. 1, cap. 10: «Dereliquit, quia auxilium non contulit, sed non dereliquit quia praesentiam non abstulit. Subtraxit protectionem, sed non separavit unionem» (PL 176, 400 D). Anche questa spiegazione si trova già nei Padri; a questo proposito vedi M. FIEDROWICZ, «*Psalmus vox totius cristi*». *Studien zu Augustins "Enarrationes in Psalmos"*, Freiburg i. Br. 1997, 316-317.

⁴ *STh* III, q. 50, a. 2, ad 1: «"derelinquere" ibi non est aliud quam non proteggere a persequentibus»; cfr. *STh* III, q. 47, a. 3; *STh* III, q. 46, a. 6, resp.: «Doloris autem interioris causa fuit, primo quidem, omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo: unde ea quasi sibi adscribit, dicens in Psalmo: "Verba delictorum meorum"» (cfr. *Sl* 22,2; 21,2 Vg.). Cfr. *Expos. in Ps.* 21, n. 1: «*Quare me dereliquisti?* Haec fuerunt verba Christi in cruce. Ex his autem verbis Arius occasionem sumpsit erroris: scilicet quod in morte Christi separata est divinitas ab humanitate. Unde de hoc, secundum eum, conqueritur dominus, dicens, *quare me dereliquisti*. Sed hoc erroneum est. Est autem sciendum, quod aliquis dicitur derelictus a Deo quando non adest ei Deus, sicut videtur adesse quando protegit eum, et implet ejus petitionem: Hier. 20: *dominus Deus mecum est tamquam bellator fortis: idcirco qui persequuntur me cadent et infirmi erunt*. Et quia Christus non est liberatus a passione corporali cum esset in passione, secundum hoc dicitur ad horam derelictus, idest passioni expositus: Rom. 8: *proprio filio suo non pepercit* et cetera. Item illa petitio. *Pater si fieri potest, transeat a me calix iste*, ut dicitur Matth. 26, non videtur impleta, quia erat secundum carnem: Isa. 34: *ad punctum et in modico dereliqui te*, idest passioni te exposuisti; *et in miserationibus magnis congregabo te*, scilicet in resurrectione. Et ideo dicit, *quare me dereliquisti?* Idest passioni me exposuisti. *Longe a salute mea verba delictorum meorum*. Hic exponitur conquestio sive quaestio. Et primo in generali. Secundo in speciali, ibi, *Deus meus clamabo*. Dicit ergo, *dereliquisti me*. Et hoc, quia *longe sunt verba delictorum meorum a salute mea*, idest mei veri hominis, inquantum habeo humanam naturam: Ps. 118: *longe est a peccatoribus salus*. Et haec verba, scilicet, *dereliquisti, et longe, et quare*, non videntur esse hominis justii sive justitiae, sed videntur esse *verba delictorum meorum*, scilicet hominis peccatoris, idest ostendunt me non esse justum, sed peccatorem. Unde haec verba dixit Christus in persona peccatoris, sive Ecclesiae». Cfr. WEBER, *Le Christ*, 237.

⁵ *STh* III, q. 50, a. 2, resp. & ad 1.

spiegazione di Tommaso. Ma esistono anche dei riferimenti biblici positivi a favore del *doctor angelicus*?

Nel Nuovo Testamento troviamo l'affermazione che attesta una crescita in sapienza da parte di Gesù (*Lc* 2,52). Poi si presenta una conoscenza soprannaturale, p. es. riguardo al tradimento di Giuda, alla negazione di Pietro, alla passione e risurrezione.¹ Il testimone per eccellenza per la visione di Dio è il *Vangelo di Giovanni*: «Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre» (*Gv* 6,46).² Il verbo usato in greco utilizza il perfetto (*heóraken*) che significa un'operazione iniziata nel passato che permane. Secondo il *Vangelo di Giovanni*, il Figlio di Dio sta vedendo il Padre non soltanto nella preesistenza, ma anche durante il suo cammino terrestre verso l'ora della Passione. Chi rinnega questo fatto, deve presupporre che Giovanni si sia sbagliato, antepoendo una prospettiva postpasquale al tempo prima della risurrezione.³

Bisognerebbe mettere in questione anche l'inno di giubilo riportato in *Matteo* e *Luca*: «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (*Mt* 11,27; cfr. *Lc* 10,22). Qui si presuppone una conoscenza immediata del Padre da parte del Figlio incarnato messo allo stesso livello del Padre.⁴ La trasfigurazione, rappresentata dai sinottici, testimonia di una realtà nascosta gloriosa in Cristo che si mostra in modo meraviglioso.⁵ Non è possibile fare una separazione totale tra kenosi e gloria nella vita di Gesù, nemmeno per la sua conoscenza umana.

Per la visione di Dio stessa, si notino soprattutto due brani neotestamentari importanti: saremo simili a Dio, «perché lo vedremo così come egli è» (*1Gv* 3,2).- «Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto» (*1Cor* 13,12). Quanto è applicato qui alla nostra situazione futura in cielo, viene collocato da Giovanni già al cammino di Gesù sulla terra. Gesù è quindi contemporaneamente in cammino e ha giunto il termine nella visione immediata di Dio che non si svolge "in modo imperfetto" oppure (letteralmente) "a pezzettini" (*ek mérour*), bensì contempla l'eterno Dio faccia a faccia.

¹ Ad esempio *Mc* 8,31; 9,9-10. 31-32; 10,32-34; 14,17-21. 26-31.

² Cfr. tra l'altro *Gv* 1,18; 8,38; A. FEUILLET, *La science de vision de Jésus et les évangiles*, «Doctor communis» 37 (1983) 158-179 (159-171); F. DREYFUS, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, Paris 1987, 115-117.

³ Così lo vede infatti un autore spesso citato per la rassegna dei dati biblici e storici: RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit*, 63, 66 e 156. L'autore stesso ammette la provenienza di questa tesi (sinottici contro Giovanni) da Alfred Loisy (*op. cit.*, 112-116). La presentazione giovannea crea anche qualche disagio a VON BALTHASAR, *Theodramatik* II/2, 159 e 176. WIELOCKX, *Incararnation*, 629 (& nota 129) riporta il fatto filologico, ma non lo valorizza per l'aspetto sistematico: «On [sc. Wielockx] préfère [...] ne pas faire appel au vocabulaire, riche mais plus spécifique qu'il n'est nécessaire ici, de *Jn* 3,32; 6,46; 8,38» («ayant vu le Père, Jésus ne cesse d'en posséder la vue»). Forse l'autore pensa che si tratti qui della visione del Figlio in quanto Dio, ma chi parla è sempre il Verbo incarnato, quindi il Figlio di Dio in quanto uomo.

⁴ Cfr. FEUILLET, *La science*, 172-177.

⁵ Cfr. AMATO, *Gesù*, 484s. Lo evidenzia anche Tommaso, *In Mt.* 17, lect. 1; *In Sent.* III, d. 16, q. 2, a. 2; *STh* III, q. 45, a. 2.

V. LA "TRIPLICE SCIENZA" COME CHIAVE DI LETTURA

Per sintetizzare i vari dati biblici sulla conoscenza di Gesù, Tommaso d'Aquino sviluppa la dottrina della "scienza triplice",¹ nella quale si distinguono la scienza acquisita, quella beata e quella infusa. La scienza acquisita o sperimentale corrisponde al processo di astrazione dell'intelletto umano, che riceve le informazioni dal di fuori tramite i sensi. Come esempio, Tommaso presenta l'osservazione di Luca che Gesù «cresceva in sapienza [...] davanti a Dio e agli uomini» (*Lc* 2,52).² Invece la scienza dei beati, oppure la visione beatifica, consiste nel vedere l'essenza totale di Dio.³ Siccome la visione beata è quasi "sopracategoriale", e oltrepassa i nostri concetti umani, è necessaria una trasmissione a misura d'uomo, la quale avviene nella "scienza infusa". La scienza infusa si trova già, senza la visione, nei profeti: il profeta può ricevere un'informazione "dall'alto" senza averla trovata attraverso la riflessione propria.⁴

La dottrina della scienza triplice di Cristo è stata accolta anche dal magistero pontificio. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* ribadisce: «Gesù ci ha conosciuti e amati, tutti e ciascuno, durante la sua vita, la sua agonia e la sua passione, e per ognuno di noi si è offerto: "Il Figlio di Dio mi ha amato e ha dato se stesso per me" (*Gal* 2,20). Ci ha amati tutti con un cuore umano» (CCC 478). Nella nota, il Catechismo si riferisce all'enciclica *Mystici corporis* di papa Pio XII:

Questa amorevolissima conoscenza, con la quale il divin Redentore ci ha seguiti fin dal primo momento della sua incarnazione, supera davvero ogni capacità della mente

¹ *Sth* III, q. 9-12. Sulla posizione di san Tommaso vedi le presentazioni di FORSTER, *The Beati-fic Knowledge*, 81-110; RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit*, 89-94; ERNST, *Die Lehre*, 170-205; KAISER, *Das Wissen*, 133-177 (sec. XIII); IAMMARONE, *La visione beatifica*, 295-330; WEBER, *Le Christ*, 201-227; J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées* (Bibliothèque thomiste 52), Paris 2000, 177-213; IDEM (ed.), *Saint Thomas d'Aquin, Le Verbe incarné*, II, Paris 2002, 342-366. 415-447; B. MONDIN, *La Cristologia di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1997, 143-147; ZIEGENAUS, *Jesus Christus*, 426-430; P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'"In Ioannem" à la lumière de ses sources augustiniennes* (Bibliothèque thomiste 53), Paris 2001, 227-242. Sullo sviluppo storico prima di Tommaso vedi tra l'altro J.-M. SALGADO, *La science du Fils de Dieu fait homme. Prises de position des Pères et de la pré-scolastique (II-XII siècle)*, «*Doctor communis*» 37 (1983) 180-286.

² *Sth* III, q. 9, a. 4; q. 12; *Compendium Theologiae*, cap. 216. Sulla novità di quest'approccio, anche all'interno dello sviluppo dottrinale in Tommaso stesso, cfr. ERNST, *Die Lehre*, 14. 183-204. 304s. Si noti, però, che già all'inizio della scolastica appaiono alcuni approcci simili: KAISER, *Das Wissen*, 126-132 (in particolare Riccardo di San Vittore, Roberto di Melun, Ugo di Santo Caro).

³ Cfr. *Sth* I, q. 12; III, q. 10. Sulle caratteristiche della visione beatifica (sia in Cristo sia nei beati del cielo) in Tommaso cfr. C. J. PETER, *Participated Eternity in the Vision of God. A Study of the Opinion of Thomas Aquinas and his Commentators on the Question of the Acts of Glory* (Analecta Gregoriana 142), Roma 1964, 5-71; W. J. HOYE, *Actualitas Omnium Actuum. Man's Beatific Vision of God as Apprehended by Thomas Aquinas*, Meisenheim 1975; J. A. RIESTRA, *Cristo y la plenitud del cuerpo místico. Estudio sobre la cristologia de Santo Tomas de Aquino*, Pamplona 1985, 54-63. 150s. 165-169; M. HAUKE, *Unaufhörliches Neuwerden oder restlose Erfüllung? Zur Diskussion um die „visio beatifica“*, «*Forum Katholische Theologie*» 7 (1991) 175-195 (179-181).

⁴ Cfr. *Sth* II-II, q. 175, a. 4, ad 3; *De Veritate*, q. 20, a. 3, ad 4; J.-H. NICOLAS, *Voir Dieu dans la "condition charnelle"*, «*Doctor communis*» 36 (1983) 384-394 (386s).

umana, perché per quella visione beatifica di cui godeva fin dal primo istante in cui fu accolto nel grembo della Madre di Dio egli ha presenti continuamente e perpetuamente tutte le membra del corpo mistico e le abbraccia nel suo amore (DH 3812).¹

Il testo dell'enciclica stessa continua:

O ammirabile degnazione della divina pietà verso di noi; o inestimabile ordine dell'immensa carità! Nel presepio, sulla croce, nella gloria eterna del Padre, Cristo ha presenti e congiunti a sé tutti i membri della Chiesa in modo molto più chiaro e più amorevole con cui una madre guarda il suo figlio e se lo stringe al seno, e con cui un uomo conosce e ama se stesso.²

Quest'affermazione corrisponde pienamente all'insegnamento di san Tommaso: già nel presepio e persino sulla croce, Gesù, vedendo Dio faccia a faccia, vede anche noi e si rivolge ad ognuno di noi con ineffabile amore.

Pio XII si rifà a san Tommaso anche direttamente, quando, nell'enciclica *Haurietis aquas*, tratta del Sacratissimo Cuore di Gesù: il cuore di Cristo, secondo il papa, è anche «il simbolo di quell'ardentissima carità che, infusa nella sua anima, costituisce la preziosa dote della sua volontà umana e i cui atti sono illuminati e diretti da una duplice perfettissima (scienza), la beata e l'infusa» (DH 3924).³

Ricordiamo anche Giovanni Paolo II, secondo cui Gesù Cristo, «nella sua condizione di pellegrino sulle strade della nostra terra (*viator*), era già in possesso del fine (*comprehensor*) a cui doveva condurre gli altri». ⁴ In Gesù sulla croce si trovano insieme la «sofferenza atroce» e «l'unione profonda col Padre, di sua natura fonte di gioia e di beatitudine [...] La compresenza di queste due dimensioni apparentemente inconciliabili è in realtà radicata nella profondità insondabile dell'unione ipostatica». ⁵

Nella visione beatifica, secondo san Tommaso, lo spirito umano conosce Dio totalmente, ma non nel modo in cui Dio conosce se stesso. Un essere finito non può "comprendere" Dio nel senso di cogliere tutta la conoscibilità divina. ⁶ Nella visione beata, si vede Dio e anche in qualche modo ciò che dipende dall'azione divina. In Dio si possono anche vedere le realtà create. I beati in cielo vedono Dio faccia a faccia. Inoltre vedono in Dio ciò che ha una relazione con loro. ⁷ Siccome Gesù ha una relazione con tutto ciò che esiste, Egli vede in Dio tutte le realtà del passato, del presente e del futuro. Non vede invece tutte le possibilità teoriche perché esse oltrepassano la finitezza dell'ambito creato. ⁸

¹ Già prima, il Catechismo parla della "conoscenza intima e immediata" del Padre da parte di Cristo (CCC 470); la conoscenza immediata è l'elemento costitutivo formale della visione beatifica, come giustamente nota qui GARRIGUES, *La conscience*, 48.

² Pio XII, Enciclica *Mystici corporis* (AAS 35 [1943] 230); trad. it. in *Enchiridion delle encicliche* VI, Bologna 1995, n. 226.

³ Il papa cita nella nota Tommaso, *STh* III, q. 9, a. 1-3.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Discorso del 4 maggio 1980, n. 3 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. III / 1, Città del Vaticano 1980, 1128; rivolto al clero del Congo a Kinshasa; tradotto qui dal francese).

⁵ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* 26 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIV / 1, Città del Vaticano 2003, 104).

⁶ Cfr. *Summa contra gentiles* III, 55; *STh* I, q. 12, a. 7.

⁷ Cfr. *STh* I, q. 12, a. 8; q. 10, a. 2.

⁸ Cfr. *STh* III, q. 10, aa. 2-3.

La visione beatifica, in qualche maniera, corrisponde al desiderio dell'uomo d'essere felice in unione con Dio, principio di ogni essere. In questo senso generico si può parlare di un desiderio naturale di vedere Dio.¹ L'unione ipostatica presuppone che Gesù abbia raggiunto sin dall'inizio, dalla concezione, questo scopo.² Inoltre l'umanità di Gesù è lo strumento per cui gli uomini raggiungono Dio; per questo, la visione beata deve essere prima nell'umanità di Gesù stesso.³ Come cenno biblico a questa conoscenza sovraumana, sin dall'inizio dell'esistenza terrena di Cristo, possiamo ricordare la *Lettera agli Ebrei*: «Entrando nel mondo, Cristo dice: [...] Ecco, io vengo per fare, o Dio, la tua volontà» (*Eb* 10,5-7).⁴

VI. VALORI E LIMITI DELL'APPROCCIO DI TOMMASO

Per determinare il rapporto tra visione beata e percezione processuale in Gesù, Tommaso afferma che la visione non riempiva l'anima intera, ma soltanto la "parte superiore", rivolta a Dio. Questa *ratio superior* è quasi il "cielo dell'anima", secondo l'espressione di Jacques Maritain.⁵ La "parte inferiore" invece è rivolta alle creature.⁶ Con questa differenziazione, la visione beata e la passione possono esistere nell'anima allo stesso momento, anche durante la Passione.⁷ Non si tratta qui di due piani sovrapposti artificialmente: Tommaso ribadisce che l'intera anima soffre e fruisce della visione beata (secondo la sua essenza, bensì non secondo le sue potenze diversificate).⁸

¹ Cfr. tra l'altro *STh* I, q. 12, a. 1; I-II, q. 3, a. 8; III, q. 9, a. 2. Sulla corretta interpretazione di questa dottrina, a volte malintesa, vedi L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*, Roma 2001 (non si tratta di un desiderio innato, ma di un *desiderium elicatum* bisognoso della grazia divina per arrivare alla perfezione).

² Cfr. *STh* III, q. 10, aa. 3-4; q. 34, a. 4.

³ *STh* III, q. 9, a. 2.

⁴ Il riferimento all'obbedienza presuppone l'incarnazione appena avvenuta e non riguarda il Figlio preesistente: C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, vol. II, Paris 1953, 304s; H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 1991, 508s; contro RIEDLINGER, *Geschichtlichkeit*, 57. L'importanza di questo brano viene ribadito tra l'altro nella trattazione classica di M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Buch V § 248 nn. 954-955 (*Gesammelte Schriften* VI/2, Freiburg i. Br. 1954, 21), ma anche nell'Enciclica *Mediator Dei* di papa Pio XII (AAS 29 [1947] 526).

⁵ Cfr. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Bruges 1967, 49-91; DE MARGERIE, *De la science*, 134. Un altro termine, usato in Tommaso stesso, è "scintilla"; la "scintilla (superiore) della ragione" è quella parte della mente umana condivisa con gli angeli: «sicut scintilla est modicum quid ex igne evolans, ita hanc virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis respectu eius, quod de intellectualitate in angelo est: et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est» (*In Sent. II*, d. 39, q. 3, a. 1 co.).

⁶ Lo stato ontologico della *ratio superior* e della *ratio inferior* viene spiegato in *STh* I, q. 79, a. 9: non si tratta di due potenze dell'anima, ma di due funzioni distinte. Vedi già *In Sent. II*, d. 24, q. 2, a. 2; *De Veritate*, q. 15, a. 2. La differenziazione si rifà ad Agostino, *De Trinitate* XII, 4. 7. Vedi a proposito M.-D. CHENU, *Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne*, RSPHTh 29 (1940) 84-89.

⁷ *STh* III, q. 48, a. 7-8. Cfr. *In Sent. III*, d. 15, a. 3, qc. 2, co. Il progresso sistematico della riflessione di Tommaso, di fronte ad Alberto e Bonaventura, che descrivono anch'essi la contemporaneità tra visione beatifica e dolore, è analizzato in TORRELL, *Le Christ*, 335-337.

⁸ Lo ribadisce giustamente TORRELL, *Le Christ*, 337. Torrell ritiene, però, che sarebbe sbagliato pensare ad una visione di Dio in Cristo durante l'esistenza terrena. La tesi secondo la quale non

L'approccio di Tommaso, in linea di massima, è valido anche oggi, ma si può discutere sul rapporto più preciso della visione beatifica con la scienza sperimentale e con la scienza infusa. Qui si vede l'importanza della scuola tomista che riflette, corregge e perfeziona anche i particolari dell'insegnamento del *doctor angelicus*. Per il mestiere teologico non basta il ricorso diretto agli scritti di Tommaso, ma è necessaria la riflessione sistematica che considera tutte le istanze del sapere, anche quelle che possono modificare certe affermazioni del grande maestro. Come esempio si noti l'osservazione di Tommaso che Gesù non aveva bisogno di imparare qualcosa dagli uomini (nemmeno da Maria); il Signore poneva delle domande soltanto per essere interrogato e per insegnare.¹ Questo punto non viene accolto dagli scienziati tomisti moderni.² Certamente Gesù sapeva tutto,³ in quanto vedeva il Padre faccia a faccia. Ma per accogliere in concetti umani il sapere, ci voleva l'esperienza diretta e il processo dell'astrazione oppure la "scienza infusa" in cui la conoscenza sopracategoriale della visione viene trasmessa in categorie umane. Per usare un paragone forse troppo audace: la visione beatifica assomiglia ad una banconota da mille euro con cui non possiamo andare in un ristorante per pagare un caffè; prima bisogna far cambiare questo denaro per avere a disposizione degli spiccioli che corrispondono, per la scienza di Cristo, alla conoscenza infusa.

Con un altro paragone, potremmo usare una distinzione di Bonaventura. Secondo Bonaventura, nella visione di Dio esiste una differenza tra *habitus* e *actus*, tra stato permanente e atto.⁴ Questa differenza non va bene per la visione stessa perché, secondo la presentazione sistematica di Tommaso, che si rifà a *1Cor* 13, non vediamo Dio "a pezzettini", bensì quasi in un unico sguardo senza alcun cambiamento tra *habitus* e *actus*.⁵ Possiamo usare la differenziazione di Bona-

ci sarebbe nessuna ridondanza della gioia nelle potenze inferiori, sarebbe contraria alla situazione umana normale, formulata da Aristotele (cfr. *STh* III, q. 48, a. 8, ob. 2); non avrebbe senso ricorrere ad un miracolo (*ibidem*, 338s). Tommaso, però, non parla di un "miracolo", ma vede il legame intrinseco della *visio beata* con l'unione ipostatica oltre che l'importanza dell'economia salvifica (cfr. *STh* III, q. 14, a. 1, ad 2; q. 28, a. 2, resp.). L'Aquinata ribadisce che la Trasfigurazione, nella quale la gloria dell'anima si riversava sul corpo, costituisce un'eccezione miracolosa: *STh* III, q. 45, a. 2. Contro il ricorso al miracolo per la situazione della Croce vedi anche STÖHR, *Die Klarheit*, 276.

¹ *STh* III, q. 12, a. 3, ad 1. La *Summa theologiae*, come già il *Compendium theologiae*, costituisce comunque un progresso: Tommaso valorizza l'importanza della conoscenza sperimentale, da lui tenuta in scarsa considerazione nel *Commento alle Sentenze*. Lo sviluppo viene presentato in L. SCHEFFCZYK, *Der Wandel in der Auffassung vom menschlichen Wissen bei Thomas von Aquin und seine bleibende Bedeutung für die Frage nach den Prinzipien der Problemlösung*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 8 (1957) 278-288; cfr. anche J.-P. TORRELL, *Le savoir acquis du Christ selon les théologiens médiévaux*, «Revue tomiste» 101 (2001) 355-408.

² Cfr. ad esempio OCÁRIZ, MATEO SECO, RUESTRA, *Il mistero*, 161; cfr. anche SCHEFFCZYK, *Der Wandel*, 288; J. AUER, *Jesus Christus – Gottes und Mariä "Sohn"* (Kleine Katholische Dogmatik IV/1), Regensburg 1986, 342.

³ Cfr. *Gv* 16,30; *Gv* 2,25; 21,17.

⁴ Cfr. BONAVENTURA, *In Sent.* III, d. 14, a. 2, q. 2-3, presentato in L. OTT, *Eschatologie. In der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/7b), Freiburg i. Br. 1990, 237s. Cfr. anche J. F. BARTOS, *Gesù Cristo rivelazione di Dio nel pensiero di S. Bonaventura*, Roma 1990, 169-171.

⁵ Cfr. HAUKE, *Unaufhörliches Neuwerden*; IDEM, *Progresso o immutabilità nella visione beatifica: approccio teologico teorico*, in M. HAUKE, P. PAGANI (edd.), *Eternità e libertà*, Milano 1998, 141-158.

ventura, però, per illustrare il rapporto tra visione beatifica e scienza infusa. La visione beatifica assomiglia alla panoramica di un paesaggio guardato da una cima molto alta. Per vedere qualche dettaglio, bisogna focalizzare lo sguardo su un punto preciso e forse usare il telescopio. Oppure, detto con Bonaventura: *quoad habitum* (come “panoramica”), Gesù sa tutto; ma *quoad actum*, per la conoscenza attuale e umanamente espressa, ci vuole un’attenzione particolare.¹ Così si potrebbe spiegare per esempio il riferimento di Gesù che il Padre gli “manifesterà” ancora di più (*Gv* 5,19-20). Questa differenziazione tra visione beatifica e scienza infusa salva sia le affermazioni bibliche sulla visione di Dio da parte di Gesù sia il carattere processuale del sapere secondo cui il Padre “mostra” al Figlio quanto è necessario per andare avanti nel suo cammino.

VII. L'IMPORTANZA ESISTENZIALE DELLA DOTTRINA TOMMASIANA

La dottrina di san Tommaso sulla visione beatifica di Gesù durante la Passione ha per noi delle conseguenze esistenziali notevoli. Un primo punto evidente è lo stupore di fronte al fatto che Gesù Cristo, anche appeso alla croce, ha conosciuto e amato ognuno di noi personalmente nella sua anima umana. Così siamo chiamati ad un amore personale che ricambia al Signore quanto Lui ha fatto e sofferto per noi. Ricordiamo la risposta generosa dell’apostolo Paolo: «Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita nella carne, io la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (*Gal* 2,20).

Un altro punto riguarda il mistero con il quale noi, in qualche maniera, possiamo intervenire nella Passione e consolare il Signore durante la sua sofferenza.² Nel Monte degli Olivi e sulla croce, il Cristo sofferente ha visto anche ognuno di noi, con i nostri peccati e con i nostri atti di carità. Le nostre azioni malvagie hanno aumentato il suo dolore, ma il nostro impegno amorevole lo ha consolato. Il mistico domenicano Enrico Susone esprimeva questa realtà quando, alle volte, rinunciava al vino con questa preghiera: «O Padre celeste, accogli come sacrificio del sangue del mio cuore questa bevanda fresca e disseti con essa la sete del tuo Figlio da lui sofferta quando era appeso sulla croce».³ Anche san Josemaría Escrivá ci confida alla quarta stazione della sua *Via Crucis*:

Nella buia solitudine della Passione, la Madonna offre a suo Figlio un balsamo di tenerezza, di unione, di fedeltà; un ‘sì’ alla volontà divina. Dando la mano a Maria, anche tu

¹ Certamente in questo caso non si possono interpretare i termini *habitus* e *actus* in senso rigoroso come realizzazioni della stessa qualità mentale. La “luce della gloria” (*lumen gloriae*), in cui potremo vedere Dio, non è un *habitus* dell’anima i cui *actus* singoli sarebbero legati alle *species intelligibiles*, ma un’illuminazione che va oltre le forze naturali, come la descrive Tommaso: per esempio *STh* 1, q. 12, a. 5.

² Cfr. DE MARGERIE, *De la science*, 152-154; STÖHR, *Die Klarheit*, 272-273. Lo ribadisce fortemente papa Pio XI nella sua Enciclica *Miserentissimus Redemptor* (AAS 20 [1928] 173-173) (*Enchiridion delle encicliche* v, Bologna 1995, n. 252).

³ *Das Leben des seligen H. Seuse*, Düsseldorf 1966, 96, citato in STÖHR, *Die Klarheit*, 273, nota 41.

e io vogliamo consolare Gesù, accettando sempre e in tutto la Volontà di suo Padre, di nostro Padre.¹

Un terzo punto riguarda il nostro futuro. Alla risurrezione di Cristo, la gioia della visione beatifica si è riversata dal “cielo dell’anima” nell’anima tutta intera e nel corpo, glorificandolo nello splendore divino. Anche noi speriamo di poter vedere Dio in cielo faccia a faccia. Ci rivolgiamo con il nostro desiderio anche verso il mondo nuovo, quando il nostro corpo potrà partecipare alla gloria dell’anima. Per raggiungere questo scopo, vale la pena qualsiasi sacrificio. Possiamo contemplare questo cammino verso la gloria nel Cristo esaltato alla croce: il Signore soffre senza cessare di vedere Dio nel cielo della sua anima.

Abbiamo cominciato la nostra riflessione con uno sguardo ai testimoni della fede e ai santi. I santi ci forniscono delle analogie con la sorte di Cristo, benché la situazione del Figlio di Dio rimanga unica, come ci fa capire bene la spiegazione di san Tommaso. Non dobbiamo dimenticare che già la virtù teologale della fede è quasi l’aurora della visione futura di Dio.² Così anche noi possiamo partecipare in qualche maniera alla compresenza di kenosi e gloria nella vita di Cristo. Lo vediamo nelle parole di Paolo: «Sono pieno di consolazione, pervaso di gioia in ogni nostra tribolazione» (2Cor 7,4).- Siamo «afflitti, ma sempre lieti» (2Cor 6,10). San Francesco di Sales paragona l’“apice” dell’anima con un alto monte la cui cima, coperta di neve, è bagnata dal sole, mentre il monte stesso nelle parti inferiori può essere coperto di nuvole fitte e subire i lampi dei temporali più tremendi.³

Quanto vale per tutti noi, riguarda in maniera speciale dei carismi straordinari nei santi.⁴ Potremmo ricordare san Josemaría che il 2 ottobre 1928 “vide” l’Opus Dei del futuro.⁵ Giovanni Paolo II, per illustrare la compresenza tra beatitudine e sofferenza di Cristo alla croce, indica le esperienze analoghe di santa Caterina da Siena e di santa Teresa di Lisieux.⁶ Il parallelo agiografico forse più stupendo si trova nella vita di beata Anna Maria Taigi, vissuta a Roma nell’Ottocento. La beata vedeva in un sole misterioso tanti eventi del mondo intero che stimolavano la sua preghiera. Ella faceva delle previsioni molto precise sul futuro.⁷

¹ J. ESCRIVÁ, *Via Crucis*, Milano 1989, 44.

² Sul rapporto tra fede e visione cfr. *STh* 1-II, q. 67, a. 3 e 5; J. KIRSCHKAMP, *Gnade und Glorie in ihrem innern Zusammenhang betrachtet*, Würzburg 1878, 84-93.

³ Cfr. W. SCHAMONI, *Die Erfahrungen von Kirchenlehrern und das vollkommene Wissen Christi*, «Theologisches» n. 144 (1982) 4562-4568; n. 145 (1982) 4622-4628; n. 146 (1982) 4668-4669 (4568). Sull’“apice dell’anima” vedi tra l’altro H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France VII: La métaphysique des Saints I*, Paris 1928, 48-58.

⁴ Cfr. DE MARGERIE, *De la science*, 142-143; SCHAMONI, *Die Erfahrungen*; IAMMARONE, *La visione beatifica*, 320-323; SCHÖNBORN, *Gott*, 176.

⁵ Cfr. A. VAZQUEZ DE PRADA, *Der Gründer des Opus Dei Josemaría Escrivá. Eine Biographie*, I, Köln 2001, 281. 286 (or. sp.: *El Fundador del Opus Dei*, I, Madrid 1997).

⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* 27 (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIV/1, Città del Vaticano 2003, 104).

⁷ Cfr. W. SCHAMONI, *Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburg 1976, 309-326; A. BESSIERES, A.-M. Taigi, Stein am Rhein 1984³, 160-163.

Certamente il sole in cui Anna Maria Taigi vedeva le persone e gli eventi umani non era la visione beatifica stessa, ma una conoscenza soprannaturale speciale. Tuttavia, con un tale esempio carismatico, si capisce che il Signore non va presentato ad un livello di un povero disperato che non sa perché muore sulla croce. La vita dei santi è anche l'ottima propedeutica ad una teologia che valorizza i misteri più alti della nostra fede. San Tommaso d'Aquino ci aiuta a scoprire tutta la bellezza e verità della fede in Cristo.

ABSTRACT

L'articolo sulla visione beatifica di Cristo durante la Passione affronta un tema molto controverso nella teologia contemporanea. L'autore studia la dottrina di Tommaso d'Aquino e la confronta con le prese di posizione recenti. Per accostarsi al tema ci si rinvia alla compresenza di kenosi e gloria nella vita dei santi. Per valutare i vari approcci, si presentano brevemente gli essenziali dati biblici, i quali entrano nello schema della "scienza triplice" di Cristo. La dottrina tommasiana ha i suoi pregi, ma anche certi limiti. Il magistero pontificio conferma l'essenziale dell'insegnamento dell'Aquinate. In fine, si vede l'importanza esistenziale della dottrina esposta.

The article about the beatific vision of Christ during the Passion studies a very controversial topic in modern theology. The author looks at the doctrine of Thomas Aquinas and confronts it with the various positions in recent theologians. In order to enter the discussion, the reader is invited to consider the contemporary presence of kenosis and glory in the life of the saints. The essential biblical bases are briefly exposed which enter into the scheme of the "triple science" of Christ. The doctrine of saint Thomas has its advantages, but also some limits. The magisterial teaching of the Pontiffs confirms the essence of the teaching offered by Thomas Aquinas. At the end is shown the existential importance of the exposed doctrine for Christian life.

DIE ÖKUMENISCHE BEDEUTUNG VON ALEKSANDR MEN'

IGOR POCHOSHAJEW

INHALT: I. *Rezeption und Nachwirkung Men's* - II. *Men's Darlegungen* - III. *Die Biographie Men's* - IV. *Men's Leistung im Zeitkontext* - v. *Schlussbemerkungen*.

I. REZEPTION UND NACHWIRKUNG MEN'S

Die Bekanntmachung des Gedankengutes von Aleksandr Men' in Deutschland hat mit der Veröffentlichung der Übersetzung des „Menschensohns“ einen ersten Höhepunkt erreicht. Dass zuerst ausgerechnet dieses Werk Men's ins Deutsche übersetzt wurde, ist kein Zufall, sondern erklärt sich aus seiner Bedeutung: Der „Menschensohn“, der unter den Bedingungen der antireligiösen Propaganda und Religionsbekämpfung in der Sowjetunion entstanden war, hat bereits sowohl in Russland als auch in anderen Ländern Geschichte gemacht. In Russland konnte man Teile des Buches schon vor seiner Fertigstellung im Jahr 1968 lesen. Da die religiöse Propaganda strafbar war, wurden Manuskriptteile mit Schreibmaschine abgeschrieben und heimlich in Umlauf gesetzt. Im Westen wurde der „Menschensohn“ gedruckt, 1969 erschien er unter einem Pseudonym in Brüssel. Gegenwärtig ist dieses Werk in viele Sprachen übersetzt, und auch in einer anderen Sprache vermag das Buch kraftvoll auf Christus zu verweisen, zu ihm zu führen sowie den Glauben zu wecken und zu stärken.

Der „Menschensohn“ Men's hat noch eine weitere Dimension: In seinem Vorwort bezeichnet der Herausgeber der deutschen Übersetzung, P. Klaus Mertes SJ, das Werk als „einen ökumenischen Text“, der „eine theologische Brücke zwischen Ost und West“ schlägt.¹ Diese Relevanz des Buches darf besonders angesichts der steigenden ökumenischen Bemühungen seitens der westlichen Kirchen nicht übersehen werden, zumal sich der ökumenische Charakter Men's nicht auf den „Menschensohn“ beschränkt, sondern seinem gesamten Denken und Wirken zukommt. Die Bedeutung des Gedankenguts von Aleksandr Men' und sein lebendiges Vorbild für die Ost-West-Verständigung ist beachtlich, aber gleichzeitig als potenziell einzuschätzen, weil man in Deutschland über diesen russisch-orthodoxen Priester und Theologen noch wenig weiß.

Will man Men' eine Kultur vermittelnde Bedeutung zuschreiben, muss man zu allererst seine Relevanz für Russland selbst klären. Diese Aufgabe stellt sich

¹ K. MERTES, *Vorwort des Herausgebers*, in A. MEN, *Der Menschensohn*, Freiburg 2006, 9-13, hier 12.

nicht von ungefähr, sondern gründet ihre Berechtigung in der offiziellen Haltung der Russischen-Orthodoxen Kirche, aber auch orthodoxer Christen zu Aleksandr Men'. Das Gedankengut Men's gilt in Russland nicht ohne weiteres als authentisch orthodox, sondern ist sehr umstritten. Men' wurde vielfach angefeindet, sein theologischer Standpunkt angefochten: Man warf ihm vor, einen grundlosen Ökumenismus zu vertreten und pro-katholisch zu sein, und beschuldigte ihn, die Grenzen zwischen den Konfessionen zu verwischen und den anderen Kirchen soweit entgegen gegangen zu sein, dass er dabei den Wahrheitsanspruch der Orthodoxie aufgegeben habe.¹ Der Moskauer Patriarch hielt es für angemessen, bereits beim Begräbnis Men's in einem Schreiben herauszustellen, dass Men's Theologie nicht in jedem Punkt der Position der Russischen Orthodoxen Kirche entspreche.² Ein anschauliches Bild von der ablehnenden Haltung gegenüber Men' vermittelte Zorin in seiner Beschreibung der eigenen Bemühungen, die Bücher Men's in Russland zu vermarkten.³ Wäre es unter diesen Voraussetzungen für Verständigungsbemühungen überhaupt produktiv, sich auf Men' zu berufen?

Legt man aber die Popularität Men's in die andere Waagschale, so zeigt sich, dass sie die Ablehnung bei weitem überwiegt. Während seines Lebens hatte Men' zahlreiche geistliche Kinder und Gleichgesinnte, wobei ein Großteil seiner geistlichen Kinder russische Intellektuelle waren; Men' kannte bedeutende Persönlichkeiten des Landes, er führte diese Menschen zum Glauben oder gab sie der Kirche zurück.⁴ Seit der Ermordung Men's am 9. September 1990 sind die Druckauflagen seiner Werke in Russland kontinuierlich gestiegen. Seine Bücher erfreuen sich einer großen Beliebtheit besonders bei derjenigen Bevölkerungsschicht, der Men' auch im Leben sehr nahe stand, sodass es gegenwärtig vor allem die bürgerliche Bildungsschicht sowie die weltoffene orthodoxe Geistlichkeit sind, die seine Werke lesen und sie als Lehrbücher benutzen.⁵ Daher stimme ich trotz der vorhandenen Ablehnung Men's in Russland uneingeschränkt der Einschätzung zu, dass die Relevanz seines Gedankengutes weiter steigen werde.⁶ Hinsichtlich der Rezipienten Men's kann man ferner mit Berechtigung vermuten, dass seine Schriften die Einstellungen bei einem Teil der religiösen, kulturellen und politischen Eliten Russlands prägen werden.

¹ A. ZORIN, *Angel černorabočij*, Moskva 2004, 183, 185; K. KOSTJUK, *Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche: Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus?*, in J. THESING, R. UERZ (eds.), *Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche*, Sankt Augustin 2001, 174-196, hier 184. ² ALEKSIJ (Patriarch), in *Pamâti protoiereâ Aleksandra Menâ*, Moskva 1991, 20.

³ ZORIN, *Angel*, 230-339.

⁴ M. A. MEERSON, *The Life and Work of Father Aleksandr Men'*, in S. K. BATALDEN (ed.), *Seeking God: the Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia*, Northern Illinois 1993, 13-28, hier 14; L. I. VASILENKO, *Hristianstvo i kul'tura v trudah protoiereâ Aleksandra Menâ*, in *Protoierej Aleksandr Men'. Kul'tura i duhovnoe voshodzenie*, Moskva 1992, 471-481, hier 471.

⁵ ZORIN, *Angel*, 239f.

⁶ Cfr. K. GENIEVA, *Grufßwort in IX Father Aleksandr Men's International Conference. Moscow 6-9 September 1999*, Moskva 2000, 11; E. ROBERTS, A. SHUKMAN, *Christianity for the Twenty-First Century: The Life and Work of Alexander Men*, London 1996, 2, 24f.

Versucht man den Gegenstandsbereich der Ökumene bei Men' auszuma-chen, so wird man feststellen, dass die Ökumene weder das Thema seiner wis-senschaftlichen Abhandlungen war noch unmittelbar zu seinem beruflichen Aufgabenfeld gehörte. Das Hauptanliegen des literarischen Werkes von Men' liegt primär in der Glaubensverkündigung, ferner wollte er seine Landsleute, die praktisch keinen Zugang zu religionsgeschichtlichen und theologischen Werken hatten, über andere Religionen sowie theologisches Gedankengut in-formieren. Das, was Men' in seinen Predigten, in Kleingruppenarbeit, die in der Sowjetunion verboten war, und nach der Perestroika in öffentlichen Vorträgen und Auftritten im Fernsehen tat, galt auch für seine Schriften: Er verkündigte in ihnen Christus. Beruflich hatte Men' eine eher unbedeutende Stellung. Als Priester der Russischen Orthodoxen Kirche versah er seinen Dienst in Dorfkir-chen in der Umgebung von Moskau, die letzten 20 Jahre arbeitete er in Novaâ Derevnâ, das nördlich von Moskau gelegen ist.¹

Die politisch-gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Men' im militant antireligiösen Sowjetstaat wirkte, führten dazu, dass er trotz seiner gestiege-nen Popularität nach der Perestroika sowohl in Russland als auch in anderen Ländern verhältnismäßig unbekannt blieb. Fairy von Lilienfeld beobachtete zu Recht, dass der gewaltsame Tod Men's allgemein wenig Beachtung gefunden habe.² Gleichzeitig darf die relativ geringe Bekanntheit Men's nicht über dessen große Ausstrahlung hinwegtäuschen. Die kleine Kirche, in der er seinen Dienst als Priester versah, war bereits zu Sowjetzeiten nicht nur in der russischen Hauptstadt, ihrer Umgebung und den anderen Städten des Landes,³ sondern auch außerhalb Russlands bekannt. Katharina Geniewa bezeichnete diese Kir-che mit Verweis auf Äußerungen renommierter deutscher Politiker als „Kreuz-punkt menschlicher Schicksale, Zivilisationen, Kulturen und Konfessionen“.⁴

Dabei kannte Men' nicht nur viele russische Geistliche und Intellektuelle, sondern war auch mit nichtorthodoxen Persönlichkeiten bekannt und befreundet. Mertes nennt in diesem Zusammenhang Jacques Loew, Kleine Schwester Magdeleine und Frère Roger.⁵ Nach dem Tode Men's widmete Yves Hamant seinem guten Freund eine biographische Darstellung, die jetzt auch in deut-scher Übersetzung vorliegt.⁶

¹ Men' wurde am 1. Juni 1958 zum Diakon geweiht und begann seinen kirchlichen Dienst im Dorf Akulovo. Am 1. September 1960 erhielt er die Priesterweihe und bekam die Stelle des zweiten Prie-sters in der Siedlung Pokrovskoe in der Nähe der Zugstation Alabino. Zum 1. September 1964 wurde Men' zum zweiten Priester in Tarasovka bestimmt. Im Februar 1970 wurde er nach Novaâ Derevnâ versetzt (Z. MASLENIKOVA, *Žizn' otca Aleksandra Menâ*, Moskau 1995, 160, 179, 197, 221; S. RUKOVA, *Otec Aleksandr Men'*, Riga 2000, 19-27).

² F. VON LILIENFELD, *Erzpriester Aleksandr Meñ (1935-1990)*, in K. CH. FELMY et al. (eds.), *Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend*, Göttingen 1991, 17-37, hier 17.

³ RUKOVA, *Otec*, 27f.

⁴ K. GENIEWA, in I. HAMANT, *Alexander Men. Ein Zeuge für Christus in unserer Zeit. Dokumente des Glaubens*, München 2000, 8.

⁵ MERTES, *Vorwort*, 12.

⁶ Französische Originalausgabe: Y. HAMANT, *Alexandre Men: Un témoin pour la Russie de ce temps*,

Nicht ausschließlich die Schriften Men's und sein Gedankengut, sondern auch das Lebensvorbild dieses orthodoxen Priesters und Theologen und seine Wirkung sind von besonderer Bedeutung. Men' ist zu einer Legende geworden, sein Leben wurde verfilmt, es gibt Internetseiten, die Men' gewidmet sind. Andrej Eremin, der Men' gut kannte, hat in seinem Buch¹ eine plastische Darstellung der pastoralen Praxis Men's vorgelegt, aus der seine ökumenische Haltung deutlich wird. Eremin lernte Men' 1977 kennen und blieb ihm während 13 Jahren verbunden. 1981 wurde Eremin von Men' mit der Katechese betraut und kurz darauf übernahm er auch die Aufgaben eines Altarhelfers. Als sich mit der Perestroika der Wirkungskreis Men's bedeutend erweitert und die Arbeitsbelastung enorm zugenommen hatte, wurde Eremin zum informellen Privatsekretär Men's, wie er selbst schreibt.² Dieses Arbeitsfeld ermöglichte Eremin einen besonders nahen Einblick in die Arbeit seines geistlichen Vaters.

Eremin schreibt, dass Men' fremden Meinungen gegenüber aufgeschlossen gewesen sei und im Gespräch stets das verbindende und nicht das trennende Element gesucht habe. Die biblische Grundlage für diese Haltung habe Men' in den Worten Jesu gesehen „Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns“ (Mk 9, 40), und er habe die Offenheit gegenüber dem Fremden theologisch als Indiz der Heilsgewissheit gedeutet: Sie werde durch Christus gewirkt, in dessen Schutz sich der offene Mensch wisse. In seiner Seelsorgearbeit sei Men' bestrebt gewesen, die Gemeindeglieder anhand biblischer Vorbilder zur Aufgeschlossenheit anzuleiten. Men' habe nie nach Mängeln anderer Konfessionen gesucht, sondern sei bemüht gewesen, das Gute und Lernenswerte aufzuzeigen. In diesem Sinne habe er die Ansicht vertreten, dass sich die ökumenische Zusammenarbeit im Geiste der gegenseitigen Bereicherung gestalten solle. So habe Men' gemeint, dass die Orthodoxen von den katholischen Christen den Missionsgeist, die administrative Ordnung, die Disziplin, die gute Glaubensunterweisung sowie die profunde theologische Ausbildung lernen könnten. Men' habe diese Richtlinien in seiner eigenen Arbeit exemplarisch verwirklicht: Er habe z.B. von Baptisten die Grundlagen der Organisation des Gemeindelebens und der Kleingruppenarbeit übernommen. Die Baptisten ihrerseits hätten Men' als einen genuinen christlichen Prediger und Missionar anerkannt; er sei für sie ein Beweis für die Präsenz Christi in der Orthodoxen Kirche gewesen.³

Eremin schreibt ferner, dass Men' das Streben nach christlicher Einheit mit dem Willen Christi begründet und deren Realisierung als ethische Leistung der Christen gedeutet habe.⁴ In diesem Zusammenhang gibt er die Worte Men's wieder, nach denen derjenige, der sich gegen den Ökumenismus ausspreche,

Paris 1993. Deutsche Übersetzung: I. HAMANT, *Alexander Men. Ein Zeuge für Christus in unserer Zeit. Dokumente des Glaubens*, München 2000.

¹ A. EREMIN, *Otec Aleksandr Men'. Pastyr' na rubeže vekov*, Moskva 2001.

² EREMIN, *Otec*, 7.

³ *Ibidem*, 212f, 229-231.

⁴ *Ibidem*, 208.

sich dem Gebot Christi widersetzte und daher, selbst wenn es sich um einen Kirchenmann handle, nur ein Namenschrist sei.¹

II. MEN'S DARLEGUNGEN

Aus den Darlegungen Men's, in denen er die biblische Grundlage ökumenischer Bestrebungen benennt, die anthropologischen und kulturwissenschaftlichen Voraussetzungen der Einigung reflektiert sowie die aktuellen Möglichkeiten ihrer Realisierung untersucht, wird deutlich, dass die Beobachtungen Eremins das Grundanliegen Men's darstellen.

Die Anthropologie Men's ist biblisch verankert, die Erschaffung von Gott begründet nach Men' die Würde des Menschen und bildet gleichzeitig die Voraussetzung für ein Ideal kulturellen Schaffens. Men' schreibt, dass dem Menschen als einem Zufallsprodukt der Natur keine Würde zukomme, da er im Grunde auch ein Abfallprodukt sein könnte.² Aus dieser schöpfungstheologischen Begründung ergibt sich folgerichtig die Auffassung Men's, dass der Mensch nur als Individuum zur Entfaltung komme, in der Menge aber degradiere. Men' bleibt jedoch nicht bei diesem personalistischen Menschenbild stehen, sondern erweitert es zur Gemeinschaft hin: Der Mensch erfahre seine Erfüllung nicht in einer Begrenzung auf sich selbst, sondern in der Hingabe an den anderen. Diese Selbsthingabe des Individuums an die anderen ist nach Men' jedoch nicht rein sozial oder humanistisch motiviert, sondern religiös inspiriert und bildet die Grundlage für die Ermöglichung seiner ökumenischen Vision, die nicht nur christliche Konfessionen, sondern auch nichtchristliche Religionen umfasst. Men' war der Ansicht, dass jede Religion, die den Menschen zu Gott führe, einen Heilsweg biete. Das Christentum stelle zwar nicht den einzigen Heilsweg dar, sei aber aufgrund der Unmittelbarkeit seiner Offenbarung einmalig: In Christus habe sich Gott unmittelbar offenbart.³

Den anderen Religionen neben dem Christentum kommt nach Men' nicht nur soteriologische Bedeutung zu, sondern sie sind auch aus pädagogischen und pragmatischen Gründen interessant. Der Islam musste in diesem Zusammenhang Men' in der Frage der Ethik des interreligiösen Zusammenlebens als lehrreich gegolten haben, denn er möchte den Gedanken der 5. Sure übernehmen, dass die Religionen miteinander im Guten wetteifern sollten.⁴

Men', der sich seit seiner Kindheit für Natur und Tiere interessierte und später ein Studium am Lehrstuhl für Jagdkunde der Fachhochschule für Pelz- und Fellkunde aufnahm,⁵ betrachtete die Pluralität als natürlich, während ihm die

¹ *Ibidem*, 195.

² A. MEN', *Individual'noe i massovoe soznanie. Materialy Vajngartenskogo simpoziuma, «Inostrannaâ literatura»* 11 (1990) 203-222, hier 222. Cfr. *Credo von Aleksandr Men'*, in IDEM, *Smert'û smert' poprav*, Minsk 1990, 9-11, hier 9.

³ *Credo*, 9f.

⁴ Sure 5, 48.

⁵ MASLENIKOVA, *Žizn'*, 115-130. Das Studium konnte Men' nicht zu Ende führen; wegen seiner religiösen Aktivitäten wurde er kurz vor den Abschlussprüfungen vom Studium exmatrikuliert (MASLENIKOVA, *Žizn'*, 150; RUKOVA, *Otec*, 16; ZORIN, *Angel*, 44).

Abneigung gegen das Neue und Fremde als nicht normal vorkam. Men' bewunderte die kulturelle und sprachliche Vielfalt der Welt, die Angst vor dem Fremden ist aus seiner Sicht animalischen Ursprungs.¹ Er stellte fest, dass Tiere fremde Sachen nicht mögen und sich in einer fremden Umgebung nicht wohl fühlen würden. Diese Abneigung gegen das Fremde habe der Mensch von seinen biologischen Vorfahren geerbt, daher würde er weder fremde Sitten, noch eine fremde Sprache, noch eine fremde Mentalität mögen. Die Fähigkeit aber, gegenüber dem Fremden offen zu sein, hängt nach Men' von der Sittlichkeit ab und stellt somit eine ethische Leistung des Individuums dar. Men' urteilte: Je höher der sittliche Stand einer Person oder einer Gemeinschaft sei, umso toleranter seien sie gegenüber dem Fremden.²

Die Spaltung, die es nach Men' zu überwinden gilt, besteht bei ihm vor allem in der Trennung zwischen Ost und West. Dabei sieht Men' den Osten und den Westen nicht in unterschiedliche Konfessionen geteilt, sondern vielmehr in Kulturbereiche, deren gegenseitige Abgrenzung für beide Seiten schädlich und destruktiv sei. Men' war der Ansicht, dass jeder der beiden Kulturbereiche den jeweils anderen für eine lebenswichtige kulturelle Synthese dringend benötige. 1990, auf dem Symposium in Weingarten, beschrieb er die Trennung zwischen West und Ost als eine Not sowohl für den Westen als auch für den Osten und meinte in diesem Zusammenhang, dass die Beschränkung einer kulturellen Tradition oder eines kulturellen Raumes auf sich selbst zur kulturellen Versteinering führe. Men' äußerte damals, dass der Westen und der Osten den Austausch und Kontakt pflegen und sich gegenseitig speisen müssten, um überlebensfähig zu bleiben.³

Es ist zu beachten, dass konfessionelle Vielfalt nach Men' nicht mit Spaltung gleich zu setzen ist. Die Pluralität des Christentums sei biblisch begründet – als einen neutestamentlichen Beleg für dieses Phänomen führt Men' 1 Kor 11,19 an: „Denn es müssen ja Spaltungen unter euch sein“ – und in der geschichtlichen Entwicklung verankert, da das Christentum von Anbeginn an vielfältig in Erscheinung getreten sei. Diese Vielfalt wird von Men' nicht ausschließlich, sondern komplementär gedeutet⁴ und ihr Phänomen anthropologisch erklärt: Die Vielfalt des Christentums sei durch dessen Realisierung in unterschiedlichen ethnisch-psychologischen Typen sowie durch die geschichtliche Entwicklung der nationalen Kulturen bedingt. Diesen Sachverhalt verdeutlicht Men' mit Hilfe der folgenden Metapher:

In Wirklichkeit gleicht das weltweite Christentum einem Berg, der von Wäldern, Büschen, Wiesen und Gletschern umgeben ist, die alle seine ganze Bekleidung ausmachen. Man kann nicht erwarten, dass sie das Licht des Evangeliums gleichermaßen durchdringt. Indem das Evangelium durch verschiedene Völker strömt, bringt es immer neue Landschaften der Spiritualität hervor.⁵

¹ MEN', *Individual'noe*, 222.

² EREMIN, *Otec*, 196.

³ MEN', *Individual'noe*, 213.

⁴ *Credo*, 9.

⁵ A. MEN', *Na poroge Novogo Zaveta*, Moskva 1992, 484.

Aus diesem Zitat tritt die kulturgeschichtliche Perspektive Men's klar hervor, die bei der Betrachtung seines ökumenischen Ansatzes nicht übersehen werden darf, zumal nach Men' ein enger Zusammenhang zwischen Kultur und Religion besteht: Nicht nur verwirklichte sich eine Kultur in einem bestimmten Volk, sondern jedes Volk sei zur Schaffung einer Kultur von Gott berufen. In diesem Zusammenhang kann man von einem kulturtheologischen Ansatz bei Men' sprechen. Men' versteht die Schaffung einer nationalen Kultur als eine religiöse Aufgabe der Christen, und die wirkliche Kunst und Literatur stellen seiner Meinung nach eine ethische Leistung dar. Im Rahmen seiner kulturgeschichtlichen und -theologischen Hermeneutik erklärt Men' die Trennung und Entfremdung zwischen den Christen folgendermaßen: Zu einer Trennung komme es dann, wenn der Glaube durch die kulturellen Ausdrucksformen, etwa durch die Sprache, Literatur oder durch den religiösen Ritus ersetzt werde.¹

Mit der religiösen Legitimation einer nationalen Kultur hängt bei Men' aufs Engste der hohe Stellenwert einer nationalen Identität zusammen; auch diesen Aspekt darf man nicht vernachlässigen. Aus Men's kulturgeschichtlichem Religionsbegriff und seiner theologischen Legitimation der nationalen Kulturen ergibt sich folgerichtig, dass er eine Synthese, die die geschichtlich gewachsenen Ausdrucksformen der Religion verändert, oder den Wechsel von einer Konfession zu einer anderen ablehnen muss. Die Schaffung einer Gesamt- oder Überreligion ist nach Men' für religiöse Werte destruktiv, weil sie zu Nivellierung und Formverlust führe.² Einen Konfessionswechsel hielt er, theologisch und ethisch gesehen, für nicht berechtigt. Zorin berichtet, dass Men' den Übertritt orthodoxer Christen in die katholische Kirche oder in die Baptistengemeinde als einen schmerzlichen Verlust empfand und sich kategorisch gegen den Konfessionswechsel aussprach.³

Man kann von einer gewissen Spannung zwischen der religiösen Legitimation der nationalen Kulturen einerseits und der Ökumene bei Men' andererseits sprechen. Diese Spannung ist jedoch positiv zu sehen, und Men' selbst scheint zu einer optimistischen Deutung in diesem Punkt anzuregen, wenn er schreibt, dass die Unterschiedlichkeit kultureller Identitäten die Einheit der Christen nicht aufhebe, sondern Voraussetzungen für das Streben nach Einheit schaffe.⁴ Die nationale Kultur wird bei Men' nicht absolut gesetzt, sondern theologisch relativiert: Die Tradition sei etwas, was den Menschen trage und ihm helfe, ihn

¹ *Credo*, 11.

² A. MEN', *K problematike «Osevoogo vremeni» (O dialoge kul'tury i religii)*, in IDEM, *Trudnyj put' k dialogu*, Moskva 2001, 240-282, hier 259f.

³ In seinem Brief an eine Christin aus seiner Kirche, die zu einer anderen Konfession konvertierte, bezeichnete Men' den Konfessionswechsel als eine widerchristliche, unmoralische und antiökumenische Handlung (A. MEN', *Pis'mo k Nine*, <http://www.alexandrmnen.ru/fam/pan.html> [Stand 27.02.2007] cf. ZORIN, *Angel*, 187f; EREMIN, *Otec*, 231f.

⁴ MEN', *Na poroge*, 484.

aber nicht ausschließlich bestimmen dürfe, denn wichtiger als die Verwurzelung in der Tradition sei die lebendige Erfahrung Gottes. Men' sagt ausdrücklich, dass die ausschließliche Bestimmung des Bewusstseins durch die Tradition den Menschen für das Fremde verschließe, während die persönliche Glaubenserfahrung helfe, die Grenzen zu den anderen zu überwinden. In diesem Punkt ist für Men' die Frühe Kirche idealtypisch: Die lebendige Erfahrung Gottes der ersten Christen habe die bestehenden Unterschiede in Liturgie, Tradition und Lehre als sekundär erscheinen lassen und habe die Voraussetzungen für die christliche Einheit geschaffen.¹

Man versteht Men' besser, wenn man sich das kirchliche Modell vor Augen führt, vor dessen Hintergrund sich seine Auffassungen formten: Die phänomenologische Grundlage stellten hier die autokephalen orthodoxen Nationalkirchen dar, deren Pluralität die Einheit der Orthodoxie nicht aufhebt. Diese Beobachtung hilft ferner zu sehen, wie Men' die christliche Einheit materialiter fasste: Die Einheit bedeutet für ihn keine institutionelle und nicht unbedingt eine dogmatische Einheit, sondern er fasst die Einheit vor allem als Überwindung gegenseitiger Ausgrenzungen auf. Diese Konzeption betrifft zu allererst West- und Ostkirchen, aber auch die beiden großen Kulturräume und schließt selbst nichtchristliche Religionen ein. In diesem Sinne ist die Trennung unter den Christen als ein schuldhafter Mangelzustand zu verstehen, der im Gegensatz zum Willen Christi stehe, welcher in Joh 17, 21 den Vater um die Einheit für seine Nachfolger gebeten habe.²

Traditionsgeschichtlich gesehen wird man urteilen, dass der religionsgeschichtliche Ansatz Men's und seine ökumenischen Ansichten nicht in jedem Punkt originell sind; Men' verdankte viel den Konzepten von Vladimir Solov'ev, Nikolaj Berdâev und Christopher Dawson und entwickelte oft seine eigene Position im Anschluss an Thesen dieser Denker. Z.B. legte Men' bei seinen Überlegungen zum Dialog zwischen Religion und Kultur den Gedanken Solov'evs und Berdâevs vom Fortschritt der Religion in der Antike bis hin zur Offenbarung Gottes in Christus als höchste Form sowie die These Dawsons von der stabilisierenden Funktion der Religion für die Kultur dar und unterstrich die Bedeutung dieser Konzepte für die aktuellen Bemühungen um Verständigung zwischen den Religionen.³ Besonders geprägt wurde Men's Denken von Solov'ev, den er sehr schätzte. Zudem war Men' der Ansicht, dass angesichts der gegenwärtigen ökologischen, nationalen und geopolitischen Krisen eine Gedanke Solov'evs besonders aktuell sei, dass nämlich alles Göttliche vereine, und alles, was uneinig mache, satanisch sei. Im Anschluss an Solov'ev urteilte Men', dass die Trennung der Christen keine wirklich religiösen Ursachen habe, sondern durch politische

¹ A. MEN', *Briefe an Vsevolod Roško*, «Vestnik russkogo hristianskogo dviženiâ» 165 (1992) 57-61, hier 61.

² A. MEN', *Interv'û na slučaj aresta*, in IDEM, *Kul'tura i duhovnoe vostoždenie*, Moskva 1992, 356-363, hier 363; *Credo*, 10.

³ MEN', *K problematike*, 260-279.

Interessen verursacht worden sei. Somit sah er die Zukunft des Christentums in der Einung der Kirchen.¹

III. DIE BIOGRAPHIE MEN'S

Es wäre gewiss eine lohnende wissenschaftliche Aufgabe, die theologischen und geistesgeschichtlichen Anleihen bei Men' detailliert herauszuarbeiten. Hinsichtlich Men's Relevanz für die gegenwärtige Ökumene sind jedoch seine Texte und die Person Men's entscheidend.² Daher scheint es sinnvoll, einige Aspekte seiner Biographie in die Betrachtung aufzunehmen. Die Grundlage dazu bilden die Darstellungen von Zoâ Maslenikova (*Žizn'*), Sof'â Rukova (*Otec*) und Aleksandr Zorin (*Angel*), wobei Maslenikova die bislang ausführlichste Biographie vorlegte. Sie lernte Men' 1967 kennen und stand seitdem in regelmäßigem Kontakt mit ihm. Men' war ihr geistlicher Vater, er wusste von ihrem Vorhaben, seine Biographie zu schreiben, und erzählte ihr zu diesem Zweck aus seinem Leben, schrieb ihr Briefe und überließ der Autorin Archivadokumente und anderes Material. Maslenikova war außerdem mit der Mutter Men's befreundet. Zorin war ebenfalls ein geistliches Kind von Vater Aleksandr, den er zutiefst verehrte und den er während der letzten 14 Jahre von Men's Leben so gut wie täglich sah. Rukova begleitete Men' in der Zeit von 1977 bis 1990, sie sang im Kirchenchor in Novaâ Derevnâ und wirkte als Chorleiterin und Lektorin. Sie half Men' bei der Arbeit an verschiedenen Büchern und unterstützte ihn bei der Materialsuche für das Wörterbuch zur Bibelkunde;³ im Auftrag von Men' erteilte sie die Katechese.

Beachtenswert ist der familiäre Hintergrund Men's aufgrund seiner Pluralität. Die Mutter Men's, Elena Cuperfejn, wurde 1909 in Bern geboren, wo ihre aus Russland stammenden Eltern jüdischen Glaubens studierten und sich kennen lernten. Bis zu ihrem 5. Lebensjahr sprach Elena nur Französisch. Die Eltern Elenas, Ceciliâ und Solomon Cuperfejn, ließen sich nach Abschluss ihres Studiums in Paris nieder, doch mit Ausbruch des ersten Weltkrieges wurde Solomon Cuperfejn in die russische Armee einberufen, und die Familie musste nach Russland übersiedeln. Ceciliâ Cuperfejn hörte in der Schweiz den Vorträgen Lenins zu und wurde dabei zu einer überzeugten Marxistin. Der Vater von Aleksandr Men', Wolf, wurde 1901/2 geboren; auch er kam aus einer jüdischen Familie. Wolf Men' besuchte eine jüdische Schule und konnte später die Propheten auf Hebräisch aus dem Gedächtnis zitieren. Er entwickelte keine

¹ A. MEN', *Vladimir Sergeevič Solov'ev*, in IDEM, *Mirovââ duhovnaâ kul'tura, hristianstvo, cerkov'*. *Lekcii i besedy*, Moskva 1995, 411-426, hier 419.

² In russischer Sprache sind verschiedene Gedenkschriften erschienen, die Beiträge über Leben und Werk Men's sowie persönliche Erinnerungen an ihn enthalten: *Pamâti protoiereâ Aleksandra Menâ*, Moskva 1991; *Sbornik pamâti o. Aleksandra Menâ*, Moskva 1991; *I bylo utro... Vospominaniâ ob otce Aleksandre Mene*, Moskva 1992. Das russische Fernsehen strahlte am 9. September 2005 anlässlich seines 15. Todesjahres eine Sendung über Men' aus.

³ Für eine ausführliche Bibliographie der Werke Men's siehe: J. G. KROTOV, in *Sbornik*, 210-218.

besondere Zuneigung zur Religion, wurde aber auch kein echter Atheist. Wolf Men', der später den Vornamen Vladimir annahm, erwarb zwei Hochschulabschlüsse: Erst studierte er Ingenieurwissenschaften, danach absolvierte er ein Chemiestudium.¹

Im Alter von 18 Jahren hatte Elena Cuperfejn vor, ins Kloster einzutreten, war aber zu diesem Zeitpunkt noch nicht getauft. In der Schule nahm sie mit Interesse am orthodoxen Religionsunterricht teil, obwohl die Teilnahme Nichtorthodoxen freigestellt war. Mit 12 Jahren hatte sie bei der Lektüre eines Schulbuchs zum Neuen Testament ein Bekehrungserlebnis und fühlte sich fortan mit Christus verbunden. Elena beschloss, sich taufen zu lassen, und informierte ihre Mutter über den Entschluss. Die überzeugte Marxistin reagierte empört und überhäufte ihre Tochter mit Schlägen. Daraufhin floh Elena aus dem Haus und lebte später bei ihrer Großmutter in Moskau, die ein zutiefst religiöser Mensch war. In Moskau ging sie manchmal in die orthodoxe Kirche, verstand jedoch den kirchenslawischen Gottesdienst nicht und besuchte deshalb lieber Baptistenversammlungen. Nach der Rückkehr zu den Eltern, die in Charkow lebten, arbeitete Elena als technische Zeichnerin und ging weiter in die Baptistengottesdienste. Die Eltern lehnten die Zuneigung ihrer Tochter zum Christentum weiterhin ab, und nach einer weiteren Auseinandersetzung, die mit Schlägen endete, floh Elena abermals von zu Hause und fand Aufnahme bei einer Baptistin. Später holte eine Kusine Elena zu sich nach Moskau, wo sie unter dem Einfluss einer Freundin den Zugang zur Orthodoxen Kirche fand. Elena ließ sich am 3. September 1935 zusammen mit ihrem ersten Sohn Aleksandr, der damals sieben Monate alt war, von Vater Seraphim, einem Priester der Katakombenkirche, in Zagorsk taufen.²

Der christliche Glaube seiner Frau war für Vladimir Men', der ein Mitglied der Kommunistischen Partei war, nicht ungefährlich. Zudem wurden in seinem Hause verbotene Bücher gelesen und Kontakte zur Katakombenkirche unterhalten. Der Vater von Aleksandr Men' lebte für die Arbeit, und die Familie sah ihn selten. Als Aleksandr 6 und sein Bruder Pavel 3 Jahre alt waren, wurde ihr Vater verhaftet und verbannt. Zwar wurde Vladimir Men' nach einem Jahr aus dem Gefängnis entlassen, aber die Rückkehr nach Moskau wurde ihm untersagt. Er blieb in Sverdlovsk und arbeitete in einer großen Chemiefabrik. Die Familie musste nun getrennt weiterleben. Als Aleksandr 11 Jahre alt war, wohnte der Vater wieder bei ihnen. Die lange Abwesenheit hatte zur Folge, dass Vladimir Men' sich in das Glaubensleben seiner Frau und seiner Kinder nicht einmischte.³

Aus dieser Betrachtung wird die religiöse und weltanschauliche Vielfalt des familiären Umfelds von Aleksandr Men' deutlich: Es gab in der Familie einen jüdischen Hintergrund, aus dem seine Eltern hervorgegangen sind, die später

¹ MASLENIKOVA, *Žizn'*, 15-19.

² MASLENIKOVA, *Žizn'*, 21-23, 26f.

³ *Ibidem*, 20.

zu einer anderen Religion bzw. einer anderen Weltanschauung überwechselten. Die Eltern selbst waren weltanschaulich unterschiedlich; von Spannungen in der Familie, die dadurch hätten verursacht werden können, ist jedoch nichts bekannt. Sicherlich hörte Aleksandr davon, dass seine Mutter im Hause einer Baptistin Aufnahme gefunden hatte und dass sie sich eine Zeit lang zu den Baptistengottesdiensten hingezogen gefühlt hatte. Aus diesem pluralistischen primären Milieu hervorgegangen, sollte Aleksandr Men' bereits in seiner Kindheit mit verschiedenen Überzeugungen in Berührung und näheren Kontakt kommen und später während seiner Studienzeit in freundschaftlicher Verbundenheit unter den Menschen leben, deren überwiegende Mehrheit seine eigenen Überzeugungen nicht teilte. Diese Erfahrungen der Vielfalt und der Unterschiedlichkeiten blieben sicherlich nicht ohne Einfluss auf die Ausformung seiner eigenen Einstellungen.

Im Alter von 11 Jahren nahm Aleksandr an Zusammenkünften einer Gruppe teil, die das Glaubenssymbol und die christliche Geschichte behandelte und theologische Fragen diskutierte. In diesem Kreis traf er Nikolaj Pestov, der ein Gott Suchender war, und dessen ökumenischer Geist den Jugendlichen einnahm. Von Pestov erfuhr Aleksandr viel über die kirchliche Geschichtsschreibung. In dieser Zeit lernte er auch Boris Vasil'ev, einen Professor der Paläontologie kennen, der genau wie Aleksandr ein Tierliebhaber war und außerdem eine Katakombengemeinde als Priester betreute. Die Freundschaft, die hier entstand, dauerte bis zum Tode von Vasil'ev im Jahre 1977.¹

In dieser Lebensperiode las Aleksandr mit großem Interesse katholische Bücher, aber auch Bücher orthodoxer Autoren, die sich mit dem Okkultismus befassten. Er besuchte eine katholische Kirche in Moskau, in der er sich sofort zuhause fühlte und das Empfinden hatte, dass diese Kirche ihn auf Gott ausrichtete. Ein solches Gefühl hatte er beim Besuch eines Gebetshauses der Baptisten oder einer Synagoge nicht.² Später hatte Aleksandr während seines Fachhochschulstudiums zu seinen Kommilitonen, von denen die meisten Atheisten waren, ein gutes freundschaftliches Verhältnis. In dieser Zeit las er intensiv theologische Literatur und kirchengeschichtliche Werke, verfasste selbst theologische Schriften und schrieb ein Buch über die Geschichte der mittelalterlichen Kirche; seine Kommilitonen wussten zwar, dass Men' neben dem Studium etwas anderes machte, aber niemand nahm Anstoß daran.³

Als nächstes sind die geistlichen Väter Men's zu nennen, die in seiner Seelsorgepraxis und seinem anthropologischen Konzept deutliche Spuren hinterlassen haben. Seraphim, der erste geistliche Vater Aleksandrs, hatte einen zutiefst individuellen Zugang zu den Menschen, die Persönlichkeit eines Menschen schätzte er über alles. Peter Šipkov, der nach dem Tode Seraphims die geistliche Führung Elenas und ihrer Kinder übernahm, betonte die soziale Dimension der

¹ *Ibidem*, 76f; ZORIN, *Angel*, 68f.

² MASLENIKOVA, *Žizn'*, 90.

³ *Ibidem*, 133-135; ZORIN, *Angel*, 43.

Kirche, die er als eine Familie begriff, in der niemand einsam sein dürfe. Die ideale Kirche war für ihn eine Gemeinschaft von Menschen, die im Geiste eins sind und daher aufrichtig sagen können: Christus ist unter uns. Nikolaj Golubcov, der der geistliche Vater des 18-jährigen Aleksandr wurde und ihn in der Zeit des Studiums und während der Diakon- und ersten Priesterjahre begleitete, war ein Pfarrer der Intellektuellen. Er legte großen Wert auf individuelle Gespräche; seine Überzeugungskraft lag in den Ratschlägen, die er seinen geistlichen Kindern gab, sowie im persönlichen Glaubensvorbild.¹

Diese biographische Betrachtung macht plausibel, wie das weltanschaulich pluralistische Familienmilieu, die Freundschaft mit Menschen unterschiedlicher Auffassungen und Lebenshaltungen, die Begegnungen mit anderen Konfessionen sowie ein gutes Verhältnis zu Menschen, die nicht an Gott glaubten, die Offenheit für das Fremde bei Men' förderten. Diese lebensgeschichtlich vermittelte Aufgeschlossenheit Men's stellt meines Erachtens eine wesentliche Voraussetzung für seine ökumenische Haltung dar, die dann durch theologische Vorbilder und die eigene Reflexion gefestigt wurde.

IV. MEN'S LEISTUNG IM ZEITKONTEXT

Man kann von einer „ökumenischen Leistung“ Men's sprechen, wenn man den gesellschaftlichen und kirchlichen Kontext bedenkt, in dem Men' seine Auffassungen über die christliche Einheit und die Bedeutung des Ökumenismus formulierte. Es ist zu beachten, dass das Wort „Ökumenismus“ im Russischen keine positive Bedeutung hat, wobei es schwierig ist, zwischen einer politisch und einer theologisch motivierten Ächtung der ökumenischen Bemühungen in der Sowjetzeit zu unterscheiden. Es genügt an dieser Stelle zu sagen, dass für den Sowjetstaat, der konsequent eine Abschottung der eigenen Bevölkerung betrieb, jegliche Überwindung von Grenzen politisch verdächtig erscheinen musste. Obwohl sich Men' einer direkten Kritik am Sowjetstaat oder an der Patriarchatsführung enthielt, war seine Haltung zum sowjetischen Staatssystem ausgesprochen kritisch und er beklagte den aktuellen Zustand der russischen Orthodoxie.²

Die Beurteilung der Ursachen der Kirchentrennung aus orthodoxer Sicht hat eine lange Geschichte, die hier nicht näher behandelt werden kann; es sollen aber einige repräsentative Äußerungen der Patriarchatsführung aus der Sowjetzeit angeführt werden, damit der Ansatz Men's um so profilierter sichtbar wird: Die Konferenz von Vertretern orthodoxer Kirchen in Moskau 1948 verurteilte in ihrer Resolution vom 17.7.1948 die Katholische Kirche wegen der Verfälschungen der Väterlehre, etwa durch das 'Filioque' und die Unfehlbarkeit des Papstes, und urteilte, dass in der Katholischen Kirche die apostolische Lehre

¹ MASLENIKOVA, *Žizn'*, 46, 51, 175-177; RUKOVA *Otec*, 18.

² Cfr. Men's Ausführungen in: A. MEN', *Religiâ, «kul't ličnosti» i sekularnoe gosudarstvo*, in A. MEN', *Trudnyj put' k dialogu*, Moskva 2001, 127-168.

zu einer politischen Ideologie verfälscht worden sei und die Päpste in der Vergangenheit mehrfach versucht hätten, die Orthodoxen gewaltsam zum Katholizismus zu bekehren. Gegenwärtig erweise sich die Katholische Kirche als Unterstützerin des Faschismus und des Imperialismus, der den friedlichen Osten bedrohe.¹ In der Botschaft an die Christen in aller Welt vom 17.7.1948 wurde festgestellt, dass „der unversöhnliche Unterschied zwischen dem katholischen und rationalistisch-protestantischen Westen und dem orthodoxen Osten grell in Erscheinung tritt.“ Dabei lasse sich der Osten von den Prinzipien „des Friedens“ und „der brüderlichen Liebe“ leiten, während der „kapitalistische und imperialistische“ Westen ein „Bild der Aggression“ biete.² Metropolit Nikolaj schimpfte auf der 1. Allunions-Friedenskonferenz in Moskau am 26.8.1949 über Amerika und beschwor die Bedrohung durch den Kapitalismus. Den Papst bezeichnete er als Antichristen und als „Agenten des amerikanischen Imperialismus“.³

Vor diesem Hintergrund heben sich die positiven Äußerungen Men's über die anderen Konfessionen beachtlich ab, wobei die Härte des zitierten Wortlauts der offiziellen orthodoxen Stellungnahmen nicht auf den damaligen politischen Druck des Sowjetstaates zurückzuführen ist. Wissenschaftliche Analysen der Problemlage nach der Perestroika machen deutlich, dass in der Zeit, als der Staatsdruck auf die orthodoxe Kirchenleitung nachließ und Men' sich öffentlich äußern konnte, in der offiziellen orthodoxen Beurteilung keine bedeutenden Veränderungen eintraten. Verschiedene Studien über diese Periode ergaben, dass die Annäherung an die Katholische Kirche weiterhin als unerwünscht galten: Orthodoxe Priester, die für eine Zusammenarbeit eingetreten seien, habe man als „Fünfte Kolonne des Vatikans“ diffamiert.⁴ Hinsichtlich der protestantischen Kirchen zeigte die Dissertation von Behrens, dass es in Russland kein differenziertes Bild gebe: Unterschiedliche nichtkatholische Kirchen – von der Lutherischen Kirche bis zur Scientology – würden als Protestanten bezeichnet.⁵ Stricker erwähnte, dass die Behandlung der Delegationen der EKD in Russland oft alles andere als freundlich gewesen sei, und dass das Moskauer Patriarchat seine Kontakte zu den Evangelischen Kirchen aus Deutschland auf ein Minimum beschränkt habe.⁶

Beträchtlich sind auch Unterschiede in der Bestimmung der Ursachen für die Kirchentrennung: Während die Patriarchatsführung der Westkirche die Schuld zuwies, urteilte Men', dass für die entstandene Trennung der Ost- und Westkir-

¹ P. HAUPTMANN, G. STRICKER (eds.), *Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, Göttingen 1988, 783-785, Text 305.

² *Ibidem*, 789, Text 308.

³ *Ibidem*, 793f, Text 312.

⁴ K. BEHRENS, *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren“? Religion und Politik im postsowjetischen Russland (1991-2000)*, Paderborn 2002 (München, Univ., Diss., 2000), 147-149; A. SOLDATOV, *Religion und Staat. Die Russische Orthodoxe Kirche und der geistliche Raum Russlands*, «Osteuropa» 54 (2004) 4, 74-81, hier 76; G. STRICKER, *Das Moskauer Patriarchat im Zeichen des neuen Nationalismus*, «Osteuropa» 48 (1998) 3, 269-281, hier 277f; G. STRICKER, *Das neue Religionsgesetz in Russland, Vorgeschichte, Inhalt, Probleme und Befürchtungen*, «Osteuropa» 48 (1998) 7, 689-709, hier 693.

⁵ BEHRENS, *Die Russische*, 149.

⁶ STRICKER, *Das Moskauer*, 278f.

chen nicht allein der jeweils Andere schuld sei; die Trennung unter den Christen sei vom Westen und Osten gleichermaßen verschuldet worden.¹ Während für die einen der Ökumenismus als „Häresie des 20. Jahrhunderts“ galt und die Zusammenarbeit mit Nichtorthodoxen als „geistige Entweihung“ beurteilt wurde,² sah Men' die Einheit im Gebot Christi begründet und schlussfolgerte, dass die Forderung nach christlicher Einheit kein Phänomen der 20. Jahrhunderts, sondern eine zeitunabhängige Forderung für das christliche Leben sei.³ Men' sah analytisch, dass die Voraussetzungen für einen Dialog zwischen den Religionen in einem steigenden Interesse aneinander sowie im allgemeinen Gefühl der Ehrfurcht vor dem Höchsten liegen, und äußerte pragmatisch, dass eine echte Zusammenarbeit in der Welt auf dem Weg der religiösen Verständigung zwischen den Völkern dringend nötig und möglich sei.⁴ Er urteilte theologisch, dass der Gedanke einer religiös vermittelten Einheit tief im Alten und im Neuen Testament verwurzelt sei: Die Segnung aller Geschlechter in Abraham (Gen 12, 3) deutete er als die Gleichwertigkeit aller Menschen und sah die besondere Leistung jüdischer Propheten darin, dass sie die Gleichheit aller Menschen vor Gott gelehrt hätten.⁵ Men' bescheinigte Jesaja, dass er sich gegen die Exklusivität Israels und die Ausgrenzung anderer Völker ausgesprochen habe, und sah den entscheidenden Beitrag des Paulus in der Befreiung der christlichen Predigt von der nationalen Einengung.⁶

V. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Will man abschließend die ökumenische Bedeutung Men's und seiner Schriften in einigen Punkten zusammenfassen, so ist zunächst die Eignung seiner Werke für die Bekanntmachung mit der wichtigen und immer näher rückenden Welt der Orthodoxie hervorzuheben: Bei Men' verbanden sich seine beachtliche Kenntnis der orthodoxen Tradition und seine Identifikation mit der russischen Orthodoxie nicht mit dem Bedürfnis, abfällig über den Westen zu sprechen. Wer also die Bücher Men's in die Hand nimmt – und es ist zu hoffen, dass immer mehr von ihnen in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht werden – wird durch ihre Sprache nicht abgestoßen und kann beim Lesen viel lernen.

Des Weiteren sind die theologischen Gründe zu nennen, mit denen Men' die Einigung den Christen zur Aufgabe macht. Wer ein biblisch fundiertes Argument achtet, wird zum Nachdenken angeregt, und daher eignet sich die theologische Begründung der Ökumene, die Men' geleistet hat, als hermeneutische Grundlage für gemeinsame Begegnungen von kirchlichen Arbeitsgruppen un-

¹ MEN', *Vladimir* 419f; cfr. EREMIN, *Otec*, 187.

² A. KYRLEŽEV, *Liberalne Tendenzen in der russischen Orthodoxie. Ein Problemabriss*, «Osteuropa» 54 (2004) 4, 85-94, hier 93; cfr. M. SCHISCHOWA, *Die Russische Orthodoxe Kirche an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, «Ost-West: Europäische Perspektiven» 1 (2000) 125-134, hier 132.

³ MEN', *Briefe*, 58.

⁵ A. MEN', *Vestniki carstva božia*, Moskva 1992, 50.

⁴ MEN', *K problematike*, 282.

⁶ *Ibidem*, 289, 313.

terschiedlichen Niveaus. Ferner bietet die kulturgeschichtliche Erklärung der Kirchentrennung bei Men' eine Möglichkeit, die dogmatischen Unterschiede, die auf einer bestimmten Etappe der geschichtlichen Entwicklung entstanden sind und sich kontroverstheologisch verfestigt haben, zu relativieren und somit ihr polemisches Potential zu mindern. Und schließlich ist die Biographie Men's ein Beleg dafür, dass exklusiven und abgrenzenden Haltungen vielfach durch Sozialisation in einer pluralistischen Umwelt sowie durch konstruktive Vorbilder begegnet werden kann.

ABSTRACT

Der Aufsatz ist ein erster Versuch, die Bedeutung von Aleksandr Men' für die ökumenische Arbeit zu erheben. Die Erkenntnis des ökumenischen Charakters seines Werkes sowie die steigende Relevanz seines Gedankenguts in Russland, die im ersten Textteil besprochen werden, bilden die notwendigen Voraussetzungen dieser Untersuchung. Im zweiten Aufsatzzkapitel werden die eigenen Darlegungen Men's über die Ökumene betrachtet und ihre theoretische sowie religionsphänomenologische Grundlage beleuchtet. Auf die Rolle der biographischen Entwicklung Men's für die Herausbildung seiner ökumenischen Ansichten und Haltungen wird im dritten Kapitel eingegangen. Anschließend werden die Position Men's und seine Deutung der geschichtlichen Ursachen der christlichen Spaltungen im sowjetischen Zeitkontext beleuchtet. Seine ökumenische Bedeutung wird abschließend an einigen Punkten zusammengefasst.

The essay is a first attempt to assess the relevance of Aleksandr Men' for ecumenical work. Our knowledge about the ecumenical character of Men's texts and the growing importance of his thinking in Russia, which are referred in the first chapter of the article, build the necessary conditions for this study. The second chapter examines Men's ecumenical texts and statements and analyzes their theoretical basis as well as their basis within the phenomenology of Christian churches. The role of Men's biography for the formation of his ecumenical opinions and attitudes is dealt with in the third chapter. Next, Men's standpoint and his interpretation of the historical causes of Christian separations are pointed out within their soviet context. The conclusion sums up the ecumenical relevance of Aleksandr Men'.

STATUS QUAESTIONIS

INTRODUZIONE ALLO STUDIO DELLA MORALE DI SAN PAOLO

ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO

SOMMARIO: I. *Introduzione* – II. *Alcune significative “teologie di Paolo” del xx secolo*. 1. A. Schweitzer. 2. R. Bultmann. 3. W. D. Davies. 4. E. Käsemann. 5. E. P. Sanders. 6. F. Prat e J. Bonsirven. 7. Le tesi “evoluzionistiche”: J. M. Bover, L. Cerfaux, J. Becker. 8. Riflessioni conclusive – III. *I principi della vita morale cristiana*. 1. R. Schnackenburg: a) Il fondamento della morale paolina: la via della salvezza aperta da Dio in Cristo. b) Il rapporto indicativo – imperativo. c) Giustificazione per fede e giudizio secondo le opere. d) Discussione. – 2. W. Schrage: a) Indicativo e imperativo. b) La concretezza dell’etica paolina. c) Criteri materiali dell’etica paolina. d) Discussione. – 3. J. D. G. Dunn: a) Il peccato, la giustificazione e la legge. b) Discussione. – IV. *Epilogo*.

I. INTRODUZIONE

NON si esagera quando si afferma che la teologia dell’apostolo Paolo è uno degli argomenti teologici più studiati. La bibliografia è sterminata. Ogni punto delle sue lettere, della sua biografia e del suo pensiero è stato analizzato e discusso. Su molti punti vi sono opinioni differenti e controversie, così come esistono vedute discordi sul significato complessivo della sua opera. Nulla di strano, dunque, se chi si avvicina alla figura dell’Apostolo prova un certo senso di smarrimento di fronte alla ingente bibliografia e alle svariate proposte ermeneutiche. A tale senso di smarrimento intendono venire incontro queste pagine, il cui fine è offrire un primo orientamento bibliografico e teologico a quanti desiderano addentrarsi nello studio della morale di san Paolo.

Si deve chiarire subito che non abbiamo alcuna pretesa di completezza. La complessità della materia, l’abbondanza della bibliografia esistente, anche per quanto riguarda la sola morale, ed il limitato numero di pagine a disposizione non lo consentono. Intendiamo proporre piuttosto un itinerario specifico, certamente discutibile ed uno fra i molti possibili, ma un itinerario che nella nostra esperienza docente si è dimostrato utile per lo studio dei fondamenti della morale paolina. L’approccio generale di questo *status quaestionis* non ci consentirà di occuparci di problemi morali particolari (condotta sessuale, matrimonio, rapporti sociali, ecc.).

Dobbiamo precisare inoltre che il contesto in cui sono nate queste pagine è quello della teologia morale, e non quello dell’esegesi biblica, anche se non sempre è facile distinguere in modo netto le due aree di studio. Ma è bene tener presente che le segnalazioni e le riflessioni proposte rispondono ad un interesse

teologico-morale, e che solo per chi assume tale punto di vista potranno essere di qualche utilità.

II. ALCUNE SIGNIFICATIVE “TEOLOGIE DI PAOLO” DEL XX SECOLO

È convinzione diffusa tra gli studiosi che la morale di Paolo sia strettamente connessa con la sua teologia. Si discute a questo proposito sul tipo di rapporto che esiste tra “l'imperativo morale” e “l'indicativo della salvezza”. In ogni caso non risulta possibile studiare l'insegnamento morale di Paolo senza tracciare le linee fondamentali della sua teologia, specialmente per quanto concerne alcune questioni centrali come sono, per esempio, l'idea paolina dell'essere in Cristo, la giustificazione e la visione della legge.

Chi si avvicina per la prima volta alla teologia di Paolo, prima ancora di farsi carico delle diverse interpretazioni della sua teologia, ha bisogno di avere un'idea globale della sua vita e della sua personalità, delle sue lettere e della sua opera di apostolo, nonché dei diversi problemi riguardanti la cronologia, la datazione e l'autenticità delle lettere del *corpus paulinum*, le fonti del suo pensiero, ecc. Sono problemi che restano fuori della nostra competenza, e sui quali non possiamo che rimandare alle biografie scientifiche esistenti.¹ Se dalla biografia si passa all'esposizione approfondita della teologia paolina le cose diventano più complesse, perché qui entrano in gioco le diverse interpretazioni. Non ci troveremo davanti “alla teologia di Paolo”, ma “alle diverse teologie di Paolo”. E quindi prima di affrontarne lo studio è conveniente farsi un'idea delle chiavi di lettura che sono state proposte da alcuni autori che in qualche modo sono diventati dei classici.

A questo scopo risulta di buona utilità la sintesi proposta da Nicholas Thomas Wright.² Wright considera 5 autori: A. Schweitzer, R. Bultmann, W. D. Davies, E. Käsemann e E. P. Sanders. Lascia quindi fuori dalla sua considerazione alcuni grandi studiosi cattolici della teologia paolina, come sono F. Prat, J. Bonsirven, L. Cerfaux, H. Schlier, ecc., e in questo senso la sua visione può essere completata con uno studio di Giuseppe Barbaglio che, pur essendo ormai datato, è ancora utile.³

¹ Ci limitiamo a segnalarne tre, scritte da ottimi specialisti: S. LÉGASSE, *Paolo apostolo: biografia critica*, Città Nuova Editrice, Roma 1994 (or.: *Paul apôtre*, La Corporation del Éditions Fides, Québec 1991); R. FABRIS, *Paolo. L'apostolo delle genti*, Paoline, Milano 1997; J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, Paideia, Brescia 2003 (or.: *Paul. A Critical Life*, Oxford University Press, Oxford 1996). Recentemente è stata pubblicata una nuova versione, in chiave divulgativa, dell'opera precedente: J. MURPHY-O'CONNOR, *Paolo: Un uomo inquieto, un apostolo insuperabile*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007. In queste opere si troveranno anche utili cenni alle linee essenziali della teologia paolina.

² N. T. WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, Claudiana, Torino 1999, 11-27 (or.: *What Saint Paul really said. Was Paul of Tarsus the real Founder of Christianity?*, Lion Publishing, Oxford 1997). Probabilmente una sintesi di questo tipo non può essere ermeneuticamente “neutrale”. In ogni caso, la sintesi di Wright non lo è; egli aderisce alla “nuova prospettiva” aperta da E. P. Sanders.

³ G. BARBAGLIO, *Saggio critico su alcune teologie paoline*, «La Scuola Cattolica» 95 (1967) suppl. bibliografico, 95*-137* e 203*-244*. Vengono considerate le opere di F. Prat, F. Amiot, J. Bonsirven, R. Bultmann, M. Meinertz, L. Cerfaux e W. D. Davies.

1. A. Schweitzer

Veniamo alla sintesi offerta da Wright. Albert Schweitzer, nel suo libro sulla storia delle ricerche paoline,¹ poneva agli studiosi due domande: 1) Paolo è un pensatore giudaico o è piuttosto un pensatore greco? 2) Quale è il centro della teologia di Paolo? Le due domande sono interdipendenti. Schweitzer pensava che "l'essere in Cristo" fosse una concezione giudaica, mentre invece la giustificazione per fede contenesse un'implicita e forte critica al giudaismo. Secondo questi presupposti, se si afferma che il centro della teologia di Paolo è la giustificazione, si dovrà dire che Paolo era un ellenista; se si considera invece che il centro della sua teologia è "l'essere in Cristo", allora si dovrà ammettere che Paolo è fondamentalmente un pensatore giudaico.² La risposta di Schweitzer è netta: egli pensa che Paolo era ebreo fino al midollo, anche se ha preparato la strada per una successiva ellenizzazione. La giustificazione per fede non è il centro della sua teologia, ma un attacco polemico riferito esclusivamente al problema dell'ammissione dei gentili non circumcisi alla Chiesa. Il centro della teologia paolina è invece quello che è stato chiamato il "misticismo di Cristo": la concezione paolina dell'essere in Cristo che, secondo Schweitzer, andrebbe interpretata sullo sfondo del giudaismo apocalittico.³

2. R. Bultmann

Il secondo grande interprete di Paolo considerato da Wright è Rudolf Bultmann.⁴ Bultmann si ispira abbondantemente alla filosofia e alla ricerca storica contemporanea, e particolarmente all'esistenzialismo di Martin Heidegger. «Resta in sospeso la domanda – dice Wright – se la teologia di Bultmann, inclusa la sua lettura di Paolo, sia in realtà una versione cristiana dell'esistenzialismo o, viceversa, una versione esistenzialista del cristianesimo». ⁵ Per quanto riguarda le domande formulate da Schweitzer, Bultmann ritiene che Paolo appartenga al suo contesto ellenistico, fino al punto di aver abbandonato progressivamente le categorie giudaiche per assumere quelle greche. Paolo «si pose in opposizione proprio al mondo giudaico, nel quale i suoi connazionali, affidandosi alla Legge, stavano rifiutando la possibilità dell'esistenza autentica offerta in Cristo, inteso

¹ A. SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung*, Tübingen 1911. Dello stesso autore è anche importante *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.

² Forse conviene notare che la contrapposizione tra giudaismo ed ellenismo, pur avendo un senso, va presa con molta cautela: nel secolo I i giudei della diaspora erano molto ellenizzati. Lo stesso Paolo aveva ricevuto anche un'educazione ellenistica.

³ Sulla problematica della "mistica paolina" si può leggere un ottimo studio in R. PENNA, *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1991, 630-673.

⁴ Di Bultmann si vedano soprattutto *Die Theologie des Paulus*, in *Theologie des Neuen Testaments*, 4^a ed., J. C. B. Mohr, Tübingen 1961, 187-353 (ed. it.: *Teologia del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985) e l'importante articolo *Das Problem der Ethik bei Paulus*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 23 (1924) 123-140.

⁵ WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 16.

come fine della Legge». ¹ Centro della teologia paolina sarebbe la giustificazione: «la sua analisi dell'infelice condizione umana e della decisione ("fede") per mezzo della quale è possibile evitarla». ² Nota finalmente Wright che il prezzo della sintesi di Bultmann è molto alto:

Era impossibile inserire alcuni aspetti del pensiero di Paolo nello schema, e Bultmann, senza darsi alcun pensiero, li eliminò, sostenendo che si trattava di "glosse" (parole o frasi aggiunte al testo di Paolo da autori posteriori) oppure frammenti e rimasugli del suo sfondo giudaico che Paolo, in effetti, non aveva ripensato a fondo alla luce della sua teologia più matura (sono convinto che ritenere di penetrare i pensieri di Paolo meglio dell'apostolo stesso possa essere una pretesa estremamente dubbia; ma ne parleremo ancora più avanti). ³

La descrizione di Wright è estremamente sintetica. Tuttavia l'interpretazione di Bultmann ha condizionato per diversi anni la comprensione della teologia paolina. Perciò vale la pena mettere maggiormente in rilievo alcuni punti. ⁴ La dottrina paolina della giustificazione sarebbe, secondo Bultmann, una reazione diretta contro il giudaismo, che riteneva potesse raggiungersi la salvezza – quasi conquistarsi – attraverso le opere della legge. Questa idea avrebbe dato luogo ad una religione distorta, dal momento che lo sforzo dell'uomo di guadagnare la propria salvezza mediante l'adempimento della legge avrebbe condotto soltanto al peccato, anzi sarebbe esso stesso già peccato. Anche la polemica di Paolo sul "vanto" sarebbe stata diretta contro il giudaismo come tale. Seguendo nella sostanza l'interpretazione di Lutero, Bultmann ritiene che la giustizia di cui parla Paolo sarebbe invece un concetto forense. L'uomo è giusto quando è riconosciuto come tale. Giusto è dunque colui che in un processo forense è assolto. La critica di Paolo alle opere della legge sarebbe pertanto una critica all'atteggiamento giudaico di autogiustizia. Barbaglio ritiene che nell'interpretazione della teologia paolina operata da Bultmann il principio "esistenziale" abbia svolto un ruolo fondamentale:

L'uomo ha perduto se stesso, è caduto nell'inautenticità, cioè nella chiusura egoistica e orgogliosa in se stesso. È sotto il peccato e in potere della morte, dice Paolo. L'uomo ricupera se stesso, giunge alla vita autentica, si apre al futuro nella decisione di fede, a cui è stato chiamato da Dio, ascoltando il messaggio della morte e risurrezione di Cristo. È così salvato e vive sotto la grazia di Dio. ⁵

Da notare anche la portata dell'interpretazione esistenziale di Paolo. La fede sarebbe una nuova autocomprensione dell'uomo. Ma secondo la sua tesi sulla demitizzazione, Bultmann viene a dire che gli avvenimenti salvifici possono avere un senso per l'uomo di oggi solo se viene negata la loro realtà oggettiva. Si

¹ *Ibidem.*

² *Ibidem.*

³ *Ibidem*, 16-17.

⁴ Si veda la più ampia analisi di BARBAGLIO, *Saggio critico*, 114*-134*. Tutte le considerazioni offerte da Barbaglio sono di grande interesse. Qui ci limitiamo ai punti che riteniamo essenziali per il nostro proposito.

⁵ BARBAGLIO, *Saggio critico*, 132*.

tratta, positivamente, di ricercare un senso per l'“esistenza” umana nelle proposizioni mitiche, con la conseguenza negativa «dell'eliminazione di ogni proposizione sul soprannaturale e sul miracoloso come oggettivamente valevole». ¹ È certamente lodevole l'intenzione di mostrare l'attualità degli avvenimenti salvifici, che interpellano oggi ciascuno di noi, e quindi non sono semplici “fatti del passato”, ma Bultmann sembra subordinare la testimonianza di Paolo ai propri presupposti filosofici quando considera impossibile la dimensione di avvenimento oggettivo con la dimensione di avvenimento attuale che offre oggi una possibilità di “esistenza” per ciascuno di noi. ²

3. W. D. Davies

Dopo la seconda guerra mondiale, W. D. Davies, con un'ottima conoscenza dei rabbini ebrei, scoprì che quanto Bultmann aveva attribuito al retroterra culturale greco si trovava con la stessa chiarezza nel giudaismo. ³ Davies sosteneva che Paolo fosse un rabbino ebreo convinto della identità messianica di Gesù di Nazareth. ⁴ Davies formulò alcune questioni fondamentali con cui tutti si confrontarono, sia per elaborarle sia per controbatterle. Anche se non ammetteva l'idea di Schweitzer, che aveva dipinto Paolo come un ebreo apocalittico in attesa dell'imminente fine del mondo, Davies ritornò all'impostazione seguita da quello studioso, in quanto accantonò teologicamente ed esegeticamente la critica di Paolo al giudaismo. Davies sottolineò invece che l'età a venire era venuta con Cristo, un'età che aveva dato alla luce un nuovo popolo di Dio, con una nuova *Torah*: la legge di Cristo. ⁵

Con Davies entra in scena un atteggiamento accademico nuovo nei confronti del giudaismo. Il giudaismo era stato considerato dalla maggior parte degli interpreti di Paolo come l'esempio lampante del tipo sbagliato di religione: autoaffermazione, legalismo, pregiudizio, orgoglio. «La ragione per cui Paolo avrebbe dovuto prendere le sue idee dall'ellenismo, così si pensava, era che quelle giudaiche erano irrevocabilmente corrotte. Anche il solo uso di queste idee avrebbe compromesso la fede. Ma con Davies tutto lo scenario cambiò». ⁶ Adesso era il mondo greco a venir considerato sbagliato.

La maggior parte degli studiosi non ha seguito interamente il progetto di Davies di far derivare la teologia di Paolo dalle fonti rabbiniche, dato oltretutto che molte di esse sono posteriori a Paolo. Il Paolo di Davies è troppo giudeo e troppo poco cristiano. ⁷ Ma Davies «ha dimostrato che non è possibile

¹ *Ibidem*, 131*.

² Cfr. *ibidem*, 134*.

³ Cfr. W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, S.P.C.K., London 1948 (4ª ed. Fortress, Philadelphia 1980). Esiste una nuova edizione, con introduzione di E.P. Sanders (Sigler Press, Mifflintown [PA] 1998).

⁴ Cfr. WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 17.

⁵ Cfr. *Gal* 6,2.

⁶ WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 18.

⁷ Cfr. BARBAGLIO, *Saggio critico*, 240*. Alle pp. 238*-240* del suo saggio Barbaglio traccia un'equilibrata valutazione critica dell'opera di Davies: «Se Davies ha inteso dimostrare che Paolo non fu un ellenista segnato profondamente e in modo fondamentale dalla filosofia e dalla religione greche,

togliere Paolo dalla sua collocazione nel giudaismo senza fargli una grossa violenza». ¹

4. E. Käsemann

Käsemann cerca di mantenere i punti forti sia di Schweitzer che di Bultmann. ² È d'accordo con Schweitzer nel ritenere che il retroterra di Paolo deve essere cercato nel giudaismo apocalittico, ma considera con Bultmann e i luterani che il centro della teologia di Paolo è la teologia della giustificazione per fede, che colpisce al cuore ogni legalismo umano e ogni orgoglio religioso. In questo modo, Käsemann riesce a recuperare molte cose di Paolo perdute da Bultmann, inserendole nel contesto che egli ritiene adesso appropriato. Per lui Paolo era interessato soprattutto alla vittoria di Dio sul male e sul mondo ribelle. Cristo aveva vinto la grande battaglia, che ora andava portata a compimento per mezzo della predicazione del vangelo. L'orgoglio umano (anche l'orgoglio religioso) cerca di ottenere la vittoria sul male per se stesso, piuttosto che accettare l'umiliante vittoria di Dio (la giustificazione dell'empio in base alla fede).

Käsemann accenna un tema importante: Paolo criticò il giudaismo dall'interno del suo contesto giudaico. Fino a quel momento si pensava che una tale critica potesse venire solo dal di fuori (dal mondo greco). Egli osserva invece che la critica dall'interno ha accompagnato sempre il giudaismo (profeti, Giovanni il Battista, Gesù): tale capacità di autocritica è una caratteristica essenziale dell'ebraismo lungo la sua storia. Il suo è un Paolo apocalittico che annuncia Gesù crocifisso quale vero Signore del mondo, che chiama a rispondere di ogni orgoglio e ribellione, anche di quelle degli ebrei. ³

si può ammettere che ha conseguito con successo questo risultato [...] Non altrettanto si può dire della tesi che l'apostolo fu un rabbino fariseo e che la sua teologia dipese fortemente dalle dottrine rabbiniche [...] *Sembra che Davies non distingua con accuratezza tra affinità di pensiero e dipendenza* [...] Non ci si nasconde che talvolta l'affermata concordanza tematica appare, ad occhio critico, piuttosto lontana e problematica [...] Forse l'apostolo non è stato così vicino al giudaismo contemporaneo nelle sue particolari ed evolute teorie religiose, quanto piuttosto all'Antico Testamento e al giudaismo in linea retta con la tradizione biblica. Paolo sarebbe sì, nel fondo della sua anima, un giudeo, ma un giudeo imbevuto profondamente di Bibbia e meno sensibile alle speculazioni del giudaismo contemporaneo [...] Comunque, la trattazione di Davies merita *attenzione viva* e approvazione incondizionata nella sua finalità di mostrare il radicamento di Paolo nel mondo giudaico». Possiamo aggiungere noi che c'è, come anche succedeva in Bultmann, un'insufficiente considerazione del rapporto di Paolo con le fonti propriamente cristiane.

¹ WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 18.

² Tra le opere di E. Käsemann, vanno messe in risalto: *Prospettive paoline*, Paideia, Brescia 1972 (or.: *Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969); *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985 (or.: *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen 1969), e soprattutto l'importante *An die Römer*, Tübingen 1973.

³ Cfr. WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 19-20.

5. E. P. Sanders

Malgrado le molte critiche ricevute, Sanders è diventato un punto di riferimento fondamentale per gli studi paolini della seconda metà del secolo xx,¹ nei quali si parla spesso della “rivoluzione di Sanders” o della “nuova prospettiva” inaugurata da Sanders. Egli si richiama a Davies, ma invece di leggere Paolo sullo sfondo del retroterra rabbinico, traccia un quadro più ampio e articolato del giudaismo palestinese ai tempi di Paolo, tenendo presenti i rotoli del Mar Morto, gli apocrifi, i pseudoepigrafi, la letteratura sapienziale, ecc.

La sua tesi centrale, alla quale si riallaccia tutto il resto, può essere riassunta molto semplicemente: il giudaismo del tempo di Paolo non era, come si supponeva in genere, una religione legalistica che fondava la giustizia nelle opere. Se lo immaginiamo così e se supponiamo che Paolo intendesse attaccarlo in quanto tale, facciamo un grave torto a entrambi. Buona parte degli esegeti protestanti hanno letto Paolo e il giudaismo come se quest'ultimo fosse una forma della vecchia eresia pelagiana, per la quale le persone, per riscattarsi dalla condizione umana di peccato, devono far conto soltanto sui loro sforzi morali: devono cioè guadagnarsi giustificazione, giustizia e salvezza. Al contrario, disse Sanders, nel giudaismo l'osservanza della Legge è sempre inserita in uno schema pattizio. Dio ha preso l'iniziativa quando ha stipulato un patto con gli ebrei: la grazia di Dio, quindi, precede ogni risposta del popolo (cioè degli ebrei). L'ebreo osserva la Legge per gratitudine, per rispondere adeguatamente alla grazia – in altre parole, non per *entrare* nel popolo del patto, ma per *restarci*. “Essere in” era innanzitutto un dono di Dio. Come è noto, Sanders ha dato il nome di “nomismo pattizio” (dal greco *nomos* = legge) a questo schema. L'osservanza della legge giudaica era la risposta umana all'iniziativa pattizia di Dio.²

La tesi di Sanders colpisce al cuore l'interpretazione di Paolo sostenuta da Lutero e dal protestantesimo classico (e anche da Bultmann). Il centro della teologia di Paolo non si troverebbe nella dottrina della giustificazione né nella critica a Israele, ma in ciò che egli chiama “partecipazione”, riprendendo così la tesi di Schweitzer su “l'essere in Cristo”.

Le tesi di Sanders devono essere controllate su molti aspetti, e su altri hanno bisogno di modifiche. Talvolta c'è in Sanders troppa polemica. Tuttavia scrive Wright: «Egli domina la scena e, fintanto che non sarà stata presentata una valida confutazione della sua tesi centrale, l'onestà ci obbliga a confrontarci con la sua posizione. Personalmente non credo che tale confutazione possa giungere o che giungerà; sono necessarie serie modifiche, ma considero la sua tesi di fondo come ormai accreditata».³

¹ Le sue opere principali sono: *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986 (or.: *Paul and Palestinian Judaism: a Comparison of Patterns of Religion*, Fortress Press, Philadelphia 1977); *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989 (or.: *Paul, the Law and the Jewish People*, Fortress Press, Philadelphia 1983); *Il Giudaismo. Fede e prassi*, Morcelliana, Brescia 1999 (or.: *Judaism: Practice and Belief*, SCM Press, London 1992).

² WRIGHT, *Che cosa ha veramente detto Paolo*, 21-22.

³ *Ibidem*, 23.

Sulla linea aperta da Sanders, ma forse con maggiore equilibrio, si sono sviluppate interpretazioni di Paolo che costituiscono una forte confutazione della interpretazione luterana classica. Ne sono un esempio le opere dello stesso Nicholas Thomas Wright,¹ e soprattutto di James D. G. Dunn.² Dunn ritiene che la critica di Paolo alle opere della legge non risponda al fatto che la legge (la *Torah*) sia stata per i giudei un sistema di salvezza fondato sull'autogiustizia o su un'autosufficienza di tipo pelagiano, ma piuttosto al fatto che le opere della legge erano gli "identity markers" che separavano i giudei dai gentili, escludendo questi ultimi dalla salvezza, che resterebbe riservata all'etnia giudaica. Altri autori, come D.J. Moo,³ T.R. Schreiner⁴ e K. Haacker,⁵ hanno reagito al revisionismo proposto da Dunn, tentando di recuperare la tradizione interpretativa luterana sulla lettera ai Romani.⁶ Malgrado tutto, la via aperta da Sanders, sulla quale si concentrano oggi buona parte dei dibattiti,⁷ propone un'importante modifica della tematica della giustificazione e della visione paolina della legge, temi questi che sono di grande importanza teologica per lo studioso della morale di Paolo.

6. F. Prat e J. Bonsirven

L'opera di Ferdinand Prat è una delle teologie di San Paolo più utilizzate e citate in ambito cattolico.⁸ Sebbene pubblicata vari anni or sono, può ancora essere considerata un classico della materia. Prat intende conservare il meglio dell'ordine cronologico e dell'ordine logico di esposizione. Il primo volume espone le lettere del *corpus paulinum* una per una. Il volume secondo presenta un'esposizione sistematica della teologia paolina.

Prat esclude che la dottrina della giustificazione per fede sia il punto centrale. Il punto focale è Cristo, principio, mezzo e fine di tutta la teologia di Paolo. È una teologia cristocentrica e soteriologica. La teologia di Paolo si potrebbe riassumere così: «Il Cristo Salvatore che associa ogni credente alla sua morte e alla sua vita».⁹ Paolo lo esprime mediante la formula "in Cristo Gesù". L'espressio-

¹ *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986*, (in collaborazione con S. Neill), Oxford University Press, Oxford 1988 (con uno *status quaestionis* degli studi su Paolo da Schweitzer fino agli anni '80); *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, T&T Clark, Edinburgh 1991.

² Cfr. J. D. G. DUNN, *Romans*, Word Books, Dallas 1988, 2 voll.; *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999 (or.: *The Theology of Paul Apostle*, T&T Clark, Edinburgh 1998).

³ *The Epistle to the Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 1996.

⁴ *Romans*, Baker, Grand Rapids 1998.

⁵ *Der Brief des Paulus an die Römer*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1999.

⁶ Si veda la breve storia dell'interpretazione della lettera ai Romani offerta da A. PITTA, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, 555-559.

⁷ Si veda per esempio A. GIENIUSZ, "Identity markers" o "solus Christus"; quale posta in gioco nella dottrina della giustificazione per fede in Paolo?, «Euntes Docete» 55/3 (2000) 7-27; S. ROMANIELLO, *Paolo al crocevia del dibattito ecumenico. La ricerca biblica sulla soteriologia paolina e suo ruolo nel dialogo ecumenico*, «Credere Oggi» 24/5 (2004) 55-67.

⁸ F. PRAT, *La teologia di San Paolo*, 2 voll., Società Editrice Internazionale, Torino 1961. È traduzione della 7ª edizione francese del 1920. Esistono traduzioni in altre lingue.

⁹ PRAT, *La teologia*, vol. II, 15.

ne “in Cristo Gesù”, infatti, «abbraccia tutta la redenzione, dalla sua prima idea nell’intelligenza divina e dalla sua esecuzione potenziale al Calvario, fino alla sua realizzazione successiva in ciascuno di noi e alla sua consumazione finale nell’eternità». ¹

Per quanto riguarda le fonti, Prat riduce al minimo l’influsso greco, esclude assolutamente ogni ispirazione di Paolo ai misteri greco-orientali, ammette una tenue dipendenza dal giudaismo (ma senza dipendere dal giudaismo apocalittico né da quello rabbinico). Le sue fonti sono la tradizione veterotestamentaria e la tradizione di Gesù, giunta attraverso la catechesi apostolica e vivificata da rivelazioni soprannaturali. ²

La presentazione sistematica è imperniata su categorie più scolastiche che paoline, e ciò da un’impressione di staticità facendo perdere forza e incisività alla esposizione del pensiero di Paolo. Tuttavia l’opera di Prat è ancora uno strumento sostanzialmente valido per un primo studio approfondito della teologia paolina.

Un’altra opera in certo modo classica è quella di Bonsirven. ³ Per quanto riguarda l’ambiente vitale del pensiero di Paolo, Bonsirven ritiene che sia poco fondato il tentativo di vedere in Paolo un fariseo evoluto, così come ritiene poco credibile la teoria del massiccio influsso greco-ellenistico. Ci si deve appellare all’ambiente cristiano: «Non rimane che spiegare Paolo con Paolo; è ciò che fanno oggi in genere gli storici, soprattutto i non cattolici [...] Essi assicurano che la chiave della teologia paolina consiste nella *visione di Damasco* e che essa esprime non le sue letture, ma *la sua esperienza, la sua storia personale*, corrispondente, del resto alle esperienze dei cristiani». ⁴ Lo studioso francese nega che il pensiero di Paolo sia stato oggetto di un’evoluzione sostanziale, ma solo di adattamenti concreti a seconda delle circostanze. ⁵ Egli ritiene che il centro della teologia di Paolo, unificatore dei diversi elementi, sia offerto dalla visione di Damasco: è Gesù, mediatore universale. Basta esporne tutte le incidenze, per avere un quadro completo della teologia paolina. ⁶

7. Le tesi “evoluzionistiche”: J. M. Bover, L. Cerfaux, J. Becker

Vogliamo accennare infine a tre studiosi che concordano nell’affermare come nella teologia di Paolo ci sia stata un’evoluzione assai marcata.

Cominciamo dallo studioso spagnolo J. M. Bover, autore di un’edizione critica del testo greco del Nuovo Testamento e di diverse traduzioni alla lingua spagnola. Nella sua opera sulla teologia di Paolo, ⁷ ispirata da motivazioni assai complesse, che a mio avviso non la rendono idonea per coloro che muovono i

¹ *Ibidem*.

² Cfr. *ibidem*, vol. I, 16 ss.

³ J. BONSIIVEN, *Il Vangelo di Paolo*, Paoline, Roma 1951. L’originale francese è del 1946.

⁴ BONSIIVEN, *Il Vangelo*, 22.

⁵ Cfr. *ibidem*, 37-38.

⁶ Cfr. *ibidem*, 39.

⁷ *Teologia de San Pablo*, 3ª ed., BAC, Madrid 1961 (la prima edizione è del 1946).

primi passi nello studio di san Paolo, Bover ritiene che nella teologia dell'Apostolo si distinguano due fasi o strati: uno elementare e uno superiore. Lo strato elementare (soprattutto lettere ai Romani, Galati e 1 e 2 Corinzi) ha come idea centrale l'annuncio di Cristo, Signore e Figlio di Dio fattosi uomo, Redentore degli uomini, e come tale il vero Mediatore tra gli uomini e Dio.¹ Lo strato superiore (soprattutto lettere ai Colossesi, Efesini e Filippesi) ruota attorno ad un'idea fondamentale: Cristo, principio potentissimo di unità e di vita, associa tutto in sé, nel suo Corpo, identificandosi misticamente con tutta l'umanità e con l'universo intero, quale centro e capo di tutti gli uomini, i quali formano il suo Corpo mistico.² Bover considera che entrambi gli strati non possano ridursi ad una sintesi omogenea.

Questa evoluzione di pensiero, ispirata dallo Spirito Santo, sarebbe il frutto di successive rivelazioni da parte di Dio.³ Il filo conduttore dell'evoluzione si potrebbe descrivere così: si parte dal problema della giustificazione per fede; la fede giustifica in virtù del sangue di Cristo. Perché il sangue di Cristo merita la giustizia in favore del credente? come può riparare Colui che non ha commesso il peccato? non è ingiusto punire l'innocente invece del colpevole? Si giunge così all'unione di Cristo con tutti gli uomini, come principio di solidarietà: Cristo come il nuovo o il secondo Adamo. L'ineffabile compenetrazione e identificazione degli uomini con Cristo e in Cristo è l'essenza stessa del mistero di Cristo: il Cristo mistico. Questo mistero, di cui si parla abbondantemente nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini, è il punto più alto della teologia paolina.

Una valutazione della tesi di Bover richiederebbe, fra l'altro, una discussione approfondita dei problemi riguardanti la datazione e autenticità di alcune lettere del *corpus paulinum* (soprattutto Colossesi ed Efesini). Ci sembra che in ogni caso Bover abbia sollevato un problema reale, si consideri adeguata o meno la risposta che egli stesso ha dato.

Di riconosciuta importanza è la trilogia di L. Cerfaux,⁴ opera di notevole complessità. Cerfaux sostiene la presenza in Paolo di uno sviluppo teologico in tre fasi, che egli chiama "livelli". L'espressione scritta di questi tre livelli è rappresentata da tre blocchi di lettere in sequenza cronologica:

- (anni '40) 1 e 2 Tessalonesi e parte finale della 1 Corinzi
- (anni '50) le due ai Corinzi, Galati e Romani
- (anni '60) Efesini, Colossesi e Filippesi.

Nel primo livello il pensiero di Paolo appare accentuatamente escatologico. La sintesi è centrata sugli avvenimenti finali. Dipende dalla tradizione apostolica di Gerusalemme. Nel secondo livello il pensiero dell'Apostolo si caratterizza come

¹ Cfr. BOVER, *Teología*, 15.

² Cfr. *ibidem*.

³ Cfr. *ibidem*, 16.

⁴ *La teologia della Chiesa secondo San Paolo*, A. V. E., Roma 1968 (or.: *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, Paris 1942, 2ª ed., 1965); *Cristo nella teologia di San Paolo*, A. V. E., Roma 1969 (or.: *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, 2ª ed., 1964); *Il cristiano nella teologia paolina*, A. V. E., Roma 1969 (or.: *Le chrétien dans la théologie paulienne*, Paris 1962).

una mistica: tutto è focalizzato intorno alla vita di Cristo diffusa nei credenti. Lo sguardo è puntato sul presente, sulla presente unione dei cristiani con Cristo. Il mutamento di prospettiva si deve al cambiamento della situazione: Paolo è immerso nella vita delle comunità da lui fondate. C'è un influsso dell'ambiente greco che egli trova a Corinto (sapienza greca - sapienza divina). Paolo deve affrontare l'opposizione dei giudeo-cristiani (opere della legge - fede). Nel suo terzo livello la teologia paolina diventa una apocalittica. Tutto è unificato sotto la categoria di "mistero". Paolo svela il disegno di Dio, nascosto nei secoli eterni, e ora manifestato con tutta chiarezza per mezzo degli apostoli. Dal cielo scende la rivelazione dei misteri. Il mistero divino specifica la vita cristiana come vita di conoscenza profonda del mistero di Dio. L'insistenza posta prima sulla fede, ora è centrata sulla "epignosis": penetrazione nel mistero divino. Paolo, che aveva soggiornato a Efeso in presenza di un forte sincretismo giudeo-pagano basato sul culto degli angeli, ribadisce il primato di Cristo e la sua posizione unica nell'opera della salvezza. Alla luce di queste circostanze, Paolo ripensa la sua teologia.

La teologia paolina si presenta dunque come una sinfonia dottrinale. In essa si verifica una trasposizione da una chiave inferiore ad una chiave superiore. Se il vangelo diventa il mistero, la fede, accoglienza del vangelo, si approfondisce nell'*epignosis*, penetrazione del mistero.¹

Il terzo studioso da considerare è Jürgen Becker.² La sua esposizione segue fondamentalmente il metodo storico, affrontando l'analisi delle singole lettere secondo il loro ordine cronologico (non prende in considerazione le cosiddette lettere deuteropaoline), per poi concludere il suo libro con un importante capitolo dedicato all'esposizione delle linee essenziali della teologia paolina. Punto di riferimento centrale del pensiero di Paolo è l'esperienza cristiana: l'esperienza derivata dal suo incontro con Cristo e l'esperienza delle comunità da lui fondate nel loro incontro col vangelo predicato.

Becker cerca di combinare uno schema evolutivo con la ricerca di un centro della teologia paolina. Sostiene che la teologia di Paolo si dispiega secondo tre fasi fondamentali:

- La teologia dell'elezione: 1 Tessalonesi.
- La teologia della croce: le due lettere ai Corinzi.
- L'annuncio della giustificazione: Galati e Romani.

Di queste tre fasi il centro sarebbe la teologia della croce, che rappresenta come il "canone" col quale viene definita la teologia dell'elezione. L'annuncio della giustificazione è il linguaggio con il quale la teologia della croce viene rivestita.

Nella sua presentazione della morale paolina³ Becker mette in luce l'esistenza

¹ Sulla trilogia di Cerfaux si consulterà utilmente BARBAGLIO, *Saggio critico*, 203*-230*.

² Paolo. *L'apostolo dei popoli*, Queriniana, Brescia 1996 (or.: *Paulus. Der Apostel der Völker*, Mohr, Tübingen 1989).

³ Cfr. BECKER, Paolo, 413-422.

di un rapporto inscindibile tra la nuova condizione di salvezza e la normativa etica dei cristiani. Il suo punto di partenza è la fede. Non esiste in lui una riflessione sul problema etico che operi separatamente dalla fede e dalla configurazione della vita delle comunità cristiane.

8. *Riflessioni conclusive*

Il carattere limitato della nostra rassegna non ci permette di formulare delle vere conclusioni.¹ Lo scopo dello studio degli autori scelti era quello di fornire una prima idea sui problemi generali della teologia paolina e sulle tematiche più importanti per la morale.

Si può constatare la tendenza ad abbandonare la esposizione del pensiero paolino secondo uno schema scolastico, che dava luogo più a una teologia dogmatica che a una teologia biblica. Si tende sempre più a seguire uno schema storico-salvifico. Molti autori scelgono come filo conduttore la lettera ai Romani.²

Sul problema delle fonti e dell'ambiente vitale di Paolo si va nella direzione di evitare posizioni aprioristiche, studiando i singoli problemi caso per caso e alla luce delle fonti. C'è comunque un vasto consenso sul fatto che Paolo non è fondamentalmente un pensatore greco, ma ebreo: lo sfondo della teologia di Paolo è veterotestamentario e giudaico, ma su questo sfondo la tradizione cristiana primitiva è senza dubbio determinante. In sostanza, non si può sottolineare lo sfondo giudaico fino ad affermare che Paolo è semplicemente un rabbino fariseo cristiano, né si può sottolineare il peso della tradizione cristiana primitiva fino a negare l'originalità teologica di Paolo.³

Tra gli autori scelti, solo Bover, Cerfaux e Becker ammettono un'evoluzione del pensiero di Paolo. Sono discutibili i particolari, ma non sembra che si possa negare un progressivo approfondimento della teologia dell'Apostolo, motivato dal suo contatto con nuovi ambienti e problemi, e forse anche da una personale maturazione teologica. Tuttavia i problemi irrisolti riguardanti la cronologia e soprattutto l'autenticità delle lettere del *corpus paulinum* rendono difficile un approccio evolutivo rigoroso.

Per quanto riguarda la caratterizzazione della teologia di Paolo, vi è un consenso abbastanza ampio sul suo carattere cristologico e soteriologico. Meritano risalto alcune grandi tesi della teologia paolina, quali la partecipazione alla morte e alla vita di Cristo, l'essere in Cristo; la dottrina di Cristo come capo della Chiesa e del cosmo; la vita cristiana come conoscenza profonda del mistero di Cristo. Non sembra molto credibile che la tesi della giustificazione, così come sostenuta da Bultmann, sia il centro della teologia di san Paolo. Ma indipendentemente dall'ipotesi in cui ci si colloca, *l'assoluto primato e gratuità dell'iniziativa*

¹ Una buona visione delle teologie di Paolo nelle opere di altri autori, così come dei problemi e delle caratteristiche che dovrebbe avere una teologia di Paolo, è offerta da DUNN, *La teologia*, 29-52.

² Così fanno sostanzialmente Dunn e, come si dirà dopo, anche Schnackenburg.

³ Cfr. BARBAGLIO, *Saggio critico*, 241*.

salvifica di Dio in Cristo, e quindi della fede, devono essere considerati come la tesi capitale della teologia paolina.

III. I PRINCIPI DELLA VITA MORALE CRISTIANA

Intendiamo ora avvicinarci ad alcuni problemi riguardanti i fondamenti della vita morale cristiana secondo Paolo. Lo faremo presentando alcune esposizioni generali della morale paolina scritte da specialisti ben noti ed affidabili, che sono tuttavia alla portata anche di chi si accosta per la prima volta allo studio della morale paolina. Rinunciamo pertanto a prendere in esame le numerose monografie specialistiche su tematiche particolari, che vengono d'altra parte citate, e spesso anche valutate, nelle esposizioni generali di cui ci occuperemo.¹

1. R. Schnackenburg

Nel volume secondo della nuova edizione interamente rivista della sua opera sulla morale del Nuovo Testamento, Rudolf Schnackenburg dedica un lungo capitolo all'etica di Paolo,² seguito da un altro sui predicatori nella sfera di influenza della teologia paolina,³ considerandosi le lettere ai Colossesi, agli Efesini e le pastorali. Il capitolo dedicato a Paolo è diviso in 5 paragrafi. I due primi ("Il fondamento della morale paolina: la via della salvezza aperta da Dio in Gesù Cristo" e "L'obbligazione morale derivante della giustizia donata da Dio") trattano più direttamente dei principi della vita morale cristiana. Il tema del terzo è "La lotta del cristiano contro il potere del male; la libertà cristiana", mentre il quarto si occupa della coscienza (*syneidesis*) e il quinto espone i temi, le motivazioni, la lingua e lo stile della predicazione morale dell'Apostolo. Qui ci soffermeremo soltanto sugli aspetti che più direttamente riguardano i principi della vita morale cristiana.

a) Il fondamento della morale paolina:
la via della salvezza aperta da Dio in Cristo

Schnackenburg ritiene che l'impostazione caratteristica dell'etica paolina può essere colta adeguatamente lasciandosi guidare dalla lettera ai Romani. Paolo

¹ Segnaliamo comunque tre opere di notevole utilità dal punto di vista bibliografico: lo studio di V. P. FURNISH, *Theology and Ethics in Paul*, Abingdon Press, Nashville - New York 1968, contiene un'appendice (pp. 242-279) che espone e valuta i principali studi sull'etica paolina prodotti nei secoli XIX e XX (naturalmente fino al 1968). Anche l'opera di W. SCHRAGE, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, Gütersloher Verlag, Gütersloh 1961, contiene una bibliografia molto completa. Infine, sulle opere posteriori al libro di Furnish, contiene ampie informazioni accompagnate da una valutazione critica lo studio di G. SEGALLA, *Introduzione all'etica biblica del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1989.

² Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, 2 voll., Paideia, Brescia 1990, 19-93 (or.: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Herder, Freiburg im Breisgau 1986 [vol. I] e 1988 [vol. II]). Per quanto riguarda le scelte metodologiche ed ermeneutiche fatte da Schnackenburg in questo libro, cfr. SEGALLA, *Introduzione*, 111-118.

³ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 95-142.

non comincia con riflessioni o esortazioni morali, né si presenta come un predicatore di verità morali astratte. Egli predica innanzitutto il vangelo di Dio, potenza divina che salva chiunque crede.¹ «Paolo si considera in primo luogo annunciatore di fede, poi certamente anche, per l'intima connessione di fede e vita, salvezza e comportamento morale, maestro di costumi. Si tratta di un *ethos* di salvezza e pure nello stesso tempo di un *ethos* per l'esistenza nel mondo (cfr. *Rm* 12,2)». ² L'interesse fondamentale dell'Apostolo non versa su tale o tal'altro aspetto morale, ma sulla «salvezza dell'umanità dalla sua miserabile condizione e ciò può secondo lui avvenire solo per l'opera salvifica di Gesù Cristo». ³

Il presupposto del messaggio di salvezza, proclamato da Paolo, è la convinzione che tutta l'umanità, giudei e greci, sia in una situazione di peccato e di conseguente perdizione: «tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio». ⁴ A giudizio di Schnackenburg «ciò presuppone evidentemente una valutazione negativa della legge da parte dell'apostolo, che ha abbracciato la fede in Gesù Cristo», ⁵ ma non significa negare l'esistenza di buone azioni, che persino i pagani possono compiere seguendo la legge che è scritta nei loro cuori. Tuttavia «il bene fatto in tal modo non elimina l'essere peccatore dell'uomo, non lo redime dalla miseria del suo essere uomo, non lo salva dal giudizio di Dio». ⁶ Aggiunge Schnackenburg che in ambito evangelico si è accesa una controversia sul senso che, nella prospettiva della giustificazione, dovesse avere l'affermazione secondo la quale l'uomo è peccatore. U. Wilckens si oppone all'opinione dominante secondo cui già *l'intenzione* di essere giustificati sulla base delle opere della legge sarebbe peccaminosa. Paolo partirebbe piuttosto dalla *effettiva* peccaminosità dei giudei che hanno trasgredito la legge. Di parere opposto è G. Klein, per il quale Paolo colloca la corruzione dell'uomo in uno strato profondo, là dove la creatura ha rinnegato il suo creatore prima di tradurre in opera la sua propria volontà. «A me sembra – dice Schnackenburg – che Wilckens ricostruisca correttamente l'argomentazione di Paolo nei confronti del giudaismo, ma non renda del tutto conto della radicalità di quel giudizio dopo la conversione di Paolo a Cristo. Viceversa Klein postula un essere umano completamente (ontologicamente) peccatore e ciò può essere difficilmente comprovato dai testi». ⁷ Dopo la sua esperienza di Damasco, Paolo ritiene che ogni sforzo umano per la giustificazione sia una perdita e un danno. La legge in sé è buona e santa, ⁸ ma non ha la forza di condurre l'uomo alla vita. Anzi, porta l'uomo a vantarsi e quindi a non riconoscere Dio. «Solo l'am-

¹ Cfr. *Rm* 1,16.

² SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 21.

³ *Ibidem*.

⁴ *Rm* 3,23.

⁵ SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 22. In questo capitolo Schnackenburg non offre maggiori particolari sull'atteggiamento di Paolo nei confronti della legge. Per ottenere qualche chiarimento in più bisogna consultare il volume I, che contiene una sezione dedicata a "Il giudizio teologico sulla legge in Paolo e nella sua scuola" (cfr. vol. I, 243-248).

⁶ SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 23.

⁷ *Ibidem*, nota 3.

⁸ Cfr. *Rm* 7,12.

missione del proprio essere peccatore apre la via all'accettazione della grazia e della giustizia divina». ¹

L'insistenza con cui Paolo presenta l'universalità del peccato non risponde a un'intenzionalità negativa o pessimistica, bensì ha lo scopo di mostrare l'universalità e completa gratuità dell'iniziativa salvifica di Dio in Cristo: tutti, giudei e greci, hanno ugualmente bisogno della giustizia di Dio, della misericordiosa azione divina che rende giusti gli uomini.

In netta antitesi fra loro sono da un lato l'umanità non redenta e dall'altro la redenzione da parte di Dio, e, beninteso, gratuitamente, per suo dono, mediante la nostra fede in Cristo, il Salvatore; un'altra via alla salvezza non c'è. Paolo volendo sottolineare il contrasto rispetto alla legge mediante la quale il giudeo ricercava la "giustizia" di fronte a Dio, preferisce l'espressione "giustizia", una giustizia che proviene da Dio come sua grazia e rende "giusto" l'uomo. Essa è stata "ora" rivelata in Gesù Cristo (*Rm* 3, 21) e si dimostra nella remissione dei peccati, anche di quelli commessi precedentemente, nel tempo della pazienza di Dio. Solo però al presente è stata svelata e manifestata la "giustizia di Dio", ossia che Dio è "giusto", in quanto "rende giusti" quelli che credono in Gesù (*Rm* 3, 25b-26). ²

Presentando il capovolgimento operato da Cristo, Paolo sottolinea la necessità della fede. «La fede è la condizione e il mezzo per ottenere, senza distinzione fra giudei e non giudei, la giustizia donata da Dio». ³ In antitesi agli sforzi per ottenere la salvezza mediante le opere della legge, «è legittima l'espressione luterana "unicamente mediante la fede" (cfr. *Rm* 3,28)». ⁴ Per spiegare il significato della fede in vista della salvezza, Paolo si sofferma nel capitolo 4 di *Rm* sulla figura di Abramo. «Per quanto ciò sia importante in relazione ai fondamenti teologici, noi, nella nostra prospettiva etica, possiamo sorvolarlo». ⁵ Per la prospettiva etica è invece determinante che la giustizia di Dio acquisti una valenza escatologica, che «riguarda la nostra esistenza collocata appunto "fra i tempi" e, non ultimo, il nostro sforzo e impegno morale [...] L'orientamento al fine escatologico è indispensabile per la prospettiva morale». ⁶ L'imperativo scaturisce dalla giustificazione donata da Dio e nel contempo dall'attesa della salvezza definitiva, che esige al presente il nostro impegno.

b) Il rapporto indicativo – imperativo

Schnackenburg si domanda se l'unione dell'appello morale con il messaggio di salvezza in Paolo è circostanziale, dovuto al fatto che le comunità paoline erano ancora invischiate nel peccato – e in tal caso egli avrebbe attinto le proprie esortazioni morali dalle tradizioni giudaiche o da modelli etici ellenistici – o se c'è invece un intrinseco collegamento tra di loro. A tale proposito il saggio di Bult-

¹ SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 24.

² *Ibidem*, 26.

³ *Ibidem*, 30.

⁴ *Ibidem*. In nota Schnackenburg aggiunge che altro problema è stabilire fino a che punto il principio "unicamente mediante la fede" valga anche per le opere di chi è giustificato: cfr. *Gc* 2,14-26.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, 31.

mann del 1924, *Das Problem der Ethik bei Paulus*, rappresentò una svolta decisiva: «l'imperativo morale discende necessariamente per Paolo dalla sua dottrina della giustificazione ed è la conseguenza dell'indicativo della salvezza [...]. Per Paolo le esigenze morali conseguono logicamente dalla giustificazione donata da Dio al peccatore o dalla liberazione dai peccati e dalla santificazione elargite per mezzo del battesimo».¹

Vengono menzionate in modo molto sintetico, e forse un po' approssimato, le posizioni espresse da Bultmann, Käsemann, Wilckens, Kertelge e Schrage,² per affermare di seguito che comunque stiano le cose una cosa è certa: «bisogna tener ferma la pari importanza e la reciproca correlazione di grazia e richiesta, di conseguimento della salvezza e di obbligazione morale».³ Ci troviamo ancora in questo mondo, immersi nelle sue tribolazioni: la potenza del male è stata fundamentalmente sconfitta dalla risurrezione di Cristo, ma soltanto nella risurrezione dell'ultimo giorno essa sarà definitivamente annientata. «Questo orientamento escatologico è essenziale per Paolo ed è proprio da esso che è provocata l'esortazione morale».⁴

c) Giustificazione per fede e giudizio secondo le opere

Se Paolo attribuisce alla giustificazione per fede una forza tale da vincere il potere del peccato, come si può parlare nel contempo del giudizio di Dio che renderà a ciascuno secondo le sue opere? Si tratta di un problema molto discusso, in particolare nella teologia luterana, che Schnackenburg non tratta in modo particolareggiato.⁵ Si sofferma invece sul tentativo di soluzione del teologo luterano americano K. P. Donfried,⁶ per il quale i testi paolini sul giudizio finale dovrebbero essere divisi in quattro categorie, a seconda che l'Apostolo si rivolga a tutti gli uomini, ai cristiani che sono rimasti obbedienti, al giudizio sull'opera dei missionari cristiani e, infine, ai cristiani che non sono rimasti obbedienti. Paolo parla diversamente a seconda dei contesti. Pur segnalando che alcuni pochi testi non vengono così adeguatamente spiegati, Schnackenburg ritiene che la linea fondamentale del pensiero paolino sia individuata con esattezza quando Donfried afferma: «La vita cristiana è un processo che inizia con la giustificazione, si attualizza nella santificazione e si compie con la salvezza. Perché alla fine si riceva la salvezza, è decisiva la perseveranza dell'uomo nell'obbedienza e nell'accoglimento del dono dello Spirito che, gratuitamente offerto da Dio, opera nel credente, in quanto parte del corpo di Cristo».⁷

¹ *Ibidem*, 36-37.

² Cfr. *ibidem*, 38-39. Le diverse posizioni sono presentate in modo più chiaro da PENNA, *L'apostolo Paolo*, 558-559.

³ SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 39.

⁴ *Ibidem*, 39-40.

⁵ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 44-45.

⁶ *Justification and Last Judgement in Paul*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 67 (1976) 90-110.

⁷ *Ibidem*, 100; citato da SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 46.

d) Discussione

La presentazione del pensiero di Paolo offerta da Schnackenburg pone qualche interrogativo al teologo moralista, soprattutto se la si considera alla luce dei criteri ermeneutici visti da noi nella sezione II. Anche lasciando da parte la controversia sulla giustificazione, che comunque registra altre posizioni (oltre a quelle di Wilckens e Klein, riportate da Schnackenburg,¹ ci sono per esempio quelle di Sanders e Dunn), il problema resta comunque assai complesso. Dovendo necessariamente procedere in modo molto sintetico, possiamo porci un solo interrogativo: in che senso viene affermata l'universalità del peccato? Quando Paolo afferma che tutti, giudei e greci, hanno peccato, si riferisce all'umanità prima dell'avvento di Cristo, o anche all'umanità dopo Cristo? E per quanto riguarda i giudei, intende affermare Paolo che tutti sono stati trasgressori della legge di Mosè? oppure ci sono anche dei non trasgressori (in senso fondamentale), ma il rispetto della legge porta loro a vantarsi e quindi a non riconoscere Dio,² e così la loro obbedienza sarebbe una presuntuosa giustizia che viene dalle forze umane e che non giustifica l'uomo al cospetto di Dio?

Se si tengono presenti i capitoli 4 e 5 della lettera ai Romani, che non dovrebbero essere tralasciati, è possibile prospettare vie di soluzione diverse da quelle menzionate da Schnackenburg. Un passo del commento di san Tommaso alla lettera ai Romani risulta in proposito illuminante:

Quod quidem dupliciter potest intelligi. Uno modo quod intelligatur: nullus est iustus in se ex seipso, sed ex se quilibet est peccator, ex solo autem Deo habet iustitiam [...]. Alio modo quod nullus est quantum ad omnia iustus, quin aliquod peccatum habeat [...] Tertio etiam potest intelligi, ut referatur ad populum malorum, inter quos nullus est iustus. [...] Sed primi duo sensus magis sunt secundum intentionem apostoli.³

Si può pensare che lo scopo di Paolo sia esporre la sua profonda convinzione che, dopo l'ingresso del peccato nel mondo con Adamo,⁴ l'umanità tutta può essere libera dal peccato solo se, e nella misura in cui, accoglie l'azione salvifica di Dio in Cristo. Allora l'imponente atto di accusa contenuto in *Rm* 1,18 - 3,20 può essere rivolto all'intera umanità. Apparentemente si parla del genere umano prima dell'avvento di Cristo, ma in realtà ci si potrebbe rivolgere alla totalità del genere umano – prima e dopo l'avvento di Cristo – se lo si considera basato sulle proprie forze, separatamente dall'azione salvifica divina che viene accolta dalla fede.⁵ San Paolo non intenderebbe sostenere l'affermazione storica che

¹ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 23, nota 3.

² Cfr. *ibidem*, 24.

³ S. TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos Lectura*, Marietti, Torino-Roma 1953, cap. III, lect. II, n. 277.

⁴ Cfr. *Rm* 5,12-19. Per approfondire questo punto si veda: R. PENNA, *Origine e dimensione del peccato secondo Paolo: echi della tradizione enochica*, in IDEM, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 391-418.

⁵ Questa interpretazione ci viene suggerita dal testo di s. Tommaso prima citato.

non sia esistito alcun giudeo o gentile giusto prima dell'avvento di Cristo¹ (si pensi ai giusti dell'Antico Testamento), ma esporre la sua convinzione di fede circa il fatto che non ci sono stati in passato, né ci saranno in futuro, uomini giusti indipendentemente dall'azione salvifica di Dio in Cristo. Vale a dire: ci sono stati in passato dei giusti, ma questi sono stati resi giusti non dalla ragione naturale² né dalle opere della legge di Mosè,³ come se gli uomini potessero sconfiggere la potenza del peccato senza l'opera di Cristo, ma *tutti* sono stati giustificati dalla fede, cioè dalla loro accoglienza della "giustizia di Dio" in Cristo così come a ciascuno di loro essa si manifestava (in molti casi come promessa). In sintesi: solo Dio può superare la condizione in cui il genere umano è rimasto dopo l'ingresso del peccato nel mondo, e solo accogliendo per la fede la libera e gratuita azione salvifica di Dio gli uomini possono essere resi giusti.⁴

Se le cose possono stare così, nella dottrina paolina della giustificazione per fede, *la fede deve essere pensata teologicamente in riferimento a Cristo, e non necessariamente* in contrapposizione alla legge e alle opere. Questa contrapposizione avrebbe un senso solo laddove si parlasse di legge o di opere senza Cristo o in aperto rifiuto di Cristo e della sua opera, ma non quando il rispetto della legge e delle opere procede dall'apertura dello spirito umano al Cristo promesso (i giusti dell'Antico Testamento) o al Cristo morto e risorto (è il nostro caso). Il punto a cui Paolo veramente ci tiene è l'affermazione di Cristo come unico e universale Redentore; universale perché tutti hanno bisogno di salvezza, e unico perché altra via di salvezza non c'è (né la legge di Mosè, né la legge scritta nel cuore, né la saggezza filosofica). Ma non è detto che chi rispetta la legge (quella di Mosè o quella scritta nel cuore di ciascuno) veda nella legge un'istanza redentrice a scapito di Cristo; e non è provato (Sanders, ecc.) che la visione giudaica della legge – in quanto tale, e non in singoli casi – contenesse l'idea di autogiustificazione. Certamente restano ancora dei problemi aperti, come vedremo.

¹ In Rm 2,10 afferma esplicitamente che sono degni di gloria, onore e pace coloro che operano il bene, «il Giudeo prima» e poi «il Greco». Si discute su chi sono coloro a cui si riferisce Paolo in Rm 2,9-10. Occorrerebbe distinguere la prospettiva apocalittica da quella escatologica: cfr. R. PENNA, *Escatologia paolina. Aspetti originali dell'escatologia paolina*, «Annali di storia dell'esegesi» 16 (1999) 77-103; ora anche in R. PENNA, *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 581-611. Per l'applicazione della distinzione tra prospettiva apocalittica e prospettiva escatologica all'interpretazione di Rm 2,10, cfr. PITTA, *Lettera ai Romani*, 111. ² Cfr. Rm 2,14-16. ³ Cfr. Rm 3,20.

⁴ In questo modo interpreta Rm 2,9-10 anche Estius, opponendosi all'interpretazione di Origene: «Hanc partem [v.10] Origenes de iis exponit sive Judaeis sive gentilibus, qui in Christo non crediderunt, opera tamen fecerunt justitiae, misericordiae, temperantiae, caeterarumque virtutum [...]». Estius rifiuta tale interpretazione, perché «constat enim sine fide Christi neminem posse bene vivere. Sed etsi in Christum non credens aliqua faciat opera bona, non ea tamen esse ejusmodi, quae gloriam et honorem et pacem apud Deum judicem mereantur» (G. ESTIUS, *In omnes D. Pauli Epistolas item in Catholicas Commentarii*, Ludovico Vivès, Parisiis 1891, vol. 1, 42).

2. W. Schrage

Di W. Schrage abbiamo già citato un'importante monografia,¹ nella quale egli sostiene la tesi che gli insegnamenti etici di Paolo si trovano fin dall'inizio in essenziale connessione con la sua escatologia. Ben lungi da rispondere semplicemente a cambianti circostanze, è «la richiesta totalitaria di Dio all'uomo e l'esortazione omnicomprensiva all'amore [che] si manifestano e si concretizzano nei moniti e nelle esortazioni di Paolo».² L'amore, come la fede, ha una struttura e un contenuto permanenti. «La vera obbedienza non può essere misurata, pesata e sommata, ma è tuttavia *concreta*. La *concretezza* va perciò distinta dal legalismo e da un'etica della prestazione».³ Paolo rifiuta la legge come via di salvezza, ma non come norma di vita.

Ci occupiamo ora del capitolo che Schrage dedica *all'etica cristologica di Paolo* nella sua *Etica del Nuovo Testamento*.⁴ Il capitolo è diviso in 4 paragrafi: I. Il principio dell'etica paolina; II. Carattere e struttura della nuova vita; III. Criteri materiali dell'etica paolina, e IV. L'etica concreta. Come abbiamo fatto prima a proposito di Schnackenburg, ci limiteremo ad alcune poche questioni fondamentali.

a) Indicativo e imperativo

Anche Schrage è fermamente convinto «che un'esposizione dei principi dell'etica paolina deve necessariamente partire da una rapida presentazione delle linee fondamentali della teologia paolina».⁵ In tale ottica il rapporto tra soteriologia ed etica viene formalizzato mediante i termini convenzionali di indicativo e imperativo, anche se tale formalizzazione è problematica.⁶ In passato si è cercato di neutralizzare la doppia polarità (indicativo - imperativo) come un compromesso tra ideale e realtà, tra teoria e prassi. Altri hanno visto in essa nient'altro che un'incongruenza, che veniva risolta, a seconda dei casi, in favore dell'indicativo o dell'imperativo.⁷ Come ormai sappiamo, Bultmann è stato il primo a definire il rapporto indicativo - imperativo come antinomia e paradosso oggettivamente necessari. Bornkamm e altri sono andati oltre mostrando che la ragione dell'antinomia va vista «nella dialettica escatologica, che abbraccia sia l'antropologia sia anche cristologia e pneumatologia, giacché Cristo è il Signore presente e anche il Signore atteso, lo Spirito è dono escatologico eppure è dapprima una "caparra", i cristiani sono una nuova creazione eppure sono coloro che ancora sperano, ecc.».⁸

¹ *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik*, 1961.

² SCHRAGE, *Die konkreten*, 60; citato da SEGALLA, *Introduzione*, 205.

³ SCHRAGE, *Die konkreten*, 69; citato da SEGALLA, *Introduzione*, 205.

⁴ W. SCHRAGE, *Etica del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, 196-289 (or.: *Ethik des Neuen Testaments*, 2^a ed., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989). Esistono traduzioni in altre lingue.

⁵ SCHRAGE, *Etica*, 196.

⁶ Cfr. *ibidem*, 197.

⁷ Cfr. *ibidem*, 198-199.

⁸ *Ibidem*, 200.

Käsemann trovò insufficiente la posizione di Bultmann, in quanto in essa l'indicativo può essere interpretato troppo unilateralmente come dono separabile dal donatore. In realtà, quanto Dio esige è parte del dono stesso: l'imperativo morale non è qualcosa di aggiuntivo e supplementare; esso è già implicito sin dall'inizio nell'indicativo. Lunghi dall'essere una semplice possibilità, l'imperativo viene integrato nell'indicativo.¹ D'altra parte, l'indicativo della giustizia divina escatologico-universale è anche potenza non separabile dal donatore: i cristiani vengono coinvolti, mediante Cristo, nell'affermazione escatologica della giustizia divina. La polarità indicativo - imperativo può essere intesa adeguatamente solo in prospettiva cristologica. «Il senso dell'imperativo parenetico quale conseguenza e conferma dell'indicativo viene colto pertanto, secondo Käsemann, molto meglio con la formula "Resta nel Signore che ti è dato e nella sua sovranità". Effettivamente Cristo in quanto *kyrios* dona e allo stesso tempo vuole tutto per sé. Dove non si corrisponde all'imperativo neppure esiste l'indicativo».² Schrage ritiene tuttavia che data la preminenza dell'affermazione salvifica dell'indicativo, si può parlare di rapporto causale. «Ciò significa quindi che l'indicativo, che va come sempre sostanziato del contenuto specifico, include in sé l'imperativo e ne indica la ragione o, in altre parole, l'imperativo risale ed è rapportato all'indicativo. Questo tipo di rapporto è confermato dall'inizio delle sezioni specificamente parenetiche delle epistole paoline».³ Perciò è stato detto che l'etica paolina non è autonoma, né finale, ma consequenziale, e ciò è giusto purché non si intenda per conseguenza qualcosa di arbitrario o aleatorio, che al limite potrebbe anche mancare.⁴

Dopo questi importanti chiarimenti, Schrage passa a mostrare – come fa anche Schnackenburg – che «per l'etica di Paolo punto di partenza e base è l'evento escatologico salvifico della morte e risurrezione di Gesù nel quale Dio ha definitivamente ed escatologicamente operato per la salvezza del mondo».⁵ Da questo evento vengono segnati nella realtà concreta della loro esistenza coloro che sono stati giustificati e riconciliati. La signoria liberatrice di Cristo rappresenta il punto di inizio e di arrivo della vita e dell'etica cristiana. «Colui che è "in Cristo" è *eo ipso* tenuto all'ubbidienza verso il suo Signore: "Se viviamo, allora viviamo per il Signore" (*Rm* 14,7 s) [...] Gesù Cristo non è chiamato *kyrios*, Signore, perché è colui che viene acclamato nel culto [...], ma piuttosto perché in quanto Signore egli è insieme fondamento e forza, ma anche l'autorità e l'istanza davanti alla quale si compie il concreto agire dei cristiani e proprio nel senso di una completa dipendenza dal loro Signore».⁶

b) La concretezza dell'etica paolina

Nel paragrafo II del capitolo dedicato a Paolo, Schrage sottolinea decisamente la concretezza degli insegnamenti morali paolini. Ci limiteremo a pochi cenni,

¹ Cfr. *ibidem*, 201.

² *Ibidem*, 202.

³ *Ibidem*, 202-203.

⁴ Cfr. *ibidem* 203.

⁵ *Ibidem*, 203.

⁶ *Ibidem*, 204.

trattandosi di un punto che Schrage aveva già chiarito nella sua monografia del 1961. Paolo non si è accontentato di proclamare principi etici generali. Piuttosto «egli ha esplicitato senza remore la nuova ubbidienza anche nei particolari [...] Sicuramente Paolo non vuole soffocare la vita dei cristiani con la casuistica dei minimi e insignificanti precetti né vuole certo offrire regole specifiche per tutte le situazioni immaginabili: ciò che di certo vuole è una concretezza riferita alla prassi». ¹ Non pare accettabile che l'ideale morale paolino sia semplicemente quello di un'autonomia morale, e che l'Apostolo proceda a fornire indicazioni etiche concrete solo quando vi è costretto dalle circostanze. «Se ciò fosse vero, ci si dovrebbe comunque aspettare affermazioni che sollecitassero una simile autonomia morale, che facessero capire la temporaneità delle esortazioni oppure lamentassero che esse fossero purtroppo ancora indispensabili. Tuttavia, in effetti, non c'è traccia alcuna di simili desideri né di tali deplorazioni». ² È vero invece che Paolo offre talvolta indicazioni etiche concrete quando sollecitato da consultazioni o da situazioni create nelle comunità cristiane, ma ciò non significa che l'agire cristiano sia «determinato primariamente dalla situazione». ³ La libertà e l'amore non si contrappongono «ai comandamenti specifici, un errore che certo non migliora quando si cerca di giustificarlo con la pneumatologia». ⁴

c) Criteri materiali dell'etica paolina

Di grande interesse per il moralista è il paragrafo III del capitolo dedicato a Paolo. Schrage pone con grande chiarezza il problema:

È opinione diffusa che la novità e peculiarità dell'etica paolina non siano affatto da cercare nei contenuti e nei criteri, bensì soltanto nell'adempimento e nella realizzazione, nella giustificazione e nella motivazione di norme morali di validità generale. L'aspetto genuinamente cristiano non si troverebbe nella trasformazione o nella formulazione innovativa dei criteri etici, bensì andrebbe identificato nella nuova maniera o nella più profonda comprensione con le quali furono messi in pratica i criteri arcinoti del passato e nel porre sotto il segno della grazia di Dio in Cristo ogni comportamento. ⁵

L'autore ritiene che questa posizione abbia una parte di verità. È vero infatti che l'aspetto più nuovo e caratteristico dell'etica paolina è «il fondamento cristologico». ⁶ Ma si deve aggiungere subito che «le motivazioni hanno anche un loro effetto sui contenuti delle azioni e implicano un'importanza anche per quanto attiene il contenuto». ⁷ Persino i contenuti presi dalla sapienza tradizionale «quando vengono correlati al Signore non solo si pongono in una nuova prospettiva, bensì ricevono anche un novo senso». ⁸

Affrontando il nocciolo della questione, la tesi di Schrage è la seguente: «risulta poco verosimile che possa richiamarsi con qualche ragione a Paolo quella

¹ *Ibidem*, 225.

² *Ibidem*, 226.

³ *Ibidem*, 227.

⁴ *Ibidem*, 228.

⁵ *Ibidem*, 237.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

tesi schizofrenica secondo la quale i cristiani vivono sì della forza del nuovo eone, ma seguendo i modelli e i criteri del vecchio mondo». ¹ Paolo esorta i fedeli a non conformarsi alla mentalità di questo secolo, ² a tenersi lontani dal modo di vivere e di fare di «quelli di fuori». ³ I cristiani, in quanto figli di Dio, vivono in maniera diversa «in mezzo a una generazione perversa e degenerare». ⁴ Tutto ciò non impedisce che la legge divina scritta nel cuore dei pagani dia luogo ad un parziale consenso etico, sulla base del quale Paolo concede una certa importanza al giudizio di quelli «di fuori», ⁵ né impedisce il ricorso da parte di Paolo all'Antico Testamento. «Ad ogni modo – conclude Schrage – non si può affatto dire che, tutto sommato, vi sia identità tra etica cristiana ed etica extracristiana». ⁶ Se non si deve escludere l'integrazione di criteri etici procedenti dall'Antico Testamento e forse da altre fonti, si dà in ogni caso un rigoroso processo di cernita e selezione. «Vale il principio di esaminare ogni cosa, ma di ritenere soltanto il buono». ⁷ Esistono infine alcuni evidenti contrasti contenutistici. Il termine umiltà (*tapeinophrosyne*), per esempio, è usato nel greco profano soltanto in senso peggiorativo. Per gli stoici è un vizio, e Giuseppe Flavio la novera tra le caratteristiche degli schiavi. In *Fil* 2,3 l'umiltà acquista un valore positivo, in riferimento a Cristo che umiliò se stesso.

In termini generali si deve dire che la fede e l'amore sono i criteri fondamentali dell'esistenza cristiana. I contenuti procedenti dal di fuori dell'esperienza propriamente cristiana possono essere integrati se superano la prova della fede e della carità. Questo non significa che vengano svalutati gli altri comandamenti. «Paolo dichiara espressamente che l'amore non fa niente di male al prossimo. Non si può amare il prossimo e allo stesso tempo ingannarlo nella figura del proprio coniuge, mettere in discussione la sua proprietà o il suo onore o insidiare la sua vita. Chi ama prende sul serio anche gli altri comandamenti fondamentali e gli altri criteri. Se l'amore è il compendio dei singoli comandamenti, allora i singoli comandamenti sono esplicazione e supporto del comandamento dell'amore». ⁸

d) Discussione

La risposta data da Schrage al problema dei criteri materiali dell'etica paolina mi sembra soddisfacente dal punto di vista della teologia biblica. Tuttavia, poiché tale problema è posto più dai moralisti che dai biblisti, sarà utile aggiungere alcune riflessioni che riguardano più da vicino la teologia morale.

La tesi che Schrage qualifica come schizofrenica si fonda soprattutto su due criteri ermeneutici ed etici che, a mio avviso, non sono condivisibili. ⁹ Il primo

¹ *Ibidem*, 238.

² Cfr. *Rm* 12,2.

³ *1 Cor* 5,12 s.

⁴ *Fil* 2,15.

⁵ *1 Cor* 5,12. Cfr. anche *1 Ts* 4,12; *1 Cor* 10,32; *Rm* 13,13.

⁶ SCHRAGE, *Etica*, 240.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, 259.

⁹ Abbiamo trattato più ampiamente questi problemi in A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Reflexiones sobre la especificidad de la moral de San Pablo*, in T. TRIGO, (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, 707-715.

consiste nel considerare che la vita morale possa essere ultimamente interpretata in termini di adeguamento di atti singoli a norme o regole morali esteriori alla libertà (dove finisce la norma inizia la libertà; la sfera della libertà è quella non occupata dalla norma), e che il sapere morale possa essere strutturato come un'indagine che mira all'individuazione e alla giustificazione delle norme morali da osservare. Il secondo presupposto sta nell'idea della mutua estrinsecità della morale umana e della morale cristiana e, in ultima analisi, della mutua estrinsecità di ragione e fede. Questi elementi potrebbero stare l'uno accanto all'altro, in contiguità, ma non potrebbero integrarsi. Vale a dire: un criterio morale che, almeno in astratto, potrebbe essere individuato dall'indagine razionale non potrebbe essere considerato anche come propriamente cristiano, né potrebbe essere anche una realtà di fede. Morale umana e morale cristiana, ragione e fede sarebbero delle realtà autoescludentesi.

Il primo presupposto è proprio di una buona parte della riflessione etica moderna e contemporanea, oggi chiamata "etica della terza persona",¹ ma è completamente estraneo all'etica del mondo antico e medioevale.² Ed è senz'altro estraneo a Paolo. Nell'etica greca e anche nell'etica medievale fino al secolo XIII incluso, la domanda fondamentale alla quale l'etica deve dare risposta è la domanda sul bene dell'uomo inteso complessivamente. L'etica è un'indagine sul bene della vita umana presa come un tutto. Non c'è un'indagine autonoma sulla correttezza degli atti singoli isolatamente considerati, perché gli atti non sono mai considerati come comportamenti atomici a se stanti, ma come parte di un tipo di vita. Esiste certamente un sapere circa i criteri di giudizio sui comportamenti, ma tale sapere è etica in quanto insegna i modi concreti di realizzare il tipo di vita che è considerato il migliore, e quindi anche dovuto.

Se si deve affrontare lo studio dell'originalità dell'etica paolina si deve prendere in esame innanzitutto la risposta data da Paolo al problema del bene della vita umana presa come un tutto. Solo in un secondo momento si affronterà lo studio dei criteri dati da Paolo per la realizzazione concreta, nella quotidianità, del tipo di vita che è proprio del cristiano.³ La risposta di Paolo al problema etico fondamentale è la sua soteriologia, che rappresenta una assoluta novità riguardo all'esperienza etica platonica, aristotelica o stoica. Ed è anche una novità riguardo all'esperienza giudaica, anche se in questo caso si tratta di una novità che non esclude una certa continuità.⁴ Dal punto di vista dell'etica della prima

¹ Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale 1*, LAS, Roma 1996; E. COLOM, A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, 3ª ed., Edusc, Roma 2003, 25-31.

² Per una visione esauriente dell'impostazione caratteristica dell'etica greca si veda J. ANNAS, *La morale della felicità in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (or.: *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993).

³ Nello stesso senso SCHNACKENBURG, *Il messaggio*, vol. II, 21.

⁴ Si ricordi Rm 3,31: «Togliamo dunque ogni valore alla legge mediante la fede? Nient'affatto, anzi confermiamo la legge».

persona, dove c'è una risposta nuova al problema del bene globale dell'uomo, della sua felicità e della sua salvezza, c'è anche un'etica nuova.

Neppure il secondo presupposto (ragione-fede) è paolino, anche se su di esso sarebbe necessaria una riflessione più articolata. Nella prima lettera ai Corinzi, in un contesto polemico, Paolo contrappone la sapienza della croce alla sapienza di questo mondo.¹ Egli intende chiarire che la sapienza mondana, offrendo una propria diversa risposta alla domanda sul bene dell'uomo, non è una vera via di salvezza. Critica quindi una sapienza umana autonoma e autosufficiente, contrapposta alla fede nella croce e nella risurrezione di Cristo. Ma immediatamente dopo,² Paolo dimostra di voler evitare assolutamente di radicalizzare tale antitesi. Il vangelo non è opposto alla sapienza in quanto tale, dato che esiste una sapienza cristiana: Cristo è la sapienza di Dio, centro del disegno salvifico universale. Egli assume tutto ciò che è verità e bene. In altri termini, Paolo assume fondamentalmente il punto di vista della nuova creazione in Cristo, nel quale è contenuta la prospettiva propria della teologia della creazione. Quest'ultima viene oltrepassata, ma non negata o contraddetta. Perciò il fatto che nella morale paolina la fede in Cristo possieda l'ultima parola e costituisca il criterio definitivo di vita, non esclude il ricorso parziale e critico a quelle forme pratiche di bene che sono già iscritte nella coscienza diffusa e che si evidenziano nella tradizione e nel costume greco.³ Tuttavia i contenuti della sapienza etica naturale vengono selezionati e correlati alla fede in Cristo che opera mediante l'amore, e così – come giustamente dice Schrage – non solo si pongono in una nuova prospettiva, bensì ricevono anche un nuovo senso.

In sintesi: l'originalità dell'etica paolina non richiede affatto che tutti e ciascuno dei suoi contenuti concreti siano completamente nuovi o assolutamente inauditi. È vero tuttavia che anche i contenuti tradizionali vengono integrati con altri nuovi, e soprattutto vengono valutati in riferimento ad un'immagine nuova del bene e della salvezza dell'uomo, e accettati in quanto congruenti con principi vitali nuovi (la fede, la carità, l'azione dello Spirito Santo), ragione per la quale l'etica paolina è in sostanza un'etica cristiana, e non semplicemente una morale umana accompagnata da nuove motivazioni.

Se consideriamo le cose da un *punto di vista storico e concreto*, vediamo che – come si è detto sopra – Paolo deve più volte ricordare ai fedeli di non conformarsi al comportamento “di quelli di fuori”. I passi che seguono lo schema «una volta ... ma adesso», riflettono la consapevolezza diffusa nelle comunità paoline che la ricezione della fede in Cristo è stata accompagnata da un'evidente trasformazione morale.

Un secondo problema sul quale conviene riflettere è la natura del rinnovamento della mente e del conseguente nuovo discernimento morale di cui si parla in *Rm 12,2*. Come avviene il rinnovamento? Mi sembra che la strada da esplorare consista nel rendersi conto che la fede in Cristo illumina il valore e il

¹ Cfr. *1 Cor 1,18 - 2,5*.

² Cfr. *1 Cor 2,6-16*.

³ Cfr. *Rm 2,14-16*.

senso dei beni con i quali l'uomo si confronta ogni giorno: la salute e la malattia, il piacere e il dolore, la vita e la morte, la ricchezza e la povertà, la libertà e la schiavitù, il matrimonio e il celibato. Il possesso e la privazione di questi beni acquistano un senso diverso in rapporto alla croce e alla risurrezione di Cristo, e così si genera nei credenti un nuovo atteggiamento (e una regola pratica almeno parzialmente nuova) nei loro confronti. Gli insegnamenti di Paolo sulla povertà,¹ sul valore relativo di certe situazioni mondane,² non esclusa la condizione di schiavo o di libero,³ oppure sul valore della sofferenza⁴ sono solo un esempio tra tanti altri che si potrebbero citare.

3. J. D. G. Dunn

Dirigiamo adesso la nostra attenzione all'esposizione sistematica della teologia paolina di J. D. G. Dunn, contenuta nella sua opera *La teologia dell'apostolo Paolo*, alla quale ci siamo già riferiti. Essa contiene un ampio capitolo sulla morale,⁵ ma per il teologo moralista sono di indubbio interesse anche le pagine dedicate allo studio del peccato, della legge e della giustificazione. Data l'ampiezza dell'opera dobbiamo accontentarci di accennarne aspetti essenziali, lasciando da parte altre riflessioni.

a) Il peccato, la giustificazione e la legge

Seguendo lo schema che Paolo fornisce nella lettera ai Romani, Dunn costata che la sezione iniziale della lettera si dispiega come atto di accusa nei confronti del genere umano.⁶ Il genere umano viene accusato di essersi sottomesso al potere del peccato, sottomissione che si manifesta in tre forme: una religiosità distorta, l'indulgenza verso se stessi e i peccati (le singole trasgressioni).

Per il nostro discorso è di particolare interesse capire in che cosa consisteva, secondo Dunn, la religiosità distorta dei giudei, e che sarebbe stato l'oggetto della critica di Paolo. Religiosità distorta è certo in primo luogo l'idolatria dei gentili. Ma anche la «malriposta sicurezza» del popolo di Israele nella sua religione, dono di Dio, e nel proprio stato agli occhi di Dio.⁷ Bultmann è nel giusto quando afferma che Paolo individua nel «vanto» religioso un'espressione primaria del peccato, ma poi interpreta il «vanto» di *Rm* 2,17.23 come la più alta espressione dell'atteggiamento peccaminoso di autosufficienza. Così facendo «Bultmann afferra tuttavia solo in parte l'argomentazione di Paolo, precisamente più la parte diretta contro l'idolatria gentile che quella rivolta contro l'auto-comprensione religiosa giudaica».⁸ «Infatti il «vanto» di cui si parla in *Rm* 2,17.23 non fa pensare affatto, nel contesto, a un atteggiamento di *auto-sufficienza*, bensì esprime piuttosto un chiaro senso di sufficienza *nazionale*, una fiducia che Dio

¹ Cfr. *2 Cor* 8,9.

² Cfr. *1 Cor* 7,29-31.

³ Cfr. *1 Cor* 7,20-24.

⁴ Cfr. *Rm* 8,16-17.

⁵ Cfr. DUNN, *La teologia*, 603-683.

⁶ Cfr. *ibidem*, 101. Dunn si riferisce ovviamente a *Rm* 1,18 - 3,20.

⁷ Cfr. *ibidem*, 138.

⁸ *Ibidem*, 138.

sia il Dio di Israele, che il possesso della legge metta i possessori di questa in una posizione di vantaggio rispetto a tutti gli altri, che il popolo contraddistinto dalla circoncisione sia al sicuro, tutelato dalla benevolenza di Dio». ¹ Contro questa idea Paolo fa valere che Dio è Dio di tutti, ² che presso Dio non c'è parzialità, ³ e che ciascuno, giudeo e pagano, sarà giudicato secondo le proprie opere: «tutti quelli che hanno peccato senza la legge periranno anche senza la legge; quanti hanno invece peccato sotto la legge saranno giudicati con la legge». ⁴ I peccati dei giudei non sono presi da Dio in modo meno serio che i peccati dei pagani.

Veniamo ora al problema della giustificazione per fede. Dunn ritiene che l'acceso dibattito tra cattolici e protestanti ha oscurato la questione fondamentale. ⁵ La nuova prospettiva, aperta da E. P. Sanders, che Dunn accoglie moderatamente, consente la riformulazione del problema. ⁶ Dovrebbe essere possibile dare adesso una adeguata risposta ad alcune domande fondamentali: «Qual era il motivo del contendere di Paolo con “quelli della circoncisione”? Si può continuare a ragionare in termini di vanto giudaico nei propri meriti? Questo principio delle “opere della legge” cui Paolo si oppone con tutte le sue forze, che cos'è precisamente? E che cosa comporta?». ⁷

Dunn mostra che il fondamentale concetto paolino di “giustizia di Dio” ha una diretta matrice biblica, che presuppone l'iniziativa della grazia divina. L'insistenza paolina su questa libera e gratuita iniziativa di Dio trova pertanto la sua sorgente nell'Antico Testamento stesso. ⁸ Da dove nasce allora la critica paolina? Secondo l'interpretazione più diffusa, è la conversione di Paolo a spiegare il mutamento del suo giudizio sulla legge. Si deve capire in che modo e perché la conversione di Paolo ha mutato il suo giudizio sulla legge. Lo spazio disponibile non ci consente di seguire Dunn nello studio analitico della questione. Ci limitiamo a riportarne il primo risultato:

Paolo vede la propria conversione come una conversione dal giudaismo, ma dal giudaismo farisaico, un giudaismo che si teneva separato dagli altri giudei, per non

¹ *Ibidem*, 138-139.

² Cfr. *Rm* 3,29.

³ Cfr. *Rm* 2,11.

⁴ *Rm* 2,12. Cfr. *Rm* 2,25-29.

⁵ «Come Lutero aveva ripudiato una chiesa medievale che offriva la salvezza per merito e per opere buone, la medesima cosa, si pensò, doveva valere anche per Paolo rispetto al giudaismo dei suoi giorni. Il giudaismo fu considerato una realtà antitetica al cristianesimo emergente: perché Paolo reagisse come fece, il giudaismo doveva essere una religione degenerata, legalistica, che faceva dipendere la salvezza dallo sforzo umano e si sentiva soddisfatto dai risultati di questo. Questa presunzione si rafforzò maggiormente agli inizi dello studio moderno del Nuovo Testamento, quando il giudaismo e il cristianesimo furono posizionati in una ancor più netta antitesi» (DUNN, *La teologia*, 339-340). E ancora: «Il Paolo protestante aveva sempre lasciati perplessi gli studiosi giudaici che cercavano di prenderlo sul serio come, del resto, anche quegli studiosi cristiani che si erano immersi nella tradizione giudaica. Il giudaismo che gli studiosi del Nuovo Testamento usavano come sfondo per far risaltare la teologia di Paolo risultava loro un perfetto sconosciuto e la migliore soluzione che essi fossero in grado d'immaginare era che Paolo stesse evidentemente reagendo a una forma di giudaismo di cui si era persa ormai ogni traccia concreta, fatta eccezione per le lettere dell'apostolo: un giudaismo della diaspora, diverso dal giudaismo della Palestina» (*Ibidem*, 341-342).

⁶ Cfr. *ibidem*, 341.

⁷ *Ibidem*, 343.

⁸ Cfr. *ibidem*, 347-348.

parlare poi dei gentili; e la conversione che Paolo ricorda è una conversione da un'ostilità zelante e violenta verso chiunque minacciasse di provocare una breccia nelle palizzate e nelle mura di ferro della Torà erette a protezione e sostegno d'Israele.

In breve, quindi, si è giunti a un primo chiarimento riguardo a ciò contro cui Paolo reagisce con la sua proclamazione della giustificazione per fede. Egli reagisce contro il proprio precedente zelo per la legge, ma non nel senso in cui normalmente s'intendono queste parole. Si comincia anche a vedere con maggior chiarezza che la legge costituisce un'effettiva preoccupazione, ma soprattutto nella sua funzione di sbarramento, di ben definita linea di frontiera, cioè di confine invalicabile tra giudei e gentili, di separazione tra i due mondi. Inoltre, ora diviene più palese perché la giustificazione per fede si fa strada ed emerge nella teologia di Paolo: essa rappresenta precisamente il tentativo di Paolo di spiegare perché e come i gentili sono accettati da Dio e, di conseguenza, dovrebbero essere anche accettati dai loro fratelli di fede giudaici. Tuttavia l'indagine è lungi dall'essere completa e si deve ancora esaminare l'espressione chiave con la quale Paolo riassume ciò che contesta con tanta forza ora che è cristiano: la giustificazione *per le opere della legge*.¹

Alla luce dei testi, e considerata anche la *Lettera halakica* (4QMMT), Dunn ritiene che l'espressione paolina "le opere della legge" si riferisce a tutto ciò e a qualunque cosa la *Torah* richieda, al nomismo dell'alleanza *in toto*.² Le opere della legge sono la risposta di Israele alla grazia dell'elezione. Quando il contesto riguarda i rapporti di Israele con le nazioni, le opere della legge vengono a rinforzare il senso di privilegio di Israele.

Come l'elezione divina d'Israele si portò dietro il corollario che la giustizia salvifica di Dio fosse limitata a Israele, così la funzione della legge nel definire la santità di Israele nei confronti di Dio divenne anche la sua funzione di *separazione di Israele dalle nazioni*. In questa maniera il senso positivo dell'espressione "opere della legge" quale equivalente del discorso di Paolo sull'ubbidienza della fede, si trasformò nel senso più negativo che si legge in Paolo: le opere della legge non solo conservano la condizione d'Israele quale popolo dell'alleanza, ma anche proteggono la condizione di privilegio d'Israele e le sue prerogative esclusive.³

Si deve capire di seguito che cosa intende dire Paolo quando afferma che la giustificazione avviene *non per le opere*. Anche qui possiamo riportare unicamente le conclusioni dell'indagine di Dunn.

Paolo non associa le "opere della legge" alle "buone opere". Le due espressioni operano all'interno di sostrati diversi del suo pensiero: per Paolo non vi è incoerenza se da un lato si raccomandano le "buone opere" e dall'altro si tuona contro le "opere della legge".

¹ *Ibidem*, 356.

² «È subito da osservare che qui non si sta parlando di una legge qualsiasi [nonostante l'opinione di Bultmann, aggiunge Dunn in nota] e questa precisazione ha una sua importanza perché nella posizione tradizionale c'è stata la decisa tendenza a spingere in quella direzione, vedendo nella conversione di Paolo una repulsione generica per l'idea che un qualsivoglia sforzo o raggiungimento umano potesse costituire la base dell'accettazione di Dio. Paolo sta invece parlando della torà, della legge giudaica» (*Ibidem*, 357). Cfr. anche 360.

³ *Ibidem*, 358.

Qui emerge immediatamente un importante corollario. In questa acquisizione, che le “opere della legge” non sono la stessa cosa delle “(buone) opere”, si ha la soluzione dell’annoso problema di come correlare la concezione paolina del giudizio secondo le opere di *Rm* 2, 6-11 con la sua teologia della giustificazione per fede. In realtà il problema non sussiste. Infatti le “opere della legge” si riferiscono in primo luogo all’ubbidienza al dettato della legge, agli statuti che per gran parte dei giudei correligionari di Paolo costituivano la loro ragion d’essere come Israele nella sua peculiarità tra le nazioni. Ma nessuno contestò mai che tutti sono tenuti a fare il bene.

In breve, quindi, le “opere” che Paolo contesta con siffatta coerenza rappresentano, ai suoi occhi, un malinteso d’Israele riguardo a quello che la legge dell’alleanza richiedeva veramente. Questo equivoco si manifestava nella maniera più netta nei tentativi dei giudei di conservare la distinzione dai gentili che veniva loro dall’alleanza e nei tentativi dei giudeocristiani di pretendere dagli etnicocristiani l’adozione di questi segni distintivi dell’alleanza. Inoltre quel malinteso significa anche un equivoco per quanto riguarda Dio e la promessa della sua volontà (espressa nell’alleanza) di benedire anche le nazioni.¹

Dunn si sofferma infine sul significato dell’espressione “per fede” in rapporto alla giustificazione, presente in passi come *Gal* 2,16: «sapendo tuttavia che l’uomo non è giustificato dalle opere della legge ma soltanto per mezzo della fede in Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Gesù Cristo per essere giustificati dalla fede in Cristo e non dalle opere della legge; poiché dalle opere della legge non verrà mai giustificato nessuno». Dunn pensa che «l’accento di Paolo sulla fede rappresenta la sua arma per combattere la *restrittività* implicita nell’importanza attribuita invece alle opere della legge. Questo aspetto è particolarmente evidente nella lettera ai Romani. Si è visto in *Rm* 3,27-31: vantarsi delle opere equivale a dire che Dio è Dio soltanto dei giudei. L’insistenza invece sulla fede segue dall’alternativa di cui è anche espressione fondamentale: il Dio che giustifica per fede è Dio tanto dei gentili quanto dei giudei (*Rm* 3, 28.30)». ² Importante è l’espressione “tutti coloro che credono”, ricorrente in Romani. Tutti significa: giudei e gentili, gentili e giudei. Insistendo su questo punto, «Paolo si propone di abbattere il presupposto difeso dai suoi connazionali giudei che la loro posizione privilegiata al cospetto di Dio comportasse una sorta di restrizione della grazia di Dio al solo Israele, distinguendolo così dalle altre nazioni». ³

Conseguenza di quanto si è detto è che la critica di Paolo alla legge è molto mirata e che non esiste una contrapposizione generale tra legge e vangelo. «La critica di Paolo alla legge è diretta innanzitutto contro il suo abuso da parte del peccato e contro la presunzione dei suoi connazionali che la protezione della legge continui a garantire loro, agli occhi di Dio, una posizione di favore e di vantaggio sulle altre nazioni, una posizione di privilegio che essi hanno la responsabilità di mantenere tale». ⁴ Questa critica non implica però non riconoscere il valore della legge come metro della volontà e del giudizio di Dio.

¹ *Ibidem*, 367.

² *Ibidem*, 374.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, 609.

La legge svolge anche la funzione di definire il peccato, evidenziandolo quale trasgressione e condannandolo come tale. Questa funzione della legge è la base dell'atto di accusa che occupa l'inizio della lettera (*Rm* 1,18 - 3,20): sia i gentili sia i giudei hanno trasgredito i comandamenti divini, e secondo tale comandamento saranno giudicati da Dio.¹ Neppure va valutata negativamente una seconda funzione della legge: quella di proteggere e guidare Israele come un pedagogo, fino all'arrivo di Cristo, nel senso di *Gal* 3,18-25, purché si riconosca che tale funzione è temporanea,² e si rifiuti la tentazione di voler aggrapparsi ad essa per mantenere una situazione di privilegio, come già si è detto.

Naturalmente, l'integrazione dei precetti morali della legge di Mosè nella legge di Cristo (oppure nella "legge della fede" o nella "legge dello Spirito") richiede considerazioni ermeneutiche e morali che qui non possiamo fare. Ci limitiamo a trascrivere un avvertimento di Dunn che riteniamo di grande importanza, e che riguarda l'equilibrio che Paolo intende mantenere tra il movente interno e la norma esterna.

La norma esterna può essere definita in varie maniere. [...] In ogni caso, tuttavia, una prospettiva cristiana e il ricordo dell'amore e della dedizione di Cristo aggiungono un ulteriore e peculiare elemento che permea il tutto. Infine, dato lo sfondo profondamente giudaico del cristianesimo paolino, la norma esterna può anche venire definita, né la cosa sorprende, in termini di legge. Ma si tratta della legge nella misura in cui è espressione di fede, della legge nella misura in cui è stata avvalorata da Cristo, sia dal suo insegnamento sia dal suo esempio. Il che significa anche la legge vissuta secondo i principi della fede e dell'amore del prossimo, i precetti concorrenti della legge classificati in ordine di priorità e relativizzati, quanto a importanza, dalla fede e dall'amore. Questa visione non implica una semplice divisione della legge morale dalla legge cerimoniale, perché la fede e l'amore, la norma di Cristo, può rinforzare entrambe e relativizzare entrambe. Il risultato finale può essere simile, ma il principio per discernere la volontà di Dio in eventi particolari si applica all'intera legge.³

b) Discussione

Non sono pochi i meriti riconosciuti all'interpretazione proposta da Dunn. Egli ha contribuito notevolmente – insieme ad altri autori – a spazzare via la caricatura legalistica e meritocratica del giudaismo; ha mostrato che non esiste in Paolo una contrapposizione tra vangelo e istanza morale; ha insistito sull'apertura universale del messaggio evangelico; ed è riuscito a correggere alcuni fraintendimenti propri della tradizione luterana.⁴

Tuttavia diversi autori avanzano dei dubbi su alcuni punti. Prenderemo qui in esame i rilievi critici di A. Gieniusz.⁵ Suscita delle perplessità, in primo luogo,

¹ Su questa funzione della legge, cfr. *ibidem*, 152-155.

² Cfr. *ibidem*, 155-161.

³ *Ibidem*, 643.

⁴ Su questo ultimo punto cfr. R. PENNA, *Il tema della giustificazione in Paolo. Uno status quaestionis*, in G. ANCONA (a cura di), *La giustificazione* (Atti del Convegno ATI 1997), Padova 1997.

⁵ A. GIENIUSZ, "Identity markers", soprattutto 14-27.

il significato attribuito all'espressione "opere della legge". Se rimane vero che questa espressione «non significa una prestazione morale di cui poter gloriarsi davanti a Dio», limitarla «alle sole regole giudaiche socialmente distintive sembra tuttavia un indebito riduzionismo». ¹ Il manoscritto di Qumran 4QMMT, da noi già menzionato, confermerebbe da una parte la tesi centrale del "nomismo pattizio", ma dall'altra enumera altre disposizioni della legge che difficilmente possono essere ridotte a semplici "identity markers",

e questo non soltanto perché vanno chiaramente oltre la circoncisione, le disposizioni alimentari e il calendario delle feste, ma in primo luogo a causa della loro "finalità", che non si limita alla sola separazione della comunità dalle altre correnti del giudaismo palestinese. Infatti, l'osservanza delle opere della legge è finalizzata, da una parte, ad evitare la maledizione e ottenere la ricompensa e, dall'altra, ad ottenere la giustizia che – altro fatto di massima importanza – nel contesto immediato è equiparata al perdono dei peccati. ²

Un altro punto debole della proposta di Dunn sarebbe la sua insistenza nel particolarismo giudaico. Gieniusz si riferisce agli studi di T. L. Donaldson, ³ che documentano come il particolarismo giudaico nel I secolo fosse molto meno radicale di quanto affermano Dunn e gli altri autori che lavorano nella stessa linea. «Di conseguenza Paolo, invece di essere mosso da un fondamentale rifiuto del particolarismo dei suoi connazionali, cercava al massimo di proporre una revisione del loro universalismo». ⁴

D'altra parte, se le opere della legge costituissero soltanto dei segni di identità socio-culturale, l'unica cosa importante per l'Apostolo dovrebbe essere affermare la loro non obbligatorietà nei riguardi dei gentili, e il loro carattere puramente opzionale.

Come spiegare allora le sue affermazioni secondo le quali circoncidersi mette a repentaglio la stessa giustificazione dei cristiani provenienti dal paganesimo, affermazioni che chiaramente presuppongono non una facoltatività delle opere della legge nel processo della giustificazione, ma un escludersi a vicenda delle due cose: "Non avete più niente a che fare con Cristo, voi che cercate di essere giustificati con la legge" (Gal 5, 4)? E, d'altra parte, perché Paolo si scaglia contro le stesse opere anche nei confronti dei giudei? Se queste non fossero che *identity markers*, un tale suo atteggiamento non indicherebbe che, secondo l'Apostolo, i fratelli della sua stirpe per essere cristiani avrebbero dovuto abbandonare la loro identità nazionale e culturale? E in questo caso come interpretare il fatto che lui stesso non esitava a comportarsi da "giudeo con i giudei per guadagnare i giudei" (1 Cor 9, 20)? ⁵

Gieniusz riprende le riflessioni di B. Byrne che accusa la "new perspective" (Dunn,

¹ *Ibidem*, 14.

² *Ibidem*, 15.

³ Cfr. T. L. DONALDSON, *Paul and the Gentiles. Remapping the Apostle's Convictional World*, Fortress Press, Minneapolis 1997.

⁴ GIENIUSZ, "Identity markers", 15, con riferimento ad un altro studio di Donaldson.

⁵ *Ibidem*, 15-16.

Wright, ecc.) di povertà teologica.¹ La “*new perspective*” sembra fornire un’interpretazione puramente sociologica della giustificazione, quando il problema è in realtà cristologico:

lo sbaglio che l’Apostolo scorgeva in questa chiusura stava non tanto nel “particolarismo etnico e culturale” ma nel carattere soteriologico dei “presupposti” e delle “conseguenze” che tale atteggiamento implicava: dopo l’evento Cristo si continuava a dare alle opere della legge un valore salvifico e perciò si attribuiva loro un carattere – nel migliore dei casi – concorrenziale a Cristo e al suo ruolo come unico e definitivo mezzo di salvezza per tutti.²

La tesi di Gieniusz è che la posta in gioco in tutta questa problematica è il *solus Christus*. Se ai tempi di Paolo alcuni volevano esigere le opere della legge agli etnicocristiani, è perché queste venivano considerate un visto di ingresso nella salvezza. «Di conseguenza, il *solus Christus* paolino ne sarebbe necessariamente compromesso, mentre le opere della legge risulterebbero un complemento dell’opera del Crocefisso».³ In riferimento alla prima grande sezione della lettera ai Romani, Gieniusz nota che il fatto che Paolo

dichiari la non differenza tra giudeo e greco non in quanto tali ma di fronte alla collera divina, indica con uguale chiarezza che la circoncisione non è da lui attaccata come un mero segno esterno dell’identità socio-culturale, ma come un presunto fattore salvifico, una via privilegiata per rimanere o ridiventare giusti di fronte a Dio. [...] le opere della legge non vengono relativizzate ed escluse dalla giustificazione in quanto segno di un particolarismo sociale o culturale, ma come un preteso fattore salvifico, un mezzo che dovrebbe rendere migliore la situazione di quello dei due peccatori che potrebbe avvalersi del suo possesso.⁴

La mia personale opinione è che le critiche che Gieniusz rivolge a Dunn non sono convincenti. Una valutazione più esatta della tesi di Dunn avrebbe richiesto, a mio avviso, lo studio particolareggiato di quanto Dunn scrive sulla legge,⁵ e non solo di quanto dice sulle “opere della legge” quando si occupa della giustificazione. Ma ciò che soprattutto lascia perplessi è l’idea che Dunn abbia fornito un’interpretazione puramente sociologica della giustificazione. Le “opere della legge” sono effettivamente viste da Dunn come segni distintivi di appartenenza al popolo di Israele. Ma questo popolo, nel contesto in cui si svolge il discorso di Dunn, non è semplicemente una comunità etnica e culturale tra le altre, ma viene visto nella sua pretesa di essere il *destinatario esclusivo* della gratuita azione salvifica di Dio (in Cristo, per i giudeocristiani). E così il concetto di “*identity markers*” non è più un concetto puramente sociologico, ma acquista una prevalente dimensione soteriologica. Se per essere giustificato si richiede, oltre alla fede in Cristo, l’appartenenza al popolo di Israele, e quindi compiere le opere pro-

¹ Cfr. B. BYRNE, *How Can We Interpret Romans Theologically Today*, «Australian Biblical Review» 47 (1999) 34.

² GIENIUSZ, “*Identity markers*”, 16.

³ *Ibidem*, 18.

⁴ *Ibidem*, 22.

⁵ Cfr. DUNN, *La teologia*, 146-178 e 608-611.

prie di coloro che ne appartengono, è del tutto chiaro che anche secondo Dunn viene compromesso il *solus Christus*, perché non basta solo credere in Cristo e agire in conformità a tale fede. Lo stesso Gieniusz, negli ultimi testi da noi citati, mette in luce che Paolo critica la considerazione dell'appartenenza al popolo di Israele come privilegio nazionale nei confronti della salvezza, che è esattamente quanto Dunn afferma. Che poi la concezione della legge proposta da Dunn sia suscettibile di qualche precisazione, è un altro discorso, che né Gieniusz né il presente studio hanno affrontato. Infine, la distinzione tra le "opere della legge" e le "buone opere" permette a Dunn di giungere a una concezione teologicamente più adeguata ed esegeticamente più rispettosa del testo paolino, del significato da attribuire ad espressioni come "giustificazione per fede" o *solus Christus*.

IV. EPILOGO

Pur consapevoli dei limiti della nostra analisi, che lascia inevitabilmente fuori molte importanti opere, possiamo avanzare qualche considerazione conclusiva. Lo sviluppo degli studi sulla morale di san Paolo ha dissipato in buona parte i fraintendimenti che ne rendevano difficile la comprensione teologica. Ormai esiste un ampio consenso sul carattere cristologico e soteriologico della teologia paolina. Viene riconosciuto il ruolo centrale di tesi quali la partecipazione alla morte e alla vita di Cristo, l'essere in Cristo, la dottrina di Cristo come capo della Chiesa e del cosmo, la vita cristiana come conoscenza profonda del mistero di Cristo.

Inoltre sono state tracciate prospettive che chiariscono notevolmente il rapporto tra vangelo e istanza morale (indicativo - imperativo). Ben lontani da ogni contrapposizione, la morale paolina appare radicata nel vangelo predicato da Paolo; anzi, solo in connessione con "l'essere in Cristo" la morale paolina può essere adeguatamente compresa. Non ci risulta che la preoccupazione apostolica di Paolo fosse quella di rendere comprensibili certe regole etiche a coloro che non credevano in Cristo. Il suo scopo era annunciare Cristo a coloro che ancora non lo conoscevano, fondando nuove comunità cristiane in territori nei quali Cristo non era stato ancora predicato. La fondazione e direzione di quelle prime comunità poneva a Paolo il compito di raggiungere e trasmettere una comprensione della vita cristiana che, alla luce del mistero di Cristo, orientasse lo sviluppo armonico e coerente del principio vitale che Dio aveva messo nel loro cuore, sia per quanto riguarda la vita personale e l'ordine interno delle comunità cristiane, sia per quanto concerne il rapporto con l'ambiente circostante. L'annuncio predicato e accolto, la fede, non poteva non diventare anche il criterio supremo per la vita quotidiana dei credenti.

Come ha scritto Fabris, «quello che sta a cuore a Paolo non è la denigrazione del ruolo della legge, ma l'affermazione dell'iniziativa di Dio che per mezzo di Gesù Cristo, il Figlio suo, elimina la radice profonda dell'impotenza ad attuare le giuste richieste della legge». ¹ La dottrina della giustificazione per fede va capita

¹ FABRIS, Paolo. *L'Apostolo delle genti*, 404.

nel suo essenziale riferimento a Cristo e alla gratuità e all'universalità dell'iniziativa salvifica di Dio che in Cristo si compie, ma non in contrapposizione alle "buone opere". Né la legge di Mosè né la ragione naturale che si esprime nella coscienza etica comune e nella riflessione filosofico-morale possono liberare il genere umano dal potere del peccato e della morte entrato nel mondo con Adamo. In questo senso le opere non possono rendere giusto l'uomo al cospetto di Dio. Tuttavia l'istanza morale contenuta nella coscienza e nella legge di Mosè ha una sua validità come metro della volontà e del giudizio di Dio, e quindi le trasgressioni aggravano l'ingiustizia del trasgressore. Con altre parole, ogni vera giustizia procede da Dio mediante Cristo, e viene accolta mediante la fede. Ma ciò, ben lungi da negare che tutti siano tenuti a fare il bene, rende possibile il fatto che tutti possano realizzarlo, fermo restando che Cristo è la giustizia di tutti noi, che siamo ugualmente in debito nei confronti della "giustizia di Dio".

Per quanto riguarda i criteri contenutistici dell'etica paolina, la fede non può essere riduttivamente concepita come un orizzonte religioso che si limiti a collocare in prospettiva salvifica uno scenario umano già completamente definito dal punto di vista morale. Ma neppure la fede è una morale completa che potrebbe essere accolta soltanto in uno spazio completamente vuoto di contenuti etici, costituendosi allora come un *ethos* diverso e alternativo a tutte e ciascuna le etiche umane. L'azione salvifica di Dio in Cristo irrompe in un mondo umano in cui c'è già qualcosa, e talvolta molto, di conoscenza morale. La fede entra in ciò che c'è, per accettare, correggere, aggiungere o respingere. Il suo carattere ultimo e definitivo non si oppone al ricorso parziale e critico alla legge veterotestamentaria e alla coscienza etica comune: «esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono, astenetevi da ogni specie di male». ¹ Questo non intacca minimamente il carattere cristologico della morale paolina. Come abbiamo detto, tale carattere non implica che tutti e ciascuno dei contenuti etici debbano essere assolutamente nuovi e inauditi, in rapporto sia agli ebrei che ai greci, anche se molti, di fatto, lo sono. Significa invece che persino i contenuti che non sono nuovi sono integrati e armonizzati con altri nuovi e, soprattutto, vengono recepiti in quanto congruenti con principi vitali completamente nuovi: la fede in Cristo, la carità, la guida dello Spirito, che hanno nella vita cristiana una funzione morale direttiva suprema e indiscussa. In Paolo, si deve giungere, alla fine e necessariamente, al primato della fede.

¹ 1 Ts 5,21-22.

ABSTRACT

L'articolo intende offrire un primo orientamento bibliografico e teologico per lo studio della morale di san Paolo. Vengono presi in esame i criteri ermeneutici fondamentali delle principali "teologie" di san Paolo del secolo xx, allo scopo di delineare lo sfondo teologico che permette un'adeguata comprensione di importanti questioni quali il significato della dottrina della giustificazione per fede, il rapporto tra "indicativo" e "imperativo", il valore della legge e l'originalità dei criteri materiali dell'etica paolina.

This article offers a bibliographical and theological orientation for the study of Saint Paul's moral thought. It analyzes the basic hermeneutical criteria of the principal Pauline "theologies" of the xx century, in order to outline the theological background which allows an adequate understanding of some important questions: the meaning of the doctrine of justification by faith, the relationship between "indicative" and "imperative", the value of the law and the originality of the material criteria of Pauline ethics.

RECENSIONI

F. ASTI, *Dalla spiritualità alla mistica. Percorsi storici e nessi interdisciplinari*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, pp. 259.

IL libro del prof. Francesco Asti, insegnante di teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, è una sintesi molto pregevole del percorso storico dello statuto epistemologico della teologia spirituale in cui viene data particolare enfasi agli aspetti metodologici (Asti si era già occupato in dettaglio del metodo della teologia spirituale in un'opera pubblicata dalla stessa editrice nel 2003: *Spiritualità e mistica. Questioni metodologiche*).

Il sottotitolo del libro è molto illustrativo in quanto riflette la duplice prospettiva, diacronica (*percorsi storici*) e sincronica (*nessi interdisciplinari*), sotto la quale viene presentata la configurazione di questa disciplina teologica dai suoi inizi storici fino ai nostri giorni.

Il libro viene strutturato in sette capitoli. Nei primi tre l'Autore segue una prospettiva diacronica, mentre nei successivi (tranne il quinto) la prospettiva è sincronica. Nel primo capitolo: *La spiritualità e l'idea di interdisciplinarietà*, Asti presenta il cammino epistemologico della teologia spirituale; nel secondo: *Spiritualità – Teologia – Mistica*, studia le vicissitudini storiche del rapporto fra questi tre concetti; nel terzo: *Spiritualità e morale*, analizza in profondità i rapporti fra la spiritualità e la morale, le somiglianze e le dissomiglianze fra queste due discipline, che ne fanno due realtà interdipendenti; nel contempo però ognuna di esse ha un *proprium* che le distingue l'una dall'altra (cfr. pp. 102-113).

Nei quattro capitoli successivi, Asti studia i nessi interdisciplinari fra la teologia spirituale e altre scienze umane; nel quarto, i rapporti fra la spiritualità e l'antropologia religiosa; nel quinto (in cui l'Autore torna sulla prospettiva diacronica): *Spiritualità e psicologia*, viene analizzata la dimensione psicologica della spiritualità. Infine, negli ultimi due capitoli viene studiato il nesso fra spiritualità e comunicazione sociale (cap. VI), nonché fra spiritualità e arte (cap. VII).

Il libro finisce con un elenco bibliografico aggiornato.

In definitiva, siamo di fronte a un'opera molto utile per capire l'evoluzione del cammino epistemologico della teologia spirituale, nonché l'interdisciplinarietà richiesta nello studio della spiritualità cristiana.

M. BELDA

G. BEDOUELLE, J.-L. BRUGUÈS, P. BECQUART, *L'Église et la sexualité. Repères historiques et regards actuels*, Cerf, Paris 2006, pp. 271.

JEAN-LOUIS BRUGUÈS est évêque d'Angers. Jadis membre de la Commission théologique internationale, il a appartenu également au Comité national consultatif d'éthique. Guy Bedouelle, professeur d'histoire de l'Église à l'Université de Fribourg, en Suisse, et président du Centre dominicain d'études du Saulchoir est, depuis peu, Recteur de l'Université catholique de l'Ouest, à Angers. Philippe Becquart est moraliste et historien, assistant à la faculté de théologie de Fribourg. Il est marié et père de famille.

L'objectif de l'ouvrage, est-il dit en quatrième de couverture, est «de fournir quelques clés pour comprendre comment la parole de l'Église est à la fois enracinée dans une expérience historique collective avec ses bouleversements et une compréhension aimante de la condition sexuée de l'humanité». Pour cela, la part belle est donnée à la dimension historique des problèmes étudiés. Le premier d'entre eux est la notion de mariage, à partir des deux types de mariage de la société antique (le modèle de l'Ancien Testament et le monde grec), puis de l'avènement du mariage chrétien et la doctrine qu'en élabore le Moyen Âge, suivie de la sécularisation du mariage du XVI^{ème} au XX^{ème} siècles. Une «petite théologie du mariage» et de l'amour est présentée ensuite à partir des questionnements qui se posent de nos jours. L'ouvrage souligne que «la réflexion théologique du sacrement de mariage s'est profondément enrichie ces trente dernières années d'un renouvellement de perspective grâce à la doctrine philosophique (voir «l'on-do-logie» de Cl. Bruaire) et théologique des «dons». Cette perspective nouvelle, intégrant davantage les notions de «liberté», de «personne», de «dignité humaine», est de toute évidence une ligne de recherche féconde tant pour la vie concrète des couples que pour l'enseignement ecclésial.

Le chap. 2 étudie la période «des fiançailles aux relations préconjugales». Le point de vue historique situe les origines d'une exigence, à savoir la prohibition des relations hors mariage dans l'Écriture et la Tradition, puis décrit les fiançailles qui institutionnalisent le lien et la sexualité avant le mariage. Une évaluation morale de la sexualité hors mariage est donnée ensuite qui, partant de la prolifération du concubinage actuelle, rappelle que l'Église a pris la défense de la sexualité, en particulier contre une culture philosophique marquée par le dualisme tenant la suprématie de l'esprit sur un «corps prison» ou encore des déviances théologiques récurrentes interdisant l'exercice de la sexualité et niant la bonté du corps humain. «Si la sexualité ne peut être vécue que dans le mariage, c'est qu'elle exprime un des aspects fondamentaux de la révélation judéo-chrétienne: l'alliance entre l'homme et la femme réfère directement à la relation du Christ-Époux à son Église-Épouse».

Le chap. suivant aborde la question de «la contraception», d'abord à partir d'une brève histoire du désir de l'homme et de la femme de maîtriser leur fécondité, puis d'un exposé sur la maîtrise de la fertilité selon le magistère contemporain et sur le sens de la sexualité suivant la théologie du corps développée par le pape Jean-Paul II, où l'accent est mis sur l'amour conjugal comme don total de soi. Les auteurs estiment qu'«évangéliser la sexualité humaine est une tâche exaltante confiée à chaque chrétien. Elle ouvre un chemin de vérité et de liberté. L'attrait réel, mais relatif, des méthodes naturelles de régulation des naissances, leur fiabilité aujourd'hui remarquable offrent un apport substantiel à la crédibilité de la parole de l'Église sur la fécondité humaine».

5.«L'avortement» est un autre sujet brûlant. Il est déjà pratiqué dans l'Antiquité païenne et judéo-chrétienne; il l'est encore à l'époque médiévale, qui discute autour de l'animation de l'embryon, et enfin à l'époque moderne. L'Église reste un «signe de contradiction» en défendant la vie. Mais l'avortement continue de jeter un défi éthique. «La permanence d'un nombre élevé d'avortements (...) oblige à repenser la question du statut de l'embryon au regard des sciences, du droit et de l'éthique. Quelle est la définition scientifique de l'embryon? Les découvertes de la biologie contemporaine ne permettent-elles pas de relancer la réflexion philosophique sur le caractère humain de la vie embryonnaire? Enfin, comment répondre aux défis éthiques soulevés par la maîtrise de la vie de l'homme par l'homme?» Telles sont les questions brièvement abordées ici.

Le chap. suivant porte sur «la masturbation», d'abord selon les sources de l'antiquité, puis avec, du ^{xii}^{ème} au ^{xvii}^{ème} siècles, un raidissement doctrinal qu'accompagne une indifférence des fidèles. On assiste ensuite à un «flux et reflux» de la lutte antimasturbatoire, la masturbation étant présentée par des ouvrages, puis des médecins, comme source de nombreuses maladies. Elle est présentée comme un vice redoutable qui met en cause la société tout entière. C'est «le discours d'apparence scientifique et rationnel qui l'emporte sur le discours religieux». Au ^{xx}^{ème} siècle, les anciennes conceptions disparaissent pour laisser la place à des idées parfois très contradictoires, sous l'effet d'une évolution sans chef de file véritable. «Une fois les idées traditionnelles mises en doute, par contagion intellectuelle, on abandonne ce que l'on considère désormais comme des préjugés.» Le sens moral de la masturbation est présenté à la fin du chapitre: c'est d'abord le rappel de la doctrine traditionnelle, qui n'a jamais été directement une des préoccupations de l'Église, puis l'inflexion personnaliste dans les années 1950 et 1960, qui ne se centre plus seulement sur l'acte mais cherche à comprendre les raisons qui poussent la personne et les circonstances pouvant atténuer la responsabilité de la personne. La Congrégation pour la doctrine de la Foi publie l'instruction *Persona humana*, en 1975, et la Congrégation pour l'éducation catholique l'instruction *Orientations éducatives sur l'amour humain*, en 1983. En conclusion, «il est clair que l'acte qui consiste à se donner à soi-même, de manière solitaire ou même avec d'autres, le plaisir vénérien est en contradiction avec le sens de la sexualité compris comme une alliance d'amour».

Nous en arrivons à «l'homosexualité et la différence sexuelle». L'homosexualité est vue successivement durant l'Antiquité, à l'ère chrétienne et aujourd'hui. Bien que largement inexplicée, l'homosexualité, après avoir été cachée et pourchassée, est désormais revendiquée et se trouve légitimée par la loi dans un certain nombre de pays. La Congrégation pour la doctrine de la Foi a publié l'instruction *Au sujet des propositions de loi sur la non-discrimination des personnes homosexuelles*, en 1992. Il est relevé que l'homosexualité ne peut pas être source de droits, mais que ce sont les personnes qui sont des sujets de droits et de devoirs. Le respect des personnes homosexuelles n'implique pas d'approuver leurs «unions» et moins encore leur reconnaissance juridique. La position de l'Église catholique est présentée à partir de *Persona humana*, des «directives pour le ministère auprès des homosexuels» de la Commission théologique des évêques suisses, de 1979, des *Orientations éducatives sur l'amour humain*, déjà citées, de la *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la pastorale à l'égard des personnes homosexuelles*, de 1986, et du *Catéchisme de l'Église catholique*. «L'Église ne renonce pas à affirmer la dignité plénière de toute personne quelle que soit sa tendance sexuelle, et donc à reconnaître la liberté qui est la sienne dans chaque acte de sa vie affective.»

Un dernier chapitre aborde la question de «la chasteté et la pudeur», avec une brève synthèse d'une conception chrétienne de la sexualité. La Bible offre quatre caractéristiques essentielles de la sexualité: elle est bonne et source de jubilation, elle est promesse de bonheur, la différence et la pluralité des sexes est constitutive de l'identité de l'être individuel, et avec l'œuvre rédemptrice du Christ le mariage retrouve la pureté et l'exigence des origines. Les auteurs proposent trois «attitudes» pour un nouvel art de vivre sa sexualité: la chasteté, qui consiste à «mettre de l'amour dans l'amour», la continence, vue comme une «épreuve transformante» et la pudeur ou le «tact de l'âme». «Si la chasteté, comme vertu chrétienne, déplace la sexualité dans le temps du salut, auquel le baptême incorpore, la pudeur en est, en quelque sorte, le signe antécédent. L'une et

l'autre rappellent que l'amour n'est pas seulement un désir de jouissance, mais aussi et d'abord un désir de l'autre découvert et accueilli comme une personne.»

Une brève conclusion souligne que c'est dans le mystère trinitaire «que se comprend l'amour humain total, unitif et fécond». Suit une bibliographie comportant des ouvrages généraux et d'autres ouvrages spécifiques à chaque chapitre.

Cet ouvrage a le mérite de la clarté. Les auteurs n'éluent pas les problèmes posés par la crise de la civilisation contemporaine, notamment en Occident. Si les énoncés historiques auraient pu être parfois un peu simplifiés, ils contribuent à faire comprendre les positions de l'Église catholique et la doctrine qu'elle continue d'annoncer pour défendre la dignité de la personne humaine.

D. LE TOURNEAU

G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Glossa, Milano-Roma 2004, pp. 475.

EL libro que recensionamos es una tesis doctoral dirigida por A. Antón que avanza una propuesta de Ecclesiología pneumatológica en la que se subraya la *circularidad* y el *aspecto relacional* de la acción eclesial del Espíritu Santo, sintetizado como *nexus mysteriorum*.

Está dividida en dos partes bien delimitadas y proporcionadas. La primera, estudia el Concilio Vaticano II como evento pneumático y experiencia espiritual (evento, experiencia, palabra, acción del Espíritu Santo); analiza históricamente el texto de sus cuatro Constituciones para recavar la doctrina pneumatológica-eclesiológica allí contenida; y destaca como papel más fundamental del Espíritu Santo en la Iglesia el de “actualizar la intrínseca y constitutiva relación Iglesia-Cristo, que es el corazón de la naturaleza eclesial” (67). En la segunda, a partir de esas bases histórico-metodológicas, Cislighi expone una propuesta sistemática relacional: “la Ecclesiología depende radicalmente de la pneumatología, que no puede sino ser específicamente trinitaria y cristológica” (245); donde el presupuesto de la Ecclesiología pneumatológica no es otro que una verdadera Cristología pneumatológica (*Spiritus Christi*): *Cristología constitutivamente eclesial; Ecclesiología necesariamente cristocéntrica*.

Al presentar el Concilio, lo describe -con expresión de Congar – como un *evento*, experiencia y presencia del Espíritu Santo, *de tipo pentecostal*. Cislighi utiliza una vertiente interesante de la filosofía de Heidegger, que identifica el *evento* (*Ereignis*) con el lugar de la relación que unifica el término de todos los momentos de las diversas relaciones; siendo así el espacio que contiene y determina el sentido de las relaciones interpersonales. La experiencia del *evento* del Espíritu Santo determina el conocimiento y la doctrina de una teología *del y en* el Espíritu, como puede deducirse de dos premisas bíblicas: Lo conocemos porque *mora en nosotros* (Jn 14,17b), experiencia íntima; y Él mismo *nos enseñará* (Jn 14,25) y *nos guiará hacia la verdad plena* (Jn 16,13), *que ni ojo vio, ni oído humano oyó...* (1 Co 2,9-14). El autor podía haber concluido en este momento que la Verdad es Cristo, que ilumina plenamente -con la luz de su Espíritu – la verdad sobre el hombre (cfr. *Gaudium et Spes*, 22a); en cambio, continúa bajo un prisma sólo pneumatológico: el Espíritu Santo *viene* al Concilio; invocado, *desciende* y *permanece* presente.

Más adelante, el autor relaciona la realidad eventual-pneumática del Concilio con su dimensión lingüística: evento que se hace texto; referencia al evento cristológico que se revela *gestis verbisque* (*Dei Verbum*, 2). Su tarea magisterial consiste en “crear ontológica-

mente la correcta circularidad asimétrica entre el evento y la palabra de la Iglesia y el Evento y la Palabra de Dios, donde los primeros testimonian en la actualidad cambiante de la historia la irreversibilidad escatológica de los segundos, a los cuales están vinculados y de los cuales derivan pneumatológicamente” (54). Circularidad que se concentra en el papel más fundamental que desarrolla el Espíritu Santo: “actualizar la intrínseca y constitutiva relación Iglesia-Cristo, que es el corazón de la naturaleza eclesial” (67). En la segunda parte del libro, siguiendo a Scheffczyk, explicita el motivo: pertenece a la naturaleza de la Iglesia tanto la unión con el Espíritu Santo, como la unión a Cristo; unión que no es unicidad (371): Cristo es el Mediador; el Espíritu Santo, la fuerza que en nuestra interioridad nos *relaciona* inmediatamente con Dios y nos introduce en Su intimidad.

En sintonía con el esquema de la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, la doctrina pneumatológica del Concilio que Cislighi presenta, inicia con el misterio de la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia. Se centra especialmente en la trama del *nexus mysteriorum*: unidad trinitaria en el Espíritu (*Unitatis Redintegratio*, 2); Cristo-Iglesia; y Cristo-hombre. El Espíritu Santo es *in persona* el espacio abierto *ab aeterno* al encuentro interpersonal, a la donación amorosa, libre y total de una persona a otra. Esta función, que primariamente realiza *ab intra* (*Spiritus Christi et Principium unitatis in Trinitate*), y que en cierto modo lo define en la vida intradivina, inmanente, *económicamente* se ha manifestado especialmente en el *evento* cristológico. Para el autor, el principio pneumatológico no se disocia del cristocentrismo, sino que lo perfecciona. La relación entre la Persona del Espíritu Santo y la realidad comunional de la Iglesia es nexos, síntesis, unión que constituye el principio pneumatológico. Él está por encima, más allá de la Iglesia (circularidad asimétrica); pero a Ella permanece indisolublemente unido por el designio del Padre, cuyo centro es Cristo, un Camino de servicio hacia y a través del mundo del hombre, hecho de relaciones. El autor valoriza la perspectiva pneumatológica recordando que “el hombre alcanza su plenitud cuando, en virtud de la acción del Espíritu Santo, es hecho hijo en el Hijo y participa de la relación única de Jesús con el Padre” (147): relación circular presente ahora como nexos antropológico.

A continuación, expone que la *dinámica sacramental* (realización instrumental) facilita conocer la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Después, siguiendo al Concilio, Cislighi analiza las tres imágenes que podríamos decir *clásicas*: Pueblo de Dios (adopta el análisis de Philips, con matices de Congar y Ratzinger: por ej., al subrayar que el ser la Iglesia un pueblo, se realiza como Cuerpo de Cristo; y se fija en tres grupos de adjetivos para delinear su valencia pneumatológica: *nuevo*; *mesianico*; y *uno, único, universal*); Cuerpo de Cristo, el *Ungido* del Espíritu Santo (no del Verbo, como apunta Ratzinger); y Templo del Espíritu (que emerge de las anteriores). Destaca, según nuestra valoración, el epígrafe que dedica al n. 4 de la *Lumen Gentium*, corazón y síntesis de la Eclesiología pneumatológica del Concilio (131). Más tarde, tras agrupar los principales textos neotestamentarios que tratan del papel eclesial del Paráclito, centraliza esa acción bajo una categoría: la *Santificación*. La define como un aspecto *relacional* y *temporal* (*inducere, perducere, invenire*) del dinamismo salvífico del evento trinitario. El centro de esta intermediación pneumatológica es un nexos cuyo principio es trinitario-cristocéntrico y, a la vez, de orden antropológico, pues consiste en hacer partícipes a los hombres, por la fe, de la misma relación interpersonal del Padre y del Hijo, a través de la *adopción filial*.

Los últimos temas tratados en esta primera mitad del libro, siguiendo la estructura de la *Lumen Gentium*, son la relación entre el Espíritu Santo y los sujetos estructurales de la Iglesia, y la Virgen Santísima: “*sacrarium Spiritus Sancti*” y “*quasi a Spiritu Sancto plasma-*

tam novamque creaturam formatam” (*Lumen Gentium*, 53 y 56). Nos parece más destacable el análisis del autor en relación al primero, donde expone esta idea conciliar: que el Espíritu Santo se manifiesta en la Iglesia no sólo a través de carismas personales y siempre nuevos, sino en las estructuras permanentes de la Iglesia, especialmente el episcopado, en el que vuelve a resonar la circularidad: *puestos por el Espíritu Santo al servicio de la Iglesia, (los Obispos) se ponen sobre todo al servicio del mismo Espíritu*; y también en los laicos, *christifideles* por el don del Espíritu Santo, cuya tarea es *espiritualizar (consecrare mundum)* la vida secular (cfr. *Lumen Gentium*, 34) a través del trabajo y de toda la vida cotidiana. Por último, cita la vida religiosa, en la que se muestra la *potencia* del Espíritu Santo que actúa en la Iglesia, y que, *en Ella*, el mismo Espíritu discierne e interpreta.

La segunda parte del libro comienza con una idea que se ha ido repitiendo desde el inicio de la tesis: “el Espíritu Santo desarrolla, de algún modo, el mismo papel que inmanentemente lo define en la vida intradivina y que económicamente lo ha manifestado, sobre todo, en el evento cristológico, cumplimiento escatológico de la creación y de la historia” (246). Con otras palabras, hay una “coherente correspondencia entre la identidad hipostática del Espíritu Santo y la modalidad de su acción eclesial” (287). Se define así la identidad del Paráclito en la vida trinitaria, como el primer principio de una Eclesiología pneumatológica. El segundo, como se dijo al inicio, es la necesidad de partir desde una Cristología verdaderamente pneumatológica.

El Espíritu Santo está y vive en la Iglesia -existe en su Cabeza y miembros-, pero no se identifica con Ella. ¿Cuál es entonces su identidad? Cislighi recorre las vías clásicas, los diversos *nombres* del Espíritu Santo: *amor Dei*; y *donum* (del Padre y del Hijo) que manifiesta y hace también participar de la comunión entre el Padre y el Hijo. El Espíritu Santo, que es *amor activo* (no sólo espiración pasiva), aunque menos clara como analogía, sería el carácter personal del *nosotros*, más allá del *yo-tú* del Padre e Hijo, testimonio del fruto de esa unión y de la libertad soberana que se ha manifestado. Como *don*, muestra la gratuidad y el ser-en-relación, pues el valor del don depende del oferente y del receptor; y *hace santa* -constitutivamente- a la Iglesia (ontología), cuya primera implicación es la consideración de la Iglesia misma como don divino (263). Como *amor*, insiste, no sólo la lleva de continuo a la perfección, sino que la constituye como comunidad doméstica de amor, agápica (cfr. *Ef* 2,22 y *1 Pe* 2,5) a imitación de la Trinidad. El Espíritu Santo santifica la Iglesia como realidad amada y amante. Siguiendo la tesis balthasariana, Cislighi expone que así como el Espíritu Santo realiza *personaliter* el amor en duplicidad formal intrínseca: como *acto* y como *fruto*; como *evento* y *resultado*; como *unión* y *distinción*; *condicionado* por su origen e *incondicionado* en su libertad; así en la Iglesia *el mismo Espíritu* actúa a la vez como Espíritu objetiva y subjetivamente: *sobre* la Iglesia (alteridad) y *en* Ella, en los cristianos (287).

Después de los *nombres* del Espíritu Santo, pasa a un segundo análisis cuyo enfoque es la acción, la *dinámica*, centrado en tres momentos: *éxtasis*, *kénosis* y *sýntesis*, de un único movimiento. Es un salir de sí (*éxtasis*), por amor, para ser para el otro (*kénosis*) y llegar a ser junto a sí mismo en el otro (*sýntesis*). Cislighi expone que por el Espíritu, Dios *sale de sí* hacia el mundo y el hombre (creación), hasta *ponerse* personalmente fuera de sí y dentro de nosotros, haciéndose verdadero Hombre; y, también por el Espíritu, el hombre y el mundo salen de la nada (creación) y de sí (redención) hacia Dios (292). Y en esta circularidad (*circumsessio*) no se produce una pérdida de sí, sino que se da una cierta pericoreisis. Las implicaciones eclesiológicas se dirigen hacia dos vertientes: *en* y *de* la Iglesia. Por un lado, *en la Iglesia*, el Espíritu Santo *desciende de lo alto* (*Lc* 24,49), saliendo de la

esfera íntima de Dios (cfr. *Hech 2,2*); donde actúa escondido y unido verdaderamente a Ella. Por otro, la Iglesia *sale de sí* misma (perspectiva *dinámica*: consideración del sujeto eclesial a partir de la misión), personal y comunitariamente; olvidándose de sí misma a través del servicio (principalmente a los pobres); para hacerse una sola cosa, verdadera comunión (unidad y multiplicidad; catolicidad esencial de la Iglesia de Cristo resellada con la efusión de la Pentecostés) a imagen de, y *en*, la Trinidad: *communio sanctorum en Communio Trinitatis* (319).

Trata aún dos temas más en este tercer capítulo. El primero se refiere a la *personalidad* y al *sujeto* de la Iglesia. Se muestra al Espíritu Santo como *intersubjetividad* y a la Iglesia, por obra del Espíritu, *sujeto de sujetos*, realidad siempre mayor que la suma de sus partes (328). Aunque apoyado en la fenomenología (relaciones interpersonales de los sujetos), nos parece que este análisis está menos logrado que otros y que se podría enriquecer con las aportaciones de Bouyer (p. ej., la relación entre el *Logos* y los *logoi*) que ahonda más en cómo Cristo sea una Persona en *muchas* (322). El segundo, presenta al Espíritu Santo como *creador de espacios de libertad* (en la Iglesia y en el mundo) *para educar -hacer crecer- hombres libres*. “La libertad en que el Espíritu *consiste* y que el Espíritu *dona* es siempre libertad de amar, libertad para el amor” (332). Y explica con aguda percepción que la *libertad* implica una especial participación del hombre del ser divino, cuya manifestación primera es la libertad religiosa de todo hombre (344).

El cuarto y último capítulo de esta tesis presenta finalmente, recogiendo lo expuesto hasta el momento, la Ecclesiología del *nexus mysteriorum*, la Iglesia en el Espíritu de Cristo. Y lo hace, como ya se ha dicho, sobre la base de una Cristología del Espíritu. Cislighi aprovecha con habilidad algunas aportaciones de Zizioulas (363ss), criticando después algunos de sus postulados, y procura presentar una síntesis completa y orgánica entre Pneumatología y Cristología apoyado en las premisas tomadas de ese autor: la Pneumatología es una categoría ontológica en la Cristología (Espíritu de Cristo); y en la Ecclesiología; y por ser categoría común, la ontología del Espíritu se configura como una *ontología relacional o de la comunión*. “El Espíritu Santo *hace* a Cristo y *hace* a la Iglesia; y así *se hace* propiamente esta *ligazón* entre Cristo y la Iglesia, poniendo a Cristo en la Iglesia y a la Iglesia en Cristo” (365).

El autor recorre con detenimiento y lucidez los pasajes bíblicos, engarzando visiones teológicas complementarias de diversos enfoques (junto a Zizioulas, destaca el contrapunto más escolástico de Kasper), que acompañan a las aportaciones magisteriales del Concilio, especialmente de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, resaltadas en la primera parte. El punto quizá más destacable, que ilumina la relación circular Cristo-Espíritu Santo, sería la complementariedad causa-efecto: El Hijo se encarna *por medio* del Espíritu Santo, se ofrece *en* el Espíritu en la Cruz y es resucitado *por* el Espíritu (causa); y es el Hijo encarnado, crucificado y resucitado quien *dona* el Espíritu Santo (efecto). Este don del Espíritu Santo, Espíritu de Cristo, constituye una verdadera *recreación*: Cristo Resucitado muestra sus llagas (Misterio pascual, fuente inagotable) y exhala sobre los Apóstoles Su Espíritu (*Jn 20,22*). Al iniciar una *nueva semana*, Dios insufla de nuevo en los hombres -como entonces en el jardín del Edén- pero ahora la *verdadera vida*: *Spiritum vivificantem* (cfr. *1 Co 15,45*) que Cristo, Nuevo Adán, posee y comunica. Cislighi recorre, con gran acierto, Encarnación, unión bautismal, Misterio Pascual (Muerte y Resurrección de Nuestro Señor), para mostrar que la Iglesia está *esencialmente constituida* cristológica y pneumatológicamente. El Espíritu Santo es el *principio que origina* la Iglesia en sus dimensiones y elementos constitutivos: la Iglesia es *desde* la Pascua y *de* la Pascua.

Si en la primera parte Cislighi concluía que “la configuración del cristiano a Cristo consiste en esta asociación espiritual (pneumática) a su misterio pascual” (147), ahora se enriquece esta perspectiva *relacional*, fundada y contenida en la enseñanza pneumatológica del Concilio, y que “sugiere a la teología ‘organizar’ la reflexión sobre el misterio de la Iglesia vivificada por el Espíritu Santo a través del instrumento conceptual del *nexo*, categoría capaz de expresar exactamente la *consistencia en la relatividad*” propia del ser de la Iglesia (469-470). “El Espíritu Santo está por encima y más allá de la Iglesia, y, a la vez, indisolublemente unido a Ella, actualizando el amor concreto e irrevocable de Dios por los hombres”; una “*unión y amor (...) realizados definitivamente en el misterio del Verbo encarnado y que permanecen mediante el Espíritu del Verbo encarnado en su *cuerpo* que es la Iglesia*” (468).

Podemos afirmar que esta publicación logra comunicar la viveza y dinamismo del misterio eclesiológico que el último Concilio Ecuménico ha puesto de manifiesto. Pensamos que es fruto de un gran trabajo de investigación y reflexión teológica (también en la parte filosófica e histórica), en el que se usan categorías y perspectivas actuales para estudiar el misterio pneumatológico, trinitario y eclesial, en clave *relacional*. Una demostración de la riqueza y actualidad de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, estudiado con mesura, de las que Cislighi madura las valiosas reflexiones ya comentadas. Quizá conviene resaltar, dentro de la parte sistemática, el análisis neotestamentario sobre el Espíritu Santo y la Iglesia, donde fundamenta que Ella está esencialmente constituida cristológica y pneumatológicamente.

Por otra parte, a nuestro juicio se podría sintetizar un poco más la parte metodológica de esta tesis. En concreto, resulta demasiado prolijo el énfasis que se hace sobre la categoría del *evento*. Más ágil y oportuna, en cambio, nos ha parecido la serie *éxtasis, kénosis y síntesis* –p. ej., no se detiene esta vez en su génesis hegeliana– aplicada en la parte sistemática para profundizar en la *dinámica*, la acción del Espíritu Santo en la Trinidad y a lo largo de la historia. En todo caso, mérito apreciable del libro es el esfuerzo por introducir herramientas filosóficas y teológicas (Heidegger, Rahner, Zizioulas; por citar algunos nombres), en parte purificadas de derivaciones problemáticas, que el autor va señalando explícitamente, y aplicadas para profundizar en las enseñanzas evangélicas bajo la guía del magisterio conciliar. Consideramos que el análisis expuesto en clave *relacional* puede ser complementario y, en parte, continuación a la *Eclesiología de comunión* que emerge tras el Concilio Vaticano II: uno u otro son sólo caminos para conocer un poco más a fondo el inagotable *misterio de la Iglesia*.

Finalmente, pensamos que el mayor valor específico de la tesis proviene quizá del deseo y esfuerzo por redescubrir la figura y acción del Espíritu Santo en el seno de la Iglesia, y en el *hacerse* de la Iglesia en nuestro tiempo; y del modo sencillo con que Cislighi lo lleva a cabo, pues como él admite, cuando apenas ha comenzado a trazar sus conclusiones, el “*discurso sobre el Espíritu Santo en la Iglesia es inseparable de una *experiencia* del Espíritu Santo en la Iglesia*” (466). Y en cada uno, añadiríamos.

E. CAPAPÉ GONZÁLEZ

G. CREPALDI, *Globalizzazione. Una prospettiva cristiana*, Cantagalli, Siena 2006, pp. 108.

LA Chiesa, nel compimento della sua missione, si occupa di quanto riguarda lo sviluppo integrale degli uomini, come è appunto il fenomeno della globalizzazione. Anzitutto

diciamo che questo termine, nel senso di processo per cui vi è una stretta interdipendenza tra i popoli del mondo, è abbastanza recente; invece la realtà significata da tale termine, cioè appunto il processo di interdipendenza tra i popoli, si va sviluppando dall'inizio della storia. Come poi si vedrà, il Magistero sociale della Chiesa, senza usare la parola globalizzazione, ha parlato di tale processo da vari anni; e particolarmente lo hanno fatto Giovanni Paolo II e Benedetto XVI. Lo stesso Magistero ha incoraggiato inoltre ad analizzare la globalizzazione in una prospettiva interdisciplinare, allo scopo di capirla meglio ed indirizzarla allo sviluppo integrale di ogni uomo. L'appello è stato raccolto dal vescovo monsignor Giampaolo Crepaldi, Segretario del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, che ci offre in questo breve e sostanzioso libro un quadro unitario della visione cristiana sul processo di globalizzazione.

Il capitolo I parte da un'evidenza immediata: la pervasività della globalizzazione e, contemporaneamente, la difficoltà di cogliere il suo genuino senso e di governarla in modo corretto; ciò si manifesta tangibilmente vedendo gli svariati studi teoretici e i diversi tentativi di regolarla, che non arrivano in porto. Certamente, questi studi e questi tentativi sono necessari ed utili, ma i loro scarsi successi derivano molto probabilmente dall'adozione di una prospettiva inadeguata. Occorre, indica l'autore, inquadrare il fenomeno in una schietta visione antropologica, che necessariamente include l'ambito morale; senza tale prospettiva la realtà della globalizzazione non viene chiarita. È appunto questo il contributo della Chiesa: proporre un'antropologia integrale che permetta di conoscere e di governare la globalizzazione.

In questo senso, bisogna chiarire tre nozioni vicendevolmente connesse, ma non identiche: la globalità, la globalizzazione e il globalismo (capitolo II). La *globalità* è la realtà dell'umanità globalizzata, il dato oggettivo dell'interdipendenza umana e il fatto che ci troviamo in un "villaggio globale", dove le decisioni prese in un punto del pianeta si ripercuotono con grande rapidità in altri punti che possono essere molto lontani. Tale globalità è favorita dalla tecnica, ma dipende radicalmente dalla natura umana e deve essere indirizzata al suo pieno sviluppo; perciò dovrebbe estendersi a tutti gli uomini e anche a tutto l'uomo. La *globalizzazione* è il processo che realizza la globalità; quest'ultima è il fine da raggiungere, l'altra il mezzo e come tale è ambivalente: il giudizio su una specifica forma di globalizzazione dipende dalla meta che si propone e dagli strumenti che utilizza. Il *globalismo* è l'ideologia che si trova alla base della globalizzazione e l'orienta verso una certa idea di globalità; esistono difatti diversi globalismi: l'economicismo, il cosmopolitismo disincarnato, il terzomondismo, l'ecologismo naturalistico, ecc.

Il capitolo III analizza i tre errori più frequenti nell'interpretare la globalizzazione: il determinismo, il riduzionismo e l'assolutismo. Il primo considera la globalizzazione alla stregua di un meccanismo che procede con indipendenza dalle decisioni personali. È vero che le strutture sociali possono condizionare la condotta personale, ma non possono determinarla, in quanto tale condotta dipende dalla libertà umana: il fallimento di talune "profezie" prospettate da questa teoria sull'esito della globalizzazione confermano l'errore del determinismo, e la visione cristiana dell'antropologia spiega il motivo di questi insuccessi. Il riduzionismo tende ad eliminare le diverse concause dell'evoluzione sociale, additando nella globalizzazione l'unica radice di tutti i mali presenti nella società; tuttavia, tale impostazione è in contrasto con la piena verità sull'uomo e non è stata in grado di dar ragione di molti dati esperienziali. Un errore simile si trova nell'assolutismo: esso proclama che tutto è, o dovrebbe essere, globalizzato; la stessa vita sociale mostra l'inconsistenza di questo asserto ed anche il pericolo di una tale omogeneizza-

zione. Per evitare questi errori, ricorda mons. Crepaldi, occorre mettere a fondamento dell'analisi sulla globalizzazione la centralità dell'essere umano.

“Globalizzazione e dottrina sociale della Chiesa” è il titolo del capitolo iv; esso spiega come tale fenomeno non è un qualcosa di totalmente estraneo alla dottrina della Chiesa Cattolica appunto per il carattere universale (cattolico = universale) di tale dottrina; infatti, già nei tempi in cui la mondializzazione era improponibile in pratica, la Chiesa ha insegnato e difeso l'unità della famiglia umana, la dignità di ogni persona e la fratellanza universale. Nelle encicliche sociali, si ha, invece, un trattazione sempre più specifica circa la globalizzazione, anche se solo con la *Centesimus annus* viene usato esplicitamente il termine. Concretamente, la *Quadragesimo anno* (1931) evidenzia le interconnessioni delle economie, messe in risalto dalla crisi del 1929; la *Pacem in terris* (1963), parlando della pace e dei diritti umani, addita il bisogno di un'autorità mondiale; la *Populorum progressio* (1967) indica che la questione sociale ha acquistato una dimensione planetaria, e che soltanto in questa prospettiva è possibile risolvere il problema dello sviluppo; infine, la *Centesimus annus* (1991) sottolinea la necessità di porre le basi per un ripensamento globale della società. Oltre a questi dati di fatto, l'autore analizza (capitolo v) il nesso tra i principi della dottrina sociale della Chiesa e la globalizzazione, e conclude che il dinamismo proprio di tali principi non si arresta finché non ha raggiunto la dimensione globale; al contempo viene evidenziato che la stessa globalizzazione ha propiziato una maggiore comprensione di questi principi: li ha aperti a nuovi ambiti e ha favorito che essi fossero maggiormente approfonditi nelle loro potenzialità e nel loro significato antropologico-teologico.

La globalizzazione tende di per sé alla formazione di una “società aperta”; è quindi opportuno studiare i rapporti tra questo tipo di società e le legature etiche (capitolo vi). Una società aperta è quella che accresce le possibilità individuali; ma non può limitarsi solo a questo, in quanto tali possibilità, da sole, potrebbero causare un'incomunicabilità di fondo, favorire l'anonimato sociale, trascurare le tradizioni del proprio gruppo umano da cui dipendono l'autocomprensione della società e i criteri di mutuo intendimento, ecc. La globalizzazione richiede, di conseguenza, una forte solidarietà e un codice etico comune; ciò è possibile se non si perde la prospettiva della trascendenza dell'essere umano; tale prospettiva garantisce una libertà molto ampia, ma non illimitata. In questo senso, il capitolo vii analizza la questione del rapporto tra globalizzazione e cultura. L'autore sottolinea la necessità di superare le interpretazioni più diffuse e solo apparentemente opposte di questo rapporto; esse considerano la globalizzazione come un prodotto della postmodernità intesa come estrema conseguenza della modernità, oppure come la sua confutazione. Bisogna quindi ricercare un *novum* culturale che permetta di valorizzare il lato positivo della globalizzazione, e dia ragione delle questioni del “noi” e del “perché”; questa impostazione propone un rapporto non strumentale con gli altri, che sia finalizzato alla ricerca del perché. Ciò è offerto dal personalismo cristiano che ha messo sempre in maggiore evidenza la relazionalità delle persone e la necessità di una migliore interconnessione tra di esse.

Il legame tra globalizzazione e autorità viene studiato nel capitolo viii. È vero che la globalizzazione erode i confini dell'autorità come finora si è esercitata; ma, appunto per ciò, tale fenomeno richiede una maggiore autorità e un modo diverso di esercitarla, che deve raggiungere tre diversi livelli: morale, giuridico e politico. Infatti, l'estensione dell'interdipendenza esige un'equilibrata gerarchia dei valori etici che permetta di superare la semplice ricerca degli interessi particolari; necessita anche una cultura delle

regole per non lasciare i membri più deboli della società senza una protezione adeguata; e sollecita pure un'autorità politica non limitata al formalismo procedurale, ma veramente attenta al bene comune planetario. Di fronte ai problemi che può causare una globalizzazione avulsa dai valori etici, il Magistero ha proposto di globalizzare la solidarietà: tale è il tema del capitolo ix. Per raggiungere questa meta, occorre: diffondere una matura opinione pubblica e una società civile internazionale; onorare i diritti umani in ogni comunità a tutti i livelli, affinché non sia enfatizzata la proposta di nuovi diritti quando alcuni dei più basilari non sono praticamente rispettati in diverse regioni del pianeta, particolarmente in quelle più bisognose; tener conto della solidarietà tra le generazioni, per non scaricare su quelle future i costi ingiustificati di quanto fa l'attuale. È anche necessario (capitolo x) evitare un'ideologia oggi molto diffusa, vale a dire l'assolutizzazione della tecnica – che comporta l'onnipotenza del fare –, e fondare il processo di globalizzazione sulla centralità dell'essere umano. A ciò la fede cristiana offre un contributo essenziale con il dogma della Trinità, che illumina in modo splendido cosa sia la “comunità” umana.

L'ultimo capitolo del libro, l'xi, sviluppa il tema della democrazia globale, addita la sua opportunità e ricorda che la democrazia non è una finalità a sé, né può ridursi alle procedure. L'autentica democrazia è quella che tutela e favorisce lo sviluppo della persona nella sua nozione integrale. Nelle riflessioni conclusive, mons. Crepaldi ricorda la complessità del fenomeno della globalizzazione; tale complessità richiede di armonizzare diverse tendenze che appaiono come opposte: universale-locale, spontaneità-coordinamento, tradizione-innovazione, ecc. Ciò è possibile applicando i principi dell'umanesimo cristiano e, in particolare, quello della sussidiarietà, nel suo profondo senso antropologico da cui derivano le conseguenze etiche, politiche, sociali ed educative: «Governare la globalizzazione significa precisamente adoperare il principio di sussidiarietà. La globalizzazione che interessa alla Chiesa è quindi una globalizzazione sussidiaria: in aiuto (*subsidium*) del bene di ogni persona umana» (p. 108).

Ci troviamo di fronte ad un'opera di grande interesse, che mostra una conoscenza non comune della questione esaminata e la presenta in modo assennato e fluido. Indubbiamente la sua lettura sarà molto utile per capire e governare una globalizzazione che, allontanandosi da ogni globalismo, sia in grado di edificare una globalità a servizio dell'uomo.

E. COLOM

J. J. MARCOS, *Afectividad y vida moral cristiana según Dietrich von Hildebrand*, EDUSC, Roma 2007, pp. 312.

LA obra que presentamos se ocupa de un aspecto de la vida cristiana que, particularmente en nuestros días, interpela a la Teología moral. Está escrita en un tono profundo, a la vez que comprensible y agradable. Por otro lado, la acertada aproximación que realiza a los distintos temas, facilita que no se requiera en el lector una especial familiaridad con el objeto de estudio, familiaridad que se va adquiriendo a medida que se avanza en la lectura.

No cabe duda de que, en la cultura actual, se valoriza de modo particular el aspecto afectivo de la conducta. Es evidente, además, que se trata de un tema de gran importancia para la vida moral del cristiano. Y es que la figura misma de Cristo nunca aparece en los Evangelios como la de alguien que lleva a cabo su misión de manera fría e impasible;

al contrario: sus sentimientos revelan un corazón grande, lleno de una santa afectividad en su trato con el Padre, con cada persona y con las multitudes. El Texto sagrado presenta a Cristo con una personalidad armónica y unas reacciones afectivas siempre coherentes con las circunstancias en las que, en cada caso, se encuentra.

Esto significa, según el Autor, que la vida cristiana incluye también una dimensión afectiva que, sin embargo, no se reconoce con frecuencia en el plano de los principios morales porque, o no se admite el carácter espiritual de la esfera afectiva, o no se explican sus conexiones con la libertad. En ambos casos, se hace difícil explicar de modo comprensible el papel que desempeñan los sentimientos en la vida moral.

Parece conveniente, por tanto, para iluminar la grandeza y belleza de una auténtica personalidad moral cristiana, un adecuado planteamiento del tema que integre el mundo afectivo en el estudio de la moral. En este sentido, la producción científica de Dietrich von Hildebrand presenta, por sus aportaciones sobre la afectividad y su relevancia para la moral, un particular interés. J. J. Marcos, en los tres capítulos de su libro, logra exponer y analizar de modo coherente esa reflexión.

La obra comienza con un estudio que pretende desentrañar las causas del ya mencionado contraste entre la importancia que tiene la esfera afectiva en la vida y enseñanzas de Cristo y en la misma tradición cristiana (en la liturgia, en las prácticas y devociones, en la vida de los santos, etc.) y la escasa consideración que, en general, ha tenido en la filosofía y en la moral. Este análisis preliminar, además de introducir el tema, permite situar las ideas hildebrandianas en el contexto de las doctrinas filosóficas con las que el autor alemán se confronta y, por lo tanto, presentar a sus interlocutores dialécticos.

Después de esta tarea, que comprende el primer capítulo, se inicia el análisis de la afectividad humana en cuanto tal. Un trabajo de esta naturaleza se incluye, como parece lógico, en una visión global de la antropología de Hildebrand. Encontramos así un segundo capítulo con tres secciones: el conocimiento como contacto espiritual con el mundo (la realidad como inteligible); la motivación y el descubrimiento de los valores (la realidad como importante); y finalmente la afectividad y su radical diferencia con la voluntad. Este capítulo se cierra con la exposición de la tesis de Hildebrand, según la cual, en la persona humana se hallan tres *centros espirituales*, es decir: inteligencia, voluntad y corazón.

Marcos sostiene que las perspectivas utilizadas por Hildebrand para analizar la esfera afectiva son cuatro: ontológica, que permite analizar desde los sentimientos físicos y psíquicos hasta los netamente espirituales; estructural, que ayuda a distinguir entre los fenómenos que tienen carácter de *respuestas afectivas* y las vivencias de *ser afectados* por algo; dinámica, es decir, por el dinamismo interno que distingue los sentimientos de ternura de las emociones que son simple expresión de energía; y, finalmente, una perspectiva que analiza los sentimientos por su *profundidad*. Marcos considera que, en la base de todos estos análisis siempre se puede encontrar el concepto de *relación intencional*, tan característico del movimiento fenomenológico en el que se reconoce Hildebrand.

El tercer y último capítulo afronta de modo más directo la relevancia ética de la afectividad y el papel que le corresponde en la vida moral. Se comienza con el estudio de la estructura de la vida moral en su conjunto (los que Hildebrand llama *centros* del bien y del mal en la persona humana y las tres esferas de la moralidad, es decir, acciones, respuestas afectivas y volitivas y virtudes). Pasa después a tratar la moralidad en la esfera afectiva, a saber, las conexiones de la afectividad con las otras facultades espirituales y con la libertad, así como aquello que podría considerarse la aportación específica de la afectividad a la vida moral: la dimensión afectiva en la respuesta al bien y al mal.

La visión ética de Hildebrand, se subraya en el libro, se mueve siempre en torno a la distinción entre persona y personalidad, que él introduce para explicar la relación entre el ser del hombre y su vocación esencial al perfeccionamiento moral. Entre los individuos existen, de hecho, importantes diferencias de carácter *cualitativo*; es decir, cada *persona* construye la propia *personalidad* precisamente con las respuestas que otorga a los valores morales.

La duda que surge espontáneamente es cómo situar los sentimientos dentro del ámbito de la libertad, ya que no se encuentran bajo dominio directo de la voluntad: las reacciones emotivas aparecen espontáneamente y sobre los afectos no resulta posible ejercer un control absoluto por parte de la voluntad. Para resolver este dilema, Marcos analiza el estudio de Hildebrand sobre la libertad. La esfera afectiva, sostiene nuestro Autor, se encuentra en conexión con la libertad de una doble manera: indirectamente, de modo que el comportamiento habitual del individuo hace que su personalidad sea buena o mala y, por eso, los sentimientos que nacen espontáneamente se corresponden con su personalidad; y directamente, puesto que en todo caso, una vez que surgen espontáneamente, se pueden aceptar o rechazar con la voluntad, y sólo entonces adquieren pleno valor moral.

Finalmente, se ilustra acertadamente el pensamiento de Hildebrand en lo que se refiere al modo peculiar con que los fenómenos afectivos contribuyen a la edificación de la personalidad moral: espontaneidad y alegría del corazón en las acciones moralmente positivas; cooperación entre entendimiento, voluntad y corazón; relación entre el corazón y la felicidad.

El proceso de santificación del cristiano es interpretado por Hildebrand como una transformación en Cristo: es decir, como una profunda unión con Él de todo el ser consciente y, por tanto, también de la dimensión afectiva y del corazón. La verdadera vida cristiana implicaría así una afectividad noble y sensible, purificada de manifestaciones ilegítimas o pasionales. Se puede decir que el corazón humano es objeto de una *transfiguración* en Cristo, ya que en los sentimientos humanos del cristiano se transparenta la caridad. Así se ve en el ferviente amor por Dios y por el prójimo, rebosante de una peculiar bondad, que es característico de los santos.

En definitiva, podemos concluir la recensión afirmando con nuestro Autor que la caridad, núcleo de la moral cristiana, aparece en la revelación como un amor dotado de una peculiar dimensión afectiva, y esto representa no sólo una completa novedad frente a la ética natural de un no cristiano, sino que otorga también una específica tonalidad afectiva a todas las virtudes.

P. AGULLES SIMÓ

M. NAVARRO SORNÍ, *Calixto III: Alfonso de Borja, Papa Calixto III en la perspectiva de sus relaciones con Alfonso el Magnánimo*, Institució Alfons el Magnànim - Diputació de València, Valencia 2005, pp. 616.

Ein weiterer Schritt auf dem Weg der Widerlegung der Borgia-Legende? Diese Etikettierung würde dem vorliegenden Werk nicht angemessene Gerechtigkeit widerfahren lassen, kann es doch einen Stellenwert als Referenz *sui generis* beanspruchen. Zum einen liegt dies sicher an der Wahl des Sujets: wiewohl man, wie eingangs erwähnt, eine zunehmende – und zunehmend wertneutrale bis wohlwollende – Beschäftigung mit der Familie Borja/Borgia zweifelsohne konstatieren kann, galt deren Hauptaugenmerk

bislang der unvergleichlich schillernderen Figur des zweiten Borgia-Papstes, Alexander VI., beziehungsweise dessen Deszendenz. Andere, vermehrt hagiographische Interessen, wandten sich immer schon – früher als eine Art Ehrenrettung des ganzen Clans – der Gestalt des Hl. Francisco Borgia SJ zu. Aber Alfonso Borgia, ab 1455 Papst Calixtus III., vermochte bislang – abgesehen von seiner Rolle bei der 'Beilegung' des Abendländischen Schismas – keine großen biographischen Ambitionen zu wecken.

Diesem Umstand ist nunmehr durch das Erscheinen der anzuzeigenden Studie bestens abgeholfen. Auf über sechshundert Seiten referiert der Autor, Absolvent der Gregoriana zu Rom und im Moment Professor für Kirchengeschichte an der Universität zu Valencia, Leben und Ziele des Pontifex. Gestützt auf eine schier unglaubliche und erschöpfende Quellenbasis (man konsultiere nur den Anmerkungsapparat, sowie den ausführlichen Anhang) tritt die historische Gestalt dem Leser eindringlich und bildhaft vor Augen. Von Anfang an konterkariert der Autor dabei das überlieferte Bild des lediglich durch Beziehungen auf den päpstlichen Thron gekommenen Günstlings, welcher seinerseits dann Rom dem Sumpf des Nepotismus zuführte. Mit 33 Jahren bereits Doktor beider Rechte, Lizentiat der Theologie, juristischer Assistent der königlichen Rechtsverwaltung von Lleida, ebendort Seminarprofessor für Kirchenrecht und Kanonikus der Kathedrale, galt Alfonso zurecht als intellektuelle Ausnahmeerscheinung und Hoffnungsträger seiner Zeit. Wer möchte ernsthaft leugnen, daß dem jungen hoffnungsvollen Manne eine um diese Zeit einsetzende massive Förderung durch den König von Aragonien bei seinem weiteren Aufstieg behilflich gewesen wäre? Jedoch – ist dies in sich verwerflich, beziehungsweise nicht auch heute noch – in oft undurchdringlicheren Verflechtungen – Karrierevoraussetzung? Wie sehr Alfonso die in ihn gesetzten Erwartungen erfüllte, belegt nicht nur sein bekannter Erfolg bei der Lösung des 'Problems von Peñíscola'; wie wenig er aber eine königliche Marionette im modernen Sinne des Wortes war, sein weiterer Lebensweg, vor allem als Pontifex.

War die Wahl des in der Gunst von Alfonso V. zum Bischof von Valencia und zum Kardinal aufgestiegenen Prälaten durchaus noch durch aragonesischen Einfluß befördert worden, so sollten die klassischen staatskirchenrechtlichen Streitpunkte der Zeit (Nominationsrecht, Benefizienvergabe, Regelung kirchlicher Abgaben und Einkünfte) alsbald das vormals gute Verhältnis trüben. In keiner Zeile seines Textes läßt Navarro Sorní einen Zweifel daran, daß der zur Zeitpunkt seiner Wahl immerhin schon 77-jährige Papst von nun an ausschließlich Wohl und Beförderung universalkirchlicher Interessen im Auge hatte. Dies mußte über kurz oder lang zum Zerwürfnis mit seinem ehemaligen Gönner führen, da Calixtus keineswegs bereit war, dessen regalistische Ambitionen hinzunehmen.

Zu diesem latenten Konfliktpotential gesellten sich alsbald konkrete tagespolitische Zerwürfnisse, worunter unter anderem das Unwesen des Condottierführers Jacobo Piccinino (im Solde Aragonen in Mittelitalien 'tätig'), der Streit um Genua, sowie letztendlich die für Calixtus beherrschende Frage des Türkenkreuzzuges fallen sollte. Hier, vor allem in letzterem, erweist sich der schon beim Aufschlagen des Bandes ins Auge fallende kleine Etikettenschwindel als weniger hilfreich. Während der Schutzumschlag noch eine Biographie Calixtus III. verheißt, offenbart erst der Haupttitel den Umstand, daß eben die Beziehungen zwischen König und Papst (Haupt-)Gegenstand der Erörterung seien. So hilfreich und aussagekräftig die methodische Option des analytischen Fallbeispiels für das bislang Referierte gewesen sein mochte, so deutlich zeigen die Schilderungen von Kreuzzug und Napoletanischem Krieg (der sehr – zu? – knapp be-

handelt wird) dessen Beschränktheit. Nicht jede Aktion des Papstes läßt sich im Lichte der Beziehungen zu Aragonien erhellen, vor allem die großen Vorhaben bedürften einer universaleren Basis unter Einbezug auch verstärkt slawischer, ungarischer, osmanischer und vor allem französischer Quellen – hier bleibt der zukünftigen Forschung Raum, auf den Vorgaben Navarro Sornís aufzubauen.

Dies nimmt dem Werk nichts von seinen erwähnten Meriten. Die Persönlichkeit Alfonsos/Calixtus' hat hier erstmals eine ihrer Bedeutung angemessene Erörterung erfahren, dies in einer Ausführlichkeit und Gelehrtheit, welche nachfolgende Schriften erst einmal übertreffen müssen. Wichtige Aspekte päpstlicher und iberischer Geschichte werden hier zum ersten Mal systematisch in Korrelation gesetzt. Am erfreulichsten aber erscheint die Tatsache, daß dies alles in einem literarischen Stile dargeboten wird, der auch den fremdsprachigen Leser nicht ermüden läßt. Davor treten andere, nicht dem Autor anzulastende kleinere Mängel, wie das Fehlen eines Abbildungs- und Registersteiles, in den Hintergrund.

Von daher und auch vor dem Hintergrund einer sich immer deutlicher als neu lohnendes wissenschaftliches Betätigungsfeld abzeichnenden päpstlichen Biographik sind dem schönen Buch neben der bereits erschienen italienischen (*Callisto III. Alfonso Borgia e Alfonso il Magnanimo, a cura di A. M. Oliva e M. Chiabo, Roma nel Rinascimento: Roma 2006, 594 S.*) zahlreiche weitere Übersetzungen zu wünschen.

J. J. SCHMID

J. NORIEGA, *Il destino dell'eros. Prospettive di morale sessuale*, EDB, Bologna 2006, pp. 320.

L'ULTIMA pubblicazione di José Noriega nasce dalla sua esperienza di docente presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia, come leggiamo nella dedica che la apre: "Alle famiglie del Master in scienze del matrimonio e della famiglia (...) dalle quali ho imparato il meglio di ciò che si trova in questo libro". Non si tratta solo di parole, e l'origine vitale del libro è riconoscibile in molte sue parti, nelle quali l'Autore riesce ad unire il pregio della profondità con quello della freschezza espositiva pur affrontando temi che, in genere, l'approccio della Teologia morale tende ad allontanare dall'esperienza del lettore.

Il titolo potrebbe far pensare ad uno studio che prende ispirazione dall'enciclica *Deus caritas est*, in cui Benedetto XVI ha affrontato il tema dell'insondabile amore divino (*agape e eros*) che in vari modi si comunica alle creature, e che i cristiani a loro volta sono chiamati a partecipare nelle diverse forme di relazione che intrattengono. Ma questa edizione italiana è la traduzione di un originale spagnolo che (desumiamo dalla data apposta al termine delle Note introduttive) risale al 2004, anno in cui l'attuale Pontefice non era ancora stato eletto. Ed in effetti, l'enciclica non viene mai nominata, benché in più di un'occasione la tematica affrontata si presti ad accoglierne gli spunti e gli insegnamenti. Il testo magistrale a cui si fa invece esplicito riferimento è quello della Catechesi sull'amore umano nel piano divino, che Giovanni Paolo II svolse tra il 1979 e il 1984.

Uno dei pregi di questo libro è quello di essere riuscito a coniugare, sulle orme del Pontefice, l'approccio fenomenologico e quello metafisico, unendo l'immediatezza del primo alla profondità del secondo. In tal modo, il testo può essere accessibile ad un pubblico non specializzato a cui offre approfondimenti di grande valore.

La considerazione che guida tutta la riflessione è offerta dall'esperienza del fatto che la sessualità non mantiene quel che promette: promette la felicità e la capacità di superare di slancio gli ostacoli che vi si oppongono, ma non mantiene tale promessa. Ci sono matrimoni che si dividono, e storie d'amore che finiscono tristemente, nonostante le buone intenzioni iniziali: "Spunta così, inquietante, la domanda: possiamo continuare a credere nell'amore?" (p. 9).

La domanda è quanto mai legittima ed attuale, perché nell'amore vi è sempre un desiderio di infinito e di superamento del limite, a cui ai nostri giorni fa riscontro troppo spesso l'esperienza del fallimento. L'A. introduce il lettore a considerare il fatto che vi è un mistero nell'amore, così come nella sessualità e nel sentimento, perché il loro fine non è semplicemente il soddisfacimento della tensione sessuale o affettiva, ma è l'unione con la persona amata, che si compie attraverso il linguaggio del sesso e dell'affetto. Il corpo e l'anima sessuati aprono la persona a dare se stessa e a ricevere l'altra, e qui entra in scena il mistero, perché la donazione reciproca riguarda le persone nella loro totalità e non solo alcune loro modalità espressive; per questo, la donazione non è fissa e chiusa in sé ma si apre alla condivisione dell'esistenza nel tempo, ed implica l'accettazione delle modificazioni che interverranno dall'esterno, o che saranno gli stessi amanti a porre. La donazione reciproca non consiste nel "fissare l'attimo" dell'estasi e dell'innamoramento per cercare di vivere sempre in quella dimensione, ma nell'accettare tutta la serie di novità che, da quel momento in poi, potranno intervenire nelle proprie vite, in modo che diventino occasione e alimento per la crescita nell'amore.

Innanzitutto, l'accoglienza reciproca riguarda la totalità della propria e dell'altrui persona, e di conseguenza quella dei figli, nel numero e con le caratteristiche personali che la Provvidenza vorrà dare in dono. L'amore inserisce nel mistero del dare e del ricevere amore: questo flusso reciproco non è chiuso, ma va includendo, come in cerchi sempre più ampi, altre realtà umane. Ogni dimensione si apre a quella successiva, ed in essa chiede di essere integrata per evitare quella "disgregazione" dell'io nelle sue varie dimensioni, che accompagna la cultura della morte.

Mi sembra che l'analisi di Noriega faccia eco ad una considerazione che Giovanni Paolo II aveva proposto nella sua Lettera alle famiglie, già nel 1994: "Il razionalismo moderno *non sopporta il mistero*. Non accetta il mistero dell'uomo, maschio e femmina, né vuol riconoscere che la piena verità sull'uomo è stata rivelata in Gesù Cristo. Non tollera, in particolare, il «grande mistero», annunciato dalla Lettera agli Efesini, e lo combatte in modo radicale" (n. 19).

Un altro pregio del libro è quello di non limitarsi a mostrare una meta, ma di impegnarsi anche ad indicare un cammino per la crescita o, come dice l'Autore, per la "costruzione" dell'amore. Infatti, l'esperienza dell'amore mette in movimento la capacità di amare e si traduce in atti specifici. Attraverso un'analisi apparentemente elementare di questa dinamica, l'Autore affronta in realtà una delle tematiche più controverse della Teologia morale fondamentale degli ultimi decenni: quella del rapporto tra il *finis operis* e il *finis operantis*, per usare termini classici, cioè tra la *scelta* e l'*intenzione*, come preferisce dire l'A. Solo l'azione che mira ad un bene per l'altra persona, in vista della reciproca unione, è un vero atto d'amore. In questo contesto, è opportuna anche l'annotazione che aiuta a distinguere la gratuità dal disinteresse (p.132): mentre la prima è essenziale nell'azione amorosa, perché consiste nel "dare per primo" senza limitarsi a contraccambiare, il secondo è anti-naturale in amore, perché ogni atto di donazione richiede sempre di essere accolto. Viene così sgombrato il campo dall'ideale falso dell'amore "puro",

che non cerca se stesso: idea sbagliata che conduce inevitabilmente al fallimento perché, come Benedetto XVI ci ha recentemente ricordato nella sua enciclica, non appartiene nemmeno all'amore di Dio, che è sommamente gratuito e nel contempo sommamente desideroso di essere contraccambiato, non per necessità ma, appunto, per amore.

Sempre nell'ottica della "costruzione" dell'amore, e tenendo presente quanto esposto nella prima parte sulle varie dimensioni che compongono la realtà dell'amore umano, la spiegazione sui rapporti tra amore, castità e prudenza acquista una profondità e lucidità particolari. Si parla qui di "amore intelligente" (p. 192), che sa valutare le azioni, scegliendo quelle che convengono alla sua crescita e rifiutando quelle che lo minacciano; che sa integrare le tensioni corporee e spirituali nell'ottica del bene degli amanti; e, soprattutto, sfata il mito dell'amore romantico, che ha ridotto l'amore alla dimensione di passione irrazionale e invincibile, chiusa nella sua esaltazione.

Particolarmente importante è il capitolo, che conclude la parte dedicata all' "amore eccellente" (o intelligente), dedicato all' "Educazione del desiderio" (pp. 205 ss.). Si affronta qui il tema delicatissimo dell'educazione dell'affettività e della sessualità, che va impostata sin dall'infanzia dei figli, e poi sviluppata in modo particolare durante l'adolescenza. Si tratta, effettivamente, di educare il desiderio dei ragazzi, e non solo di istruirne l'intelligenza fornendo nozioni e dati. In questo campo, e purtroppo non solo in questo, l'A. sottolinea che l'adolescente oggi si trova quanto mai solo in una società ipocritamente tollerante che non lo aiuta a percepire la diversa qualità delle azioni specifiche e dunque il loro significato, e non lo orienta a valutare la varietà degli affetti, preoccupandosi solo della correttezza "tecnica" dei comportamenti.

Conclude il libro la trattazione di alcune tematiche importanti per la vita coniugale: il fidanzamento, la carità coniugale, la fecondità o sterilità dell'unione, la fedeltà e il perdono, la verginità cristiana. Tra queste, segnaliamo in modo particolare la riflessione sulla carità coniugale, ossia sul legame tra l'amore umano e quello divino, che si realizza quando l'amore degli sposi diventa, nel sacramento, l'espressione dell'Amore trinitario, lo Spirito Santo. Il tema dell'amore divino che opera nell'amore umano è ancora poco sviluppato, ma a mio parere è estremamente importante sia per una maggiore comprensione della realtà vocazionale dei laici sposati, sia per lo sviluppo di un'azione pastorale che miri davvero alla formazione interiore di sposi santi, nelle circostanze e per mezzo delle circostanze della loro vita familiare, come ha indicato il Concilio Vaticano II e poi la *Familiaris Consortio*. Su questo tema vi è ancora molta strada da percorrere; in questo testo, l'A. non ha perso l'occasione per riproporre la questione e così offrirla, in una staffetta ideale, ad ulteriori approfondimenti che sicuramente lo vedranno ancora protagonista impegnato e stimolante della riflessione ecclesiale.

Attraverso il suo percorso e il suo studio, così come si era proposto, José Noriega ha avvicinato i suoi lettori a comprendere un po' meglio non solo le caratteristiche e le modalità, ma la verità stessa dell'amore.

C. ROSSI ESPAGNET

E. REINHARDT, *Por las rutas del saber medieval*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 348.

EL título de esta obra sugiere a primera vista una introducción general a la cultura medieval en un estilo divulgativo. Sin embargo, una consulta al índice pone al lector ante una serie de investigaciones sobre determinados temas de historia de la teología y filosofía en la Edad Media.

La autora ha sido profesora de Historia de la Teología Medieval en la Universidad de Navarra y, con motivo de su jubilación, ha reunido estos trabajos en una miscelánea que publica la Facultad de Teología. El libro cuenta con un prólogo del conocido medievalista Andreas Speer, profesor ordinario de la Universidad de Colonia y Director del Thomas-Institut de la misma. La elección del título se debe sin duda al carácter variado de temas, pero se inspira también -como explica la autora (p.13)- en la etimología y las diversas acepciones de la palabra "ruta". En efecto, en los estudios que aquí reúne, aprovecha los caminos ya trazados, bien conocidos algunos; pero se adentra también por senderos menos andados donde se pueden descubrir nuevas perspectivas y detalles significativos.

El libro está estructurado en tres partes. La primera, y más amplia, se dedica a diversos aspectos de la sistematización teológica en el tiempo comprendido entre Anselmo de Canterbury y Gabriel Biel. Contiene estudios más generales como la configuración de la ciencia teológica que se refleja en las grandes *Sumas*, y otros más específicos como la noción de teología en Ricardo de San Víctor, la polémica doctrinal en torno a Joaquín de Fiore o el ockhamismo moderado de Gabriel Biel, por nombrar algunos de los temas. La segunda parte está dedicada a la literatura religiosa medieval en Centroeuropa, que incluye también la aportación de mujeres, como Hrotsvith de Gandersheim, Hildegarda de Bingen, las religiosas del monasterio de Helfta y la beguina Mectildis de Magdeburgo. La tercera parte versa sobre dos medievalistas actuales: Albert Zimmermann, profesor emérito de la Universidad de Colonia, y Jean-Pierre Torrell, profesor emérito de la Universidad de Fribourg en Suiza.

Los trabajos reunidos en esta obra tienen en común la atención al contexto en que se encuentra cada uno de los personajes medievales, y se estudian con exactitud los textos en sus ediciones críticas si las hay, para extraer unas conclusiones avaladas por la reflexión. El interés por el contexto está presente igualmente en la amplia entrevista con Jean-Pierre Torrell y en el perfil de Albert Zimmermann como medievalista. Como es natural en una miscelánea, existe una variedad metodológica, ya que algunos temas requieren un tratamiento más abstracto, como por ejemplo la noción de "persona" en Ricardo de San Víctor, mientras que otros se prestan a inquirir con el método de la historiografía, como es el caso del debate sobre el joaquinismo. En su conjunto, el libro puede satisfacer tanto a especialistas como, en general, a lectores interesados en el pensamiento medieval.

C.-J. ALEJOS GRAU

R. PELLITERO, *Teología pastoral. Panorámica y perspectivas*, Grafite, Bilbao 2006, pp. 255.

LAS cuestiones relativas a la configuración, delimitación epistemológica y justificación de la teología pastoral como disciplina teológica no pueden ni mucho menos considerarse asunto resuelto. Y sin embargo la urgencia de salir al paso a los innumerables problemas "pastorales" que plantea el actual contexto socio-religioso, produce desde hace varios decenios una peligrosa desproporción entre la enormidad de estudios pastorales centrados en cuestiones sectoriales y una escasísima atención a los fundamentos del tema teológico-pastoral. Por eso, consideramos una buena noticia la publicación de esta obra, en lengua castellana, seguros de que sin duda supondrá un enriquecimiento de la reflexión en torno a las bases de la teología pastoral.

La monografía de Pellitero constituye una primera síntesis de su concepción de esta rama de la teología, tras dos decenios de dedicación a la investigación y a la docencia de la teología pastoral en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. La obra posee una indudable intención didáctica, pero no podemos encuadrarla dentro de la categoría del manual, ya que muchas cuestiones clásicas en el estudio de la disciplina no se llegan a estudiar con profundidad y el autor remite a otras obras. El libro más bien aspira a ofrecer una respuesta rigurosa y coherente a una pregunta que desde hace años aletea en el ambiente académico y eclesial, y que se podría formular del siguiente modo: ¿cuál es la identidad y, sobre todo, cuál es la utilidad de la teología pastoral? Para lograr esta respuesta y ofrecer una noción precisa de la teología pastoral, Pellitero recorre fundamentalmente dos vías: en primer lugar, entra en diálogo crítico con los principales autores que han tratado directamente la cuestión, enriqueciendo, de este modo, su propia visión con las aportaciones más consolidadas, al menos en ámbito europeo; por otro lado, el autor desarrolla con precisión y desenvoltura sus amplios conocimientos eclesiológicos, elaborando una “eclesiología práctica”, es decir, un desarrollo práctico de la doctrina teológica en torno a la Iglesia.

Indicamos todavía un último presupuesto que le da una dirección precisa a toda la obra, que consistiría en el propósito de explicar con precisión el alcance de la expresión “carácter pastoral”, que se aplicó al magisterio del último concilio con la intención de llevar a cabo una profunda renovación de la vida eclesial. Como pone de manifiesto el autor, detrás de esta intención declarada subyace una visión precisa de la Iglesia y de la teología. A lo largo del libro, a veces más explícitamente, otras de modo implícito, se intuye el esfuerzo del autor por penetrar y explicar el significado profundo de esta intención y por situar la teología pastoral en el contexto de una teología que posea toda ella una dimensión pastoral.

De las tres partes que componen la obra, la primera es la que más directamente se dirige a delinear la imagen de la teología pastoral. Esta parte se inicia con un recorrido histórico, amplio y bien documentado, en el que el autor describe las diversas etapas que ha recorrido esta joven disciplina en sus dos siglos de historia. El estudio constituye una necesaria etapa propedéutica, que permite al lector familiarizarse con los problemas que han impulsado la evolución de la teología pastoral en una u otra dirección. Ahora bien, Pellitero no se limita a ofrecernos una descripción informativa, sino que asume el riesgo de proponernos un punto de referencia crítico que nos permita interpretar esta evolución. Primero describe las tres etapas de esta evolución, siguiendo a la mayor parte de los manuales: una etapa pragmática centrada en la figura del pastor, seguida de una etapa eclesiológica que estudia la acción eclesial y, finalmente, un tercer periodo que extiende el objeto de estudio a la relación entre religión, Iglesia y sociedad. A continuación, el autor pone en evidencia los motivos por los que el último estadio, predominante después del Vaticano II, ha conducido la teología pastoral a un tipo de reflexión que desvirtúa su específica fisonomía teológica. Explica que se ha intentado ensanchar el campo visual de la teología pastoral, porque se pensaba que sólo de este modo se podría abarcar la complejidad de problemas eclesiales y religiosos que suscita el mundo moderno y a los que la teología tendría que dar respuesta. Sin embargo, este ensanchamiento sería no sólo innecesario, sino además altamente pernicioso. Innecesario porque demuestra que no se ha comprendido suficientemente que la nueva eclesiología, instaurada a partir de los documentos conciliares, pone de manifiesto que la misión de la Iglesia y de los cristianos abarca el mundo y todas las realidades humanas e

históricas. Además, continúa nuestro autor, el nuevo planteamiento teológico-pastoral que se postula terminaría por vaciar de contenido teológico la reflexión, porque “difuminaría las adquisiciones teológicas a favor de una *mirada* fundamentalmente sociológica al hombre y al mundo” (p. 33). A su juicio, la reflexión en torno a la acción eclesial, si quiere ser verdaderamente teológica, tiene que dar prioridad al dato teológico y, más concretamente, tiene que asegurar un fundamento eclesiológico.

El recorrido histórico se concluye con una panorámica de las principales corrientes contemporáneas de teología pastoral, verdaderamente útil para quien desee una visión actualizada de la cuestión. El autor presta particular atención a la situación de la disciplina en las áreas alemana, francófona, italiana, española y estadounidense.

A continuación la obra nos ofrece un diseño de la identidad de la teología pastoral. El punto de arranque, como decíamos, es la preocupación del autor por afianzar una comprensión de la teología que asuma con coherencia su intrínseca dimensión pastoral. El Concilio Vaticano II se propuso dar un carácter “predominantemente pastoral” no sólo a su magisterio, sino a toda la reflexión teológica en general, porque no se podía continuar a hacer teología sin referencia a la vida cristiana. El problema habría surgido al imponerse una visión intelectualista y abstracta de la fe, separada de la vida, que generaría a su vez una teología abstracta y en el fondo estéril, porque habría perdido su nervio sapiencial. En cambio, como explica Pellitero, la visión que de la fe nos ofrece la revelación es inseparable de la vida y esta interconexión genera necesariamente la mutua “inmanencia entre teología y vida cristiana” (p. 70). En este sentido, pastoralidad de la teología significa no sólo que la teología esté llamada a iluminar los contextos históricos, sino también y sobre todo que los enunciados teológicos sólo se entienden a partir del contexto vital. Ciertamente este postulado teórico ha conocido en la historia indebidas aplicaciones, como las recientes corrientes que dan primacía a la ortopraxis sobre la ortodoxia. El autor conoce tales riesgos, pero no obstante, insiste en la absoluta necesidad de subrayar esta dimensión existencial, dinámica, sapiencial y pastoral de toda la teología, pues sólo de este modo la reflexión teológica posee sentido, es significativa.

La pastoralidad de toda la teología se traduce en una serie de actitudes que debe asumir el teólogo en primera persona y, con él, todo cristiano. Se traduce también en la necesidad de una disciplina específica que asegure la “sensibilidad” pastoral de las restantes disciplinas. La teología pastoral asumiría esta función, “fortaleciendo las convicciones y formando las disposiciones y actitudes, precisamente en orden a la acción del cristiano” (p. 88), porque el paso de la fe a la vida no es automático, sino que necesita un acompañamiento. Para Pellitero la comprensión de la pastoralidad como dimensión intrínseca de la teología justifica la existencia de la teología pastoral, como decantación reflexiva de esta dimensión pastoral, en el contexto de una concepción unitaria de la teología.

En este horizonte, el autor define los elementos constitutivos de esta disciplina. La teología pastoral se define como “ciencia teológica de autorrealización de la Iglesia en su colaboración salvífica con las misiones trinitarias” (p. 98). Su objeto material es la acción eclesial, es decir, todo lo que la Iglesia hace en el cumplimiento de su misión. El objeto formal se determina por el “aquí y ahora” de la realización de esta misión en los diferentes contextos históricos. Su fundamento teológico último se encuentra en la acción trinitaria, que es la misma acción de Cristo y del Espíritu Santo, y que se hace operativamente presente en la Iglesia, “sacramento” universal de salvación. Pellitero no duda en afirmar que la teología pastoral es una “eclesiología práctica o existencial”, porque “su base inalterable” se apoya sobre “el origen y fundamento vivo de la Iglesia

en la Trinidad” (p. 96). En su orientación de fondo, el horizonte teológico-pastoral es similar al del *Handbuch der Pastoraltheologie*, aunque indudablemente los presupuestos eclesiológicos y antropológicos desde los que parte Pellitero son notablemente distintos a los del conocido manual alemán.

La cuestión metodológica es la verdadera prueba de fuego de una ciencia que pretende ser teológica y al mismo tiempo práctica. ¿Cómo piensa la teología pastoral?, ¿cómo incide la praxis, el dato empírico en una reflexión que intenta ser reflexión de fe? El autor alude a estos complejos problemas, pero no se detiene en profundidad, probablemente porque la cuestión excede a los objetivos de su obra. Señala que la teología pastoral tiene que entrar en diálogo con las ciencias humanas, tiene que practicar una metodología simultáneamente deductiva e inductiva, tiene que elaborar una “criteriología teológica” particular que oriente la reflexión en las distintas etapas del proceso. El corazón del método consiste en saber discernir los signos de los tiempos. Para lograrlo la teología pastoral debe dotar al sujeto de la acción eclesial de la necesaria competencia o actitud ética, espiritual y doctrinal.

En la segunda parte del libro el autor analiza los fundamentos doctrinales, especialmente bíblicos y eclesiológicos, de la acción eclesial. El objetivo es “tratar de mostrar cómo la Iglesia actúa según su ser” (p. 215), ilustrar la dinámica de la acción pastoral y misionaria de la Iglesia. En la medida en que los cristianos – pastores y fieles laicos – adquieran un conocimiento más profundo de esta dinámica, estarán en mejores condiciones de llevar a cabo la misión de la Iglesia. El autor es fiel a su planteamiento global de la cuestión: “en una teología de la acción eclesial hay que subrayar con fuerza la prioridad del dato teológico” (p. 33). De hecho esta segunda parte, que ocupa casi la mitad del libro, constituiría en las intenciones del autor el principal bagaje que la teología pastoral ofrece al cristiano para la realización de su tarea apostólica y misionaria.

En el desarrollo de estos fundamentos doctrinales, Pellitero demuestra una profunda preparación y conocimiento de lo que la reflexión teológica ha producido hasta nuestros días. El autor explora las raíces bíblicas de la acción eclesial, con el deseo de dotarla de un fundamento cristológico y soteriológico verdaderamente sólido. Lleva también a cabo un óptimo estudio bíblico y patrístico del concepto de “edificación de la Iglesia”, como categoría eclesiológica adecuada para captar la dinámica de la Iglesia que se autoconstruye. De ahí pasa a estudiar las dimensiones de la edificación de la Iglesia, expresadas en la tríada verdad-vida-caridad, que se corresponden con la tipología de la acción eclesial: *martyria*, *leiturgia*, *diakonia*. La constatación de que “si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles” (Salmo 127,1) determina la prioridad de la gracia en la acción pastoral e invita a subrayar con fuerza la urgencia de una “pastoral de la santidad” y a preceder con la oración toda obra apostólica.

La tercera y última parte incluye una útil propuesta didáctica de programación de la teología pastoral. El esquema responde en modo fidedigno a la visión del autor que hemos intentado exponer en estas páginas.

“Una eclesiología práctica al alcance de todos”, es el subtítulo que Pellitero da a su obra. El libro se sitúa así en una difícil posición, entre la divulgación y una introducción científica a la materia, lo que condiciona en parte su contenido. Justifica este planteamiento la persuasión del autor de que, en el renovado clima eclesiológico actual, la teología pastoral tiene que superar los estrechos confines clericales en que se hallaba y abrirse a una Iglesia en la que sujetos activos y responsables son todos los bautizados. La teología pastoral o, como prefiere llamarla el autor, la teología de la acción eclesial,

se perfila de este modo como momento formativo de acompañamiento del cristiano en su tarea de “ser Iglesia”, poniendo al alcance de todos la indelegable tarea de “hacer la Iglesia”.

Á. GRANADOS

N. RENOTON-BEINE, *La colombe et les tranchées : Les tentatives de paix de Benoît XV durant la Grande Guerre*, Cerf, Paris 2004, pp. 405.

Las iniciativas de paz del papa Benedicto XV durante la primera guerra mundial y su famosa nota del 1 de agosto de 1917 han sido objeto de numerosos estudios que, sin embargo, se han limitado a una perspectiva unilateral o bilateral. Natalie Renoton-Beine muestra en este libro el fruto de sus investigaciones sobre la diplomacia del Vaticano y de los países beligerantes, realizada tanto en los archivos vaticanos como en los archivos de Estado de Alemania, Austria y Francia. Respecto a Inglaterra y Estados Unidos ha utilizado la documentación correspondiente publicada.

En la introducción, la autora destaca que la consulta en los archivos de la Santa Sede le ha permitido abordar las cuestiones sobre la paz no solamente a partir del Vaticano sino también desde las otras capitales europeas, pudiendo valorar la importancia que la Santa Sede daba a las reacciones de los gobiernos – tanto de los Imperios centrales y como de los países que conformaban la Entente – y cómo éstos recibían y consideraban la paz invocada por el Vaticano dentro de sus objetivos de guerra (p. 13).

Benedicto XV, desde su elección el 3 de septiembre de 1914 y durante todo el conflicto, denunció la guerra en sí, sin pronunciarse a favor o en contra de las partes como muchos deseaban. El Papa y la curia vaticana no esperaban que la reacción a sus intentos de pacificación fuera tan desfavorable – incluso entre los católicos – ni estaban preparados para ello; pasaron dos años antes de que adaptaran el discurso a la realidad psicológica de la guerra (p. 24). La neutralidad del Papa en el conflicto ha sido, para sus contemporáneos y para algunos historiadores de hoy, objeto de críticas. Para Renoton-Beine, la neutralidad que mantuvo Benedicto XV fue real y sincera, no exenta de dificultades y riesgos (p. 45). La situación precaria de la Iglesia – sin independencia política, bajo un gobierno anticlerical – y la voluntad de conducir la llamada Cuestión Romana al ámbito internacional para encontrar la solución adecuada, no permitían al Papa mantenerse en una posición de espera.

La Santa Sede, durante los dos primeros años de guerra, consideraba que la posible solución a su necesidad de independencia pasaba a través de la participación del Vaticano en la conferencia de paz. A lo largo del conflicto tanto el Pontífice como el secretario de estado, cardenal Pietro Gasparri, se dieron cuenta de la inoportunidad de tal deseo que quedó sometido al objetivo, prioritario y acuciante, de conseguir la paz. En su misión por velar por la situación de la Iglesia y de los católicos en el mundo, entraron en consideración otros elementos no ya meramente religiosos sino políticos. Por ejemplo, la intervención ante el emperador alemán – promovida y luego suprimida rápidamente por el cardenal Gasparri – para impedir la conquista de Constantinopla por parte de Rusia, que ponía en serio peligro la continuidad de la Iglesia católica en Oriente.

Las iniciativas de paz de la Santa Sede se basaban en la preponderancia del derecho y del diálogo entre las partes, lo que implicaba que éstas renunciases a sus objetivos de guerra que celosamente mantenían en reserva. En otras palabras, para conseguir la paz,

la Santa Sede proponía volver al orden político previo al conflicto. Pero el criterio dominante de la Santa Sede era asegurar la paz en el mundo, la misión universal y humanitaria del papado, no la permanencia de tal o cual sistema de gobierno o nación. De este modo se comprende que el Vaticano reconociera los nuevos estados nacidos de la desintegración del católico Imperio Austrohúngaro. Es necesario además, tener en cuenta que la Santa Sede – respecto a los países que entraron en conflicto – sólo mantenía relaciones diplomáticas oficiales con las potencias centrales (Alemania, Austria-Hungría). Y, por otra parte, para desarrollar la enorme labor de asistencia en favor de militares prisioneros y civiles afectados por la guerra, la Santa Sede debía tratar principalmente con Alemania, que tenía el mayor número de prisioneros de guerra. Estas consideraciones son fundamentales para reexaminar toda tesis que vea en la política del Vaticano una simple prolongación de la política de Alemania o de Austria-Hungría (p. 113).

La neutralidad del Papa durante la primera guerra mundial no significó inmovilismo. La guerra no tenía justificación, el Papa la condenó y pidió que se negociara la conciliación. Benedicto XV rechazó actuar como juez de las naciones y escogió ponerse sobre las partes para dirigir a los beligerantes al terreno de la paz. Los medios para alcanzarla fueron definidos desde el comienzo de su pontificado pero su concreción fue evolucionando a lo largo de la guerra según los acontecimientos y la actitud de los estados beligerantes al respecto.

Renoton-Beine presenta los pasos de la diplomacia vaticana para conseguir primero intervenir en la conferencia de paz al término de la guerra, pero luego para conducir a los gobiernos de los países beligerantes a desear la paz y buscar, en consecuencia, terminar la guerra. En este camino nada era sencillo pues había que afrontar delicadas situaciones como la guerra submarina ilimitada que desarrollaba Alemania, la caída de la monarquía Hasburgo, la represión rusa de los greco-católicos en las zonas que conquistaba, Constantinopla y la suerte de Polonia, de Lituania y de Ucrania, etc.

A través de la misma documentación queda descrito el intenso trabajo que se desarrollaba en la Secretaría de Estado y en la nunciatura de Munich – a cargo, entonces, de mons. Eugenio Pacelli – especialmente en 1917, antes y después de la publicación de la Nota a los estados beligerantes (1 de agosto).

La autora presenta un balance positivo de la política de paz del Vaticano durante la Gran Guerra, aunque hace notar que Benedicto XV vio más fracasos que éxitos. La Cuestión Romana seguía sin solución y tampoco se preveía el camino adecuado para conseguirlo; la Santa Sede efectivamente había quedado excluida de la conferencia de paz y veía, impotente, que las resoluciones de paz impuestas por los vencedores eran fruto del despecho. Sin embargo, cuando Benedicto XV murió, el 22 de enero de 1922, había crecido el número de países con representación diplomática ante la Santa Sede. En efecto, el gran éxito del Papa fue la consolidación del puesto de la Santa Sede en las relaciones internacionales que permitió la firma de los Pactos Lateranenses en 1929 (p. 373).

Renoton-Beine escribe con un estilo ágil y ameno. En cada capítulo hace un resumen de la situación y plantea los desafíos o los problemas que debía afrontar la Santa Sede, para terminar con una breve síntesis. Se echa en falta un índice de nombres al final, que facilitaría la consulta.

S. SILIBERTI (a cura di), *Giuseppe Sarto (san Pio X), vescovo a Mantova, 1884-1893. Lettere pastorali*, Arti grafiche Grassi, Mantova 2006, pp. 357.

SAN PIO X non è un pontefice di moda. Le pubblicazioni a lui dedicate sono relativamente poco numerose, se le confrontiamo con quelle riservate ai due papi precedenti (Pio IX e Leone XIII), oppure con la schiera dei papi del '900. Eppure si tratta di un personaggio con un importante spessore storico e, soprattutto, un accorato slancio pastorale. L'opera curata da Siliberti (professore di storia della Chiesa presso il Seminario Vescovile di Mantova, l'ISSR "S. Francesco" di Mantova e l'ISSR all'Apollinare della Pontificia Università della Santa Croce) viene a contribuire e a rilanciare la ricerca su questo grande papa, mediante la pubblicazione delle lettere pastorali e circolari del suo periodo episcopale a Mantova (1884-1893).

Come spiega Quirino Bortolato nella postfazione, l'attenzione per san Pio X nel secolo scorso ha sofferto un'evoluzione. Negli anni '50, epoca della beatificazione (1951) e canonizzazione (1954) l'interesse fu indirizzato al magistero; dopo il Vaticano II la sua figura è stata ridimensionata, per arrivare, negli anni '70 e '80, a delle iniziative per analizzare le fonti archivistiche. A questa visione storiografica, condivisibile, Bortolato aggiunge nell'introduzione i diversi tentativi fatti per pubblicare gli atti pastorali del Sarto prima dell'ascesa alla Cattedra di Pietro, dal periodo mantovano al successivo come patriarca di Venezia (1893-1903). Pare che il primo ad interessarsi della pubblicazione di questi documenti fu lo stesso Angelo Roncalli, prima di diventare Giovanni XXIII (1958), ma non si sa esattamente perché il progetto si arenò. Un secondo tentativo restò frustrato per la scomparsa del principale sostenitore, mons. Giuseppe de Luca, nel 1962. Molti anni dopo, nel 1985, si costituì a Riese (Treviso) la Fondazione Giuseppe Sarto con scopi scientifico-culturali, che riuscì a portare alla stampa le Pastoralis del periodo veneziano, negli anni 1990-1991. Niente però si era pubblicato sul periodo del primo episcopato, Mantova. Bortolato ha perciò colto fino in fondo l'importanza del volume curato da Siliberti quando afferma: «Mantova è il primo anello di espressione pastorale a livello ufficiale di mons. Sarto, un presule veneto trapiantato in una diocesi lombarda, nella quale già due vescovi, mons. Rota e mons. Berengo, non erano riusciti a portare il rispetto per l'autorità ecclesiale» (p. 352).

L'introduzione di Stefano Siliberti è intitolata, con un'espressione di Angelo Roncalli (patriarca di Venezia) riferita a san Pio X, "Le ali apostoliche" del vescovo Sarto, come per mostrare l'impulso pastorale del prelado mantovano. Si espone in primo luogo lo stato deplorabile in cui versava la diocesi all'epoca dell'ingresso di mons. Sarto a Mantova: «attraversata da tensioni acute, da disaffezione alla prassi religiosa, da anticlericalismo dilagante, da nostalgie per il passato e da ventate liberalistiche, da scarsità e poco soda preparazione del clero rurale, da rivendicazioni sociali e da flussi migratori» (p. 22). Sin dal primo momento, Sarto si adoperò per portare avanti il programma *instaurare omnia in Christo*, con «forza e mitezza, coraggio e benignità, decisione e pazienza» (p. 23).

Nell'introduzione, viene ancora illustrato quest'impegno risalendo alle fonti, a partire da un'antologia di citazioni del ricco epistolario del prelado di Treviso, come complemento "quotidiano" delle più ufficiali *Lettere pastorali* e *Circolari*. Di speciale interesse è lo spazio dedicato da Siliberti al progetto sartiano di «rinvio a tutto ciò che di religiosamente mantovano è potenziale al risveglio della fede» (p. 41), riproponendo grandi

figure – sant’Anselmo da Lucca, san Luigi Gonzaga, san Longino – come stimoli verso una vita genuinamente cristiana.

Alcuni dei brani-chiave riportati da Siliberti in questa sezione sono desunti dal panegirico del Sarto su sant’Anselmo, scritto nel 1895, appena giunto alla sede veneziana. Il prelado esponeva come la Chiesa fosse accusata di «ostinazione di restar sempre la stessa immobile nei suoi principi. A che ostinarsi, van ripetendo, per mantenere delle massime che non si possono più persuadere a tanti uomini? Perché insistere a difendere un passato che condanna il progresso? Non è forse più spedito dissimulare certi errori, accettar certe massime divenute ormai di convenzione piuttosto che persistere a combattere?» (p. 33). La risposta è netta, incalzante: «Noi, che sentiamo continuamente quel divino comando: *Clama, ne cesses, exalta vocem tuam*, noi sacerdoti capitani, noi sentinelle avanzate che abbiamo per bandiera la croce, che ci incita a combattere, e staremo neghittosi...?» (p. 34). Aspetti ed espressioni che si ripetono in molte delle *Lettere pastorali* e che servono ad inquadrare il futuro magistero di san Pio X. Giova anche fare menzione agli appunti archivistici e bibliografici di Siliberti, che ci indicano la scarsità di studi specifici sul periodo mantovano del Sarto.

Il nocciolo del libro è costituito dalle 21 lettere pastorali, più 35 circolari e altri pochi documenti minori (pp. 57-343). Ogni unità presenta un regesto, più o meno lungo secondo la densità del documento. Ci sono inoltre abbondanti note di tipo archivistico, scritturistico, biografico, agiografico e di contesto storico-ecclesiastico. Si tratta dunque di un *corpus* documentale eccellentemente preparato dal prof. Siliberti per auspicabili studi a più livelli.

Scorrendo le *Lettere e Circolari*, si percepisce un pastore di gran tempra spirituale e forza pastorale, conscio delle sfide del suo tempo, affrontate a volte con schemi oggi superati, ma sempre con grande amore per la Chiesa, il papa e il popolo mantovano. Le citazioni della Sacra Scrittura sono costanti, molte quelle dei Padri, e frequenti i rimandi ai santi mantovani. Le tematiche spaziano, da una parte, su aspetti pastorali tradizionali: la Messa domenicale, il precetto pasquale, la devozione al Cuore di Gesù, alla Madonna, a san Giuseppe, l’unione con il papa, l’istruzione religiosa, i defunti, l’orazione e la mortificazione; dall’altra sono prese in considerazione questioni più prettamente ecclesiastiche: il seminario, il sostegno alla formazione dei chierici, la consacrazione delle pietre d’altare. Si trovano anche documenti riferiti alle grandi questioni del momento: il dialogo tra fede e ragione, la massoneria, i rapporti tra Chiesa e stato, la schiavitù, la preghiera per gli anglicani. Sono temi che, con il tempo, saranno sviluppati ancora di più nel periodo veneziano (1893-1903) e soprattutto durante il pontificato (1903-1914).

Nella postfazione Quirino Bortolato presenta le linee-guida delle *Lettere pastorali* del Sarto patriarca lagunare, a partire dalla pubblicazione a cura di Antonio Niero (1990-1991), congratulandosi con la presente opera: «Mantova aggiunge oggi anche la sua voce» (p. 352). Chiude il libro un “Indice dei nomi e dei luoghi”, sempre utile. Magari sarebbe stato proficuo dedicare anche uno spazio specifico alla bibliografia sartiana, sparsa in tutto il volume, per facilitare ulteriormente la ricerca.

Non ci resta che ringraziare Stefano Siliberti per questo lavoro “certosino”, lungo e paziente, che ha permesso – grazie al suo dominio della documentazione dell’Archivio Storico della Diocesi di Mantova e alla bibliografia sul periodo studiato –, di offrire un corpus documentale fino adesso inedito e/o disperso, sul primo incarico episcopale di Giuseppe Sarto. Facciamo voti perché a questo pregevole sforzo di presentazione delle fonti segua un rinnovato interesse storiografico per la dottrina pastorale del gran vescovo mantovano.

J. R. VILLAR, *El colegio episcopal. Estructura teológica y pastoral*, Rialp, Madrid 2004, pp. 268.

EL autor, profesor de Eclesiología y Ecumenismo en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, es el decano de la misma. Ha publicado varias obras sobre temas eclesiológicos y fue nombrado perito sinodal con ocasión de la celebración del x Sínodo ordinario de los obispos, sobre el ministerio episcopal.

La pertinencia de esta obra la explica el mismo autor en su presentación: “Colegio y Primado son un aspecto de la *forma* que debe tener el Signo «sacramental» que es la Iglesia. [...] En realidad, tratar de la colegialidad episcopal tiene sentido sólo en orden a la comunión de los discípulos del Señor. La «eclesiología de comunión» contempla la Iglesia como un todo orgánico de lazos espirituales (fe, esperanza, caridad), y de vínculos visibles (profesión de fe, economía sacramental, ministerio pastoral), cuya existencia culmina en el Misterio Eucarístico, expresión y realización de la comunión eclesial. En este contexto de comunión adquieren relevancia «aquellos ámbitos e instrumentos que, según las grandes directrices del Concilio Vaticano II, sirven para asegurar y garantizar la *comunión*». Entre esos instrumentos, el Colegio de los Obispos y su Cabeza, el Papa, ocupan un lugar específico, que tiene «su fundamento y su consistencia – señala Juan Pablo II – en el designio mismo de Cristo sobre la Iglesia»” (p. 10).

Como es sabido, el Colegio episcopal tiene ya un lugar dentro de la eclesiología, pero suele ser necesariamente breve, como dice el autor. Además, como surge de una fermentación de estudios bíblicos, patrísticos y litúrgicos, no es fácil de dominar; por ello, el profesor Villar tiene la intención de “ofrecer una sencilla iniciación al Colegio episcopal y al Ministerio petrino” (p. 11). El libro está, pues, pensado para los alumnos de un curso de licenciatura, pero también puede ser leído con provecho por un estudiante del ciclo I de teología que pretende ampliar sus conocimientos sobre el tema. El autor añade un tratamiento de las instituciones relacionadas con el ejercicio de la colegialidad episcopal, tanto en la Iglesia latina como en la Iglesia oriental (católica), que es poco habitual encontrar en obras eclesiológicas.

Estamos de acuerdo con el profesor Villar en favorecer este tipo de acercamiento – eclesiológico – a las instituciones eclesiales concretas, y esperamos que este propósito, incoado en este libro, pueda fraguar en un diálogo fecundo con la ciencia canónica. El acercamiento jurídico y el teológico al misterio de la Iglesia aún no han alcanzado una serena compenetración. La historia reciente ha separado, en primer lugar, la eclesiología del derecho canónico y, más tarde, la ha separado de la teología fundamental. Esa separación se hizo en unas circunstancias de oposición que no han sido positivas para la eclesiología, ni para el derecho canónico. Una mayor y más justa relación entre Iglesia y derecho es tarea pendiente de la eclesiología del siglo XX, que merece una seria reflexión metodológica e, incluso, epistemológica. Mientras este paso no se realice seguirá habiendo una serie de cuestiones y dificultades que no se podrán resolver de una forma satisfactoria.

El libro comienza con una amplia introducción sobre el origen de la autoridad en la Iglesia y de su significado. También recoge el magisterio del Concilio Vaticano II sobre la colegialidad episcopal y presenta la autoridad de ese magisterio. Concluye con una breve explicación de la estructura del libro.

El primer capítulo versa sobre el colegio apostólico y la sucesión apostólica, siguiendo los primeros números del tercer capítulo de la Const. Dogmática *Lumen Gentium*. Exa-

mina el paso del Colegio Apostólico al Colegio Episcopal, acudiendo a las fuentes históricas disponibles. El autor subraya cómo el Concilio Vaticano II distingue el hecho histórico de que los obispos suceden a los Apóstoles, y el modo en que esa sucesión ocurrió. Por institución divina hay plena continuidad del ministerio apostólico en los obispos. El proceso en que se ha dado tal continuidad es teológicamente segundo, y el resultado es normativo. Por eso los obispos son sucesores de los Apóstoles por *institución divina* y no por *providencia divina* (pp. 44s). La última parte del capítulo está dedicada a la sucesión petrina en la sede romana, distinguiendo – sin separar – la disposición divina de que Pedro tuviera sucesores y que tales sucesores sean los pontífices romanos (pp. 50-56).

El segundo capítulo está dedicado al Primado del Romano Pontífice. Primero trata la historia del dogma del primado papal hasta el Concilio Vaticano I. En segundo lugar estudia detalladamente el contenido de los textos de la Const. Dogm. *Pastor Aeternus* sobre el Primado Romano, con especial atención a las coordenadas históricas en las que se desarrolló la Asamblea Conciliar. Es importante conocer con cierto detalle el contexto histórico de este concilio para poder entender el significado de las afirmaciones aprobadas en esa asamblea. Es casi un tópico subrayar la importancia del conocimiento del contexto teológico, cultural e histórico de los concilios de la Iglesia. El estudio del entorno histórico adquiere especial importancia en relación al Concilio Vaticano I porque ha sido muy habitual recibir sus afirmaciones sin un marco adecuado que ayudara a entenderlas. Además, el Concilio Vaticano I a menudo es presentado en oposición al Concilio Vaticano II. Por eso se hace más difícil percibir la continuidad entre los dos concilios vaticanos. En tercer lugar, el capítulo considera la finalidad y la razón formal del primado del Papa, dedicando una atención especial al prólogo de la Const. Dogm. *Pastor Aeternus*. Después se detiene en la esencia o sustancia del primado papal y sus formas históricas de ejercicio, dejando espacio también al documento de la Congregación para la Doctrina de la fe que se añadió a las Actas del Congreso realizado en el Vaticano para estudiar el ejercicio del primado. El capítulo termina con una descripción histórico-canónica y una consideración eclesiológica de las instituciones que colaboran con el primado en la Iglesia universal: el Colegio cardenalicio, la Curia romana y los legados del Romano Pontífice.

El tercer capítulo explica la incorporación al Colegio episcopal. Primero considera el episcopado como plenitud del sacramento del orden; después procura profundizar en lo recibido por el sacramento del orden en su grado sumo (donde trata de la conocida cuestión de la potestad de orden y jurisdicción); y termina hablando de la incorporación sacramental al Colegio episcopal y de la comunión jerárquica. Como dice el autor, en estricta lógica el Colegio al que uno se incorpora es anterior a la incorporación y, por eso, debería ser estudiado *antes* de hablar de la incorporación al colegio. Sin embargo, como “los temas de la ordenación episcopal, la sacramentalidad del episcopado, la participación en los *tria munera* y la incorporación al Colegio están tan estrechamente ligados a la existencia y concepción mismas del Colegio episcopal” (p. 26), el autor optó por anticiparlo.

Vale la pena detenernos en las páginas 148-161, donde el profesor Villar explica las bases del debate sostenido en el aula conciliar cuando se habló del contenido de la sacramentalidad de la ordenación episcopal, es decir, qué confiere el sacramento del orden en su grado supremo. La cuestión se centraba en el origen sacramental del *munus docendi* y del *munus regendi* de los obispos, que la teología clásica reunía bajo la categoría de *potestas iurisdictionis*, distinguiéndola de la *potestas ordinis*. Esta última sería la recibida mediante el sacramento del orden, mientras que las demás serían conferidas por el Ro-

mano Pontífice. La Const. Dogm. *Lumen Gentium*, en su n° 21, se pronuncia a favor del origen sacramental de los *tria munera* del obispo. La misma Constitución deja a la autoridad legítima la determinación jurídica necesaria para su ejercicio (cf. *Nota explicativa praevia*, n° 2), pero no la atribución de tales *munera*, puesto que tienen origen sacramental y no jurisdiccional. El profesor Villar ha vuelto a insistir sobre este mismo punto en su reciente artículo *Cuestiones debatidas sobre el episcopado y las Iglesias locales*, en “*Scripta Theologica*” 39 (2007/2) 448s.

Más adelante reflexiona sobre cómo se articulan entre sí la ordenación episcopal y la comunión jerárquica en cuanto elementos que causan la incorporación al Colegio episcopal (cf. LG, 22). Entre otros temas, también estudia la prioridad *teológica*, no cronológica, de la dimensión universal respecto a la particular de la *sacra potestas* (p. 167).

El cuarto capítulo examina el Colegio episcopal y su Cabeza. Primero presenta los fundamentos del Colegio episcopal. Después trata del Colegio episcopal en cuanto sujeto de la autoridad suprema, de los debates en el aula conciliar al respecto, de la enseñanza de *Lumen Gentium*, n° 22 y de la articulación entre el Primado papal y la Colegialidad. En seguida se dedica a las tres interpretaciones que se han dado sobre el sujeto de la suprema potestad en la Iglesia: los que consideran el Papa o el Colegio como el único sujeto y los que hablan de un doble sujeto inadecuadamente distinto. El capítulo tiene aún dos partes más, destinadas al ejercicio de la colegialidad episcopal (en sus dos formas: concilio ecuménico y de los obispos dispersos por el mundo) y al análisis del valor del magisterio del Colegio episcopal.

El quinto capítulo, de extensión parecida al segundo, se ocupa de las relaciones en el interior del Colegio episcopal. La primera parte de este capítulo está toda dedicada a la unidad, a la colaboración y a la importancia del ejercicio en comunión de la autoridad episcopal. Dentro de este ejercicio en comunión, justamente valorado, encuentra su sentido la moderación o regulación por parte del Papa. El autor hace ver que no es posible extrapolar el principio de subsidiaridad, que vige en la doctrina de la Iglesia sobre las sociedades humanas, a la relación de la papal con la episcopal: “La dificultad de aplicar el principio de subsidiaridad a la relación entre la autoridad pontificia y la episcopal proviene del hecho que ya conocemos: al obispo *per se omnis competit potestas* para gobernar el pueblo de Dios que se le ha encomendado” (p. 216). Debido a la naturaleza *sui generis* del ministerio episcopal, que no se encuentra en las sociedades civiles, este principio resulta ambiguo. Por ahora queda como tarea pendiente la profundización teológica en la naturaleza de la autoridad episcopal a la luz del principio de comunión (cf. Ex. ap. *Pastores gregis*, n° 56).

La segunda parte del capítulo quinto mira a las instituciones al servicio de la colegialidad episcopal en la Iglesia universal (el Sínodo de los Obispos); y la tercera parte estudia las instituciones al servicio de la colegialidad episcopal en las Iglesias particulares. Los actos del Sínodo de obispos son muy importantes, “a pesar de que” éste sea un órgano consultivo y sus actos no sean colegiales en sentido estricto. La vida misma de la Iglesia muestra que la importancia de estas reuniones trasciende la mera consideración teológica o canónica de estos eventos (cf. p. 223).

En la tercera parte del capítulo se trata de las agrupaciones de Iglesias orientales, y de las agrupaciones existentes en la Iglesia latina. Después se estudia la sinodalidad episcopal en las agrupaciones de Iglesias (el sínodo de los obispos de las Iglesias orientales, los concilios particulares y las conferencias episcopales). En fin, el capítulo termina con una consideración eclesiológica de la Sinodalidad episcopal (pp. 246-254), explicando la natu-

raleza eclesiológica de los concilios particulares y de los sínodos orientales, que distingue de aquella de las conferencias episcopales. Es de referencia obligada la Carta Apostólica en forma de *Motu proprio* "Apostolos suos", para explicar el origen de la potestad con la cual algunos actos de la conferencia episcopal, del concilio provincial o del sínodo oriental, obligan a todos los obispos miembros de ese organismo. El autor presenta tres soluciones, y considera que la más coherente es aquella según la cual "el origen de su autoridad [de las conferencias episcopales, sínodos orientales y concilios regionales] no proviene de la Sede Apostólica, ni de los obispos individuales colectivamente considerados. La agrupación de unos Obispos en Concilio, Sínodo o Conferencia les constituye propiamente en un *nuevo sujeto* de autoridad" (p. 248). Más adelante, y después de haber explicado en sus líneas principales el debate sobre la naturaleza eclesiológica de las conferencias episcopales, el autor concluye: "la Conferencia no actúa como un sujeto *iure divino* intermedio entre el Colegio y el Obispo diocesano. Más bien aparece como un sujeto *iure ecclesiastico* de autoridad constituido por los Obispos miembros de la Conferencia, que ejercen la *sacra potestas* por «derecho divino» –no otra autoridad– *coniunctim*, es decir, de un modo *formalmente diverso* del habitual en su propia Iglesia" (p. 254). El autor menciona otras posibilidades, que no asume. Obviamente, la naturaleza teológica de la autoridad de los actos de la conferencia episcopal merece un estudio monográfico. Es de agradecer que el autor haya sabido señalar con claridad las distintas opiniones en boga y que haya indicado, razonándola, la que prefiere. Guardemos los estudios futuros sobre esta cuestión. El capítulo termina con una síntesis de estas tres instituciones (concilios, sínodos y conferencias episcopales). Al final del libro se encuentra una breve orientación bibliográfica.

El libro tiene una estructura ordenada y metódica. El autor procura ir guiando al lector y sus explicaciones destacan por su claridad. Por tanto es adaptado a una gran gama de lectores, y nos parece que podría servir de apoyo a un curso monográfico sobre el Colegio Episcopal. En él se refleja la experiencia del autor en las aulas de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Esperamos que pueda ser, un día no lejano, traducido en otras lenguas.

M. DE SALIS AMARAL

LIBRI RICEVUTI

- M. ÁLVAREZ BARREDO, *Habacuc. Un profeta inconformista. Perfiles literarios y rasgos teológicos del libro*, Publicaciones del Instituto Teológico franciscano, Murcia 2007, pp. 252.
- Á. BELEÑA LÓPEZ, *Sociopolítica del hecho religioso*, Rialp, Madrid 2007, pp. 158.
- N. BUX, A. GARUTI, *Pietro ama e unisce. La responsabilità personale del papa per la Chiesa universale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, pp. 219.
- R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Eupress FTL - Reggiani, Lugano-Varese 2007, pp. 739.
- L. COLOMER-MONTÉS, *Obra filosófica*, Edicep, Valencia 2007, pp. 427.
- A. CATTANEO, *La varietà dei carismi nella Chiesa una e cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, pp. 172.
- L. CICCONE, *L'inconfessabile e il confessato. Casi e soluzioni di 30 problemi di coscienza*, Ares, Milano 2007, pp. 196.
- C. CORSATO (a cura di), *Sul sentiero dei sacramenti. Scritti in onore di Ermanno Roberto Tura nel suo 70° compleanno*, Messaggero di Padova - Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2007, pp. 400.
- J. FERRER ARELLANO, *San José, nuestro Padre y Señor. La trinidad de la tierra. Teología y espiritualidad josefina*, Arca de la Alianza, Madrid 2007, pp. 364.
- M. GAHUNGU, *Inculturare la vita consacrata in Africa. Problemi e prospettive*, LAS, Roma 2007, pp. 183.
- A. GARUTI, *Patriarca d'Occidente? Storia e attualità*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2007, pp. 246.
- P. GIUSTINIANI, C. MATARAZZO (a cura di), *Giocare davanti a Dio. L'universo liturgico tra storia, culto e simbolo*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Sezione S. Tommaso d'Aquino - Campania Notizie, Napoli 2006, pp. 426.
- J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, F. M. AROCENA, P. BLANCO, *La liturgia en la vida de la Iglesia. Culto y celebración*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 317.
- J. L. ILLANES, *Tratado de teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 593.
- W. INSERO, *La Chiesa è «missionaria per sua natura» (AG 2). Origine e contenuto dell'affermazione conciliare e la sua recezione nel dopo Concilio*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, pp. 551.
- M. INVERNIZZI (a cura di), *18 aprile 1948. L'«anomalia» italiana*, Ares, Milano 2007, pp. 359.
- G. LA BELLA (a cura di), *Pedro Arrupe. Un uomo per gli altri*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 1084.
- S. LEWERENZE, B. NICOLSI (a cura di), *Cristiani a Hollywood. Testimonianze e riflessioni dalla capitale del cinema*, Ares, Milano 2007, pp. 238.
- L. MATTEVI DALLA TORRE, *Finestre aperte sulla famiglia. Identità, affetti, libertà personale*, Ares, Milano 2007, pp. 192.
- M. MESCHINI, *Il jihad e la crociata. Guerre sante asimmetriche*, Ares, Milano 2007, pp. 157.
- A. PALMIERI, *Il rito per le seconde nozze nella Chiesa greco-ortodossa*, Ecumenica Editrice, Bari 2007, pp. 174.

- R. PELLITERO (ed.), *Vivir el amor. En torno a la encíclica «Deus caritas est»*, Rialp, Madrid 2007, pp. 186.
- E. REINHARDT, *Por las rutas medievales del saber*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 348.
- C. ROSSI ESPAGNET, *Famiglia e libertà. La vita familiare cristiana e il Magistero della Chiesa*, Ares, Milano 2007, pp. 227.
- S. ROSSO, *Un popolo di sacerdoti. Introduzione alla liturgia*, Elledici, Leumann 2007 (2^a edizione ampliata), pp. 472.
- P. C. SICOULY, *Schöpfung und Neuschöpfung. Neuschöpfung“ als theologische Kategorie im Werk Jürgen Moltmanns*, Bonifatius, Paderborn 2007, pp. 420.
- M. SIGNORE, G. SCARAFILE (a cura di), *Libertà e dialogo tra culture*, Messaggero di Padova, Padova 2007, pp. 377.
- M. SODI (a cura di), «Ubi Petrus ibi Ecclesia». *Sui “sentieri” del Concilio Vaticano II. Miscelanea offerta a S.S. Benedetto XVI in occasione del suo 80° genetliaco*, LAS, Roma 2007, pp. 795.
- L. SORAVITO, L. BRESSAN (a cura di), *Il rinnovamento della parrocchia in una società che cambia*, Messaggero di Padova - Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2007, pp. 158.
- D. SORRENTINO, *L'esperienza di Dio. Disegno di teologia spirituale*, Cittadella, Assisi 2007, pp. 902.
- R. SPATARO, *Il diacono Rustico e il suo contributo nel dibattito teologico postcalcedonese*, LAS, Roma 2007, pp. 326.
- G. TANZELLA-NITTI, G. MASPERO (a cura di), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 270.
- G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007, pp. 486.
- THOMAS AQUINAS, *Lectura romana in primum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. by L. E. Boyle †, J. F. Boyle, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 2006, pp. 222.
- J. TOLDRÀ PARÉS, *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)*, Instituto Histórico San Josemaría Escrivá - Rialp, Roma-Madrid 2007, pp. 327.

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*, Marietti, Genova, 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*, LAS, Roma, 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 maiuscolo), 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.

- 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.
- il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.
- ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscolo.
- "confronta" va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- per le sigle si usi il maiuscolo: esse comunque vanno sempre sciolte la prima volta che si usano.