

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, 18 aprile 2008.

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 22 · ANNO 2008 · FASCICOLO I



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA · EDITORE
MMVIII

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 45,00 (privati Italia e Paesi dell'Europa orientale, Africa,
America latina, Asia, esclusi Giappone ed Israele);

Euro 65,00 (istituzioni Italia e Paesi dell'Europa orientale, Africa,
America latina, Asia, esclusi Giappone ed Israele,
con edizione *Online*);

Euro 65,00 (*Individuals other Countries*);

Euro 95,00 (*Institutions other Countries, with Online Edition*);

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

Online Subscription at www.libraweb.net

*

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

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 2008 by

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

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

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

- GIULIO MASPERO, *Teologia biblica ed esegesi cristologico-trinitaria alla luce del rapporto tra ἱστορία ed οἰκονομία in Gregorio di Nissa* 11
- PASCAL IDE, *L'amour comme obéissance dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar* 35
- MASSIMO DEL POZZO, *Il ruolo e la portata del fattore giuridico nell'insegnamento contemporaneo della scienza liturgica. Riserve e prospettive di revisione* 79

NOTE

- PAOLA MARONE, *La distinzione tra lo scisma e l'eresia maturata durante la polemica donatista* 105
- JEAN-LUC CHABOT, *La démocratie selon le magistère de Jean-Paul II* 115
- ENRIQUE COLOM, *Riflessioni su secolarità e impegno politico dei cristiani alla luce del Magistero ecclesiale* 129

STATUS QUAESTIONIS

- ORAZIO FRANCESCO PIAZZA, *L'escatologia individuale e comunitaria tra storia e attualità* 157
- Recensioni* 191
- Libri ricevuti* 243

STUDI

TEOLOGIA BIBLICA ED ESEGESI CRISTOLOGICO-TRINITARIA ALLA LUCE DEL RAPPORTO TRA ΙΣΤΟΡΙΑ ED ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ IN GREGORIO DI NISSA

GIULIO MASPERO

SOMMARIO: I. *Introduzione* - II. *I Greci e l'ιστορία* - III. *La Scrittura e l'ιστορία* - IV. *Gregorio di Nissa e l'ιστορία*: 1. Terminologia. 2. Tipologia e ordine narrativo. 3. Esegese e teologia. 4. Esegese e *οικονομία* - v. *Conclusione*.

I. INTRODUZIONE

LA questione dell'uso del termine *ιστορία* per indicare la Scrittura nelle opere di Gregorio di Nissa non è scontata: questo termine ha, infatti, una lunga storia, che manifesta l'importanza del tema dal punto di vista del metodo esegetico e del rapporto di quest'ultimo con la teologia. In particolare, l'ermeneutica biblica dei Padri Cappadoci è stata giudicata severamente dalla critica moderna: essi sono stati accusati di aver *teologizzato* l'esegese, introducendo come criterio interpretativo dei presupposti dogmatici arbitrari.

La questione è particolarmente rilevante per la teologia sistematica attuale, che sta cercando di affrontare con nuova attenzione lo studio dei suoi fondamenti storici, in un contesto più sereno dopo il superamento della crisi storica. E Gregorio di Nissa sembra fornire un modello particolarmente valido, per il suo rigore e per la sua importanza teologica.

Nel presente lavoro, si affronta, dunque, lo studio di come il Nisseno applichi il termine *ιστορία* alla Scrittura: ma per coglierne il valore dal punto di vista della questione del rapporto tra teologia sistematica ed esegese, è necessario situare la ricerca sullo sfondo della storia del termine stesso. In un approccio che vuole essere contemporaneamente filologico e teologico, si cerca di raggiungere una conclusione teologica attraverso l'analisi dell'origine del termine, del suo significato lungo i secoli nell'ambito greco (I), della sua applicazione all'ambito scritturistico da parte dei primi Padri (II), per concludere con una presentazione sintetica degli usi nisseni, con particolare riferimento al rapporto tra *ιστορία* ed *οικονομία* (III).

II. I GRECI E L'ΙΣΤΟΡΙΑ

Etimologicamente nella famiglia terminologica di *ιστορία*, l'elemento più originario è *ἴστωρ*, da *ἴδω*- radice di *vedere*, in combinazione con *-τωρ* *nomen agen-*

tis: il significato risultante è quello di *esperto*, in quanto persona che ha visto e ha fatto esperienza diretta di una certa realtà. In questo senso ἵστωρ è anche il *testimone* e l'*arbitro*.¹

Da questo vocabolo si sono sviluppati in modo naturale il sostantivo ἱστορία ed il verbo ἱστορέω. Entrambi sono legati all'ambito semantico della ricerca e dell'interrogazione. Così ἱστορία è giunta a significare il risultato di quest'azione di indagine, cioè la scienza empirica e, quindi, la narrazione storica.

Nella lingua omerica viene utilizzata per indicare l'*esperto* ed il *testimone* (ἵστωρ).² Nella lingua dei tragici sarà impiegata soprattutto nel senso di *interrogare*.³ Particolarmente rilevante è l'uso di Eschilo nel *Prometheus vincetus*, dove l'azione di interrogare ha per oggetto gli eventi avvenuti, quando il coro dice di Io: «Indaghiamo (ἱστορήσωμεν) prima la sua afflizione, mentre racconta gli eventi terribili che le sono accaduti». ⁴ In questi due bei versi si può scorgere *in nuce* la dinamica che introdurrà la terminologia in esame nell'ambito semantico propriamente storico: ogni conoscenza si basa su eventi già accaduti, per cui bisogna interrogare ed ascoltare per arrivare a conoscere.

Con Ippocrate, invece, viene messo in evidenza il legame dell'ἱστορία con la scienza, in modo specifico con la medicina, e viene discusso il suo valore epistemologico: nel *De prisca medicina*, infatti, egli confuta l'opinione di coloro che ritengono che prima bisogna sapere cosa è l'uomo e solo dopo è possibile studiare la medicina. Per Ippocrate, invece, è esattamente il contrario, poiché solo partendo dai dati concreti dell'indagine empirica si può giungere a dire cosa sia l'uomo: «Voglio dire che questo studio scientifico (ἱστορίην) conosce esattamente l'uomo, e per quali cause (δι' οἷας αἰτίας) egli nasce e le altre questioni con rigore». ⁵ Il nesso con gli usi precedentemente testimoniati è la conoscenza empirico-induttiva legata alle cause.

Anche Platone è testimone di questa connessione, quando chiama la scienza naturale περὶ φύσεως ἱστορία, riconducendola proprio alla conoscenza delle cause. ⁶ Nel *Cratilo* il termine ἱστορία viene connesso a ἐπιστήμη in quanto «storia significa lo stesso che fermare il flusso» (ἡ ἱστορία αὐτό που σημαίνει ὅτι ἴστησι τὸν ῥοῦν). ⁷ Sarebbe quindi il verbo ἴστημι ad unire ἱστορία ed ἐπι-

¹ Cfr. ad esempio, P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1984, 779.

² Cfr. Omero, *Ilias* 18, 501 (T. W. ALLEN, *Homeri Ilias*, II, Oxford 1931); IDEM, *In Lunam* 2 (T. W. ALLEN, W. R. HALLIDAY, E. E. SIKES, *The Homeric hymns*, Oxford 1936).

³ Cfr. ESCHILO, *Agamemnon* 1090-1093 (G. MURRAY, *Aeschyli tragoediae*, Oxford 1960, 250). Più tardi, SOFOCLE, *Oedipus Coloneus*, 991 (A. DAIN, P. MAZON, *Sophocle*, III, Paris 1967, 120); *Electra*, 316; (DAIN, MAZON, *Sophocle*, II, Paris 1968, 149); *Oedipus tyrannus*, 1150, 1156 e 1144 (DAIN, MAZON, *Sophocle*, II, Paris 1968, 113-114).

⁴ τὴν τῆσδε πρῶτον ἱστορήσωμεν νόσον, / αὐτῆς λεγούσης τὰς πολυφθόρους τύχας· (ESCHILO, *Prometheus vincetus* 632-633; MURRAY, *Aeschyli*, 127).

⁵ λέγω δὲ τὴν ἱστορίην ταύτην εἰδέναι ἄνθρωπος τί ἐστι, καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται, καὶ τᾶλλα ἀκριβέως. (IPPOCRATE, *De prisca medicina* 20, 11-13; É. LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate* I, Amsterdam 1973, 622).

⁶ Cfr. PLATONE, *Phaedo*, 96.a6-10 (J. BURNET, *Platonis opera* II, Oxford 1967).

⁷ IDEM, *Cratylus*, 437b1-2.

στήμη, in quanto lo studio e l'osservazione permettono di estrarre l'immutabile legge di concatenazione causale dal flusso degli eventi. Platone, effettivamente, non ha grande stima della scienza empirica, eppure è interessante notare che proprio le sue discussioni epistemologiche sono la base dei futuri sviluppi. Le classificazioni scientifiche sono, infatti, considerate μίμησις del reale: «Per distinguere, diciamo imitazione (μίμησιν) per opinione l'imitazione accompagnata da opinione, ed imitazione storica (ἱστορικὴν) quella accompagnata da scienza (ἐπιστήμη)».¹

Aristotele ovviamente si interesserà molto di più all'ἱστορία come scienza naturale, in particolar modo in riferimento allo studio degli animali.² Egli distinguerà un primo momento metodologico, costituito dall'osservazione dei fenomeni, che è propriamente ἱστορία, al quale deve fare seguito in un secondo momento l'analisi delle interconnessioni causali.³ Lo Stagirita mette in evidenza un primo aspetto particolarmente interessante per lo sviluppo teologico del termine, riferendosi ad esso anche nel senso di scienza storica, indicando la differenza tra l'opera storica di Erodoto e quella dei poeti e dei filosofi non nella forma, cioè nell'essere scritta in versi o meno, ma nel fatto che l'ἱστορία si riferisce a ciò che è particolare (τὰ καθ' ἕκαστον), mentre la poesia è più filosofica, in quanto parla piuttosto di ciò che è universale (τὰ καθόλου).⁴

Erodoto aveva introdotto, infatti, la terminologia in esame nell'ambito propriamente storico, nel quale sarà definitivamente consacrata. Egli si preoccupa fondamentalmente di tramandare i fatti e gli eventi più rilevanti, con le loro cause. Paradigmatico è l'inizio delle sue *Historiae*:

Questa è la presentazione della ricerca storica (ἱστορίας ἀπόδεξις) di Erodoto di Alicarnasso [realizzata] affinché le azioni compiute dagli uomini non svaniscano con il tempo e le imprese grandi e meravigliose compiute sia dagli Elleni che dai barbari non rimangano prive di gloria: e soprattutto per quale causa (αἰτίην) guerreggiarono gli uni con gli altri.⁵

¹ διαγνώσεως ἕνεκα τὴν μὲν μετὰ δόξης μίμησιν δοξομιμητικὴν προσείπωμεν, τὴν δὲ μετ' ἐπιστήμης ἱστορικὴν τινα μίμησιν. (IDEM, *Sophista*, 267.d9-e2).

² Cfr. IDEM, *De generatione animalium*, 716b, 31 (p. 5); 717a, 33 (p. 7); 719a, 10 (p. 11); 728b, 14 (p. 38); 740a, 23 (p. 70); 746a, 15 (p. 86); 750b, 31 (p. 100); 753b, 17 (p. 107); 758a, 25 (p. 120); 761a, 10 (p. 128) e 763b, 16 (p. 135); in P. LOUIS, *De la génération des animaux*. Aristote, Paris 1961. Inoltre: *De partibus animalium*, 646a, 9 (p. 22); 646a, 11 (p. 22); 650a, 32 (p. 33); 660b, 2 (p. 64); 668b, 30 (p. 85); 674b, 16 (p. 101); 680a, 1 (p. 116); 684b, 4 (p. 129); 689a, 18 (p. 142) e 696b, 15 (p. 163); in P. LOUIS, *Aristote. Les parties des animaux*, Paris 1956.

³ Cfr. IDEM, *De partibus animalium*, 639a, 12-15 (p. 1); *Historia animalium*, 491a, 10-14 (I, p. 15) e *De incessu animalium* 704b, 8-11 (W. JAEGER, *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu*. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus, Leipzig 1913).

⁴ Cfr. IDEM, *Poetica*, 1451a, 38-b, 7; J. HARDY, *Poétique*. Aristote, Paris 1969, 42.

⁵ Ἡροδότου Θουρίου ἱστορίας ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι. (ERODOTO, *Historiae*, I, prol., 1-5; PH.-E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires* I, Paris 1970, 13).

L'opera di Erodoto è *ἱστορία* perché è ricerca, indagine, che muove dall'osservazione empirica. Ciò è particolarmente evidente quando egli distingue quello che ha potuto direttamente comprovare, conoscere e studiare, da quanto gli è stato riferito.¹ Così la storia prende le mosse dall'atto di *interrogare* che suscita la narrazione: Erodoto riferisce quanto è venuto a sapere domandando, come avviene a proposito della storia di Elena, che gli è stata raccontata dai sacerdoti che ha consultato.² Il contesto religioso è particolarmente interessante, perché Erodoto si spinge fino alla discussione critica dell'autentica divinità di Eracle, affermando che ciò che ha investigato mostra chiaramente che questi è un antico dio,³ per cui avevano ragione quei greci che distinguevano due culti ad Eracle, quello all'autentico dio e quello all'eroe, semplice mortale del quale sopravviveva la fama. Quindi anche il mito deve essere oggetto dell'*ἱστορία*.

Si noti, poi, un secondo aspetto importante per lo sviluppo teologico della terminologia, cioè come Erodoto sia conscio della necessità di trasmettere solo quei dati che sono necessari alla logica della storia (*ἱστορίας λόγον*), come avviene quando avverte esplicitamente che sta tralasciando alcuni nomi:⁴ la singolarità dell'evento, esplicitamente letta da Aristotele come segno dell'inferiorità dell'*ἱστορία* rispetto alla poesia e alla filosofia, è qui affrontata dal punto di vista del fine e dello scopo, che reggono la narrazione stessa. Fare storia vuol dire unire gli eventi particolari in un *λόγος* che li presenti nella loro interconnessione ed unità.⁵

L'importanza dello *ἱστορίας λόγος* di Erodoto sarà evidenziata nel II secolo a.C. dall'opera di Polibio: egli sviluppa l'idea fondamentale della storia come *παιδεία*, in quanto scienza degli eventi passati (*τῆς τῶν προγεγενημένων πράξεων ἐπιστήμης*)⁶ dalla quale bisogna imparare (*τὴν ἐκ τῆς ἱστορίας μάθησιν*) per apprendere a schivare i colpi della sorte e a sopportare i rovesci della fortuna.⁷ Ma per realizzare questo compito è essenziale presentare la storia nella sua organicità (*σωματοειδῆ συμβαίνει γίνεσθαι τὴν ἱστορίαν*), poiché la storia stessa non può essere compresa se ci si limita a studiare singoli eventi o singoli popoli,⁸ senza offrire una sintesi (*ἀναλαβεῖν*).⁹ L'idea è espressa con il concetto di *οἰκονομία* che assumerà un'importanza fondamentale dal punto di

¹ Cfr. *ibidem*, II, 99, 1-3; LEGRAND, *Hérodote. Histoires*, II, Paris 1963, 130.

² Cfr. *ibidem*, II, 113, 1-2; II, 139.

³ Cfr. *ibidem*, VII, 44, 17-18; II, 98.

⁴ Cfr. *ibidem*, II, 96, 5-7; VII, 108.

⁵ L'originalità del contributo di Erodoto è evidenziata dall'assenza della terminologia in Tucidide, che solo vi ricorre una volta nel contesto di un giuramento per il quale si invocano gli dèi come testimoni (*ξυσίστορες*; cfr. TUCIDIDE, *Historiae*, II, 74, 2: H. S. JONES, J. E. POWELL, *Thucydides historiae* II, Oxford 1967). F. Büchter afferma, infatti, che questa peculiarità non si deve ad una volontà di differenziarsi da Erodoto, quanto alla scarsa diffusione del significato propriamente storico di questi vocaboli (cfr. F. BÜCHTER, *ἱστορέω (ἱστορία)*, TWNT, 395).

⁶ POLIBIO, *Historiae*, I, 1, 1, 6-2, 1 (T. BUETTNER-WOBST, *Polybii historiae*, I, Stuttgart 1962, I, 1).

⁷ Cfr. *ibidem*, I, 1, 2, 3-3, 1: I, 1.

⁸ Cfr. *ibidem*, I, 4, 1, 6-9: I, 5.

⁹ Cfr. *ibidem*, I, 4, 10, 1-11, 6: I, 6.

vista teologico. Solo nel momento in cui le singole storie diventano, nell'*οικονομία* e per l'*οικονομία*, una unica storia, è possibile cogliere la verità della storia stessa, insieme con la sua utilità per la vita (*βίος*) dell'uomo. La disposizione degli eventi narrati (*οικονομία*) non ha come fine solo facilitare la memorizzazione,¹ ma le storie devono diventare storia grazie all'*οικονομία*,² poiché solo se l'*ἱστορία* si concepisce come *οικονομία* è possibile coglierne la verità:

Infatti come tutto l'organismo (*τὸ ὅλον*) di un animale è menomato se viene privato della vista, così se dalla storia (*ἱστορίας*) si elimina la verità, tutto ciò che di essa rimane diventa una favola inutile (*ἀνωφελὲς διήγημα*).³

Il tema è caro a Polibio, come è evidenziato dalla sua ripetizione,⁴ poiché senza verità la storia non può avere nessuna funzione formativa. La storia deve essere seria perché la storia è per la vita:

Bisogna ritenere che la formazione migliore (*καλλίστην παιδείαν*) per una vera vita (*ἀληθινὸν βίον*) è l'esperienza che deriva dalla storia dei fatti (*πραγματικῆς ἱστορίας*).⁵

La storia deve essere vera perché vera è la vita. Solo così si può realmente imparare da essa, senza perdersi nell'inutilità dei casi particolari. In questo modo si osserva in Polibio un fenomeno che sarà importantissimo per la teologia: l'*ἱστορία* tende ad essere autentica solo come *οικονομία*, poiché solo così può veramente essere *παιδεία*, e risultare utile (*ὠφέλιμος*) alla vita (*βίος*) dell'uomo.

In questo modo il riferimento all'*ἱστορία* diventa un passo obbligato di ogni processo interpretativo, come è testimoniato sempre nel II secolo dall'*Ars Grammatica*, opera di Dionigi il Trace, che fu per secoli il testo base degli studi grammatici, con un influsso particolare sulla scuola alessandrina. L'arte grammatica viene suddivisa in sei parti, la terza delle quali si riferisce alla terminologia in studio.⁶ Così, nelle scuole esegetiche lo studio del senso immediato dell'*ἱστορία* era uno dei passaggi essenziali del metodo interpretativo.⁷ Anche solo a livello grammaticale si osserva la preoccupazione di spiegare il senso immediato (*πρόχειρος*), cioè letterale dell'*ἱστορία*, prima di passare alla considerazione dell'analogia. La connessione con l'*οικονομία* e l'affermazione della necessità di imparare dalla storia (*παρὰ τῆς ἱστορίας μαθεῖν*) entrano così tra gli inse-

¹ Cfr. *ibidem*, I, 13, 9, 1-10, 1: I, 16-17.

² Cfr. *ibidem*, VIII, 2, 2, 2-3: II, 334.

³ ὡπερ γὰρ ζῶου τῶν ὄψεων ἀφαιρεθεισῶν ἀχρειοῦται τὸ ὅλον, οὕτως ἐξ ἱστορίας ἀναιρεθείσης τῆς ἀληθείας τὸ καταλειπόμενον αὐτῆς ἀνωφελὲς γίνεται διήγημα. (*ibidem*, I, 14, 6, 1-7, 1: I, 18).

⁴ Cfr. *ibidem*, XII, 12, 3, 6-8: III, 191-192.

⁵ καλλίστην παιδείαν ἡγήτεον πρὸς ἀληθινὸν βίον τὴν ἐκ τῆς πραγματικῆς ἱστορίας περιγενομένην ἐμπειρίαν· (*ibidem*, I, 35, 9, 1-3: I, 50).

⁶ Cfr. DIONIGI IL TRACE, *Ars grammatica*, I, 1 (G. UHLIG, *Grammatici Graeci* 1/1, Hildesheim 1965, 5, 2-6, 3).

⁷ Cfr. F. YOUNG, *The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis*, in R. WILLIAMS (ed.), *The Making of Orthodoxy*, Cambridge 1989, 186-187.

gnamenti impartiti nelle scuole di retorica, come è testimoniato dal *De imitatione* di Dionigi di Alicarnasso.¹

Nel I sec. d.C. è particolarmente interessante la definizione di *ἱστορία* proposta da Elio Teone: essa consisterebbe nella *sistematizzazione di una narrazione* (*σύστημα διηγήσεως*).² Plutarco, poi, collegherà *ἱστορία* e *βίος*,³ centrando la sua attenzione sulle storie personali dei singoli personaggi, al fine di dare a conoscere non solo gli eventi, ma soprattutto il carattere degli uomini: questa preferenza per la biografia avrà un notevole influsso sui Cappadoci.

Nel II secolo, l'*Ars rhetorica* presenta esplicitamente la connessione tra *ἱστορία* e *τάξις*.⁴ Nello stesso secolo Galeno utilizzerà molto la terminologia nel contesto della medicina e delle scienze naturali in genere. Particolarmente rilevante è la distinzione da lui proposta tra *ἐμπειρία* ed *ἱστορία*: la prima consiste nella registrazione dei dati, nella descrizione del fenomeno; la seconda consiste nella loro esposizione e pubblicazione ordinata.⁵ La classificazione acquista così una notevole importanza. Da notare che Galeno è ben conosciuto e studiato dal Nisseno.

Questa ricostruzione mette, dunque, in evidenza il ruolo essenziale della successione narrativa, dell'ordine e dell'organicità dell'*ἱστορία* espressa nell'*ὄλιγονομία*, perché la storia stessa sia utile e si possa imparare da essa.

III. LA SCRITTURA E L'ISTORIA

Alla luce di quanto detto a proposito della storiografia e della retorica, non sorprende che Filone abbia introdotto la terminologia legata a *ἱστορία* nello studio della Scrittura. Con lui, la discussione sulla storicità in senso classico e *scientifico* degli eventi⁶ entra direttamente nel processo di esegesi biblica, per spiegare testi biblici di difficile interpretazione. Di fronte allo scandalo morale suscitato da testi come *Gn* 22,20-24, dove si elencano i figli del fratello di Abramo, Nacor, frutto anche dell'unione di questi con la sua concubina, la reazione naturale è il passaggio all'interpretazione simbolica a scapito del senso letterale, storico.⁷

¹ Cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *De imitatione*, 31, 3, 1-5 (H. USENER, L. RADERMACHER, *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, VI, Stuttgart 1965, 209) e IDEM, *Antiquitates romanae*, XI, 1, 2, 8; I, 5, 2, 6; I, 5, 3, 1; II, 61, 3, 6; V, 17, 3, 7 (K. JACOBY, *Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*, I-IV, Stuttgart 1967, IV, 112; I, 8; I, 242; II, 164).

² Cfr. ELIO TEONE, *Progymnasmata* (L. SPENGLER, *Rhetores Graeci*, II, Frankfurt am Main 1966, 60, 5-6).

³ Cfr. ad esempio PLUTARCO, *Comparatio Periclis et Fabii Maximi*, I, 1, 1-2 (K. ZIEGLER, *Plutarchi vitae parallelae* I/2, Leipzig 1964, 81).

⁴ Cfr. PSEUDO ELIO ARISTIDE, *Ars rhetorica*, II, 13, 1, 28, 1-5 (W. DINDORF, *Aristides*, Hildesheim 1964, II, 813).

⁵ GALENO, *De sectis ad eos qui introducuntur*, I (G. HELMREICH, J. MARQUARDT, I. MÜLLER, *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, III, Amsterdam 1967, p. 67, 11-18).

⁶ Cfr. ad esempio FILONE, *De cherubim*, 105, 2-4 (L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I, Berlin 1962, 195) e IDEM, *De congressu eruditionis gratia*, 15, 1-16, 1 (P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III, Berlin 1962, 75).

⁷ Cfr. IDEM, *De congressu eruditionis gratia*, 43, 3-44, 4 (III, 80-81).

Chiave ermeneutica dell'istoría biblica è, dunque, l'ὠφέλεια spirituale. Solo se si tiene conto di ciò, si può veramente apprendere dalla storia.¹ Così anche la storia di Mosè è letta in senso simbolico e tutta l'esegesi filoniana si preoccupa di definire il ruolo della componente storica (ἱστορικὸν μέρος) della parola divina.² È fondamentale rilevare come la stessa suddivisione degli scritti mosaici richiami il concetto di ἱστορία: «Dunque tra le parole del profeta Mosè si sono stabilite tre classi: quella che riguarda la creazione, quella storica (ἱστορικὴν) e quella legislativa».³

Per questo non stupisce ritrovare nei LXX⁴ l'affermazione esplicita della connessione tra ἱστορία e ὠφέλεια: nel secondo capitolo di 2Mac, infatti, il testo sacro si autodefinisce ἱστορία. Questo libro si propone di riassumere in un'unica composizione i fatti riguardanti Giuda Maccabeo e i suoi fratelli, la purificazione del grande tempio, la dedicazione dell'altare, e le guerre contro Antioco Epifane, con la chiara manifestazione dell'aiuto divino nei confronti di coloro che si battevano con valore per il giudaismo, i quali in poco tempo riconquistarono il tempio. Si tratta, dunque, di un riassunto dei fatti narrati in cinque libri da Giasone di Cirene:⁵

Vedendo infatti la massa di numeri e l'effettiva difficoltà per chi desidera inoltrarsi nelle narrazioni storiche (τοῖς τῆς ἱστορίας διηγήμασιν), a causa della vastità della materia, ci siamo preoccupati di offrire diletto a coloro che amano leggere, facilità a quanti intendono ritenere nella memoria, utilità (ὠφέλειαν) a tutti gli eventuali lettori.⁶

Le fonti di 2Mac sono dunque estese narrazioni storiche, che vengono riassunte per l'utilità dei lettori. Appare qui esplicitamente il principio dell'ὠφέλεια, già emerso negli scritti di Filone, e che sarà poi la chiave ermeneutica fondamentale d'esegesi di Origene e, quindi, dei Cappadoci. È la stessa Scrittura che si preoccupa dell'ὠφέλεια. Continua:

Come infatti in una casa nuova all'architetto tocca pensare a tutta la costruzione, mentre chi è incaricato di dipingere a fuoco e a fresco deve badare solo alla decorazione,

¹ Cfr. IDEM, *De somniis*, I, 52, 1-3 (P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* III, Berlin 1962, 216).

² Cfr. IDEM, *De vita Moysis*, II, 46, 1-47, 4 (L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV, Berlin 1962, 210).

³ Τῶν μὲν οὖν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε, τὴν μὲν περὶ κοσμοποιίας, τὴν δὲ ἱστορικὴν, τὴν δὲ τρίτην νομοθετικὴν. (IDEM, *De praemiis et poenis*, I, 1-3: p. 336).

⁴ Nel Nuovo Testamento la terminologia legata a ἱστορία appare solo in Gal 1,18, a proposito del viaggio di Paolo a Gerusalemme per consultare Pietro. Nello stesso tempo, il riferimento alla narrazione ordinata dei fatti in Lc 1,1 sembra possa essere letto sullo sfondo delle considerazioni qui proposte.

⁵ Cfr. 2Mac 2,19-23. L'edizione consultata è: A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1971.

⁶ συνορῶντες γὰρ τὸ χύμα τῶν ἀριθμῶν καὶ τὴν οὖσαν δυσχέρειαν τοῖς θέλουσιν εἰσκυκλεῖσθαι τοῖς τῆς ἱστορίας διηγήμασιν διὰ τὸ πλῆθος τῆς ὕλης ἐφροντίσαμεν τοῖς μὲν βουλομένοις ἀναγινώσκειν ψυχαγωγίαν, τοῖς δὲ φιλοφρονούσιν εἰς τὸ διὰ μνήμης ἀναλαβεῖν εὐκοπίαν, πᾶσιν δὲ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὠφέλειαν. (2Mac 2,24-25).

così, penso, è per noi. L'entrare in argomento e il passare in rassegna i fatti e l'insinuarsi nei particolari spetta all'ideatore dell'opera storica (ἱστορίας); curare il sunto della esposizione e tralasciare i complementi della narrazione storica è riservato a chi fa opera di compendio. Di qui dunque cominceremo la narrazione, senza nulla aggiungere a ciò che abbiamo detto nella prefazione: sarebbe certo ingenuo abbondare nei preamboli e abbreviare poi la narrazione storica (τὸ μὲν πρὸ τῆς ἱστορίας πλεονάζειν τὴν δὲ ἱστορίαν ἐπιτεμεῖν).¹

Il testo è specialmente interessante per il rapporto tra οἰκονομία e ἱστορία: la differenza tra l'opera storica di Giasone di Cirene e 2Mac, sarebbe proprio che il secondo sintetizza, tralasciando ciò che non è essenziale, in favore dell'utilità (ὠφέλεια) della narrazione. Entrambe le composizioni sono ἱστορία, come indica il testo stesso, ma la concezione di ἱστορία di 2Mac è estremamente prossima all'idea retorica di οἰκονομία, che tanta importanza avrà per i Padri,² in particolare per Gregorio di Nissa.

In ambito patristico, la terminologia in esame è praticamente assente fino a Giustino. Egli stesso spiega le ragioni di questa assenza: il problema consisteva nell'ἱστορία pagana, colma di narrazioni mitiche e favoleggianti. Sembrava blasfemo comparare con esse la Rivelazione, anche solo terminologicamente.³ Eppure Giustino, convinto dell'unità della natura umana e della continuità della storia umana, discute la questione della storicità della Bibbia. Per questo ricorre alla terminologia in esame, designando con essa sia i miti pagani che le narrazioni della Scrittura.⁴ Le similitudini che si possono scorgere fra miti pagani e storie bibliche sarebbero opera del demonio, per confondere l'uomo che cerca la Verità.⁵

Ireneo ed Atenagora continuano nell'atteggiamento prudente che aveva caratterizzato i primi Padri, e non ricorrono mai alla terminologia connessa ad ἱστορία in senso propriamente cristiano. Clemente segue, invece, Giustino: la sua è una concezione profondamente unitaria della storia, che si manifesta anche a livello terminologico: l'Antico Testamento è ἱστορία.⁶ Egli sviluppa la

¹ καθάπερ γὰρ τῆς καινῆς οἰκίας ἀρχιτέκτονι τῆς ὅλης καταβολῆς φροντιστέον, τῷ δὲ ἐγκαίειν καὶ Ζωγραφεῖν ἐπιχειροῦντι τὰ ἐπιτήδεια πρὸς διακόσμησιν ἐξ εταστέον, οὕτως δοκῶ καὶ ἐπὶ ἡμῶν. τὸ μὲν ἐμβατεύειν καὶ περιπάτον ποιεῖσθαι λόγων καὶ πολυπραγμονεῖν ἐν τοῖς κατὰ μέρος τῷ τῆς ἱστορίας ἀρχηγέτη καθήκει· τὸ δὲ σύντομον τῆς λέξεως μεταδιώκειν καὶ τὸ ἐξεργαστικὸν τῆς πραγματείας παραιτεῖσθαι τῷ τὴν μετάφρασιν ποιουμένῳ συγχωρητέον. ἐντεῦθεν οὖν ἀρξώμεθα τῆς διηγήσεως τοῖς προειρημένοις τοσοῦτον ἐπιτεμεῖν· εὐήθεις γὰρ τὸ μὲν πρὸ τῆς ἱστορίας πλεονάζειν, τὴν δὲ ἱστορίαν ἐπιτεμεῖν. (2Mac 2,29-32).

² Cfr. G. MASPERO, *Storia e salvezza: il concetto di OIKONOMIA fino agli esordi del III secolo*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, Atti del xxxiv Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 96 (2006) 245-248.

³ Cfr. GIUSTINO, *Apologia prima*, 21, 4, 1-2 e 22, 4, 1-2 (Th. EQUES DE OTTO, *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, Wiesbaden 1969-1971, 66 e 70).

⁴ Cfr. *ibidem*, 53, 8, 1-2 (p. 144).

⁵ IDEM, *Dialogus cum Tryphone*, 69, 2, 8 (pp. 246-248).

⁶ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 4, 13, 1, 2-2,1 e VI, 15, 132, 5, 4 (L. FRÜCHTEL, O. STÄHLIN, U. TREU, *Clemens Alexandrinus*, GCS 52, 119 e 499).

suddivisione filoniana della Sacra Scrittura.¹ Clemente riafferma sostanzialmente Giustino e si colloca immediatamente nella linea di Filone.

Il momento più importante nello sviluppo della terminologia in esame è costituito, quindi, da Origene: sia quantitativamente che qualitativamente egli ne costituisce l'apice. Ricorre al termine per riferirsi agli autori classici come Erodoto² e Pindaro;³ alla storiografia greca⁴ ed egizia;⁵ come pure alla scienza della natura,⁶ e segue Filone, Giustino e Clemente, nel riconoscere nell'Antico Testamento una vera e propria *ἱστορία*, che non è altro che la storia del popolo di Israele, cioè la *Ἰουδαϊκὴ ἱστορία*.⁷ La terminologia è riferita in generale ai libri del Pentateuco.⁸ La Bibbia stessa risulta, così, divisa in Storia, Legge e Profeti (*τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*).⁹ Ma la novità fondamentale da lui introdotta è l'affermazione che anche il Nuovo Testamento è *ἱστορία*, in quanto narrazione degli eventi della vita di Cristo¹⁰ e degli Atti degli Apostoli.¹¹

Per Origene il valore di questa storia dipende dal suo effetto morale: nel confronto con le narrazioni pagane proprio la capacità di muovere alla virtù è l'elemento che permette di distinguere la Verità dalla menzogna. Egli, infatti, invita Celso a confrontare i poemi di Lino, Museo, Orfeo e gli scritti di Ferecide, con la Legge di Mosè:

Comparando storie con storie (*ἱστορίας ἱστορίαις*) e discorso etico con leggi e comandamenti, vedi, [o Celso,] quali sono più adatti a convertire (*ἐπιστρέψαι*), anche di colpo, quelli che ascoltano e quali di essi possono danneggiare (*ἐπιτρῖψαι*) l'ascoltatore.¹²

Il brano è interessantissimo, perché mostra chiaramente qual'è la concezione storica di Origene. Le storie pagane e quelle cristiane devono essere storie nello

¹ Cfr. *ibidem*, I, 28, 176, 1, 1-2, 3 (108).

² Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 5, 14 (M. BORRET, *Origène. Contre Celse*, SC 132, 88).

³ Cfr. *ibidem*, I, 14, 15 (SC 132, 114).

⁴ Cfr. *ibidem*, I, 37, 29 (SC 132, 178).

⁵ Cfr. *ibidem*, III, 26, 11 (SC 136, 60).

⁶ Cfr. *ibidem*, IV, 74, 3 (SC 136, 366).

⁷ Cfr. *ibidem*, I, 12, 12 (SC 132, 108).

⁸ Cfr. *ibidem*, IV, 49, 38 (SC 136, 312) e V, 29, 33 (SC 147, 86); IDEM, *Selecta in Leviticum*, PG 12, 397A.

⁹ Cfr. IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei*, x, 5, 7-8 (R. GIROD, *Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu I*, SC 162, Paris 1970, 157). Vedasi anche l'interpretazione del campo di Mt 13,44 in *Scholia in Matthaeum*, PG 17, 296A.

¹⁰ Cfr. IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei*, XI, 4, 8 (SC 162, 280); *Contra Celsum*, I, 42, 25 (SC 132, 188); I, 51, 13 (SC 132, 214); I, 68, 23 (SC 132, 268); II, 47, 14 (SC 132, 390); II, 56, 10 (SC 132, 418); III, 27, 24 (SC 136, 66); III, 27, 28 (SC 136, 66); IV, 51, 21 (SC 136, 316); VI, 11, 8 (SC 147, 204); VII, 8, 15 (SC 150, 32).

¹¹ Cfr. IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, VI, 4, 22, 2-4 (C. BLANC, *Origène. Commentaire sur saint Jean*, SC 157, Paris, 1970, 146). Vedasi anche IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei*, xv, 15, 32-34 (E. KLOSTERMANN, *Origenes Werke*, x/1, GCS 40/1, 392).

¹² *ἱστορίας ἱστορίαις καὶ ἡθικὸὺς λόγους νόμοις καὶ προστάγμασι παρατιθείς· καὶ ὅρα ὅποια μᾶλλον ἐπιστρέψαι δύναται καὶ αὐτόθεν τοὺς ἀκούοντας, καὶ τίνα αὐτῶν κἄν ἐπιτρῖψαι τὸν ἀκροατήν* (IDEM, *Contra Celsum*, I, 18, 4-7). Si noti l'elegante gioco di parole tra *ἐπιστρέψαι* e *ἐπιτρῖψαι*.

stesso senso, ma il loro valore dipende dall'effetto morale che provocano nel lettore. Il criterio di storicità è l'elevazione morale.

Il grande esegeta conosce l'importanza della critica storica, ma afferma che discernere se un fatto è veramente avvenuto o meno a volte è impossibile, spesso è inutile.¹ Per lui è fondamentale, invece, scoprire l'*intentio auctoris*, cioè lo σκοπός che si è prefisso lo Spirito mediante l'opera concreta in esame.²

La storia è presa sul serio e la sua chiave ermeneutica è la fede: così dalla storia di Cristo traspare la sua Divinità ed attraverso gli eventi si intravede lo Spirito. Per questo è evidente la superiorità morale e spirituale dei fatti narrati su Gesù, che non possono essere nemmeno comparati con i miti pagani.³ Si nota qui come il principio ermeneutico della ὠφέλεια si appoggi su una considerazione propriamente teologica, che riconosce dai frutti la divinità del Cristo. Rifacendosi al ἱστορίας λόγος di Erodoto, si può dire che qui il λόγος della narrazione è il θεῖος λόγος, che differenzia radicalmente la storia del Verbo incarnato dalla mitologia greca.⁴

Bisogna tener presente che per Origene gli uomini sono eterni, in quanto spiriti: la storia ha, così, valore in quanto rinvia al Cielo. Gli eventi hanno un valore immenso perché sono simbolo (σύμβολον) della realtà superna.⁵ Tutta la storia e la Scrittura non sono altro che un insegnamento divino *in forma storica* (ἐν ἱστορίας τρόπῳ).⁶ Per questo anche i libri storici vanno interpretati tipologicamente,⁷ cercando di individuare lo scopo (σκοπός) divino nel forgiare la storia, che costituisce come un velo che solo i veri gnostici sanno superare,⁸ mentre i discepoli più ingenui si accontentano di esso.⁹ Si noti che ciò implica un'operazione propriamente teologica.

Così per Origene gli eventi storici sono reali, ma il loro senso è dato dall'utilità morale, cioè dall'azione divina e dalla rivelazione della dimensione spirituale che essi racchiudono. L'interpretazione deve, dunque, muovere dallo scopo e quindi dall'insieme della Scrittura stessa: in questo modo l'ἱστορία diventa un termine tecnico dell'esegesi biblica,¹⁰ in quanto elemento essenziale del processo interpretativo.

¹ Cfr. *ibidem* I, 42, 1-5 (SC 132, 186).

² Cfr. *ibidem*, I, 42, 24-30 (SC 132, 188).

³ Cfr. *ibidem*, III, 33, 8-12 (SC 136, 76-78).

⁴ Cfr. *ibidem*, IV, 36, 1-2: SC 136, 272.

⁵ Cfr. *ibidem*, II, 69, 1-7 (SC 132, 446).

⁶ Cfr. *ibidem*, V, 29, 23 e 52 (SC 147, 86 e 88).

⁷ Cfr. IDEM, *De principiis*, IV, 2, 6, 43-44 (GCS 22, 317-318).

⁸ Cfr. *ibidem*, IV, 2, 8, 1-9 (GCS 22, 320).

⁹ Ὁ μὲν οὖν ἀπλούστερος ἀρκείσθω τῆ ἱστορίας: (IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 6, 25: SC 162, 296).

¹⁰ Ciò è messo in evidenza dall'uso di formule tecniche, come κατὰ τὴν ἱστορίαν ο ἱστορικῶς seguito da μέν ο δέ: cfr. *Contra Celsum*, IV, 45, 16 (SC 136, 300); V, 38, 6 (SC 147, 114); *Commentarii in evangelium Joannis*, X, 3, 14, 2 (SC 157, 390); *Commentarium in evangelium Matthaei*, XV, 7, 135; XVI, 25, 20; *Selecta in Ezechielem* PG 13, 780BC; *Expositio in Proverbia*, PG 17, 221C; *Fragmenta in Lamentationes*, 98,1 (E. KLOSTERMANN, *Origenes Werke* III, GCS 6, 270); *Fragmenta in Lucam*, 105, 1 (M. RAUER, *Origenes Werke* IX, GCS 49, 270); *Scholia in Lucam*, PG 17, 333A.

Ciò che conta è, allora, l'elevazione spirituale (ἀναγωγή),¹ poiché la dimensione corporale non appartiene propriamente all'uomo:

Infatti non bisogna pensare che le realtà storiche (τὰ ἱστορικά) sono figure di realtà storiche (ἱστορικῶν) e che le realtà corporali sono figure di realtà corporali, ma le realtà corporali sono figure di realtà spirituali (πνευματικῶν) e le realtà storiche (τὰ ἱστορικά) di realtà intellettuali (νοητῶν).²

Per tutte queste ragioni si deve dire che anche se in alcuni casi bisogna abbandonare il senso letterale della storia, come in alcuni libri dell'Antico Testamento,³ nella maggior parte dei casi, come nel Nuovo Testamento, i fatti si sono svolti veramente come è raccontato. Tuttavia, questi eventi hanno un senso spirituale ed intellettuale, perché la dimensione sensibile non appartiene veramente alla natura umana. La verità dell'ἱστορία è solo spirituale perché solo spirituale è lo σκοπός del suo Autore.⁴

Così con Origene ἱστορία entra definitivamente nella terminologia tecnica dell'esegesi biblica, indicando già chiaramente come l'interpretazione dei singoli testi richiede di tenere presente il senso teologico dell'insieme della Scrittura. Le esigenze storiografiche di Erodoto e Polibio vengono assunte in ambito cristiano: l'unità di senso narrativo viene riletta ora in chiave spirituale, e dunque teologica.

Questo è il quadro semantico sul quale si staglia il termine ἱστορία nel secolo iv, che, a parte gli usi puramente storiografici e non teologici di Eusebio,⁵ conferma definitivamente il senso tecnico della terminologia in ambito esegetico con Atanasio⁶ e Basilio.⁷

Quest'ultimo introduce, però, una novità sul fondo dell'eredità di Origene. Probabilmente per influsso dei suoi studi retorici, l'ἱστορία in Basilio si ricollega anche al βίος. Ad esempio, scrive ad Atanasio, vescovo di Alessandria:

E se fossimo ritenuti degni, grazie al soccorso delle tue preghiere, di vederti e di gioire delle tue buone doti e di aggiungere alla storia della nostra vita (τῆ ἱστορία τοῦ ἡμε-

¹ Cfr. IDEM, *Selecta in Ezechielem*, PG 13, 821C.

² Οὐ γὰρ νομιστέον τὰ ἱστορικά ἱστορικῶν εἶναι τύπους καὶ τὰ σωματικά σωματικῶν, ἀλλὰ τὰ σωματικά πνευματικῶν καὶ τὰ ἱστορικά νοητῶν. (IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, x, 18, 110, 4-6: SC 157, p. 448).

³ Cfr. IDEM, *Expositio in Proverbia*, PG 17, 221C.

⁴ Ha scritto H. De Lubac: «S'il fallait résumer d'un mot l'esprit de cette exégèse, nous dirions qu'elle est un effort pour saisir l'esprit dans l'histoire, ou pour assurer le passage de l'histoire à l'esprit.» (H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, Paris 1950, 278).

⁵ «The chief value of the work is to be found in its largely non-theological handling of its material.» (L. G. PATTERSON, *God and History in Early Christian Thought*, London 1967, 77).

⁶ Cfr. ATANASIO, *De incarnatione verbi*, 35, 7, 3 (SC 199, 390); *Epistula encyclica*, I, 2, 1 (H. G. OPITZ, *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1940, 169-177); *Orationes tres contra Arianos*, PG 26, 161A; *Expositiones in Psalmos*, PG 27, 136D; *ibidem*, PG 27, 308C; *Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum*, PG 27, 17D-20A.

⁷ Cfr. BASILIO, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)*, PG 31, 113B; *De baptismo libri duo*, PG 31, 1600C; *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, PG 31, 320A; *Homiliae super Psalmos*, PG 29, 460, 33-35.

τέρου βίου) il felice incontro con la tua anima veramente grande ed apostolica, certo riterremmo allora di aver ricevuto dall'amore divino una consolazione, che ci risarcirebbe delle afflizioni patite in tutta la nostra vita (ζωῆ).¹

Si noti che, precedentemente, l'espressione ἱστορία τοῦ βίου era apparsa molto raramente: nell'*Ars Rhetorica* attribuita a Dionigi di Alicarnasso² ed in Marco Aurelio.³ Per Basilio la storia è maestra di vita nel senso più profondamente spirituale: «Infatti la storia (ἱστορία) degli uomini ben regolati infonde in quelli che si salvano come una luce per il cammino della vita (τὴν τοῦ βίου ὁδὸν)».⁴

La vita stessa è un cammino, un pellegrinaggio, nel quale le vite personali dei santi sono guide sicure, in quanto imitatori di Cristo, unico e vero modello.⁵

Basilio, dunque, assimila in modo peculiare l'eredità di Origene: se da una parte continua ad utilizzare nel contesto esegetico la terminologia in esame, dall'altra ne evidenzia la connessione con la vita personale del singolo uomo, preparando uno sviluppo terminologico che segnerà profondamente l'opera di Gregorio di Nissa, discepolo fedele ed originale del suo grande fratello.

IV. GREGORIO DI NISSA E L'ΙΣΤΟΡΙΑ

1. Terminologia

Un'analisi completa delle ricorrenze del termine nelle opere nissene⁶ mostra una grande consonanza con gli autori che lo hanno preceduto, in particolare con Origene e Basilio. Dal punto di vista dell'applicazione del termine alla Scrittura, in Gregorio è evidente che si tratta di una terminologia tecnica,⁷ utilizzata per indicare sia il Nuovo che l'Antico Testamento.⁸

¹ Εἰ δὲ καταξιωθῆιμεν, τῇ συνεργίᾳ τῶν προσευχῶν σου, ἰδεῖν σε καὶ ἀπολαῦσαι τῶν ἐν σοὶ ἀγαθῶν καὶ προσθεῖναι τῇ ἱστορίᾳ τοῦ ἡμετέρου βίου τὴν συντυχίαν τῆς μεγάλης σου ὄντως καὶ ἀποστολικῆς ψυχῆς, πάντως ἂν ἑαυτοῖς ἐλογισάμεθα ὧν ἐθλίβημεν ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ ἡμῶν ἀντίρροπον παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας ἐσχλημένα παραμυθίαν. (IDEM, *Epistulae* 80, 1, 12-18: Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, I, Paris 1957, 181-182).

² Cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Ars Rhetorica*, XI, 2, 41 (L. RADERMACHER, H. USENER, *Dionysii Halicarnasei quae exstant* VI, Stuttgart 1965, 377).

³ Cfr. MARCO AURELIO, *Tὰ εἰς ἑαυτόν*, v, 31, 1, 5 (A. S. L. FARQUHARSON, *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, I, Oxford 1968).

⁴ Ἡ γὰρ τῶν εὐπολιτεῦτων ἀνδρῶν ἱστορία οἷόν τι φῶς τοῖς σωζομένοις πρὸς τὴν τοῦ βίου ὁδὸν ἐμποιεῖ. (BASILIO, *In Gordium martyrem*, PG 31, 492A)

⁵ Cfr. IDEM, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae)*, PG 31, 1020D.

⁶ Per una panoramica generale, si veda la voce G. MASPERO, *Storia (ἱστορία)*, in L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma 2007, 505-511. Per le ricorrenze della terminologia, cfr. *Lexicon Gregorianum*, IV, 486-493. Le sigle delle opere di Gregorio sono quelle utilizzate in questa opera.

⁷ Ad esempio, colpisce la scarsa presenza dei vocaboli in esame nel contesto medico, tanto caro al Nisseno, che era un buon conoscitore di Galeno. Ciò è dovuto proprio al fatto che, dopo Origene, l'ἱστορία era necessariamente connessa all'interpretazione biblica.

⁸ Ciò si manifesta nell'uso di formule tecniche: la Scrittura, nell'Antico Testamento, narra (ὕπὸ τῆς γραφῆς ἱστορεῖται: *Eust*, GNO III/1, 10, 1), indica (ἢ ἱστορία παρασημαίνεται: *Op hom*, PG 44, 205B), accusa (ὁ διὰ τῆς ἱστορίας ... κατηγορούμενος: *Vit Moys*, II, 279, 7-8: SC iter, p. 294), rende te-

L'uso di formule è particolarmente ricco nel *Vit Moys*, dove l'importanza del termine in esame è testimoniata dalla stessa divisione strutturale dell'opera in una prima parte più letterale (ἱστορία) ed una seconda maggiormente centrata sull'interpretazione spirituale (θεωρία): l'ἱστορία è, quindi, la stessa vita di Mosè, con le narrazioni di particolari eventi che la riguardano, come gli episodi della manna o delle tavole della legge.¹ In questo contesto è significativo il fatto che all'ἱστορία sia attribuita l'attività dell'insegnare (παιδεύει ἡ ἱστορία).²

L'Antico Testamento è denominato dal Nisseno ἡ παλαιὰ ἱστορία³ e ἱστορία per antonomasia è per lui la Genesi.⁴ Teologicamente sono piuttosto interessanti i passi nei quali proprio la terminologia in esame è l'elemento d'unione dell'Antico e del Nuovo Testamento.⁵ Così avviene, ad esempio, con l'uso di ἱστορία nell'accostamento di Giovanni Battista ed Elia.⁶ Lo stesso si ripete nel *Virg.*⁷ E non importa se i riflessi antichi erano irraggiati da un materiale indegno, come scrive Gregorio a proposito del sacerdozio.⁸

2. Tipologia e ordine narrativo

Questo rapporto tra la figura ed il suo compimento è un punto fondamentale per comprendere a fondo il carattere essenzialmente tipologico dell'esegesi nissena.⁹ Ne è esempio la spiegazione dell'*incipit* dell'orazione del *Padre nostro*, nel *Or dom*, dove il Nisseno utilizza l'avverbio ἱστορικῶς¹⁰ per riferirsi alla parabola del Figliol prodigo, interpretandola come ricordo della vera patria di ogni uomo, alla quale ciascuno deve tornare:

Forse [queste parole] suscitano in noi il ricordo e della patria dalla quale siamo stati scacciati e della relazione familiare (συγγενείας) dalla quale siamo stati esclusi. Ed infatti,

stimonianza (μαρτυρούσης τῆς ἱστορίας: *An et res*, PG 46, 53C). Per il Nuovo Testamento si usano, ad esempio, le seguenti formule: ὡς ἡ τοῦ Εὐαγγελίου ἱστορία δηλοῦ (Op hom, PG 44, 216A), con οὕτω γὰρ φησὶν ἡ ἱστορία (*ibidem*, 217B), ἱστορεῖ ἡ Γραφή (*ibidem*, 217D).

¹ Cfr. *Vit Moys*, I, 38, 2 e II, 216, 3: p. 128 e 254.

² *Ibidem*, II, 55, 1: p. 136. Vedasi anche II, 125, 1: p. 182.

³ Cfr. *Deit fil*, GNO X/2, p. 130, 15-131, 3.

⁴ Cfr. *Antirrh*, GNO III/1, 144, 28-29 e *An et res*, PG 46, 57D-60A.

⁵ M. Canévet nota che nell'opera di Gregorio l'opposizione delle due Alleanze, così come quella tra giudei e pagani, è superata dall'antitesi peccatori-salvati, che diventa chiave dell'interpretazione nissena di numerosi testi (cfr. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983, 238; vedasi anche ΕΑΔΕΜ, *Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse*, in M. HARL (ed.), *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 147).

⁶ Cfr. *Beat*, GNO VII/2, 101, 24-102, 1.

⁷ Cfr. *Virg*, 6, 1, 4-5; SC 119, p. 338. Vedasi, anche, in un contesto diverso, *Eun*, II, 288, 2 (GNO I, 311, 10).

⁸ Cfr. *Diem Lum*, GNO IX, 226, 8-12.

⁹ Cfr. M. N. ESPER, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn, 1979, 11. Sembra che l'inseparabilità di allegoria e tipologia sia una caratteristica propria degli esordi dell'esegesi cristiana (cfr. *ibidem*, n. 63, p. 136).

¹⁰ Gregorio vi ricorre solo 5 volte, sempre nel contesto dell'Antico Testamento, particolarmente per quanto riguarda il libro della *Genesi*, tranne una volta, nel *Or dom*, dove è riferito al Nuovo.

nel racconto del giovane che ha abbandonato il focolare paterno ed è andato a vivere la vita dei porci, il Verbo presenta la miseria umana, narrando in forma storica (ἱστορικῶς) la sua partenza e la sua dissipazione.¹

Nell'interpretazione di Gregorio il ritorno alla casa del Padre passa attraverso il pentimento e la penitenza: per questo il figlio dice che ha peccato contro il cielo e contro il padre. L'anello che il padre gli pone nuovamente al dito rappresenta la restituzione dell'immagine divina originaria, e tutto il cammino di ritorno alla casa del padre non è altro che il ritorno al paradiso, casa del Padre celeste.

L'uso dell'avverbio ἱστορικῶς in questo contesto è particolarmente importante, in quanto viene applicato ad una parabola. Si crea così un parallelo tra le narrazioni dell'Antico Testamento e le parabole del Nuovo. A prima vista ciò parrebbe privare di valore la storia stessa. Eppure, la considerazione attenta di questo stesso brano rende preferibile la conclusione opposta. Non si può trascurare il fatto che l'interpretazione della parabola del Figliol prodigo si basa su un'idea specifica della storia di ogni uomo: si dà una sorta di identificazione tra la storia personale e la storia universale del genere umano. In questo modo, anche l'uso di ἱστορικῶς nel contesto del libro della *Genesi* viene illuminato.

Gesù, come Mosè, narra una *storia* all'uomo perché questi possa comprendere la sua origine ed il suo destino. Questa *storia* può non essere *vera* nel senso più superficiale del termine, ma corrisponde *veramente* a quella che può e deve essere la storia di ogni uomo, che segue la voce di Cristo. Poiché *veramente* ogni uomo viene dal Padre e deve tornare a Lui²

La verità va cercata ad un livello più profondo nel disegno divino, che rivela la natura stessa del Dio cristiano, cioè chi sia Colui che ha creato ogni cosa e che non permette che l'uomo si perda. A questo proposito è particolarmente interessante la risposta di Gregorio al problema dell'ordine dei salmi:

Dunque l'ordine (τάξις) dei salmi è coerente, perché lo scopo essenziale per lo Spirito, come si è detto, non è di insegnarci una semplice storia (ἱστορίαν ψιλὴν), ma di formare le nostre anime in accordo con Dio mediante la virtù. Come richiede la coerenza del senso spirituale (τὸ τῆς διανοίας ἀκόλουθον) di quanto è scritto nei salmi, e non come vuole la successione storica (ἡ ἱστορικὴ ἀκολουθία).³

¹ τάχα γὰρ ὑπόμνησιν ἡμῖν ἐμποιεῖ τῆς τε πατρίδος ἧς ἐκπεπτώκαμεν καὶ τῆς συγγενείας ἧς ἐξεβλήθημεν. καὶ γὰρ ἐν τῷ κατὰ τὸν νέον διηγήματι τὸν ἀποστάνα τῆς πατρῶας ἐστίας καὶ πρὸς τὸν χοιρῶδη βίον αὐτομολήσαντα τὴν ἀνθρωπίνην ἀθλιότητα δείκνυσιν ὁ λόγος ἱστορικῶς διηγούμενος τὴν ἀποφοίτησιν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀσωτίαν (Or dom, GNO VII/2, 26, 26-27, 3).

² Oltre a ciò l'uso dell'avverbio mette in evidenza che il Verbo rivela la verità sull'uomo in forma di storia, perché Egli conosce il cuore dell'uomo, unica creatura cosciente della propria temporalità e capace di ricordare la propria storia. Così l'uso dell'avverbio ἱστορικῶς lascia intravedere anche un aspetto importante dell'antropologia e della teologia della storia nissena. Cfr. G. MASPERO, *ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ* e *ΙΣΤΟΡΙΑ: La teologia della storia di Gregorio di Nissa*, «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» 45 (2003) 383-451.

³ σύγκειται τοίνυν τῶν ψαλμῶν ἡ τάξις, ἐπειδὴ τὸ σπουδαζόμενον ἐστὶ τῷ πνεύματι, καθὼς εἴρηται, οὐχ ἱστορίαν ἡμᾶς διδάξει ψιλὴν, ἀλλὰ τὰς ψυχὰς ἡμῶν δι' ἀρετῆς κατὰ θεὸν μορφῶσαι. ὡς ἐπιζητεῖ τὸ τῆς διανοίας τῶν ἐν τοῖς ψαλμοῖς γεγραμμένων ἀκόλουθον, οὐχ ὡς ἡ ἱστορικὴ βούλεται ἀκολουθία. (Inscr, GNO v, 117, 1-6).

Non si tratta più semplicemente di imparare dalla storia a sopravvivere di fronte ai rovesci della Fortuna, ma è la Divinità stessa che si dona all'uomo nella storia e forma gli uomini. Per questo i salmi sono come gli strumenti di uno scultore che, da buon artista, intaglia nelle nostre anime la somiglianza con Dio: è l'esigenza artistica che detta l'ordine di impiego dei diversi strumenti.¹ Questo significa che nella storia è presente un progetto, un piano, un ordine specifico voluto da Dio, che si riflette nell'esposizione dei salmi. All'*ἀκολουθία cronologica*, in sé meno importante, si sostituisce l'*ἀκολουθία economica*.²

In questo modo il concetto di *ἀκολουθία* viene reinterpretato e collegato a quello di *οἰκονομία*, che, in un certo senso, ne costituisce il versante ontologico. L'Artista divino vuole offrire all'uomo la propria amicizia, la propria intimità: per questo l'uomo deve partecipare della natura divina. Ma ciò è possibile solo in Cristo, perfetto Dio e perfetto Uomo.

La *παιδεία* classica della virtù è reinterpretata cristologicamente: l'ideale statico greco è trasformato nella perfezione dinamica del continuo progresso nella profondità ontologica della comunione con la Trinità in Cristo.

Così l'esegesi nissena legge gli eventi storici alla luce dell'*οἰκονομία*. Esempio chiarissimo è l'interpretazione del *Sal* 58 e di *1Sam* 19,10-13: l'*ἱστορία*³ narra che Davide fu salvato da un sacrificio espiatorio, in quanto fu posto del fegato di capra sul letto che venne portato a Saul, il quale voleva Davide morto: in tal modo questi poté mettersi in salvo. Commenta Gregorio: «Poiché dovrebbe essere chiaro ai più attenti che la storia (*ἱστορία*) è profezia dell'economia (*οἰκονομία*) del Signore».⁴

Immediatamente il Nisseno riformula il concetto appena espresso, prima di reinterpretare l'episodio alla luce del Nuovo Testamento: «Ed è assolutamente evidente a cosa mira la successione coerente (*ἀκολουθία*) della storia (*τῆς ἱστορίας*) mediante i significati nascosti (*διὰ τῶν αἰνιγμάτων*)».⁵

Gregorio sviluppa il parallelo tra Davide e Cristo, in quanto entrambi erano unti ed erano re: il letto di Davide è figura del sepolcro di Cristo, il fatto che la lancia non ferisce Davide è figura della divinità di Cristo, così come il fegato, organo produttore del sangue, indica il sacrificio espiatorio. L'*ἱστορία*, attraverso l'*ἀκολουθία* degli *αἰνίγματα*, porta all'*οἰκονομία*.

¹ Cfr. *ibidem*, 117, 15-19.

² Scrive M. Alexandre: «L'enchaînement nécessaire, le lien, l'ordre, l'harmonie, l'ajustement, le cheminement existent dans l'histoire du monde et de l'homme voulues par Dieu; ils sont présents obscurément dans les Écritures; l'exégèse tente de les restituer.» (M. ALEXANDRE, *La théorie de l'exégèse dans le «De hominis opificio» et l'«In hexaemeron»*, in M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 95). ³ Cfr. *Inscr*, GNO V, 169, 4 e 6.

⁴ δῆλον γὰρ ἂν εἴη τοῖς φιλοπονωτέροις, ὅτι προφητεία τῆς κατὰ τὸν κύριον οἰκονομίας ἐστὶν ἡ ἱστορία. (*ibidem*, 169, 12-14).

⁵ φανερὰ δὲ πάντως ἐστὶν ἡ διὰ τῶν αἰνιγμάτων τῆς ἱστορίας ἀκολουθία πρὸς τί βλέπει· (*ibidem*, 169, 23-24).

L'esegesi nissena si appoggia, qui, direttamente a Giamblico, per il quale la *θεωρία* consisteva nel mettere in relazione il singolo passaggio con l'insieme del testo di cui è parte.¹ Lo strumento teologico che permette a Gregorio questa operazione è proprio l'*οἰκονομία*, che traduce l'allegoria in tipologia. Si può, così, essere d'accordo con R.E. Heine, quando afferma a proposito del Nisseno: «In questo senso perfino la sua interpretazione allegorica, derivata da Origene, è stata modificata dalla tradizione di esegesi olistica derivata da Giamblico. La sua allegoria, si può dire, è sempre controllata dallo *σκοπός* del Salterio».² Da questa sintesi teologica tra l'esegesi religiosa di Origene e quella profana di Giamblico nacque quella lettura della Sacra Scrittura, base della teologia della storia nissena.

E perché il tempo si apra all'Eterno per esservi sempre unito, il concetto di *ἀκολουθία* svolge un ruolo di mediazione fondamentale, che nello stesso tempo mette in evidenza i limiti e la grandezza dell'*ἱστορία*: in quest'ultima si possono riconoscere, infatti, un'*ἀκολουθία cronologica* ed un'*ἀκολουθία economica*. La fonte della salvezza non è l'*ἱστορία* in quanto cronologia, ma l'*ἱστορία* in quanto *οἰκονομία*. Al di là dell'apparente ordine cronologico, bisogna saper riconoscere nell'*ἱστορία* il disegno dell'Artista divino, lasciandosi guidare dalla Sua sapiente *ἀκολουθία*. L'*οἰκονομία* è autentica *ἱστορία*, ma l'*ἱστορία* non si identifica *sic et simpliciter* con l'*οἰκονομία*. Si mette, così, in luce, a livello esegetico, la necessità di distinguere due ordini per penetrare la profondità del testo.

3. Esegese e teologia

Questa distinzione è essenziale da un punto di vista teologico: dalla questione esegetica dipendeva, infatti, la discussione dogmatica con Eunomio, che era più letteralista, rispetto a Gregorio.³ In modo significativo il primo viene definito *nuovo esegeta della storia sacra* (*ὁ νέος τῆς θείας ἱστορίας ἐξηγητής*),⁴ con sprezzante ironia parallelamente a come viene detto *nuovo teologo* (*ὁ καινὸς θεολόγος*).⁵ Così, la teologia stessa si presenta come interpretazione della Scrittura e dipende radicalmente dalla scelta del modello interpretativo.

Per questo, nella lettura della *storia evangelica* (*εὐαγγελικὴ ἱστορία*),⁶ il Nisseno coerentemente prende esempio da Paolo, come si vede nella interpretazione allegorica della storia di Abramo, che diventa modello della conoscenza di Dio e dell'esegesi. Egli uscì dalla propria terra, cioè nella propria conoscenza e

¹ Cfr. R. E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Oxford 1995, 34.

² «In this sense even his allegorical interpretation, derived from Origen, has been modified by the Iamblichian tradition of holistic exegesis. His allegory, it can be said, is always controlled by the *σκοπός* of the Psalter» (*ibidem*, p. 49).

⁴ *ibidem*, II, 202, 5; GNO I, 284, 2.

⁵ L'espressione è usata 4 volte: una volta nel *Eun*, I (250, 4; GNO I, 100, 3), un'altra nel *Eun*, II (42, 1; GNO I, 238, 9) e due volte nel *Eun*, III (2, 8, 2 e 8, 9, 11; GNO II, 54, 9 e 242, 1).

⁶ Cfr. *Eun*, II, 119, 5 (GNO I, 260, 30). Vedasi anche II, 120, 2 e 6 (GNO I, 261, 5 e 9); III, 9, 12, 4 (GNO II, 267, 21).

ricerca di Dio rinunciò ad accontentarsi di qualsiasi immagine e concetto creaturale. Si servì, invece, di ogni concetto e realtà umane come gradino per salire sempre più in alto nella conoscenza di Dio, tanto che ora Dio stesso si definisce *Dio di Abramo*. In questo contesto il Nisseno inserisce un inciso prezioso:

Se è possibile cambiare il tono della voce secondo il nobile esempio dell'Apostolo (cfr. *Gal 4,20*) e comprendere allegoricamente (ἀλληγορικῶς) il senso della storia (τὸν νοῦν τῆς ἱστορίας), anche se chiaramente rimane valida la verità storica (τῆς ἱστορικῆς ἀληθείας).¹

Gregorio si riferisce qui a *Gal 4,20*, passo fondamentale per la comprensione della sua concezione esegetica. Lì «Paolo annuncia che cambierà la propria voce quando si accinge a trasporre la storia in interpretazione figurativa». ² È questa la fonte dell'esegesi nissena, che non si lascia facilmente classificare all'interno dello schema antiocheni-alessandrini.³

Per il Nisseno gli eventi sono reali, ma di essi va compreso il senso profondo: «i fatti stessi hanno un di dentro; essi sono già, nel tempo, carichi di eternità». ⁴ Egli è equidistante sia dall'eccesso allegorizzante, che svisisce e strumentalizza la realtà storica, sia dal letteralismo pedissequo,⁵ che non sa scorgere lo spirito al di là della lettera. Per questo Gregorio dice ad Eunomio: «quando sento parlare di croce, penso alla croce», ⁶ ben conscio del fatto che in Cristo senso letterale e senso spirituale coincidono. Da qui emerge il principio basilare dell'esegesi nissena, in continuità con l'eredità da lui ricevuta: «La Scrittura ispirata da Dio, come la chiama il divino Apostolo (2*Tm 3,16*), è scrittura dello Spirito Santo e la sua intenzione è l'utilità degli uomini (ἡ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν ὠφέλεια)». ⁷

È l'amore divino la fonte della Rivelazione divina, per cui non si può mai interpretare la Bibbia, senza tener conto dello scopo dell'Autore, che vuole sempre ammaestrare, correggere ed educare gli uomini:

¹ εἰ δεῖ κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μεγαλοφυΐαν ἀλλάξαντα τὴν φωνὴν ἀλληγορικῶς τὸν νοῦν τῆς ἱστορίας κατανοῆσαι, μενούσης δηλαδὴ καὶ τῆς ἱστορικῆς ἀληθείας (*ibidem*, II, 85, 1-4; GNO I, 251, 22-25).

² ὁ Παῦλος ἀλλάξεν ἑαυτοῦ τὴν φωνὴν ἐπηγγείλατο, μέλλων μετατιθέναι τὴν ἱστορίαν εἰς τροπικὴν θεωρίαν (*ibidem*, III, 1, 25, 3-5; GNO II, 12, 13-15).

³ C. Scouteris collega l'originalità sintetica dell'esegesi dei Padri Cappadoci alla posizione geografica della regione da loro abitata (cfr. C. SCOUTERIS, Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καὶ τῶν Καππαδοκῶν, Atene 1972, 155). Sulla distanza di Gregorio dall'esegesi antiochena, più sensibile all'aspetto letterale, vedasi M. SIMONETTI, *Esegesi*, in MATEO-SECO, MASPERO, *Gregorio di Nissa*, 263-270.

⁴ «Les faits eux-mêmes ont un dedans; ils sont déjà, dans le temps, chargés d'éternité» (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1952, 111).

⁵ Si tenga presente che Gregorio considerava Eunomio un letteralista: cfr. R. E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, *VigChr* 38 (1984) 365.

⁶ σταυρόν γὰρ ἀκούσας τὸν σταυρόν νοῶ (*Eun*, III, 4, 55, 1; GNO II, 155, 10).

⁷ ἡ θεόπνευστος γραφή, καθὼς ὁ θεὸς ἀπόστολος αὐτὴν ὀνομάζει, τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐστὶν γραφή, τὸ δὲ βούλημα ταύτης ἡ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν ὠφέλεια. (*ibidem*, III, 5, 8, 3-5; GNO II, 163, 3-5).

Eppure tale guadagno non è immediatamente comprensibile ai lettori, ma l'intenzione divina è nascosta come da un velo dal corpo (σώματι) della Scrittura, poiché una legge o una narrazione storica (ἱστορίας) sono state poste davanti a quanto si considera con la mente.¹

Così Paolo, contro il letteralismo dell'esegesi giudaica, dice che coloro che considerano solo il *corpo* della Scrittura, cioè la lettera, hanno un velo sul cuore e non possono contemplare la gloria della legge spirituale, perché la Legge è per loro come un velo (cfr. 2Cor 3,13-15).

Quindi, l'Apostolo può dire che un velo è posto davanti al cuore di coloro che si avvicinano alla Scrittura in un modo troppo corporeo, materiale e letteralista. Invece ai sensi di coloro che rivolgono la loro interpretazione (τὴν θεωρίαν) alla realtà intelligibile (εἰς τὸ νοητὸν) viene rivelata la gloria contenuta nello scritto (τὴν ἐγκειμένην δόξαν τῷ γράμματι), spogliata della maschera che ne impediva la visione.²

È questo un passaggio essenziale per la comprensione della concezione esegetica di Gregorio. La sua non è solo una preoccupazione per l'utilità morale. L'intima connessione ontologica fra Bene ed Essere lo porta, invece, a scorgere, dietro la lettera del testo, una realtà profondamente *teologica*, in senso greco:

E l'Apostolo dice che ciò che si trova mediante una considerazione più elevata è il Signore, cioè lo Spirito. Infatti dice che, quando ci si converte al Signore, viene tolto il velo: il Signore è lo Spirito (cfr. 2Cor 3,13-14). E dice ciò contrapponendo la signoria dello Spirito alla schiavitù della lettera. Infatti, come contrappone ciò che dà la vita a ciò che dà la morte, così oppone il Signore alla schiavitù.³

Per il Nisseno, la realtà nascosta che attende ogni cristiano al di là dell'apparenza letterale è Dio stesso, cioè lo Spirito di Cristo.⁴ Dietro la lettera è la Divinità stessa che attende l'uomo, la Divinità che è il Dio uno e trino.⁵ Si tenga presente che la discussione dei Cappadoci con Eunomio verte proprio sulla necessità di distinguere la *θεολογία* dall'*οἰκονομία*, cioè sulla distinzione ermeneutica tra quali testi scritturistici dovessero essere letti come riferiti all'umanità del Verbo incarnato e quali alla sua divinità.⁶

¹ δὲ τοιοῦτο κέρδος οὐκ ἐκ τοῦ προχείρου λαβεῖν ἔστι τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἀλλ' οἷον παραπετάσματι τινὶ τῷ σώματι τῆς γραφῆς τὸ θεῖον ὑποκρύπτεται βούλημα, νομοθεσίας τινὸς ἢ ἱστορίας τῶν κατὰ τὸν νοῦν θεωρουμένων προβεβλημένης. (*ibidem*, III, 5, 9, 1-5: GNO II, 163, 9-13).

² Cfr. *ibidem*, III, 5, 11, 1-5 (GNO II, 163, 28-164, 4).

³ τὸ δὲ διὰ τῆς ὑψηλοτέρας κατανοήσεως εὐρισκόμενον κύριον εἶναι φησιν, ὅπερ ἔστι τὸ πνεῦμα. ἥνίκα γὰρ ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖσθαι λέγει τὸ κάλυμμα· ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι. λέγει δὲ τοῦτο τῇ δουλείᾳ τοῦ γράμματος τὴν τοῦ πνεύματος ἀντιδιαρῶν κυριότητα. ὡς γὰρ τῷ ἀποκτινύντι τὸ ζῶσοποιῶν ἀντιτίθεται, οὕτως ἀντιδιαστέλλει τῇ δουλείᾳ τὸν κύριον. (*ibidem*, III, 5, 11, 5-12, 3: GNO II, 164, 4-11).

⁴ Cfr. *ibidem*, III, 5, 15, 5-8 (GNO II, 165, 14-17).

⁵ Cfr. *Ref Eun*, 5, 8-6, 1 (GNO II, 314, 19-26).

⁶ Cfr. *Eun*, III, 3, 49, 3-9: GNO II, 125, 8-14) e anche *ibidem*, 3, 12, 3-8 (GNO II, 111, 14-19); 3, 16, 10-17, 1 (GNO II, 113, 1-9) e 3, 19, 1-7 (GNO II, 114, 11-17).

Così la fonte ispiratrice dell'esegesi nissena è proprio il fine – σκοπός – di Dio che si rivela nel tempo come Uno e Trino, cioè la natura divina stessa della quale parteciperemo per la divinizzazione: «Infatti abbiamo appreso dal Signore una volta per tutte (ἅπαξ) ciò a cui è necessario che miriamo con la mente, mediante il quale avviene la trasformazione (μεταστοιχείωσις) della nostra natura dalla mortalità all'immortalità: cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo».¹

Al di là della lettera l'uomo ha, dunque, accesso alla θεολογία stessa, nella intima comunione con la Natura divina. In questo modo si dà nel pensiero di Gregorio una convergenza della teologia con la teleologia, grazie alla rilettura trinitaria del principio dello σκοπός.

4. Egesi e οἰκονομία

Anche il prologo del *Cant* conferma questa visione, riproponendo l'οἰκονομία nel suo contenuto cristologico-trinitario come elemento essenziale dell'ermeneutica scritturistica. Il testo è particolarmente importante, perché Gregorio, di fronte al contenuto del testo, si sente chiamato a spiegare quale sia il proprio principio esegetico. Secondo il modello fissato da Origene, è sempre l'ὠφέλεια a guidare la lettura nissena.² Come nel libro dei Proverbi, se il contenuto è nascosto da allegorie e metafore, si rivela necessario ricorrere alla tropologia o all'allegoria (εἴτε τροπολογία εἴτε ἀλληγορία) per mettere in evidenza l'utilità dell'insegnamento.³

Ancora una volta il riferimento di Gregorio è Paolo. Da lui ha appreso la connessione tra ἱστορία e μυστήρια:

E infatti il grande Apostolo dice che la Legge è spirituale, comprendendo nel nome *Legge* anche le narrazioni storiche (τὰ ἱστορικά διηγήματα), così che tutta la Scrittura ispirata da Dio è legge per coloro che la leggono, poiché essa insegna a coloro che l'ascoltano con attenzione non solo mediante i precetti evidenti, ma anche mediante le narrazioni degli eventi storici (τῶν ἱστορικῶν διηγημάτων), al fine di una conoscenza dei misteri (πρὸς τε γνῶσιν τῶν μυστηρίων) e di una vita pura (πρὸς καθαρὰν πολιτείαν); il grande Apostolo, quindi, ha fatto esegesi a suo piacimento, mirando all'utilità (τὸ ὠφέλιμον) senza preoccuparsi di come bisognava chiamare la forma della sua esegesi (τὸ εἶδος τῆς ἐξηγήσεως).⁴

¹ ἅπαξ γὰρ μεμαθήκαμεν παρὰ τοῦ κυρίου, πρὸς ὃ βλέπειν χρὴ τῆ διανοίᾳ, δι' οὗ γίνεται ἡ ἀπὸ τοῦ θνητοῦ πρὸς τὸ ἀθάνατον τῆς φύσεως ἡμῶν μεταστοιχείωσις· τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. (Ref Eun, 4, 10-5, 1: GNO II, 314, 9-12).

² Cfr. *Cant*, GNO VI, 4, 10-13.

³ Cfr. *ibidem*, 4, 15-5, 9.

⁴ καὶ γὰρ ὁ μέγας ἀπόστολος πνευματικὸν εἶναι λέγων τὸν νόμον, ἐμπεριλαμβάνων δὲ τῷ ὀνόματι τοῦ νόμου καὶ τὰ ἱστορικά διηγήματα, ὡς πᾶσαν τὴν θεόπνευστον γραφὴν νόμον εἶναι τοῖς ἐντυγχάνουσιν, οὐ μόνον διὰ τῶν φανερῶν παραγγελμάτων ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ἱστορικῶν διηγημάτων παιδεύουσιν πρὸς τε γνῶσιν τῶν μυστηρίων καὶ πρὸς καθαρὰν πολιτείαν τοὺς ἐπιστατικῶς ἐπαίοντες, κέχρηται μὲν τῆ ἐξηγήσει κατὰ τὸ ἀρέσκον αὐτῷ πρὸς τὸ ὠφέλιμον βλέπων, οὐ φροντίζει δὲ τοῦ ὀνόματος, ὃ χρὴ κατονομάζεσθαι τὸ εἶδος τῆς ἐξηγήσεως· (*ibidem*, 5, 9-18).

Non si tratta qui di un problema di scuola, né di una questione accademica. Il Nisseno si colloca invece nell'immediata tradizione ecclesiale e direttamente paolina. Il principio esegetico dell'ὠφέλιμον dipende, infatti, direttamente dalla concezione della Divinità presentata dall'insieme del messaggio biblico.

Uno degli aspetti più importanti e degni d'essere sottolineati è la connessione, esplicitata dal testo appena citato, tra ἱστορία e μυστήρια: la storia biblica è in sé normativa, non nella sua lettera, ma nei misteri alla cui conoscenza essa conduce. Notevole è l'accostamento della vita pura e della conoscenza dei misteri: questi sono rivelati perché siano vissuti. Il cammino è sempre dalla conoscenza alla vita, dal sapere all'essere. Ed il μυστήριον è presentato in forma storica sia per poter essere compreso dall'uomo, sia perché esso stesso possiede un contenuto storico. Il seguito del testo chiarifica il punto:

Ma ora [Paolo] dice che cambia la voce propria (cfr. Gal 4,20), nell'accingersi a trasportare la storia (μετάγειν τὴν ἱστορίαν) al piano della dimostrazione dell'economia secondo le Alleanze (τῆς περὶ τῶν διαθηκῶν οἰκονομίας); poi, quando ricorda i due figli di Abramo, che gli erano nati uno dalla schiava e l'altro dalla donna libera, chiama allegoria l'interpretazione (θεωρίαν) a loro riguardo (cfr. Gal 4,22-24). Ancora, narrando alcuni degli eventi della storia (πράγματά τινα διηγησάμενος τῆς ἱστορίας), dice che *accadde a loro come esempio* (τυπικῶς), e sono stati scritti per ammonimento nostro (1Cor 10,11). Di nuovo, dicendo che non bisogna mettere la museruola al bue che trebbia (1Cor 9,9), aggiunge che Dio non si dà pensiero dei buoi, ma che dice ciò proprio per noi (cfr. 1Cor 9,9-10). Ed in qualche passaggio Paolo chiama la comprensione più oscura e la conoscenza parziale (ἐκ μέρους) specchio e simbolo (cfr. 1Cor 13,12). Ed anche che il trapasso dalle realtà corporee a quelle spirituali (ἀπὸ τῶν σωματικῶν πρὸς τὰ νοητὰ μετάστασιν) lo chiama conversione al Signore e rimozione del velo (cfr. 2Cor 3,13-16).¹

Il brano è di importanza capitale, poiché mostra il contenuto del μυστήριον: Paolo cambia il tono della sua voce, il suo modo di parlare, quando passa all'interpretazione della storia, rivelando che il μυστήριον nascosto è il μυστήριον dell'οἰκονομία. L'Antica e la Nuova Alleanza vanno interpretate nella loro interrelazione reciproca. Infatti è in Cristo che viene tolto il velo (2Cor 3,14) e si accede al senso della Storia Sacra. Solo in Lui, infatti, coincidono senso spirituale e senso letterale, solo in Lui si dà il compimento e la perfetta presenza dell'αἰνιγμα.

Così l'οἰκονομία è il vero principio ermeneutico dell'ἱστορία: tutto si interpreta in Cristo e la storia è imprescindibile perché contiene e *ri-vela* l'οἰκονο-

¹ ἀλλὰ νῦν μὲν ἀλλάσσειν φησὶ τὴν φωνήν, μέλλων μετάγειν τὴν ἱστορίαν εἰς ἔνδειξιν τῆς περὶ τῶν διαθηκῶν οἰκονομίας, εἶτα μνησθεὶς τῶν δύο τοῦ Ἀβραάμ τέκνων, τῶν ἐκ τε τῆς παιδίσκης καὶ τῆς ἐλευθέρου αὐτῶ γεγονότων, ἀλληγορίαν ὀνομάζει τὴν περὶ αὐτῶν θεωρίαν, πάλιν δὲ πράγματά τινα διηγησάμενος τῆς ἱστορίας φησὶν ὅτι Τυπικῶς μὲν συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν. καὶ πάλιν τὸ μὴ δεῖν κημοῦσθαι τὸν ἀλοῶντα βοῦν εἰπὼν προσέθηκεν ὅτι Οὐ μέλει τῷ θεῷ περὶ τῶν βοῶν, ἀλλ' ὅτι Δι' ἡμᾶς πάντως ἐγράφη. ἔστι δὲ ὅπου τὴν ἀμυδροτέραν κατανόησιν καὶ τὴν ἐκ μέρους γνῶσιν ἔσοπτρον ὀνομάζει καὶ αἰνιγμα. καὶ πάλιν τὴν ἀπὸ τῶν σωματικῶν πρὸς τὰ νοητὰ μετάστασιν πρὸς κύριον ἐπιστροφὴν λέγει καὶ καλύμματος περιείρασιν. (ibidem, 5, 19-6, 12).

μία. Questa è la ragione profonda per la quale non si può essere schiavi della lettera, ma bisogna invece cercare il senso spirituale. Infatti «la lettera uccide; lo Spirito dà vita» (2Cor 3,6): «Così che spesso, se ci fermassimo ai nudi fatti, la storia (τῆς ἱστορίας) non ci fornirebbe gli esempi di vita buona (ἀγαθοῦ βίου)».¹

Difatti, se seguissimo esclusivamente l'interpretazione letterale, non ci servirebbe proprio per crescere nella virtù sapere che ad Osea nacque un figlio da una prostituta (cfr. Os 1,2), né che Isaia si unì alla profetessa (cfr. Is 8,3), né l'esempio di Davide (2Sam 11,1-7).

E se si trovasse una ragione in grado di dimostrare irreprensibile ciò che viene per disposizione realizzato (οἰκονομούμενον) con questi fatti, allora si dimostrerebbe che la parola dell'Apostolo dice il vero: la lettera uccide – poiché contiene in sé esempi di azioni malvagie – mentre lo Spirito vivifica.²

Infatti l'Apostolo, guidato dallo Spirito, è capace di elevare a significati divini realtà che, a prima vista, sembrano assurde e spregevoli. L'ἐξήγησις consiste, allora, nello scorgere le ragioni dell'οἰκονομία, al di là dell'aspetto più superficiale ed immediato degli eventi. Gregorio sa, infatti, che interpretare la Scrittura non vuol dire null'altro che cercare di conoscere progressivamente una Persona, anzi tre Persone nell'unica Natura divina, attraverso il Suo agire. Continua, dunque, Gregorio:

Infatti [lo Spirito] traspone il concetto che appare assurdo e sbagliato in significati più divini. E sappiamo che anche il Verbo stesso, che riceve l'adorazione (προσκυνούμενον) di ogni creatura, quando, in forma e figura d'uomo, trasmetteva attraverso la carne (διὰ σαρκός) i divini misteri (τὰ θεῖα μυστήρια), ci rivelava i significati della Legge. Così diceva che i due uomini la cui testimonianza è vera (cfr. Gv 5,31-37) sono Lui e il Padre, ed interpretava il serpente di bronzo levato in alto (cfr. Gv 3,14), che era per il popolo rimedio contro i morsi letali, nel senso dell'economia (οἰκονομίαν) realizzata per noi mediante la croce.³

La fonte dell'esegesi, allora, non è semplicemente la dottrina di Paolo, ma l'esempio di Cristo stesso. L'incomprensione di cui Egli soffrì durante la sua predicazione fu dovuta, tra l'altro, proprio al differente modo in cui Egli leggeva l'Antico Testamento. In termini moderni si può dire che, in un certo senso, la sua croce fu frutto della sua esegesi.

¹ ὡς πολλὰ τῆς ἱστορίας, εἴπερ ἐπὶ ψιλῶν σταίημεν τῶν πραγμάτων, οὐκ ἀγαθοῦ βίου παρεχομένης ἡμῖν τὰ ὑποδείγματα· (ibidem, 7, 2-4).

² εἰ δὲ τις εὐρεθείη λόγος ὁ τὸ διὰ τούτων οἰκονομούμενον ἐπιδεικνύων ἀνεύθυνον, τότε ἀληθεύων ὁ τοῦ ἀποστόλου λόγος ἐπιδειχθήσεται ὅτι τὸ γράμμα ἀποκτείνει (πονηρῶν γὰρ ἔχει πραγμάτων ἐν ἑαυτῷ ὑποδείγματα), τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ· (ibidem, 7, 10-14).

³ μετατίθησι γὰρ τὴν ἀπεμφαίνουσαν τε καὶ διαβεβλημένην ἔννοιαν εἰς θειοτέρας ἐμφάσεις. οἶδαμεν δὲ καὶ αὐτὸν τὸν λόγον τὸν παρὰ πάσης κτίσεως προσκυνούμενον, ὅτε ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου καὶ σχήματι διὰ σαρκὸς παρεδίδου τὰ θεῖα μυστήρια, οὕτως ἀνακαλύπτοντα ἡμῖν τὰ τοῦ νόμου νοήματα, ὥστε τοὺς δύο ἀνθρώπους, ὧν ἀληθὴς ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ἑαυτὸν καὶ τὸν πατέρα λέγειν εἶναι· καὶ τὸν χαλκοῦν ὄφιν τὸν ἐπὶ τοῦ ὕψους ἀνατεθέντα, ὃς ἦν τῷ λατῶ τῶν θανατηφόρων δηγμάτων ἀλεξήτηριος, εἰς τὴν διὰ τοῦ σταυροῦ γενομένην ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν μεταλαμβάνοντα· (ibidem, 7, 14-8, 6).

Il fenomeno si presentava anche nella cerchia degli apostoli, che intendevano troppo letteralmente le sue parole. Basti pensare, come esempio, al lievito dei farisei (*Mt* 16,6-7; *Mc* 8,15-16) o all'episodio dei discepoli di Emmaus (*Lc* 24,13-35).

L'esegesi di Gregorio vuol, dunque, essere prolungamento dell'esegesi di Cristo. È, in questo senso, esegesi eminentemente cristologica, come dimostra il brano appena citato: il Verbo invisibile ed eterno ha rivelato nella carne (*διὰ σαρκός*), e quindi nell'*ἱστορία*, i misteri divini. Essi consistono nel rapporto di filiazione con il Padre, e dunque nell'amore e nelle relazioni intratrinitarie, che costituiscono la *θεολογία*. Questo è il contenuto di *Gv* 5,31-37. Ma esso è inseparabile dall'*οἰκονομία* della croce di Cristo, espressione e rivelazione massima della filiazione di Cristo, e quindi della sua divinità. Il momento nel quale Cristo si dimostra inequivocabilmente uomo, morendo, coincide, infatti, con il momento nel quale si dimostra inequivocabilmente Dio, Figlio di Dio, accettando nel suo potere sommo la volontà del Padre, per risorgere il terzo giorno.

L'allegoria nissena è, così, essenzialmente tipologica, poiché interpreta l'*ἱστορία* cristologicamente, esplicitando la connessione tra *θεολογία* ed *οἰκονομία*. Tutto si interpreta a partire da Cristo e dalla sua unione ipostatica.

Ciò permette di rileggere da una prospettiva esegetica anche le frequenti ricorrenze della terminologia legata a *ἱστορία* nelle opere biografiche di Gregorio:¹ approfondendo da una prospettiva teologica la novità introdotta da Basilio, il Nisseno presenta gli esempi della sorella Macrina, di san Gregorio Taumaturgo, di san Teodoro, di santo Stefano protomartire e del fratello stesso, come modelli. In essi l'*ἱστορία* in quanto storia personale, si rivela *οἰκονομία*, per la quale non contano tanto i dettagli e la cronologia, ma lo scopo, la sintesi e la visione d'insieme. La vita compiuta del santo mostra in una storia lo *σκοπός* e l'*ὠφελεία* già realizzati. Nell'*οἰκονομία*, infatti, si dà l'unione della storia personale e della storia universale. E questo avviene poiché nella vita di Cristo *οἰκονομία* ed *ἱστορία* semplicemente coincidono.

La narrazione della vita (*ἱστορία*) di Cristo costituisce, infatti, la norma per la vita (*βίος*) di ogni uomo. Essere uomini di Dio vuol dire, allora, *ricordare* l'Amore di Dio per l'uomo, cioè ricordare la vita stessa di Cristo, riconoscendola come *οἰκονομία*, con le implicazioni spirituali e sacramentali che questo comporta. Ogni cristiano deve diventare, così, testimone, con la sua vita, dell'amore di Dio per l'uomo.

V. CONCLUSIONE

L'esegesi allegorico-tipologica di Gregorio ha, dunque, la funzione di unire la dimensione della storia personale di ogni uomo con la storia universale dell'uma-

¹ Cfr., ad esempio, *Macr*, 39, 19-23 (SC 178, 266); *Thaum*, GNO x/1, 26, 25-27, 6; *Steph* 1, GNO x/1, 89, 1-2; *Theod*, GNO x/1, 70, 15-18; *Cast*, GNO x/2, 331, 1-4 e *Bas*, GNO x/1, 126, 20-127, 2.

nità nella storia personale di Cristo. Infatti, «è possibile vedere nella storia l'intero mistero della pietà»,¹ poiché il mistero dell'οἰκονομία si rivela nella storia e come storia: storia dell'uomo, storia dell'umanità dalla creazione all'Apocalisse, e storia del Figlio dell'Uomo, cioè del Cristo. La tecnica esegetica di Gregorio legge, infatti, l'ἱστορία alla luce della connessione tra θεολογία ed οἰκονομία, nell'unione ipostatica.

La storia, allora, che è di per sé neutra, acquista valore infinito in relazione allo σκοπός cristico. La novità essenziale rispetto ad Origene è che questo σκοπός non si trova al di fuori della storia, ma è *intrastorico*. Non si tratta più di superare la storia, ma di portarla a compimento individuando il senso spirituale della Scrittura e traducendolo nella realtà della propria vita. Il senso spirituale è, perciò, sempre *intra*-storico, in quanto la salvezza divina è entrata nella storia facendosi storia ed abitando in essa. Il senso spirituale è, così, essenzialmente diverso dalla concezione origeniana. Si tratta, nel caso di Gregorio, di un senso *spirituale* profondamente *corporale*, in quanto il Divino si è fatto Uomo, in anima e corpo.

L'allegoria nissena, allora, non interpreta arbitrariamente il testo sacro, servendosi di esso per proporre un insegnamento di tipo morale o teologico. Lo interpreta, invece, dal punto di vista dell'unità della storia e della signoria di Dio su di essa, cioè dal punto di vista del disegno economico del Padre che vuole che l'uomo torni all'intimità con la Trinità. È l'οἰκονομία che sfocia nell'oceano infinito della θεολογία.

L'originalità dell'esegesi nissena risiede allora nella sintesi tra la visione filosofica dell'ἱστορία generale dell'umanità, caratteristica di Origene e degli alessandrini in genere, e la concezione retorica dell'ἱστορία stessa, in quanto storia personale esemplare, tipica degli antiocheni.² Proprio il concetto di οἰκονομία permette questa sintesi.

Non si possono opporre, dunque, Scrittura e dogma, asserendo che i Capadoci avrebbero *teologizzato* l'esegesi, introducendo un presupposto dogmatico arbitrario nell'ermeneutica del testo. Piuttosto la stessa dinamica storica caratterizzata dalla rivelazione di Dio e dall'Incarnazione obbligano Gregorio e i Padri che lo avevano preceduto a cercare un ordine ed un senso nella narrazione. L'esigenza è dettata dalla natura storica del contenuto della Scrittura, che spinge il Nisseno a intraprendere la stessa strada già battuta da Erodoto e Polibio, i quali avevano inaugurato la storia come scienza della cause, fondata sulla testimonianza e sull'indagine dei fatti. E nella loro opera era già presente l'esigenza di una οἰκονομία, cioè di una presentazione organica degli eventi, che li legasse in un unico λόγος, mostrandone il senso. È, perciò, il concetto di Bene

¹ ἔξεστι γὰρ ἰδεῖν ἐν τῇ ἱστορίᾳ πᾶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον. (*Trid spat*, GNO IX, 275, 3-4.)

² Cfr. F. YOUNG, *The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis*, in R. WILLIAMS (ed.), *The Making of Orthodoxy*, Cambridge 1989, 195-196.

ad unire l'esegesi di Gregorio e della tradizione alessandrina agli storici greci: se nell'ambito non rivelato era possibile apprendere dalla storia, tanto più ciò deve avvenire nel contesto di quella storia e di quelle vite grazie alle quali Dio stesso è venuto incontro all'uomo. È la Bibbia stessa a indicare, perfino letteralmente, questo cammino. Gregorio, obbligato dalla discussione con i neoariani a radicalizzare la distinzione tra il creato ed il Creatore, il Dio uno e trino, spinge questo principio fino alle estreme conseguenze, in quanto, affermando che solo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono il Dio eterno, nello stesso tempo deve storicizzare tutta la creazione, riuscendo così a vederla come un'unità e a dichiararla integralmente buona.

L'esegesi cristologico-trinitaria di Gregorio diventa, in questo modo, un modello di teologia biblica, che mette in evidenza il valore e la coerenza dell'ermeneutica scritturistica dei Padri.

ABSTRACT

Con Origene il termine *ἱστορία* assume il significato tecnico di riferimento alla Sacra Scrittura. Gregorio di Nissa si inserisce in questa tradizione, così che l'analisi delle ricorrenze di questo termine nelle sue opere permette di accostarsi alla sua concezione di esegesi, ed in particolare al rapporto tra ermeneutica biblica e teologia. Infatti, lo studio evidenzia come l'*ἱστορία* richiami l'*οἰκονομία*, secondo un rapporto terminologicamente e concettualmente già individuato in ambito precristiano, ma che è letto dal Nisseno in chiave cristologica e trinitaria. In questo modo, esegesi e teologia biblica vengono inseparabilmente unite, in quanto l'interpretazione dei singoli testi viene ricondotta al senso dell'insieme, cioè alla Persona di Cristo, Figlio di Dio. La connessione tra economia ed immanenza trinitaria diventa così criterio esegetico fondamentale non in forza di un preconconcetto dogmatico, ma per la stessa dinamica interpretativa, evidenziata dal rapporto tra *ἱστορία* e *οἰκονομία*, che aveva caratterizzato anche l'opera di autori non cristiani.

Origen's hermeneutic work transformed the word *ἱστορία* in a technical term referred to the Holy Scripture. Gregory of Nyssa places himself in this tradition: because of that an analysis of the recurrences of the term in his works is a good approach to his exegesis, in particular to the relationship between Biblical hermeneutics and theology. This study shows how *ἱστορία* recalls *οἰκονομία*, according to a link that had already been acknowledged by the pre-Christian thought both at the terminological and at the conceptual levels, but that was read by the Nyssian from the Christological and the Trinitarian points of view. In this way, exegesis and Biblical theology are inseparably joined, as the interpretation of each text has to be connected to the global meaning, i.e. Christ's Person, the Son of God. The connection between economy and Trinitarian immanence becomes the fundamental exegetic criterium, not because of a dogmatic approach, but as a result of the hermeneutic dynamics itself. This is proved by the relationship between *ἱστορία* and *οἰκονομία*, that had also characterized the works of non Christian works.

L'AMOUR COMME OBÉISSANCE DANS LA TRILOGIE DE HANS URS VON BALTHASAR

PASCAL IDE

SOMMAIRE: I. *Une vie centrée sur l'obéissance d'amour*: 1. L'expérience fondatrice. 2. Une spiritualité ignatienne. 3. La mystique d'Adrienne. II. *Une théologie centrée sur l'obéissance d'amour*: 1. Le consentement fondateur de la liberté humaine. 2. L'obéissance kénotique du Fils. 3. La réceptivité intratrinitaire. 4. L'Église comme Épouse. III. *Exposé théologique*: 1. Dieu comme autodonation. 2. Dieu comme absolument autre. 3. La proportion entre réception et donation. 4. L'obéissance comme seule proportion adéquate entre don et réception. IV. *Attendus philosophiques*: 1. La connaissance comme amour. 2. La connaissance comme obéissance. 3. La connaissance comme obéissance jusqu'à l'extrême. V. *Dépassements internes*. VI. *Dépassements externes*: 1. Balthasar et Thomas. 2. Balthasar et la 'petite Thérèse'. VII. *Conclusion*.

Toute l'existence de Jésus est traduction du pouvoir en humilité, [...] en obéissance à la volonté du Père. L'obéissance n'est pas réalité seconde pour Jésus, elle constitue le cœur de son être.¹

Cette obéissance est essentiellement amour.²

Si tu obéissais tout à fait à la loi essentielle de ton être, si tu étais pleinement toi-même, tu vivrais uniquement de ce don qui afflue vers toi – que tu es toi-même – en le restituant avec une fidélité sacrée sans l'avoir souillé en te l'appropriant.³

EN son cœur, la théologie de Hans-Urs von Balthasar est une théologie de l'amour. Et, en son cœur, l'amour – humain, mais aussi, pour une part, divin – est, pour le théologien suisse, constitué par l'obéissance, c'est-à-dire la disponibilité.⁴

¹ R. GUARDINI, *Die Macht. Versuch einer Wegweisung*, Werkbund Verlag, Würzburg 1952, 38.

² H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, trad. Robert Givord, Aubier-Montaigne, Paris 1966, 68.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Le cœur du monde*, trad. Robert Givord, DDB, Paris 1956, 22.

⁴ Mon propos se fondera principalement aux seize volumes de ce que, faute de mieux et à la suite de Balthasar, on appelle la *Trilogie* (1961-1987). L'intégralité est éditée dans la maison Johannes fondée par Balthasar à Einsiedeln (et plus tard déplacée en partie en Allemagne):

Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. I. *Schau der Gestalt*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1961. II. *Fächer der Stile*. 1. *Klerikale Stile*. 2. *Laikale Stile*, 1962. III. 1. *Im Raum der Metaphysik*. 1. *Altertum*. II. *Neuzeit*, 1965. III. 2. *Theologie*. I. *Alter Bund*, 1966. II. *Neuer Bund*, 1969.

Theodramatik. I. *Prolegomena*, 1973. II. *Die Personen des Spiels*. 1. *Der Mensch in Gott*, 1976. II. 2. *Die Personen in Christus*, 1978. III. *Die Handlung*, 1980. IV. *Das Endspiel*, 1983.

Cet article¹ a pour objectif de souligner la relation intime existant entre la conception balthasarienne de l'amour et l'obéissance (*Gehorsam*).² Si les théma-

Theologik. I. *Wahrheit der Welt*, 1985; l'œuvre fut d'abord éditée sous le titre *Wahrheit* en 1947; l'éd. de 1985 est en tout semblable à la première hormis un important préliminaire: "Zum Gesamtwerk" ("Note sur l'ensemble de l'œuvre"). II. *Wahrheit Gottes*, 1985. III. *Der Geist der Wahrheit*, 1987.

Epilog, 1987.

Les traductions françaises utilisées (et parfois modifiées sans que nous l'indiquions, sauf cas particuliers) sont les suivantes:

La Gloire et la Croix. Tous les tomes sont aparus dans la coll. "Théologie", Aubier, Paris: I. *Apparition. Les aspects esthétiques de la Révélation*, n° 61, 1965; II. *Styles*. 1. *D'Irénée à Dante*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, n° 74, 1968. 2. *De Jean de la Croix à Péguy*, trad. Robert Givord et Hélène Bourboulon, n° 81, 1972. III. *Théologie*. 1. *Ancienne Alliance*, trad. Robert Givord, n° 82, 1974, 2. *Nouvelle Alliance*, trad. Robert Givord, n° 83, 1975. IV. *Le domaine de la métaphysique*. 1. *Les fondations*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, n° 84, 1981. 2. *Les constructions*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, n° 85, 1982. 3. *Les héritages*, trad. Robert Givord et Henri Englemann, n° 86, 1983.

La Dramatique divine. Les trois premiers volumes sont édités chez "Le Sycamore", Éd. Lethielleux, Culture et Vérité, Paris et Namur, et les deux derniers à Culture et Vérité, Namur: I. *Prolégomènes* (1973), trad. André Monchoux avec la coll. de Robert Givord et Jacques Servais, 1984. II. *Les personnes du drame*. 1. *L'homme en Dieu* (1976), trad. Yves Claude Gélébart avec la coll. de Camille Dumont, 1986. 2. *Les personnes dans le Christ* (1978), trad. Robert Givord avec la coll. de Camille Dumont, 1988. III. *L'action* (1980), trad. Robert Givord et Camille Dumont, 1990. IV. *Le dénouement* (1983), trad. inconnue, série "Ouvertures" n° 9, 1993.

La Théologique. Les trois tomes sont édités chez Culture et Vérité (Namur pour le premier et Bruxelles pour les autres), dans la série "Ouvertures". I. *La vérité du monde* (1985), trad. Camille Dumont, n° 11, 1994 (première trad.: *Phénoménologie de la vérité. La vérité du monde*, trad. Robert Givord, coll. "Bibliothèque des Archives de Philosophie", Beauchesne, Paris 1952). II. *Vérité de Dieu* (1985), trad. Béatrice Déchelotte et Camille Dumont, n° 14, 1995. III. *L'Esprit de vérité* (1987), trad. Joseph Doré et Jean Greisch, n° 16, 1996.

Épilogue (1987), trad. Camille Dumont, Culture et Vérité, n° 20, Bruxelles 1997.

Les citations se font en indiquant a) le volet abrégé par des initiales différentes selon la partie de la *Trilogie* et selon l'édition, allemande ou française (cfr. le tableau ci-dessous), b) le n° du tome de l'édition c) et celui de la page.

	Édition allemande	Traduction française
Premier volet	<i>Herrlichkeit: H</i>	<i>La Gloire et la Croix: GC</i>
Second volet	<i>Theodramatik: TD</i>	<i>La Dramatique Divine: DD</i>
Troisième volet	<i>Theologik: T</i>	<i>La Théologique: TL</i>
Épilogue	<i>Epilog: E</i>	<i>Épilogue: É</i>

¹ Cet article a pour prime origine un exposé devant les professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de la Sainte-Croix (à Rome), le lundi 22 janvier 2007. Qu'ils soient ici vivement remerciés de leur attention bienveillante, de leurs remarques critiques et enfin de l'accueil de la forme écrite de cet exposé dans leur revue de théologie.

² Un signe de cette centralité est le nombre considérable d'articles ou d'ouvrages consacrés à Balthasar traitent de ce thème. Limitons-nous à quelques écrits (un bon nombre ont d'abord fait l'objet d'une thèse) centrés sur le thème de l'obéissance:

- J. SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels. H. U. von Balthasar interprète de saint Ignace*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996. C'est l'ouvrage qui, en français, aborde le sujet de la manière la plus exhaustive. Cfr. aussi du même, toujours en lien avec la spiritualité de la Compagnie, *Au fondement d'une théologie de l'obéissance ignatienne. Les Exercices spirituels selon H.-U. von Balthasar*, «Nouvelle revue théologique» 116/3 (mai-juin 1994) 353-373. IDEM, *L'obéissance ignatienne dans la vie et l'œuvre de H. U. von Balthasar*, Conférence prononcée en espagnol, tenue aux grands séminaires de Madrid et de Toledo, le 24 mai 1991, 27 fl.

tiques du Samedi saint, de la foi du Christ, de l'espérance universelle du salut – pour n'en citer que quelques-unes – sont davantage connues, en revanche, elles sont moins centrales que la corrélation amour-obéissance.

Dicté par un souci pédagogique, l'exposé adoptera le plan suivant:

- Origines de la doctrine: au plan existentiel (1) et au plan spéculatif (2).
- Exposé: théologique (3) et philosophique (4).
- Dépassements critiques: internes (5) et externes (6).

Pour éviter la paraphrase et clarifier un texte souvent touffu qui, très sciemment, résiste à toute systématité – un observateur averti a pu dire de Balthasar qu'il était "systématiquement non systématique" (*systematisch unsystematisch*)¹ –, je proposerai non une *theologia balthasariana more geometrico*, mais un exposé articulé qui demeure conscient de l'impossibilité d'épuiser une pensée en jaillissement constant.

I. UNE VIE CENTRÉE SUR L'OBÉISSANCE D'AMOUR

Qu'on ne puisse expliquer la pensée d'un auteur par sa vie ni, dans l'autre sens, mesurer sa personne par ses écrits, cela n'est que trop clair, spécialement pour un Balthasar qui s'est constamment effacé derrière son œuvre et a si fort plaidé pour la kénose. Mais déclarer leurs relations nulles ou indéfinissables sombre dans l'excès opposé, d'autant moins crédible que Balthasar a toujours plaidé en faveur d'une juste place de l'expérience² et d'une théologie des saints. J'isolerais trois expériences décisives, étroitement articulées.

- M. BEAUDIN, *Obéissance et solidarité. Essai sur la christologie de Hans Urs von Balthasar*, Préface de Rémi Parent, coll. "Héritage et projet" n. 42, Fides, Montréal 1989.

- C. PALACIO, *Étude comparative de quelques christologies actuelles en relation à l'obéissance de Jésus*, trad. de l'espagnol par Jacqueline Dumont, «Concilium» 159 (1980) 105-117.

- M. PYC, *Obedientia Christi in operibus Hans Urs von Balthasar*, Diss. ad Doctoratum in Facultate Theologiæ Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1987. Extrait édité de 107 pages. *Objawiajaca rola posluszenstwa Chrystusa w ujeciu Hansa Ursa von Balthasara* [Le rôle révélateur de l'obéissance du Christ dans la pensée de Hans Urs von Balthasar], «Studia Theologica Varsoviensia» 28 (1990), 41-63.

- A. SCHILSON, *Christologie als Auslegung des Sohnesgehorsams Christi (Hans Urs von Balthasar)*, in A. SCHILSON und W. KASPER, *Christologie im Präsens. Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, coll. "Theologisches Seminar", Herder, Freiburg in Brsgau 1974, 63-70. Trad. française: A. SCHILSON, *La Christologie, interprétation de l'obéissance filiale du Christ (Hans Urs von Balthasar)*, in W. KASPER et A. SCHILSON, *Théologiens du Christ aujourd'hui*, trad. Robert Givord, coll. "Jésus et Jésus Christ" n° 9, Desclée, Paris 1978, 79-90.

- R. GAWRONSKI, *Word and Silence. Christian Obedience and Mystical Experience. A Study in the Particular Nature of the Christian Experience of God (Gotteserfahrung) in the Works of Hans Urs von Balthasar*, Diss. theologica Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1992; *Word and Silence. Hans Urs von Balthasar and the Spiritual Encounter between East and West*, T. & T. Clark, Edinburgh 1995.

¹ Cfr. M. HAUKE, *Auf den Spuren des Origenes: Größe und Grenzen Hans Urs von Balthasars*, «Theologisches» 35 (2005) 554-562, ici 556.

² Cfr. H I: II.B ("L'expérience de la foi"); T III: V.6.c ("L'expérience de l'Esprit").

1. *L'expérience fondatrice*

Dans une réponse, devenue célèbre, à la demande d'une revue espagnole lui demandant pourquoi il était devenu prêtre, Balthasar affirmait que l'origine de tout, y compris la Communauté saint Jean, résidait dans un appel entendu en 1927 (alors qu'il était encore étudiant en philologie allemande), durant une retraite spirituelle de trente jours pour étudiants laïques :

Aujourd'hui encore, après trente ans, je pourrais retrouver dans un sentier perdu de la Forêt Noire allemande, non loin de Bâle, l'arbre sous lequel je fus frappé comme par un éclair soudain. [...] Ce ne furent ni la théologie ni le sacerdoce qui fulgurèrent à mes yeux. C'était seulement : tu es appelé, tu ne serviras pas : quelqu'un se servira de toi ; tu n'as pas à faire de projets, tu n'es qu'une petite tesselle dans une mosaïque depuis longtemps préparée. Je devais simplement « abandonner tout et suivre », sans faire de plans, sans désirs ni réflexions, je devais seulement me tenir en attente et observer ce à quoi je serai utilisé. C'est là tout ce qui m'est arrivé. Et lorsque j'en étais venu à penser : « Voici que le Bon Dieu m'a établi en toute certitude et m'a donné une mission clairement tracée », je dus aussitôt constater qu'il était libre de tout renverser de fond en comble, en un clin d'œil, sans se soucier de l'opinion ni des habitudes de cet instrument que j'étais. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que cette loi qui nous brise et qui, tout en nous brisant, nous guérit – comme la jambe de saint Ignace –, m'est apparue dès le début comme une sorte de thème invisible de la vie.¹

En affirmant non pas “de ma vie”, mais “de la vie”, Balthasar signifie qu'il a lu ici, très précocement, une loi universelle qui, de fait, inscrira son chiffre sur toute sa *Weltanschauung*. Il continue : la Providence « me fit comprendre que le sacerdoce ne fait qu'un avec cette attitude de disponibilité, disponibilité à se laisser briser, peu importe comment, au service de Dieu et de son Église ». Quelques années plus tard, Balthasar fera imprimer sur l'image souvenir de son ordination les paroles du Canon romain qui précèdent les paroles consécatoires : *benedixit, fregit deditque*. Le don comme brisement, qui exprime ce que le pain eucharistique devient, anime donc aussi la vie du prêtre.² Pour autant, cela ne signifie pas que Balthasar soit entré d'emblée dans une attitude de disponibilité totale. A la suite de Balthasar, Jacques Servais distingue deux périodes : la première, antérieure à 1940, qui correspond à ses premières années au sein de la Compagnie de Jésus,

¹ *Por qué me hice Sacerdote. Encuesta dirigida por Jorge y Ramón María Vala*, Sigueme, Salamanca 1959. *Pourquoi je me suis fait prêtre?*, en appendice à E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, trad. Frances Georges-Catroux, coll. “Mémoire chrétienne”, Desclée, Paris 1993, 333-335, ici 334 et 335. Le titre allemand (*Warum ich Priester wurde*), autant que la contradiction flagrante avec le contenu, le sens de ladite expérience montre que la traduction commet un total contresens et devrait être : “Pourquoi je suis devenu prêtre?”.

² L'on aurait aussi pu citer l'autre événement capital de l'existence de Balthasar qu'est le renoncement la Compagnie de Jésus pour fonder l'institut séculier Saint-Jean. Dans la lettre qu'il écrivit à ses confrères de Suisse, en mars 1950, il l'interprète comme un acte d'« obéissance encore plus étroite qui me dépouille encore plus sévèrement de ma liberté » (*Lettre d'adieu à ses confrères*, citée par H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Culture et vérité, Namur 1989, 371-375).

se caractérise par une lutte acharnée, une volonté omniprésente, enthousiaste, crispée, voire violente; la seconde, à partir de 1940, sa résistance intérieure se trouve brisée, le jésuite de 35 ans découvre enfin la véritable indifférence. Or, 1940 est l'année de la rencontre avec Adrienne von Speyr, à Bâle.¹

2. Une spiritualité ignatienne

Balthasar est profondément inspiré et imprégné par la spiritualité ignatienne dans l'âme; il a prêché plus de cent fois les *Exercices*; on sait ce que lui a coûté son départ de la Compagnie et il aurait pensé y revenir après la mort d'Adrienne en 1967. Or, on vient de le voir, et cela vaut pour tout grand penseur et en tout cas de tout grand théologien: ce qui se vérifie de sa vie se vérifie de sa pensée.

Dans l'article décisif ouvrant *Homo creatus est*, Balthasar montre que, selon lui, les *Exercices* de saint Ignace présentent une originalité absolue à l'égard des ouvrages spirituels de ses prédécesseurs. En effet, «tous les essais patristiques et scolastiques prennent – et il n'était pas possible qu'il en fût autrement dans la pensée antique – leur point de départ dans l'homme et s'interrogent sur sa nature, déchiffrable à travers ses besoins et ses aspirations».² Par exemple, Augustin – et Thomas à sa suite – met l'accent sur le désir de bonheur qui soulève l'homme vers le Bien infini. Tout à l'inverse, l'image de l'homme qui ressort des *Exercices* «n'a pas son centre dans les aspirations et désirs du cœur et son besoin de trouver sa réalisation dans l'absolu, mais dans la louange, la révérence et le service de Dieu (*Exercices*, n° 23.2) et dans la disponibilité vis-à-vis d'une volonté divine que, ni dans son ensemble ni dans son détail, il n'est jamais possible de déchiffrer ni de supputer à partir de notre propre nature».³ Par conséquent, le livret d'Ignace présente une vision anthropologique tout à fait neuve: théologique et non plus cosmologique,⁴ descendante et non plus ascendante: l'homme «est un dynamisme qui pointe vers l'infini, mais qui ne peut atteindre celui-ci sans que le but visé ne vienne à sa rencontre».⁵

¹ Avant la rencontre avec Adrienne, «l'appel d'en haut reçu à Whylen n'y trouve pas encore sa réponse adéquate. Tout en vivant déjà sous la mouvance du Dieu qui l'a saisi, le vieil homme en Balthasar reste actif et c'est la rencontre décisive de Bâle qui va achever de faire mourir en lui la nature rebelle, en l'ouvrant, grâce à l'amour johannique, à la véritable indifférence ignatienne» (SERVAIS, *Théologie des Exercices spirituels*, 50).

² VON BALTHASAR, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie v*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, 15.

³ IDEM, *Exercitien und Theologie*, «Orientierung», *Katholische Blätter für weltanschauliche Information*, 12 (1948) 229-232, ici 231.

⁴ La distinction de la double voie, anthropologique et cosmologique, élaborée dans *L'amour seul est digne de foi*, est ici relativisée au profit d'une opposition plus radicale entre la vision théologique d'une part (la troisième voie) et les visions immanentes d'autre part (les deux premières voies).

⁵ VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, 15.

3. La mystique d'Adrienne

Je n'entrerai pas dans la question délicate des relations entre la théologie de Hans Urs von Balthasar et le contenu des écrits mystiques de Adrienne von Speyr (1902-1967)¹ pour ne retenir qu'un aveu :

Le but essentiel de cet ouvrage – écrit-il à propos du livre testament dédié à leur mission commune et publié à l'invitation de Jean-Paul II, dix-sept ans après le décès d'Adrienne – est d'empêcher après ma mort toute tentative de séparer mon œuvre de celle d'Adrienne von Speyr. Il démontre que cela n'est pas possible, ni en ce qui concerne la théologie, ni pour la fondation de l'Institut.²

Quoi qu'il en soit, Balthasar expose spéculativement ce que sa dirigée expérimente.³

Or, ainsi qu'on le sait, la mystique d'Adrienne von Speyr est toute centrée sur le Samedi saint. À partir de 1941, en effet, elle dicte à son père spirituel l'expérience qui est la sienne de ce jour saint.⁴ Voilà pourquoi la théologie de Balthasar apparaît comme une *Karsamstagstheologie*.⁵

Et le cœur du Samedi saint est constitué par l'obéissance absolue du Christ. Dans l'expérience que décrit Adrienne, le Christ vit dans un état de désolation absolue : en effet, il s'identifie aux pécheurs en état de perdition encore plus ra-

¹ Sur ce sujet et dans le sens d'une continuité forte entre les deux œuvres, cfr. R. FISICHELLA, *Hans Urs von Balthasar et Adrienne von Speyr: l'inséparabilité des deux œuvres*, « Transversalités » n° 63 (juillet-septembre 1997) 37-52; J. SERVAIS, *Per una valutazione nell'influsso di Adrienne von Speyr su Hans Urs von Balthasar*, in *Atti XIV Colloquio di Teologia di Lugano. Esperienza mistica e teologia. Ricerca epistemologica sulle proposte di Hans Urs von Balthasar*, 25-26 maggio 2000, « Rivista Teologica di Lugano » VI/1 (2001) 1-264, ici 67-89.

² H. U. VON BALTHASAR, *Unser Auftrag*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1951; traduction française: *Notre tâche. L'institut Saint Jean, genèse et principes*, Culture et Vérité, Namur 1984, 11.

³ T. R. KRENSKI intitule un chapitre d'un de ses livres consacrés à Balthasar: "Adrienne von Speyr ou la dogmatique expérimentale" (*Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, coll. "Theologische Profile", Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1995, 123-157).

⁴ « À l'intérieur de ce lieu théologique général, il reste encore à parler de ce qui m'apparaît comme le plus grand don théologique qu'Adrienne ait reçu de Dieu et laissé à l'Eglise. Chaque année, depuis 1941, elle a pu, pendant la semaine sainte, et souvent dès le temps du carême, participer aux souffrances du Seigneur pendant sa passion. Pour moi, qui pouvais assister à cet événement, se dévoilait un panorama de souffrances infiniment varié: la somme d'angoisses éprouvées par le Christ au mont des Oliviers et au Calvaire, celle des hontes, des opprobres, des humiliations, des différentes formes d'abandon de Dieu et, bien-sûr, une somme inépuisable de souffrances physiques. [...] Chaque année, le Vendredi Saint, la passion se terminait l'après-midi vers trois heures par un état semblable à la mort, dans lequel jaillissait le coup de lance. Et bientôt après commençait (pour durer jusqu'aux premières heures du dimanche de Pâques) la "descente aux enfers" dont Adrienne donnait, chaque année de larges descriptions » (H. U. VON BALTHASAR, *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Anthologie rééditée par B. ALBRECHT, trad. Henri Engelmann et Robert Givord, Apostolat des Éditions, Éd. Paulines, Paris-Montréal 1976, 52-53).

⁵ H. DE LUBAC dit qu'« un mot [...] définit la théologie de Balthasar: c'est une spiritualité du Samedi saint » (*Paradoxe et mystère de l'Eglise*, Aubier, Paris 1967, 210). Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *L'expérience du samedi saint*, « Communio » 6 (1981) 71; IDEM, *Adrienne von Speyr: über das Geheimnis des Karsamstags*, « IKaZ » 10 (1981) 38.

dicalement que durant sa Passion; mais ceux-ci sont par définition éloignés de Dieu; par conséquent, Balthasar fait de l'obéissance la disposition centrale du Christ.

En général, ce qui chez Balthasar se trouve à la fin a sa place au début, dans les diverses expositions contemplatives d'Adrienne – explique de manière suggestive Paolo Martinelli. Ce qui tient l'unité stricte des deux ordonnancements est le concept d'"obéissance", qui est dans son donné originel "obéissance de Jésus" jusqu'à la mort, jusqu'à l'obéissance de cadavre, dans les enfers.¹

II. UNE THÉOLOGIE CENTRÉE SUR L'OBÉISSANCE D'AMOUR

Cette identification expérimentée de l'amour (et de la liberté) avec l'obéissance, Balthasar la contemple chez l'homme comme dans les différents mystères de la foi: dans le Christ, dans l'Église et, enfin, au sein de la Trinité.

1. *Le consentement fondateur de la liberté humaine*

La liberté humaine considérée dans toute sa généralité abstraite, indépendamment de la grâce christique qui la sauve et l'achève, est liberté finie. Or, de ce point de vue – qui est celui de *Der Mensch in Gott* –, elle se trouve en tension non seulement avec la liberté infinie, mais à l'intérieur d'elle-même entre un pôle d'autodétermination par lequel elle est elle-même et un pôle de consentement par lequel elle s'ouvre à autre qu'elle-même.² Balthasar élucide ce paradoxe en l'enracinant dans celui, beaucoup plus fondamental, de l'être qui est à la fois subsistance et non-subsistance. En effet, dans l'expérience de présence à soi, l'être apparaît à la fois comme ce qu'il y a de plus incommunicable – ce que je suis, personne d'autre ne l'est – et comme ce qui est le plus communiqué – tous les autres êtres peuvent se dire tels. Or, considéré dans sa relation avec la liberté humaine, l'être devient valeur ou bien. Dès lors, la dialectique de singularité radicale et d'universalité non moins totale qui caractérise la créature se retrouve dans la liberté sous la forme d'un dipôle: être libre, c'est se posséder de manière inaliénable – pôle d'autodétermination; c'est aussi être ouvert à tout bien et donc sortir de soi vers l'autre – pôle de consentement ou d'*autexousion*.

Or, le consentement s'identifie au fond à une attitude d'obéissance. En effet, la connaissance du bien *comme* bien (*bonum honestum*) enlève à ce désir [de telle chose en tant qu'elle apparaît comme une valeur] tout caractère purement égoïste; et par là le statut d'"indifférence", grâce auquel l'être qui désire a déjà dépassé, dans la lumière de l'être, tous les "objets" finis, découvre en soi *une autre indifférence, bien plus profonde*,

¹ R. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Prefazione di Rino Fisichella, coll. "Già e non ancora" n° 301, Jaca Book, Milano 1996, 64-65. C'est moi qui souligne.

² Cfr. DD II.1: II.B.3.a: "Les deux pôles de la liberté". Nous en synthétisons l'argumentation.

qui lui permet de laisser exister pour soi le bien, fini ou infini, en raison même de sa bonté, en dehors de toute convoitise.¹

La liberté de consentement requiert donc une indifférence et, plus encore, une double indifférence: entre tel bien fini et tel autre bien fini, mais aussi entre le bien fini et le bien infini. Cette seconde indifférence, dont la source ignatienne est évidente, a pour fonction de neutraliser tout désir, qui est suspecté d'égoïsme. Par ailleurs, Balthasar distingue les deux pôles de la manière suivante: «le premier pilier de la liberté [l'autodétermination] est purement et simplement “donné”, le second [le consentement] est à la fois une “donnée” et une “tâche” à accomplir».² Or, l'obéissance, à l'instar du consentement, présente cette caractéristique de dépasser la distinction de l'activité (ici la tâche) et de la passivité (ici la donnée).

Le consentement constitue donc la première forme ou le degré zéro de l'obéissance, cela dès avant les déterminations plus concrètes apportées par la christologie. Mais le premier pôle suppose le second: la liberté ne peut décider que parce que, antérieurement, elle est déjà ouverte. Puisque le consentement précède et fonde l'autodétermination, l'obéissance du consentement constitue donc le socle de la liberté finie, sans pour autant l'aliéner. Et comme le consentement n'est libérant que donné à Dieu, toute autonomie se fonde donc sur une hétéronomie qui est théonomie.

2. L'obéissance kénotique du Fils

Entrons dans un degré supplémentaire de concrétude. Il n'y a de liberté véritable que dans le Christ. Or, Balthasar déchiffre l'identité du Fils incarné à travers le mystère de son obéissance kénotique. Cette corrélation suppose une triple équivalence:

1. La Personne du Fils est sa mission. Balthasar s'oppose à la conception classique de personne (par exemple illustrée dans la définition célèbre de Boèce), et doublement: celle-ci est philosophique et centrée sur la substance. Or, la notion de “sujet spirituel” suffit à assumer les caractéristiques habituelles de la personne et la substance, conduisant à une «statique christologie d'essence [*statische Wesenschristologie*]».³ Là contre, Balthasar développe une nouvelle conception de la personne, à la fois théologique et opérative.

En positif, il considère la personne comme identique à sa mission. Le Christ est “la mission personnifiée”.⁴ Déjà, on a vu apparaître chez les prophètes de l'Ancien Testament ce processus d'identification: non seulement leur parole, mais toute leur vie est message prophétique; et, dans leur vie, non seulement

¹ *Ibidem*, 181; 190. Souligné dans le texte.

² *Ibidem*, 182; 192. Balthasar joue ici sur les deux termes allemands: *gegeben* (traduit par “donnée”) et *aufgegeben* (traduit par “tâche”).

³ *DD* II.2, 120; *TD* II.2, 136.

⁴ VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, 68.

ce qu'ils font, mais ce qu'ils subissent. Cela est *a fortiori* vrai du Christ: ainsi que le montre *Die Personen in Christus*, le Verbe incarné se laisse déterminer entièrement, autrement dit s'identifie au fait d'être l'envoyé depuis toujours.¹ En un sens, il n'existe qu'une seule Personne, le Fils. Et l'homme ne peut être personne qu'en participant au Christ, c'est-à-dire en participant à sa mission.

2. Or, la mission du Fils s'identifie à son action salvifique de substitution.² Le volume suivant de la *Theodramatik – Die Handlung* explore la sotériologie dramatique.³ Si, s'opposant à certains auteurs mystiques du Grand Siècle comme le dominicain Louis Chardon, *Herrlichkeit* considérait comme «théologiquement inexact d'interpréter la vie de Jésus, de la conception à la Croix, comme une unique passion extrême»,⁴ il n'en est plus de même dans le volet central de la *Trilogie*. Passant en revue les différentes catégories classiques de la sotériologie, Balthasar écarte la catégorie patristique d'*admirabile commercium*, celle anselmienne de satisfaction, celle plus actuelle de solidarité; ou plutôt, il les intègre dans une vision plus haute, plus radicale: la substitution (*Stellvertretung*), choisie comme la catégorie centrale de sa sotériologie.⁵ En effet, le terme français "substitution" présente un seul sens: la permutation de place, le remplacement. En revanche, le substantif allemand, autrement plus riche et, par certains côtés intraduisible, de *Stellvertretung* ajoute une seconde signification: «Le mot *Stellvertretung* dans son acception théologique – écrit Balthasar qui, une fois n'est pas coutume, fixe la terminologie qu'il emploie – signifie l'acte par lequel le Christ dans son sacrifice accepte librement, non seulement de représenter [*vertreten*] l'homme pécheur en intercédant pour lui, mais aussi de prendre sa place [*stelle*] en se substituant à lui afin de le racheter».⁶

3. Or, le *pro nobis* de la substitution fait entrer dans une obéissance absolue. Durant sa vie pérégrinante, le Christ consent à recevoir à chaque instant la volonté du Père par la médiation de l'Esprit-Saint. Un signe particulièrement frappant

¹ Cfr. *TD* II.2: II.B, 1-3. Pour le détail de l'argumentation, je me permets de renvoyer à P. IDE, *Balthasar. Introduction à la mission*, Colloque de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, 23 mars 2007, à paraître.

² Pour une vision d'ensemble sur le concept balthasarien de substitution, cfr. T. R. KRENSKI, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars*, coll. "Sammlung Horizonte Neue Folge" n° 28, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg 1990, 292-329: "Die Peripetie des Dramas: passio pro nobis"; H. O. MEUFFELS, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Entfaltung einer trinitarischen Anthropologie nach Hans Urs von Balthasar*, coll. "Bonner Dogmatische Studien" n° 11, Echter Verlag, Würzburg 1991, 335-412: "Christus im Drama".

³ *TD* II.2 n'y fait que brièvement allusion (cfr. II.B.4.b).

⁴ D'abord, car le Christ ne s'impose pas par lui-même le fardeau de la Croix; ensuite, car «une vraie vie humaine [est] toujours mêlée de joie et de souffrance» (*GC* III.2, 187; *H* III.2.II, 200).

⁵ «Ce mystère de la "substitution" constitue le centre de sa sotériologie» (A. PEELMAN, *Le salut comme drame trinitaire. La Theodramatik de Hans Urs von Balthasar*, coll. "Brèches théologiques" n° 39, Médiaspaul, Montréal 2002, 182). «Une des préoccupations majeures de ce volume est d'élaborer selon son vrai sens la notion de substitution» (*DD* III, 6; *TD* III, 11).

⁶ H. U. VON BALTHASAR, "Crucifixus etiam pro nobis, le mystère de la substitution", in *Nouveaux points de repères*, coll. "Communio", Fayard, Paris 1980, 209.

pant en est que, pour Balthasar, le Fils incarné ignore tout de son Heure, car il reçoit à chaque instant sa temporalité propre des mains du Père par l'Esprit.¹ À cette lumière s'éclairent deux thèses célèbres de Balthasar: l'inversion trinitaire² selon laquelle, l'Esprit précède le Fils dans son *status exinanitionis* en vue de le conduire au Père; le refus de la *visio beatifica* du Christ: toute connaissance diminuerait l'abandon du Christ, donc son amour; plus profondément, la sainte disponibilité et remise au Père est ce point radical qu'elle précède toute conscience: «en Jésus [une telle disposition] à se laisser disposer [*Sich-verfügen-Lassen* – autrement dit: à obéir] est tout aussi primitive que la conscience de son Je».³ Sur la Croix, à la nescience absolue de l'Heure s'ajoute la dérélition absolue, c'est-à-dire l'angoisse abyssale de la séparation d'avec Dieu. En effet, pour se substituer totalement au pécheur, le Christ entre dans la ténèbre du péché, entre l'expérience du péché, restant sauve la culpabilité. Enfin, la passivité du Vendredi Saint trouve son achèvement définitif dans l'état de mort non seulement physique mais intérieure auquel le Fils consent lors du mystère de son *Descensus ad inferos*.⁴

4. Concluons: «Dans l'obéissance [*Gehorsam*] gît l'unité de la vie du Christ».⁵ Toute l'existence du Christ s'identifie à cet escalier de la disponibilité obéissante que la longue théorie des prophètes vétérotestamentaires a commencé à descendre⁶ et que lui seul porte à son achèvement, pour devenir pure désappropriation de soi kénotique (cfr. Ph 2,7-8).

3. La réceptivité intratrinitaire

Chez Balthasar, toute réalité économique trouve sa condition de possibilité et son fondement ultime dans la Trinité immanente: cette vérité, ébauchée dans *Herrlichkeit*, trouve son plein épanouissement au sein de la *Theodramatik*. Si donc l'obéissance est la sigillation caractéristique de la vie du Christ, elle doit trouver son origine au sein même des relations entre les Hypostases divines: «l'obéissance du Fils au Père dans l'Esprit [...] n'est que la traduction compréhensible de son attitude éternelle de retour vers le Père dans une disponibilité et une action de grâces fondamentalement obéissantes [*ur-gehorsamen*]».⁷ Ainsi

¹ Cfr. H III.2.II: 1.4.a: "Le temps de Jésus".

² Le développement le plus conséquent, souvent repris par la suite dans la *Trilogie*, se situe en TD II.2: II.B.2.c. Cfr. J.-N. DOL, *L'inversion trinitaire chez Hans Urs von Balthasar*, «Revue thomiste» C (2000) 205-238. G. VANDELDE-DAILLIÈRE, «L'inversion trinitaire» chez Hans Urs von Balthasar, «Nouvelle revue théologique» 120/3 (1988) 370-383.

³ DD II.2, 146; TD II.2, 167-168.

⁴ Cfr. A. TUOR, *Das Mysterium des Descensus ad inferos als trinitarisch-eschatologisches Heilsereignis. Eine systematische Annäherung an die Karsamstagstheologie von Hans Urs von Balthasar*, Universität, Diplomarbeit, Innsbruck 2005. D'un point de vue plus critique, cfr. la passionnante thèse d'A. H. PITSTICK, *Lux in tenebris: The traditional catholic doctrine of Christ's descent into hell and the theological opinion of Hans Urs von Balthasar*, Thèse de théologie, Angelicum, Roma 2005.

⁵ DD IV, 106; TD IV, 107.

⁶ Cfr. H III.2.I: II^e partie.

⁷ DD IV, 106; TD IV, 106.

cette nouvelle monstration (plus que démonstration) de l'identité amour-obéissance redouble mais plus encore fonde la précédente.

1. La Trinité est communion interpersonnelle. Pour faire bref, la compréhension théologique de la Trinité a fait appel à deux sortes d'analogie: "psychologique" (ou personnelle) et interpersonnelle.¹ La première puise ses lettres de noblesse dans le *De Trinitate* de saint Augustin et son achèvement chez saint Thomas; la seconde, inaugurée dans le livre V du *Discours théologique* de saint Grégoire de Nazianze² et même chez Augustin, qui la refoule aussitôt,³ trouve son premier déploiement chez Richard de Saint-Victor⁴ et chez Bonaventure,⁵ et commence à prendre quelque ampleur auprès de certains théologiens contemporains.⁶

La position de Balthasar, que l'on présente souvent unilatéralement comme défenseur de la voie interpersonnelle,⁷ s'avère plus complexe. D'un côté, il critique parfois l'explication interpersonnelle,⁸ de l'autre, et plus souvent, il dévalorise l'analogie personnelle: «on ne placera pas maintenant l'"image" exclusivement dans la nature spirituelle [*Geistnatur*] identique chez tous les sujets spirituels (ce qu'Augustin appelle *imago Trinitatis in mente*), mais aussi dans l'opposition des sujets, sans laquelle on ne parviendrait jamais à une réalisation de l'image dans la nature spirituelle».⁹ Voire, il paraît opter pour une voie médiane. Il s'agit, écrit-il, d'entrelacer ces deux images, «les lignes se rencontrent invisiblement à l'infini»: ¹⁰ en effet, l'une à la fois corrige et complète l'autre.¹¹ Il demeure que notre auteur éprouve une affinité plus grande pour la perspective interpersonnelle – son attrait pour l'approche des philosophies du dialogue l'atteste.

¹ Sur la distinction entre ces deux courants et leur application à la famille, cfr. la thèse, malheureusement non publiée de L. GENDRON, *Mystère de la Trinité et symbolique familiale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1975; deux articles en monnaie les conclusions: *Le foyer chrétien: une Eglise véritable?*, «Communio» XI/6 (1986) 65-83; "La famille: reflet de la communion trinitaire", in Colloque, *La famille chrétienne dans le monde d'aujourd'hui*, coll. "Communautés et ministères", Bellarmin, Montréal 1995, 127-148. M. OUELLET, *Divine ressemblance. Le mariage et la famille dans la mission de l'église*, Anne Sigier, Québec 2006, 35-58: "La famille, image de la Trinité?"

² *Oratio xxxi*, PG 36, 144 A et s.

³ Cfr. *De Trinitate*, L. VIII, chap. 14. Cfr., à ce sujet, le texte essentiel de M. NÉDONCELLE, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?*, *Augustinus Magister*, Congrès international augustinien, Paris 21-24 septembre 1954, tome 1, Études augustinienes, Paris 1954, 595-602. Cfr. aussi la critique de THOMAS D'AQUIN dans *S. Th.*, Ia, notamment q. 36, a. 3.

⁴ Cfr. *De Trinitate*, trad. et notes de Gaston Salet, coll. "Sources chrétiennes" n° 63, Le Cerf, Paris 1959, 160-223.

⁵ Cfr. le développement qu'en donne, dans le sillage de son ontologie trinitaire, K. HEMMERLE (*Matrimonio e famiglia in una antropologia trinitaria*, «Nuova Umanità» 6 [1984] 3-31).

⁶ Par exemple les théologiens catholiques Matthias Scheeben ou Heribert Mülhen, les théologiens protestants Karl Barth et Jürgen Moltmann, le théologien orthodoxe Paul Evdokimov.

⁷ Cfr. par exemple OUELLET, *Divine ressemblance*, 42, nt. 4, p. 40.

⁸ Cfr. *DD II.2*, 416-417; *TD II.2*, 480-481.

⁹ *Ibidem*, 272-273; *TD II.2*, 313.

¹⁰ *Ibidem*, 417; *TD II.2*, 482.

¹¹ Cfr. *TL II*, 148; *T II*, 127.

2. Or, les relations interpersonnelles ne s'éclairent qu'à partir de l'amour échangé. Ce qui est vrai de l'homme l'est encore bien davantage du Dieu-Trinité. Là encore, en envisageant les relations entre les Personnes divines comme des relations d'amour, Balthasar s'oppose à la voie de l'analogie psychologie qui interprète la génération du Fils à partir de la prolation du verbe.¹ En effet, même si le Fils est vérité (Jn 14,6), celle-ci, plus fondamentalement, «repose sur la merveille de la génération par le Père qui, considérée à partir de l'Hypostase du *Logos*, est l'amour totalement gratuit. En un mot, toute vérité repose sur ce fondement insondable» qu'est «le Père qui se donne [*schenkenden Vater*]».²

3. Or, l'amour intradivin est dépouillement kénotique. La loi économique de l'«appropriation comme désappropriation»³ se vérifie *a fortiori*, comme en son fondement, des relations entre les Hypostases trinitaires. Un passage décisif de *Die Handlung* – qui est aussi l'un des centres névralgiques de toute la *Theodramatik* – envisage chaque Personne divine à partir de la kénose,⁴ au point qu'il élargit la «première kénose [*erste Kenose*]» à «toute la Trinité [*gesamttrinitarischen*]».⁵ Il demeure que seule la kénose du Fils peut être dite, en propre, obéissance. En effet, au Père qui se désapproprie totalement (cfr. Jn 17,10: «Tout ce qui est à toi est à moi»), le Fils ne peut que répondre avec un désintéressement lui aussi sans réserve. Or, un tel retour sera une remise de tout l'être reçu du Père entre les mains de celui-ci – autrement dit, une dépossession sous le visage de l'obéissance, obéissance tout aussi radicale que la donation accomplie par le Père. Loin d'être seulement économique, l'obéissance est donc aussi immanente. Le Fils, écrit Balthasar, répond «exactement au don de soi intégral [littéralement “sans reste” : *restlose Selbsthingabe*] du Père» et «l'“obéissance” [*Gehorsam*] radicale» est un «vouloir répondre».⁶ Plus encore, cette obéissance kénotique du Fils est, selon notre théologien, un trait qui le définit prioritairement à tout autre. En effet, chez les Pères grecs (mais aussi chez les docteurs latins, notamment saint Bonaventure), le Verbe est considéré comme l'émanation et l'expression de la plénitude du Père; mais la capacité d'expression suppose la disponibilité à exprimer. Or, loin de toute herméneutique passive et naturaliste de l'imitation, le *pouvoir* exprimer requiert un *vouloir* exprimer, donc le libre consentement à accueillir tout ce que le donateur veut verser dans le donataire. Voilà pourquoi la disponibilité obéissante du Fils est présupposée aux noms d'*imago* ou d'*expressio* traditionnellement attribués au Verbe.

4. Une nouvelle fois, nous sommes autorisés à conclure que l'amour est, en son essence, obéissance.

¹ Cfr. par exemple: *ibidem*, 168-169, 175-179 (*ibidem*, 143-144, 148-151); *DD* III, 305, nt. 2, p. 42 (*TD* III, 300).

² *TL* II, 168; *T* II, 143.

³ Cfr. *H* III.2.II: IX, 2.

⁴ Cfr. *DD* III, 299-301; *TD* III, 300-303.

⁵ *Ibidem*, 307; 308.

⁶ Cfr. *ibidem*, 305 et 306; 307.

4. L'Église comme Épouse

L'ecclésiologie balthasarienne présente une autre porte d'entrée. Là encore, elle peut être systématisée en trois équivalences successives et originales.

1. Pour Balthasar, l'Église se présente avant tout comme une personne¹ et non comme une essence à explorer. L'ouvrage qu'il lui consacre s'intitule très intentionnellement non pas: *Was ist die Kirche?* ("Qu'est-ce que l'Église?"), mais *Wer ist die Kirche?* ("Qui est l'Église?"). «Poser ainsi la question, dit la première phrase de l'étude, c'est supposer que l'Église est quelqu'un, ce que seule une personne peut être».²

D'ailleurs, l'archétype par excellence de l'Église est la personne de Marie, ainsi que nous allons le revoir. En effet, la théologie de Balthasar se veut toujours une pensée du concret (*versus* les abstractions d'une certaine scolastique) et, dans le monde divin, comme dans le monde humain, le *concretissimum* est la personne.

2. Or, l'Église-personne se présente comme l'Épouse du Christ. En effet, les relations entre l'Église et le Christ s'interprètent à partir de deux herméneutiques principales: l'Église Corps du Christ et l'Église Épouse du Christ. La première souligne que l'Église se reçoit tout entière du Verbe incarné et plus encore de la Trinité et la seconde qu'elle doit répondre au Fils comme son vis-à-vis. Or, une approche prétendant définir qui est l'Église seulement à partir de l'allégorie du corps «ne donne rien que ce constat négatif: elle est et ne peut être autre chose qu'une extension, une communication, une participation de la personnalité du Christ».³ En regard, «l'image de l'épouse dépasse dans son contenu celle du corps "mystique", sans pour autant la renier».⁴ Ainsi, tout en cherchant à conjoindre les deux allégories, Balthasar établit une hiérarchie entre elles et privilégie celle de l'épouse.

D'ailleurs, si Marie est première Église, elle est épouse beaucoup plus que mère – et épouse du Fils, non de l'Esprit: «Dans la première conception, elle [Marie] était "réceptacle [*Gefäss*] (et non épouse) de l'Esprit" qui la rendait mère virginale du Fils; mais dans la seconde, elle devient tout aussi virginalement l'épouse du Fils de Dieu lui-même qui se donne sacramentellement».⁵

3. Or, le propre de l'épouse est de recevoir. Selon l'anthropologie balthasarienne, la créature féminine se comprend à partir, avant tout, de la réponse.⁶ Le primat biologique de la réceptivité se traduit, au plan personnaliste, par la réponse et, au plan surnaturel, dans l'attitude d'obéissance. Certes, la femme est aussi mère, donc active émission; mais celle-ci s'enracine dans l'accueil premier de la semence venue de l'extérieur. Enfin, il n'est peut-être pas inutile de le préciser,

¹ Cfr. I. ZHANG ZHAN WU, *Qui est l'Eglise?: quaestio disputata sur la personnalité de l'église à la lumière de quelques auteurs du xxème siècle*, Thesi, Pontificia Univ. Lat., Roma 2003. La dernière partie de la thèse est consacrée à l'Église comme personne chez Balthasar.

² VON BALTHASAR, *Qui est l'Église?*, 29.

³ *Ibidem*, 33.

⁴ *Ibidem*, 41.

⁵ DD III, 333; TD III, 334.

⁶ Cfr. TD II.2: III.B.1: "La femme comme réponse".

cette réceptivité, loin de reconduire à une passivité de soumission dont on sait combien la théorisation a justifié un irrecevable phallocratisme, s'interprète, pour Balthasar, comme un au-delà de l'opposition activité-passivité.

De nouveau, cette vérité transparait au plus haut point chez Marie. Sa grandeur est sa petitesse: elle se résume dans la parole de la servante qui, à l'image du Fils vis-à-vis de son Père, répond *Fiat*. Marie est donc «l'archétype [*Urbild*] de la foi ecclésiale». ¹ Son *Fiat* est le «"oui" archétypal» ² de l'obéissance de la foi. En effet, la théologie mariale de Balthasar est animée par le principe suivant: la nécessité d'une proportion exacte entre ce que Dieu donne et ce que la créature est appelée à recevoir: entre la réceptivité «de la foi de Marie-Sion» et le don absolu qu'est «l'incarnation adéquate du Verbe de Dieu», il y a «correspondance non pas approximative mais absolument adéquate [*absolut adäquate Entsprechung*]». ³ Or, cette adéquation, loin d'être une loi mécanique, requiert le consentement de la liberté. L'obéissance s'identifie ainsi à la réceptivité du don divin.

4. Nous concluons donc encore une fois que, pour Balthasar, l'amour adopte sa forme achevée dans l'obéissance.

III. EXPOSÉ THÉOLOGIQUE

Ayant établi inductivement l'identification de l'amour et de l'obéissance à partir de la structure de l'homme et des grands mystères chrétiens, il convient de s'interroger sur la raison profonde de cette identification.

Le centre de l'argumentation est théologique, non seulement quant à la perspective (*l'objectum formale*), mais aussi quant au contenu (*l'objectum materiale*): ⁴ il dépend du regard que Balthasar pose sur Dieu. Restant sauf l'accès nécessairement économique à la vie trinitaire, le discours est, si l'on peut dire, celui d'une théologie d'en haut. Il s'enracine toujours dans la contemplation même du mystère intime de Dieu. Précisément, fondée sur la parole johannique: «Dieu est amour» (1Jn 4,8,16), sa théologie est une théologie de l'amour. ⁵ Celui-ci connote deux choses. D'une part, Dieu n'étant qu'amour, il veut donner et se donner: il est autodonation. D'autre part, justement parce qu'il est amour, Dieu est l'absolument autre, l'absolument transcendant. Or, à l'amour de Dieu ne peut répondre que l'amour de l'homme. Mais comment un être infini, par définition incommensurable avec l'être fini, peut-il être reçu par celui-ci? Une seule attitude permet à la créature (humaine) de recevoir Dieu comme il veut se donner: l'obéissance. Voilà pourquoi, chez l'homme, l'amour s'identifie à l'obéissance. Détaillons maintenant chacune de ces prémisses.

¹ DD III, 367; TD III, 369.

³ GC III.2, 57; H III.2.II, 57.

⁴ Selon la distinction fameuse qui ouvre la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin (1a, q. 1, a. 1, c.).

⁵ Cfr. M. LOCHBRUNNER, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars*, coll. "Freiburger theologische Studien", Herder, Freiburg-in-Brisgau 1981. IDEM, *Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Von Dogmatikentwurf zur theologischen Summe*, «Forum Kath. Theol.» 11 (1995) 161-181. KRENSKI, *Passio Caritatis*.

² *Ibidem*, 369; 371.

1. Dieu comme autodonation

On l'a dit, l'affirmation de la *Ia Ioannis* est le point de départ et en même temps le sommet indépasseable de la théologie balthasarienne: «Dieu interprété comme amour: en cela consiste l'idée chrétienne». ¹ En cela, il ne fait que se mettre à l'écoute de la Parole de Dieu: «Dans tout le Nouveau Testament, l'accent principal est placé sur la corrélation [*Zueinander*] entre la révélation et l'amour; [...] la révélation est la manifestation achevée de la "bonté de Dieu notre Sauveur et de son amour pour les hommes" (Tt 3,4)». ² Voilà pourquoi toute la théologie de Balthasar – non seulement sa dramatique divine, mais aussi son esthétique et sa théologique – ne sont qu'une méditation de quelques facettes de cet amour infini. ³

Or, pour Dieu, aimer, c'est se donner: «Si Dieu est défini [*definiert wird*] comme amour, on voit qu'il est en soi don parfait [*vollkommene Hingabe*] de lui-même». ⁴ La loi même de l'amour est de se répandre et se communiquer. Pour autant, Balthasar ne la déduit pas d'une considération métaphysique de l'axiome néoplatonicien *bonum diffusivum sui* – qu'il suspecte notamment d'introduire une nécessité dans l'économie divine –, mais il la tire de sa contemplation du Christ, exégète du Père (cfr. Jn 1,18). Or, cherchant le principe d'unité de ce qu'il appelle le *Verbum-Caro*, autrement dit le Verbe incarné, Balthasar le résume dans le don de soi. ⁵ En effet, de prime abord, les paroles et les actes du Christ sont multiples et défient tout principe unificateur. Pourtant, Jésus «les condense et les simplifie, en les orientant vers le "nouveau commandement"»: celui-ci résume les multiples préceptes vététotestamentaires; or, ce précepte porte sur l'amour et le «plus grand amour» consiste à donner sa vie pour ses frères (Jn 15,13); donc, le commandement de même (cfr. 1Jn 3,16). ⁶ Ainsi le «don de soi [*Hingabe*]» constitue «l'unité de sens» ⁷ du *Verbum-Caro*.

Mais, redisons-le, si descendant soit le discours balthasarien, si nombreuses et si précises soient les affirmations de notre auteur sur la vie intratrinitaire, il n'affirme jamais rien de la Trinité immanente qu'à partir de la Trinité économique. Voilà pourquoi, se fondant sur les *acta et verba Christi*, le théologien suisse peut conclure que «Dieu est donation [*Übereignung*: transmission]». ⁸ Voilà aussi pourquoi il ne cesse d'interpréter les relations entre Hypostases divines à partir de la logique amoureuse de la donation et de la réception. ⁹

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Christliche Botschaft in dieser Welt*, «Civitas» Lucerne 22 (1966-1967) 360-367, ici 363.

² GC III.2, 239; H III.2.II, 259.

³ Cfr., à ce sujet, P. IDE, *Hans Urs von Balthasar, théologien de l'amour*, Colloque sur les théologiens suisses, éd. P. de Laubier, Genève 2007, à paraître.

⁴ DD IV, 70; TD IV, 72.

⁵ «Verbum-Caro comme unité»: TL II: v.B.2.b. Le passage montre, plus précisément, que ce principe d'unité est «la glorification de l'amour trinitaire» (*ibidem*, 333; 273). Mais notre propos se limite ici au don de soi du Fils.

⁶ *Ibidem*, 332; 273.

⁷ *Ibidem*, 332-333; 273.

⁸ GC III.2, 347; H III.2.II, 374. La traduction «essentiellement don» interprète trop.

⁹ Un des développements les plus brefs mais non les moins percutants se trouve dans la Préface de *Theologie der drei Tage: Mysterium salutis*, vol. V, *Pâques le mystère*, trad. Robert Givord, Le Cerf, Paris 1972; repris en volume indépendant dans coll. «Traditions chrétiennes» n° 2, Le Cerf, Paris 1981, 9-11.

2. Dieu comme absolument autre

Que Dieu soit amour ne signifie pas seulement que, en Jésus, il «s'est fait à l'homme donnable», selon l'admirable néologisme de Claudel,¹ mais aussi qu'il est totalement autre. Autant Balthasar consonne avec la doctrine rahnérienne de l'auto-communication, autant il demeure réservé à l'égard de ce que l'on pourrait appeler – pour faire bref et demeurant sauf le sens du Mystère² – son continuisme.³ L'amour divin, dans le moment même où il rapproche l'Absolu de l'homme, éloigne celui-ci de toute visée compréhensive. Il ne faudrait donc pas s'imaginer que, parce que l'Écriture autorise à énoncer que «Dieu est amour», cette auto-révélation nous fasse entrer en possession d'une vision surplombante des «profondeurs de Dieu» (1Co 2,10), du «Non-fond sans fond de l'amour qu'est le Père».⁴

Là encore, Balthasar tire cette corrélation étroite entre nouveauté et amour non pas d'une considération philosophique sur celui-ci mais d'une méditation du Dieu biblique qui lui-même se révèle constante nouveauté. Bien entendu, cette insaisissable altérité ne se manifeste jamais plus que dans le mystère de la Croix, qui renverse la figure du Christ dans une non-figure. Mais déjà chaque geste du Christ produit du neuf: «jamais une réponse du Christ ne peut se deviner d'après la question – remarque Balthasar dans *Prolegomena* –: presque chaque fois elle est si inattendue [*unerwartet*] qu'elle fait l'effet d'être à côté».⁵ De même «l'Esprit a le pouvoir, en toute situation, de donner une réponse neuve [*frische*] et centrale».⁶ L'ajout de l'épithète “centrale” n'est pas inutile qui souligne que cette nouveauté, loin d'être une fantaisie ex-centrique, s'inscrit en continuité, mais imprévisible, avec la totalité et introduit au *centre* du gouffre vertigineux du Mystère divin.

Or, c'est l'amour qui est puissance novatrice. En effet, le propre de l'amour est de surprendre: des actes divins, dont on a vu qu'il n'était que l'expression de l'amour divin sans repentance, «on n'en finit jamais d'en découvrir à tout moment la nouveauté [*Neuseins*], d'être saisi et transporté par cette réalité sans mesure».⁷ L'articulation des deux Testaments le manifeste de manière saisis-

¹ «Le Verbe de Dieu est Celui en qui Dieu s'est fait à l'homme donnable [Balthasar traduit en allemand: *verschenkbar*]» (P. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, Nouvelle revue française, Paris 1913, 32. Cité TL II, 274; T II, 227).

² Cfr. K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, trad. Gwendoline Jarczyk, Le Centurion, Paris 1983, Deuxième étape: “L'homme devant le mystère absolu”; cfr. les mises au point de B. SESBOUË, *Karl Rahner*, coll. “Initiation aux théologiens”, Le Cerf, Paris 2001, 114-118. K. RAHNER, *Mystère*, *Encyclopédie de la foi*, trad. franç. H. Fries, vol. 4, tome III, Le Cerf, Paris 1966, 155-168.

³ Cfr., à ce sujet, V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner*, coll. “Cogitatio fidei” n° 190, Le Cerf, Paris 1995.

⁴ Cfr. TL III, 430-434 et 435; T III, 405-408 et 409.

⁶ DD I, 104; TD I, 116.

⁵ DD I, 103; TD I, 115.

⁷ DD II.1, 223; TD II.1, 234.

sante:¹ d'une part, l'Ancien Testament est parcouru de multiples lignes et attentes qui visent un noyau central. D'autre part – ainsi que l'atteste «la longue pénombre, créatrice de distance»² qui couvre les cinq derniers siècles de l'histoire sainte d'Israël – l'irruption de ce noyau synthétique est absolument indéductible et totalement surprenant: «le centre intégrant devient une lumière entièrement imprévisible pour ceux qui opèrent la synthèse (tout d'abord la communauté postpascale)».³ Or, dans l'Incarnation du Fils, c'est bien «l'Amour [*Liebe*] éternel (trinitaire)» qui fait «irruption»:⁴ cet amour insondable est autant la cause que le contenu et le terme du Nouveau Testament.

Par conséquent, l'amour divin est rupture instauratrice, au point qu'on serait en droit de se demander si, dans le discours théologique de Balthasar, la note d'altérité ne précéderait pas l'amour, au moins noétiquement. Quoi qu'il en soit, cette identification amour-nouveauté distingue les deux conceptions, chrétienne et païenne, du mystère divin et de l'apophatisme: «Ce n'est pas exactement dans le caractère inconnu de Dieu que se trouve sa transcendance, mais plutôt dans le mystère inconcevable, consistant en ce que Lui, l'Unique [...], décide de se communiquer [*sich mitzuteilen*] aux autres, aux multiples, leur accorde un accès au domaine de son unicité et de sa sainteté».⁵ L'altérité divine réside, pour la philosophie, dans un secret incommunicable et, pour l'Écriture, dans la merveille de sa communication.

3. La proportion entre réception et donation

Tournons-nous maintenant vers l'homme. Avant de se demander comment celui-ci peut recevoir ce Dieu tout autre qui se donne, il faut d'abord affirmer qu'entre Dieu et l'homme existe ce que l'on pourrait appeler une proportion – autre manière de parler de l'*analogia* qui, pour Balthasar, est une notion ontologique et non pas logique. Ainsi, tout le travail de *Schau der Gestalt* est de trouver un accord, une correspondance, une «connaturalité [*Konnaturalität*]»,⁶ entre le fond divin et la totalité humaine. Sur ces deux points, à une apologétique classique marquée par l'extrinsécisme (et donc le dualisme) s'oppose une théologie fondamentale qui, pour autant, se refuse aux pièges subtils de l'immanentisme (et donc du

¹ Balthasar ne nie nullement la valeur des catégories bibliques et traditionnelles de promesse et d'accomplissement, mais il en propose une relecture *a posteriori* qui les héberge dans un sens rétrospectif. Tout le début de *Nouvelle Alliance* conjure ainsi le double risque symétrique d'un continuisme violant la transcendance divine et d'un discontinuisme violant la consistance humaine (cfr. GC III.2, 31-68; H III.2.II, 29-68).

² «Pour que ce signe définitif de salut pût être érigé au-dessus de l'histoire du monde et en elle et compris comme tel (au milieu du scandale), il fallait justement la longue pénombre, créatrice de distance [*abstandschaffenden*]: échec et ouverture à la fois» (GC III.1, 260; H III.2.I, 280). On le comprendra, la formule «il fallait», biblique (cfr. Lc 24,26) avant d'être anselmienne, renvoie non pas à une nécessité mais, comme toujours chez Balthasar, à la convenance gratuite (donc contingente) de l'amour.

³ GC III.2, 78; H III.2.II, 79.

⁴ *Ibidem*, 79; 80.

⁵ GC III.1, 154; H III.2.I, 164.

⁶ GC I, 209; H I, 239.

monisme): 1. du point de vue de Dieu (de l'évidence objective): les signes extrinsèques *versus* le fond divin; 2. du point de vue de l'homme (de l'évidence subjective): les différents moments de l'acte de foi et, plus généralement, les différentes facultés *versus* l'unification opérée, à la racine, par l'expérience; 3. quant à la relation entre Dieu et l'homme: relation d'autorité *versus* la disponibilité d'amour.

Or, cette correspondance et cette proportion se comprennent en termes de donation et de réception. En effet, le nouveau "modèle" mis en place par le premier tome de *Herrlichkeit* ajoutée (beaucoup plus adéquatement) Dieu qui se donne à l'homme qui obéit dans la foi et répond dans le don de soi. Plus généralement, «sans l'acquiescement de celui qui reçoit [...], il ne saurait jamais exister de don [*geben*]». ¹ En termes moins techniques: «la figure du Christ requiert d'être accompagnée». ² Cette loi vaut aussi pour le pardon: «Le pardon, pour être total – écrit Clive Staples Lewis cité par Balthasar –, n'est pas seulement à offrir, il doit se recevoir». ³ Il en est de même du côté de l'homme: face à la figure que Dieu donne à entendre, «il [l'homme] éprouve qu'il doit croire en lui, pour pouvoir le comprendre. Et cela, non comme une vague éventualité, mais dans une évidence contraignante». ⁴ Voilà pourquoi cette proportion peut aussi se comprendre en termes d'amour. Donation et réception, loin d'être juxtaposées, constituent ensemble le mystère de l'amour, car leur proportion naît de, voire *est* l'amour:

Pour que l'amour – et l'amour entre Dieu et l'homme – puisse se développer conformément à sa loi propre [...], la condition préalable est, du côté de Dieu, la Trinité immanente [autrement dit le don absolu], et, du côté de l'homme, la disponibilité à se laisser désapproprier [*mitenteignen*] avec Dieu dans le domaine de l'amour désapproprié [*enteigneten Liebe*] [autrement dit la réception absolue]. ⁵

On s'étonnera de ce que cette loi de proportion édicte une nécessité: "ne saurait jamais", "requiert", "doit". N'y a-t-il pas contradiction à ce qu'une réception soit nécessaire alors que le don est gratuit? Après avoir tant souligné la générosité totalement imprévisible et indue de la figure du Christ, Balthasar craint-il l'embarquée discontinuiste? Se sent-il soudain sommé d'équilibrer un propos menacé par une absolue contingence, même venue d'en haut, en introduisant une nécessité? Une seule réponse permet de ne pas renoncer au principe de proportion entre donation et réception: que la capacité du récipiendaire soit proportionnée, donc dilatée, par le Donateur lui-même. Autrement dit, double est le don de la Source: la Révélation qu'elle offre, objectivement, et la capacité subjective, à savoir l'adaptation à ce don en quelque sorte extérieur et la croissance de sa capacité intérieure, ce qui ne peut provenir que du Donateur lui-même: «Les réceptacles [*Gefässe*] qui contiennent la précieuse teneur [*Gehalt*]

¹ DD IV, 73; TD IV, 71.

² GC I, 388; H I, 442.

³ C. S. LEWIS, *Le Problème de la souffrance*, trad. Marguerite Faguer, préface de Maurice Nédoncelle, coll. "Méditations" n° IX, Desclée de Brouwer, Paris 1950 (réédité par Raphaël, Le Mont-Pèlerin [Suisse] 2001), 164: cité DD IV, 272; TD IV, 272.

⁴ GC I, 388; H I, 422.

⁵ GC III.2, 348; H III.2.II, 375.

éternelle proviennent finalement du même inventeur que le contenu [*Inhalt*]].¹ Par exemple, le «contenu objectif» de la parabole «ne peut être compris en ce qu'il apporte de neuf [*Andersheit*: littéralement, "en son altérité"]], sans que la subjectivité ne soit illuminée par l'Esprit». ² L'Évangile l'avait déjà dit: «à vin nouveau, outres neuves» (Mt 9,17).

4. L'obéissance comme seule proportion adéquate entre don et réception

Tous les éléments sont désormais présents pour s'affronter à la difficulté qui ouvrait le paragraphe: si Dieu se donne dans sa totale altérité et appelle l'homme à le recevoir, quelle l'attitude humaine permettra cet accueil? L'obéissance. «Il appartient à la figure de l'existence humaine, et il est par conséquent normal et compréhensible pour l'homme, d'abandonner [*übergeben*] totalement son existence entre les mains d'une personnalité (et d'une doctrine) qui laisse transparaître le divin». ³

Mais, là encore, ne nous trompons pas: cette vérité universelle, Balthasar l'a apprise à l'écoute de la Parole divine – le Christ «obéissant jusqu'à la mort» (Ph 2,8). En effet, dans son essence, «obéissance signifie: ne pas décider soi-même, mais laisser décider pour soi [*sich verfügen lassen*]», autrement dit, «se laisser décider» ou, comme paraphrase avec justesse la traduction, «laisser un autre décider pour soi». ⁴ En ce sens, Balthasar pose une «différence entre décider et obéir» ⁵ ou, plus précisément, entre décider *par soi-même* et obéir. L'obéissance est donc l'attitude qui proportionne au mieux vouloir humain et vouloir divin.

Riche est la palette d'images convoquées par le théologien bâlois pour cerner la réalité de l'obéissance: le vide (cfr. ci-dessous), l'espace – «l'ouverture de l'espace de jeu [*die Eröffnung des Spielraums*]»; ⁶ dans «l'obéissance de la Croix» dont parle l'hymne aux Philippiens, nous rencontrons «la manière concrète dont Dieu a décidé d'ouvrir l'espace de jeu [*Spielraum zu eröffnen*] entre lui et l'homme et de le tenir constamment ouvert» ⁷ –, la distance, la transparence – «la distance obéissante de la créature à son Créateur et Seigneur devient transparente [*durchsichtig*] pour laisser voir la distance intradivine du Fils au Père dans l'Esprit» ⁸ –, etc. Ces images et d'autres (ouverture, pauvreté, etc.) convergent toutes vers un unique centre: la volonté obéissante est dessaisie de ses désirs propres en vue d'accueillir la volonté d'autre qu'elle, précisément le bon vouloir, le vouloir bon de Dieu.

Prenons la métaphore du vide. Balthasar décrit l'obéissance en terme de «creux», «contenance», «réservoir», «remplissage», etc. C'est ainsi que, travaillé par Dieu, le prophète Isaïe devient «creux [*Kluft*: "fente", "crevasse"]», «un pur lieu de passage [*Durchgabe*: on lit la racine *geben*] offert à l'agir de Dieu». ⁹ De même, les cinq siècles qui creusent un espace vide entre l'Ancienne Alliance et la Nouvelle Alliance dont il était ci-dessus question ont pour finalité objective de

¹ GC I, 213; H I, 243.

² TL II, 83; T II, 73.

³ GC I, 155; H I, 178.

⁴ DD II.2, 146; TD II.2, 167.

⁵ *Ibidem*.

⁶ TD II.2: I.C.

⁷ *Ibidem*, 37; 42.

⁸ *Ibidem*, 18; 20.

⁹ GC III.1, 215; H III.2.1, 229-230.

signifier l'absolue nouveauté de Celui qui vient, mais pour intention subjective de préparer celle-ci dans la pure disponibilité de la foi: «Sans [l'obéissance de la] foi pour accueillir, pas de réservoir [*Brunnentrog*] pour la vérité de Dieu qui se répand». ¹ Et cet évidemment se vérifie au maximum du Christ: l'obéissance kénottique dont parle l'hymne de Ph 2,6-11 «est au fond l'ouverture de cet espace vide [*leeren Raumes*] que la *doxa* peut irradier»; Jésus «s'est dépouillé, pour se laisser façonner et remplir [*formen und erfüllen*] uniquement par Dieu». ² Ainsi le vide exprime un creusement, une capacité de contenance face au contenu qu'est ici la gloire dont le Père veut remplir son Fils.

Or, l'obéissance est l'acte d'amour par excellence. C'est ce qui est donné à contempler dans l'amour vécu «jusqu'à l'extrême» (Jn 13,1) du Christ sur la Croix:

Dieu le Père a agi en Jésus-Christ d'une façon si définitive qu'il a en même temps dévoilé en lui son cœur le plus intime: son amour trinitaire, et qu'il lui a fait don d'une obéissance souveraine manifestant cet amour dans le fait de porter le péché du monde, une obéissance souveraine que le Christ vit en abandonnant et en dépassant toute volonté et tout jugement propres, pour mourir et s'abandonner ainsi sans réserve entre les mains de Dieu (qui l'a "délaissé", qui a disparu, qui est "mort"). ³

Et puisque l'amour est don de soi, l'obéissance s'identifie à celui-ci. Commentant la parole du Christ «Je fais toujours ce qui lui plaît» (Jn 8,29), Balthasar dit qu'elle est «une attitude totale de don de soi [*Hingabe*] et de docilité obéissante [*gehorsamer*]». ⁴

Confirmons-le en négatif. Le premier paragraphe de cet article l'a montré, pour Balthasar, l'obéissance s'oppose au désir. Si le théologien helvète reconnaît volontiers que, chez le maître d'Hippone, «la notion de désir (*desiderium*) occupe une place tout à fait centrale» et que le désir est «l'aspiration de l'âme [...] qui a soif de Dieu», il reconduit le *desiderium* augustinien à la seule "prière", au nom de ce qu'il est «l'impossibilité absolue d'une exigence». ⁵ Pour reprendre la distinction opérée par *Schau der Gestalt* entre l'évidence objective et l'évidence subjective, de l'irréductibilité absolue de la première à la seconde se déduit l'incompétence du désir humain à dire et, *a fortiori*, à posséder quoi que ce soit de Dieu: «C'est une évidence [l'évidence objective] qui émane et rayonne du phénomène lui-même, et non celle qui a pour fondement la satisfaction des besoins [*Bedürfnisbefriedigung*] du sujet». ⁶ Certes, nous l'avons vu, Balthasar ne nie pas toute continuité. Il existe bien «une correspondance [*Korrespondenz*] de la personne humaine tout entière avec la figure du Christ». ⁷ Toutefois, cette correspondance n'est en rien mesurée par les attentes et les désirs du sujet: «il faut respecter une ligne de démarcation rigoureuse» entre «la condition subjective pour que l'objet puisse être aperçu» et «la constitution de son évidence objective». ⁸

¹ GC III, 2, 334; H III, 2, II, 359.

² *Ibidem*, 128; 135.

³ H. U. VON BALTHASAR, *Points de repère*, trad., coll. "Le signe", Fayard, Paris 1973, 106-107.

⁴ GC I, 161; H I, 184.

⁵ DD III, 345; TD III, 346.

⁶ GC I, 392; H I, 446.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, 392-393; 447.

Telle sera la démarche constante de notre auteur: l'attitude d'écoute obéissante n'est pas une disposition parmi d'autres, mais elle est première et fondatrice à l'égard de toute autre posture humaine vis-à-vis de Dieu. Elle prépare d'abord, faut-il le préciser?, la donation de la personne, sa fécondité: comment donner sans avoir reçu? Cette disponibilité est aussi antérieure au choix de la liberté: en effet, selon la logique mise en œuvre dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace, l'indifférence prépare l'élection. Aussi Balthasar parle-t-il d'«une obéissance [*Gehorsam*] qui précède toute réflexion». ¹ Elle précède même les vertus théologiques; voire, la triade de la foi, de l'espérance et de la charité ne se comprend pleinement qu'à partir de cette disposition fondamentale. ² Enfin, la remise de soi dans une totale obéissance entre les mains de Dieu éclaire la puissance obédientielle. ³

Nous sommes donc désormais à même de conclure que l'attitude fondamentale de la créature est l'obéissance. Et comme l'amour est aussi, pour le penseur suisse, l'acte par excellence du sujet spirituel, on peut affirmer que, «au centre du cœur, l'amour et l'obéissance ne font qu'un».

IV. ATTENDUS PHILOSOPHIQUES

L'identification théologique de l'amour et de l'obéissance trouve son correspondant, sa confirmation et son prolongement ⁴ dans l'identification philosophique de la connaissance avec la disponibilité obéissante. ⁵

¹ GC III.1, 215; H III.2.1, 230.

² Cfr. par exemple H. U. VON BALTHASAR, *De l'Intégration. Aspects d'une théologie de l'histoire*, trad., DDB, Paris 1969, 105-106; IDEM, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV*, Johannes Verlag, Freiburg et Einsiedeln 1974, 428.

³ «L'indifférence [qui est pure obéissance] est l'acte fondamental de la créature; c'est à partir d'elle qu'on peut développer la théologie de la *potentia obædentialis*; elle est le présupposé irrécusable de l'élection irrécusable (d'un état) qui, en donnant sa forme à la vie chrétienne, est un terme mais plus encore un commencement: le présupposé d'une vie féconde, choisie selon Dieu jusque dans les moindres actes. Comme telle, elle est l'attitude permanente consistant à accorder constamment dans l'*analogia electionis*, la primauté à la volonté de Dieu par rapport à la volonté propre. Elle est même en cela la source et la forme de la foi, l'amour et l'espérance, car elle est ce qui motive la préférence de la vérité divine à la propre vérité, de l'amour divin à l'amour propre, de la promesse divine à la sécurité propre» (VON BALTHASAR, *Exercitien und Theologie*, 231). Sur ce sujet, Balthasar suit, non sans quelques divergences, les propos d'E. PRZYWARA, *Deus semper major. Theologie der Exerzitien*, 1. *Anima Christi, Annotationen, Fundament, Erste Woche*, Herder, Freiburg-in-Brisgau 1938, et Herold Verlag, Wien 1964, 100 et 110.

⁴ Je ne dis pas son fondement ou sa préparation car, pour Balthasar, «toute philosophie humaine (à l'exception de celle du domaine biblique et de sa zone d'influence) est à la fois essentiellement religieuse et théologique, car elle est question sur l'Être absolu, qu'il soit pensée comme personnel ou non» (H. U. VON BALTHASAR, *À propos de mon œuvre*. Traversée, trad. Joseph Doré et Chantal Flammant, coll. "Ouvertures" n° 22, Lessius, Bruxelles, 2002, 92). Voilà pour quoi «une métaphysique qui se refuserait d'être théologique méconnaîtrait et renierait son propre objet» (TL II, 188; T II, 159). Sur la Trinité comme principe d'intelligibilité de l'articulation de la philosophie et de la théologie dans *La Théologie* de Balthasar, cfr. A.-M. PONNOU-DELAFFON SINNA, *Le chiffre trinitaire de la vérité chez Hans Urs von Balthasar*, Les Plans sur Bex, Parole et Silence, Paris 2006.

⁵ Ce paragraphe traitera donc des attendus épistémologiques et non pas métaphysiques qui, encore bien plus décisifs, demanderaient des développements trop importants.

1. La connaissance comme amour

Balthasar a trop longuement étudié le grand idéalisme allemand¹ pour ignorer la part de la spontanéité de l'esprit face à l'objet dans l'acte de connaissance. Et il l'honore notamment en soulignant combien seule l'intelligence humaine peut accueillir la vérité que l'être de la créature non-raisonnable porte en elle. Il demeure que sens et esprit sont toujours précédés et mesurés par le réel et, plus précisément, l'être de la réalité. Balthasar a entendu la leçon de la grande scolastique reprenant le *anima quodammodo omnia* d'Aristote : l'intelligence humaine est ouverte à l'être dans toute son extension, elle « possède une ouverture à tout étant [*Seienden*], aussi large qu'est l'acte d'être [*Seinsakt*] en lui-même ». ²

Cette précédence vaut encore davantage de « l'expérience biblique [précisément néotestamentaire] de Dieu »³ toujours nouveau, notamment de Dieu manifesté en Jésus-Christ. Ici, les deux épistémologies se concrétisent : pour Joseph Maréchal et Karl Rahner, l'objet s'inscrit dans la continuité des attentes du sujet ; pour l'autre (dont Balthasar fait partie), le don de l'objet surgit dans le sujet et le déborde de toute part. Or, « cette détermination totale [*restlose Bestimmtsein*] (et par là même la disposition) [du sujet] à travers l'objet, constitue un trait essentiel de l'esthétique de la révélation »⁴ dans sa différence d'avec le mythe où la manifestation vient à la rencontre du sujet.

Schau der Gestalt montre longuement cette antériorité – pas seulement chronologique et matérielle,⁵ mais aussi ontologique et formelle – du réel, à propos de la figure qui atteste l'expérience d'une phénoménalité déjà constituée. Et Balthasar la décrit comme un don offert à celui qui cherche à connaître et comprendre : « La première condition pour comprendre [*Verstehen*], c'est l'acceptation du donné tel qu'il se donne [*die Hinnahme des Gegebens so wie es gibt*]. »⁶ Significatif est aussi le vocabulaire déployé par *Wahrheit der Welt* : « la vérité peut être décrite comme dévoilement [*Enthülltheit*], mise à découvert [*Augedecktheit*], ouverture [*Erschlossenheit*], absence de repli de l'être [*Unverborgenheit des Seins*] »⁷ – autant de mots signifiant la livraison de l'être. En effet, c'est gratuitement que le réel advient, autrement dit se donne. Ainsi, l'*aléthéia* et l'acte de connaissance qui la vise se comprennent à partir du don.

¹ Notamment dans le premier volume de son *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, 1. *Der deutsche Idealismus*, A. Pustet, Salzburg-Leipzig 1937; Johannes Verlag, Einsiedeln 1998. Le premier tome fut republié isolément avec un nouveau titre : Prometheus. *Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, F. H. Kerle, Heidelberg 1947.

² TL II, 252; T II, 209.

³ GC I, 262; H I, 299. Cfr. le développement des pages 262-264 (299-302) que je résume ici brièvement.

⁴ *Ibidem*, 264; 301.

⁵ Emmanuel Kant reconnaît la priorité de l'expérience et intègre le divers phénoménal au titre de matière de la connaissance sensible.

⁶ GC I, 394; H I, 448-449.

⁷ TL I, 37; T I, 28.

Et puisque le don est l'acte de l'amour, Balthasar identifie la connaissance à l'amour: «La puissance de voir [*Sehenkönnen*]» est «faculté d'aimer [*Macht zur Liebe*]», surtout quand elle se tourne vers Dieu.¹ En effet, ainsi que le montre la deuxième partie de *Wahrheit der Welt*, la vérité s'identifie à la liberté. Or, en son dynamisme radical, la liberté ne se distingue pas de l'amour: «Tel est le véritable *mysterium* de la liberté dans la connaissance. Et, comme tous les vrais mystères, c'est intégralement un mystère de l'amour».² Dans *Wahrheit Gottes*, Balthasar élabore une Logique,³ où il montre que la connaissance – ici théologique – se reconduit à l'amour pour au moins quatre causes:⁴ 1. à raison de son *origine*: «l'amour [...] mobilise toutes les forces de l'âme, y compris le penser et le connaître»; 2. à raison de son *but*: «dans la Bible, connaître a un sens englobant qui [...] embrasse toutes les possibilités qu'a l'homme d'accéder à la connaissance»; or, «toutes ces possibilités ont à se mettre au service de [c'est-à-dire sont finalisées par] l'amour»; 3. à raison de son *objet*: «vous connaîtrez l'amour du Christ», dit l'épître aux Éphésiens (Ép 3,19) citée par Balthasar; 4. à raison de sa modalité ou de sa *mesure*: toujours au nom du même verset se terminant par «qui surpasse toute connaissance», la connaissance du Christ – explique l'exégète Heinrich Schlier, l'un des plus cités par Balthasar – «comporte quelque chose de débordant et de surabondant [*Sprengendes und Überschwengliches*]»;⁵ or, le surplus, l'excès constitue une loi du don.⁶ On pourrait même ajouter une dernière connexion intime entre la connaissance et l'amour. À la révélation du Christ se faisant connaître, l'amour est la *réponse* exigée: «le Christ, expression de l'amour du Père qui le livre [*dahingibt*] pour le monde réclame [*fordert*]»⁷ en retour un même amour pour sa personne».⁸

2. La connaissance comme obéissance

Contre l'idéalisme, la connaissance est amour de l'objet qui se donne; toute spontanéité de l'esprit est précédée par une attitude de réceptivité. Pour autant, Balthasar n'adopte pas les thèses du réalisme aristotélico-thomiste. Si cette épistémologie reconnaît l'ouverture du connaissant au connu, elle ne rend pas assez

¹ GC III.2, 251; H III.2.II, 271.

² TL I, 120; T I, 122.

³ Cfr. T II: 1^e partie: "Logique divine et logique humaine".

⁴ Toutes les références qui suivent sont tirées de TL II, 27; T II, 18-19. Notre auteur développera ensuite cette réflexion générale en une "logique de l'amour" (*ibidem*, 28-32; 29-32).

⁵ H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Parnos, Düsseldorf 1957, 176, cité en TL II, 27; T II, 29.

⁶ Cfr. P. IDE, *L'être comme amour. Une triple figure de l'amour dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar? Propositions et prolongements*, en D. GONNEAUD et Ph. CHARPENTIER DE BEAUVILLÉ (éd.), *Chrétiens dans la société actuelle. L'apport de Hans Urs von Balthasar pour le troisième millénaire*, Actes du colloque international du centenaire, Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Lyon, 17 et 18 novembre 2005, coll. "Méditer", Socéval Éd., Magny-les-Hameaux 2006, 259-304, ici 264-268.

⁷ La traduction française "exige" est trop forte et correspondrait à l'allemand *erfordert*.

⁸ TL II, 26; T II, 28.

compte de la nature de cette apérité première. Elle manque donc le cœur du connaître. En effet, l'acte de connaissance est une «attitude d'écoute obéissante [gehorchenden Zur-Verfügung-Stehen]»¹ et Balthasar va même jusqu'à employer une terminologie empruntée au registre ignatien, en parlant d'une «indifférence à toute vérité».²

Cela se vérifie au plus haut point pour la connaissance de Dieu. Dans un raccourci saisissant et non dénué de paradoxe, au seuil du chapitre où il parcourt les neuf degrés de l'obéissance prophétique, Balthasar égalise connaissance et obéissance par la médiation de la catégorie biblique de crainte: «Connaître Dieu signifie craindre Dieu et craindre Dieu signifie lui obéir [gehörchen]».³

Ce qui est vrai de la foi vaut pour la connaissance rationnelle de Dieu. En effet, décrivant l'attitude de l'esprit face à la vérité divine, un paragraphe de *Theologik I* fait successivement appel à cinq attitudes: «une réceptivité très profonde eu égard à la spontanéité divine infinie »⁴ qui se donne; la «disponibilité» [Bereitschaft] à l'égard de l'objet;⁵ le «service du sujet rendu à l'objet»;⁶ «une attitude de foi» non pas extérieure à l'acte rationnel de connaître, mais immanent à celui-ci;⁷ la reconnaissance par l'intelligence humaine qu'elle est assumée et enveloppée par la vérité divine sans en être séparée, reconnaissance conduisant à «l'attitude fondamentale de l'abandon de soi».⁸ Or, chacune de ces attitudes convergent vers un unique centre qui est l'obéissance: le «premier acte de pensée» est «un acte de service obéissant».⁹ Voilà pourquoi «la forme *a priori* de la foi dans la certitude du savoir réclame directement et analytiquement une «obéissance du jugement»».¹⁰

Enfin, ce qui est vrai de la connaissance de Dieu en particulier l'est de la connaissance en général, ainsi que Balthasar le montre longuement en traitant des relations entre sujet et objet dans l'acte de connaissance.¹¹ «La vérité propre à la créature consiste beaucoup moins dans la possession de la vérité absolue que dans la disponibilité à la recevoir toujours à nouveau».¹² Le sujet connaissant doit apprendre à nouer vérité immanente et transcendante de toutes choses; or, cette conjugaison requiert non seulement une réceptivité totale à l'égard de l'Idée divine mais un «renoncement à ses jugements propres»¹³ relatifs à l'immanence: par cet accueil-recueillement obéissant, le sujet connaissant se creuse le plus possible en vue de recevoir le don du connu.

¹ TL I, 53; T I, 47.

² *Ibidem*. Précisément, il parle de «potentialité active et indifférente à toute vérité [aktiv-indifferente Potenzialität]».

³ GC III.1, 197; H III.2.1, 209. Renvoie en note à Gn 22,12 et Dt 10,12.

⁴ TL I, 266; T I, 290.

⁵ *Ibidem*, 267; *ibidem*, 291. Cfr. *ibidem*, 266-268; *ibidem*, 290-292.

⁶ *Ibidem*, 267; *ibidem*, 291. Cfr. *ibidem*, 268-271; *ibidem*, 292-295.

⁷ *Ibidem*, 272; *ibidem*, 296. Cfr. *ibidem*, 271-276; *ibidem*, 295-302.

⁸ *Ibidem*, 279; *ibidem*, 306. Cfr. *ibidem*, 276-279; *ibidem*, 302-306.

⁹ *Ibidem*, 272; *ibidem*, 296.

¹⁰ *Ibidem*, 275; *ibidem*, 301.

¹¹ Cfr. T I: I.D.

¹² TL I, 53; T I, 47.

¹³ TL I, 62; T I, 57. Cfr. *ibidem*, 60-62; *ibidem*, 55-57.

Or, cette obéissance se présente sous la forme extrême du dépouillement, de la passivité la plus grande. On pourrait parler d'une kénose noétique qui, de nouveau, précède tout acte et en fonde la possibilité: «pour être, [l'homme] est depuis toujours le Désapproprié au monde [*immer schon der an die Welt Entäuserte ist*]». ¹ Balthasar le prouve à partir de trois données anthropologiques: le corps, les sens, l'esprit (la conscience) ne s'éveillent qu'en étant déjà et d'abord ouverts au monde. Ils accèdent donc à leur être en étant dessaisis d'eux-mêmes. Mais, «en se dépossédant jusqu'au plus profond de lui-même, il [l'homme] rencontre directement, et précisément à ce niveau, tous les autres êtres qui ont là aussi leur fondement». ² Par conséquent, le dépouillement est la condition de possibilité de la connaissance.

3. La connaissance comme obéissance jusqu'à l'extrême

De même que Jésus nous a aimés «jusqu'au bout» (Jn 13,1), de même son obéissance va-t-elle jusqu'à l'extrême. La passivité du connaître est telle que la différence existant entre le *status viator* et l'après-vie semble s'effacer. En effet, l'achèvement de la connaissance comme obéissance-réceptivité se trouve dans le Purgatoire. Suivant la conception originale d'Adrienne von Speyr, Balthasar envisage cet état, non pas comme un acte – par exemple l'œuvre de la volonté se purifiant pour s'accorder à Dieu –, mais comme une réceptivité pure: le Purgatoire est l'accueil du don de la connaissance que Dieu a de moi: «il est la simple remise à la connaissance que Dieu a de lui-même [l'homme en voie de purification]». ³ En effet, le Purgatoire a pour but d'adapter l'homme à Dieu, de le préparer à la communion avec Dieu; comme le péché sépare de Dieu, il faut donc que l'homme en soit émondé. Or, étant offense faite à Dieu, seul celui-ci sait véritablement ce qu'est le péché. Le Purgatoire introduit donc à un regard proprement divin sur la faute. Mais, sur terre, le sujet le mesure à lui-même, l'envisage dans une perspective anthropocentrique, donc erronée. Comme, Balthasar se refuse à toute continuité entre perspective humaine et perspective divine, le Purgatoire consistera en une radicale conversion (un «retournement») ⁴ de regard sur son propre péché: tous les actes seront désormais mesurés à la norme divine. Dès lors, la connaissance devient un pur acquiescement à une lumière venue d'ailleurs. Dès lors, le plus modeste acte de connaissance s'inscrit dans le prolongement de l'acte abyssal par lequel le Christ descend dans la profondeur de sa Passion et *usque ad inferos*: «la disponibilité de l'esprit fini au mystère de l'être – explique Vincent Holzer – va fournir le présupposé métaphysique à l'événement central de la Révélation, l'abandon de Jésus sur la croix, et de la foi, l'archétype christologique de l'obéissance aimante». ⁵

¹ TL II, 252; T II, 210. La traduction «est obligé de se dessaisir de soi à tout moment dans le monde» se promène très loin de l'allemand.

² *Ibidem*

³ *Objektive Mystik*, 345, cité en DD IV, 333; TD IV, 333.

⁴ DD IV, 334; TD IV, 334.

⁵ V. HOLZER, *Philosophie de l'être et statut de la théologie fondamentale*. Hans Urs von Balthasar, «Revista Española de Teología» 65 (2005) 493-514, ici 507.

V. DÉPASSEMENTS INTERNES

L'amour est obéissance et obéissance kénotique. Toutefois, Balthasar ne s'est pas laissé enfermer par ces affirmations si radicales répétées *usque ad nauseam*. Il a lui-même auto-limité son propos. Nous l'avons vu, l'amour n'adopte la forme de l'obéissance que pour la créature et, en Dieu, pour le Fils et l'Esprit; selon l'enseignement de l'Écriture et de la Tradition, le Père, loin d'être celui qui obéit, est celui à qui tous, au ciel et sur la terre, obéissent. Cette limitation dans l'attribution de l'amour ne saurait étonner. L'obéissance n'a d'autre finalité que de creuser l'être pour qu'il accueille le don gracieux qui lui est octroyé: disponibilité rime avec réceptivité. Or, l'être fini présentent un point commun avec le Fils et l'Esprit – restant sauve la distance infinie (*major similitudo*) –, la réceptivité. Tout au contraire, le Père est pure communication donatrice, «amour dans la Source», ainsi que l'affirme le Concile Vatican II.¹

À côté de cette réduction des relations amour-obéissance quant à l'extension, le théologien bâlois a aussi et plus encore borné leur portée quant à la profondeur, la signification. Une étude attentive de la *Trilogie* montre que, à côté de l'obéissance désappropriante, se rencontrent deux autres visages de l'amour comme don de soi: la surabondance ou le surplus et l'enveloppement ou la contenance.² Partons d'un constat qui est aussi une aporie, à mon sens majeure, posée par l'œuvre de Balthasar. Celui-ci élargit l'attribution de la kénose du seul Christ en son incarnation, d'une part à la vie éternelle du Verbe,³ d'autre part aux deux autres Hypostases trinitaires, notamment le Père: il est parlé d'une kénose ou d'une "supra-kénose" (entre guillemets) pour désigner l'acte (propre au Père) de la génération éternelle du Fils, engendrement qui à la fois "inclut" et "dépassé" la kénose économique de l'Incarnation et de la Croix.⁴ Or, l'attribution de la kénose à la première Hypostase tient à au moins trois raisons qui sont autant de traits caractéristiques:

1. La première se prend du côté de l'«objet»: le Père transfère tout, son auto-donation est absolue: «Le Père se donne [*weggeb*](et *tout* ce qui lui appartient [*und alles Seinige*])». ⁵ Dans ce "tout", il faut entendre: toute sa substance, toute son essence, y compris «le pouvoir de produire l'Esprit»,⁶ et même son exis-

¹ Décret sur l'activité missionnaire de l'Église *Ad gentes*, n° 2 («*ex fontali amore seu caritate Dei Patri profluit*»). Étrangement, Balthasar ne cite jamais ce passage, au moins dans la *Trilogie*.

² Sur ces trois visages de l'amour, cf. IDE, *L'être comme amour*. L'auteur de ces lignes est en train d'achever une thèse de doctorat à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Paris qui porte notamment sur ce thème.

³ «Il faut que déjà comme Dieu il [le Fils] soit obéissant [*gehorsam*], et que son obéissance humaine [*Gehorsam*] jusqu'à la mort soit la manifestation d'une obéissance [*Gehorsam*] divine, c'est-à-dire trinitaire» (GC I, 405; HI I, 461), autrement dit du Fils dans sa vie intradivine.

⁴ Cfr. VON BALTHASAR, *Mystère pascal*, Préface de la seconde édition, 10.

⁵ DD III, 303; 305. Souligné dans le texte. Nous verrons au troisième trait que le verbe, où l'on discerne la racine *geben*, introduit, par son préfixe *weg-*, la nuance d'un abandon.

⁶ *Ibidem*.

tence. En négatif, le Père ne garde rien pour lui: «il ne se réserve pas quoi que ce soit de lui-même»;¹ «le Père» n'a pas «gardé pour lui quoi que ce soit»; il «s'est donné intégralement [*totale Übergabe*]».² Or, qui dit kénose dit videment de soi, radicale expropriation. Par conséquent, le Père qui n'a pas voulu se réserver quoi que ce soit de la divinité, qui «a transmis [*übergeben*] au Fils tout ce qui lui est propre, y compris la divinité»,³ aime, se donne de manière kénotique. Par comparaison: «un homme transfère une part infime de lui-même, mais il garde son être-homme [*autrement dit sa substance*] pour lui».⁴

2. Une autre raison se prend de l'acte même: non seulement le Père donne, mais il est le mouvement (ou plutôt l'événement) même de donation, du don se donnant, il est pure auto-communication: «le geste par lequel le Père exprime toute la divinité et la livre», ce geste, «il ne [le] “pose” pas seulement», «il [l'] “est”»;⁵ «il est la totalité d'existence divine dans ce don même»;⁶ le Père «ne la [la divinité] possède que comme étant donnée». ⁷ Désormais, la kénose reflue de l'“objet” (ne rien garder pour soi) au geste d'absolue désappropriation de soi. Le Père n'a pas seulement les mains vides, il n'est que mains vides. Voilà pourquoi Balthasar parle du Père qui «se dépouille», voire du «toujours-déjà[-en-acte-de]-se-dépouiller [*Je-schon-sich-Weggeben*] du Père». ⁸

3. Enfin, la kénose se dit de la modalité de l'acte: le don du Père est abandon total de ce qu'il donne au donataire. Le verbe *weggeben* employé ci-dessus pour signifier le don du Père adjoint à la racine *geben* (“donner”) le préfixe *weg-* signifiant l'absence, voire un mouvement d'éloignement (*weggehen* signifie “s'en aller”, “partir”). Par conséquent, le verbe *weggeben* veut dire non seulement “donner”, mais “se dessaisir”, “se défaire”, “se débarrasser”, c'est-à-dire offrir jusqu'à voir disparaître ce qu'on offre. Ce don-abandon permet au Fils de posséder en propre – de s'approprier – la divinité donnée sans réserve par le Père: il «la reçoit non comme un simple prêt, mais en la possédant “substantiellement”». ⁹ Et la conséquence en est «la séparation [...] entre le donateur et le don». ¹⁰ C'est ainsi que Balthasar ose même parler d'«une “séparation” en Dieu [*“Trennung” Gottes*]»¹¹ et celle-ci est inclusive de toute autre séparation, y compris pécheresse, ainsi que le montre longuement *Die Handlung*. ¹² Or, autant le don et la donation sont radicaux, autant l'est la séparation. Voilà pourquoi, une nouvelle fois, le don paternel est kénotique.

Ces trois traits, loin de qualifier une quelconque réceptivité, se rapportent à l'émissivité, à la communication. On le voit donc, si Balthasar attribue la kénose au Père, cela ne tient en rien à son obéissance ou à son accueil d'autre que lui

¹ *Ibidem*, 301; 303.

² *DD IV*, 223; *TD IV*, 221.

³ *TL II*, 147; *T II*, 126.

⁴ *TL III*, 149; *T III*, 145.

⁵ *DD III*, 301; *TD III*, 303.

⁶ *Ibidem*. Souligné dans le texte.

⁷ *TL II*, 147; *T II*, 126.

⁸ *Ibidem*, 149; 127.

⁹ *DD III*, 301; 303.

¹⁰ *TL III*, 218; *T III*, 207: «Dans le don parfait» du Père, «se produit ce qui ultérieurement sera accompli dans tout amour, quelque imparfait qu'il soit: la séparation [...] entre le donateur et le don».

¹¹ *DD III*, 301; 308.

¹² *TD III*: III.C.1.a.

(qui précéderait le Père?), mais tout au contraire à son autodonation qui est à la fois absolue, actuelle (actualisante) et totalement détachée. «À l'Hypostase du Père – écrit Paolo Martinelli –, Balthasar ne se contente pas d'attribuer une "Ur-kénose" mais il la fait coïncider radicalement avec celle-ci, d'une façon telle que celle-ci non seulement n'anéantisse pas le Père mais au contraire que dans cette "autodonation" (*Selbst-hingabe*) réside l'être-Père propre du Père, et sa totale expression».¹ Autrement dit, la kénose se dit du Père à raison de sa donation (*donum*) alors qu'elle s'attribue au Fils à raison de sa réception (*datum*) – toutes les deux étant proprement divines par leur radicalité sans autre et sans imitation possible par la créature.

De cette conclusion, on doit tirer deux conséquences. Tout d'abord, on s'étonnera de ce que Balthasar, si soucieux de sauver l'irréductibilité des Hypostases divines et donc si sourcilieux vis-à-vis de tout emploi d'un prédicat qu'il leur serait commun – au point que, notamment en *Theologik* II et III, il se refuse à les rassembler dans le pluriel "Personnes"² et donc étend l'interdit du prédicat au sujet de la proposition –, ne prend pas garde qu'en parlant de "kénose trinitaire" et, singulièrement, de kénose du Père à côté de la kénose du Fils, sans même la présence d'une quelconque analogie entre les deux prédications ou l'ajout d'une épithète différenciatrice (par exemple "kénose obéissante" pour le Fils), il enfreint gravement la règle qu'il s'était pourtant lui-même imposée. Mais, et c'est le second point, ce qui apparaît comme une contradiction *in actu signato* est corrigé *in actu exercito* (voilà pourquoi il est permis de parler d'un dépassement interne, c'est-à-dire opéré par Balthasar lui-même): notre auteur a souvent – et de plus en plus souvent au fur et à mesure où avance la lecture de la *Trilogie* – doublé sa méditation sur l'amour comme obéissance kénotique d'une contemplation de l'amour comme auto-communication. Et, ainsi qu'on l'a vu, l'on doit penser cette différence comme celle de la réception et de la donation, avec une primauté ontologique de la seconde sur la première: on ne peut recevoir que ce qui est donné. Ainsi, l'obéissance suppose la fécondité. Cette bipolarité de l'amour peut aussi être reconduite à une autre distinction déjà évoquée, celle de l'activité et de la passivité: la donation (donc la fécondité) est à la réception (donc l'obéissance) ce que l'activité est à la passivité. Balthasar a constamment voulu dépasser ce qui lui apparaissait comme une dichotomie abstraite – et il a fait de même avec d'autres couples primordiaux comme celui de mouvement (*kinésis*) et repos (*stasis*). Mais il est des différences premières et structurantes dont on ne peut se dispenser que dans les déclarations d'intention, sans courir le risque qu'elles ne se réintroduisent d'elles-mêmes de mille maniè-

¹ MARTINELLI, *La morte di Cristo*, 347.

² Non seulement Balthasar se refuse à utiliser le collectif "trois" pour désigner le Père, le Fils et l'Esprit-Saint (cf. *TD* II.2: v.A.2: "La personne et la Trinité"), mais je ne suis même pas sûr qu'il emploie l'expression "Personnes divines"; il préfère parler de "trinité des hypostases" (par exemple en *TL* II, 175; *T* II, 148).

res dans l'exposé, avec les effets collatéraux liés au retour anarchique du refoulé – qui n'est, dans le cas de la différence activité-passivité, fécondité-kénose, que partiellement nommé et donc que partiellement conjuré.

Enfin, je ne dirai qu'un mot d'un troisième visage de l'amour¹ qui récuse encore davantage toute tentative de concentration exclusivement kénotique. Nous l'avons vu, la kénose, ainsi que le don en tant qu'abandon introduisent une distance entre le Père et le Fils. En regard, la fécondité suppose la continuité entre la Source et le Récepteur divins. Mais comment s'opère l'unité des deux, surtout quand la distance entre donateur et donataire est infinie et doit être maintenue ouverte? Il se dessine ici un autre aspect du don de soi: l'enveloppement. Celui-ci, exposé ailleurs comme "apudité" ("être-chez") chaleureuse et protectrice, c'est-à-dire comme origine dans l'élément de l'amour, peut, plus radicalement, mais aussi plus abstraitement, s'interpréter, à partir du grand axiome hégélien, énoncé dans l'article de 1801 sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling: «l'absolu est l'identité de l'identité et de la non-identité», de la manière suivante (que nous ne développerons pas plus avant): le Dieu Trinité est l'identité (enveloppante) de l'identité (de l'excès fécond) et de la non-identité (de la kénose).

VI. DÉPASSEMENTS EXTERNES

Balthasar n'a donc pas reconduit l'amour à la seule obéissance, même s'il n'a jamais thématiqué la distinction qui vient d'être ébauchée entre ces trois aspects du don de soi. Il demeure la question de fond relative à cette identification, même si on vient de voir qu'elle ne se prétend pas exhaustive. La passivité-réceptivité de l'obéissance rend-elle compte de l'essence de l'amour? Et comme nous avons vu que Balthasar étendait cette attitude de disponibilité à la connaissance, toute ouverture est-elle reconductible à la seule obéissance? Pour répondre à ces deux questions, je ferai appel à d'autres auteurs et donc évaluerai la pensée balthasarienne de l'extérieur. Certes, le théologien suisse les connaît, voire il leur a consacré des ouvrages – mais quel penseur chrétien occidental convoquer que Balthasar n'ait pas lu? –, il n'empêche qu'il les interprète sans en retenir toute l'anthropologie de la réceptivité et de l'amour.

¹ Pour le détail, cfr. IDE, *L'être comme amour*, 276-294. J'ai employé l'article indéfini "un" ("troisième visage"), car cette distinction tripartite ne prétend pas être exhaustive. Pour ne donner qu'un exemple, selon Balthasar, l'amour du Fils se présente comme obéissance kénotique, mais aussi comme action de grâces. Or, autant par la kénose, il se reçoit du Père, autant par l'eucharistie, il se donne (nous retrouvons donc la bipolarité activité-passivité au sein même de l'être du Fils ce qui, soit dit en passant, ne permet pas une attribution-appropriation univoque de ces traits aux Personnes divines); de même, autant l'obéissance se comprend à partir de l'*exitus*, autant l'action de grâces se lit à partir du *reditus*. Par conséquent, ces deux visages de la filialité, plus passif et plus actif, sont irréductibles l'un à l'autre, même si le second s'enracine dans le premier (l'inversion des relations exprimant bien la spécificité de la filiation sur la paternité).

1. Balthasar et Thomas d'Aquin

Commençons par la seconde question. Il est hors de question de comparer ces deux géants de la pensée. Il s'agit simplement ici d'interroger la réduction de toute ouverture radicale à la seule disponibilité obéissante. À côté d'une réflexion sur l'obéissance peut-être plus riche qu'on ne le croit usuellement, l'Aquinat analyse au moins deux réceptivités premières qui lui sont irréductibles.

a) *Convergences inattendues à propos de l'obéissance*

Auparavant, il n'est peut-être pas inutile de montrer brièvement que les points de contact entre saint Thomas et Balthasar sur l'obéissance sont peut-être plus nombreux qu'on ne le croit usuellement. Je n'en retiendrai que trois: le primat de l'obéissance, la désappropriation de soi, l'enracinement de l'obéissance économique dans l'attitude éternelle du Fils ou du moins dans sa divinité.

1. On sait que, chez Balthasar, l'attitude radicale du Fils incarné est la disponibilité obéissante et réceptive au vouloir du Père. Or, pour Thomas, «l'obéissance est la plus grande de toutes les vertus [*Obedientia est maxima virtutum*]»¹ – précisons: parmi les vertus morales.² En effet, «tout bien, quel qu'il soit, est rendu meilleur [*redditur melius*] grâce à l'obéissance».³ Le rapprochement peut être approfondi. Pour l'auteur de la *Trilogie*, l'obéissance fait participer la personne à la mission du Christ et donc à l'universel. Or, Thomas a déjà identifié l'obéissance religieuse à l'universel. Il la compare à l'obéissance à laquelle tout le monde est appelée selon Hé 13,17 et affirme que l'obéissance séculière est à l'obéissance religieuse «comme l'universel au particulier [*sicut universale ad particulare*]». En effet, ceux qui vivent dans le siècle se réservent quelque chose, et accordent quelque chose à Dieu, alors que «ceux qui vivent dans l'état religieux, se donnent entièrement à Dieu, eux et leurs biens [*totaliter se et sua tribuunt Deo*]. Aussi leur obéissance est-elle universelle [*universalis*]».⁴

2. Pour Balthasar, l'obéissance ne se réduit pas à l'acte par laquelle la volonté se laisse mesurer par autre que soi; elle est aussi un acte en quelque sorte privatif de videment de soi ou de désappropriation kénotique. Or, au terme de la *Ila-IIæ*, dans son étude de la vie religieuse dont le cœur est constitué par l'obéissance, Thomas affirme à la fois que celle-ci est une discipline en vue de faire grandir dans l'amour ainsi qu'un repos de l'âme dans l'amour du Christ, et qu'elle est «comme un holocauste par lequel quelqu'un s'offre totalement à Dieu, ses biens et soi-même».⁵ Et, de manière inattendue, dans l'opuscule *De Perfectione Vitæ Spiritualis*, l'Aquinat initie sa discussion relative au vœu d'obéissance par

¹ *II Sent.*, d. 44, q. 2, a. 1, s. c. 2.

² En effet, les vertus théologiques la dépassent en raison de leur objet (cfr. *S. Th.*, 11a-11æ, q. 104, a. 3).

³ *In Ep. ad Philipp.*, cap. 2, lect. 3, n° 74. Dans le même sens et appliqué autant à la vie active qu'à la vie contemplative *In Ioan.*, cap. 11, lect. 1, n° 1473.

⁴ *S. Th.*, 11a-11æ, q. 186, a. 5, ad 1um.

⁵ *Ibidem*, a. 7, c.

un éloge de l'amour comme perte de soi: «Pour vivre la perfection de la charité, il n'est pas seulement nécessaire que l'homme quitte ce qui est extérieur [*exteriora abiciat*], mais aussi qu'il se quitte lui-même [*se ipsum derelinquat*]». ¹

3. Chez Balthasar, l'obéissance du Fils incarné trouve son fondement et sa condition de possibilité dans l'attitude d'absolu accueil du Fils éternel, dans la vie intratrinitaire. De prime abord, pour le théologien médiéval, l'obéissance semble caractériser la seule attitude du Christ en son humanité. ² Pour autant, certains passages de cette œuvre de maturité qu'est le commentaire sur Jean attribuent l'attitude d'obéissance autant à la divinité qu'à l'humanité. ³ Je ne retiendrai qu'un seul passage, significatif. Commentant «je ne puis rien faire de moi-même» (Jn 5,19), Thomas estime que cette parole a trait à «l'origine de son pouvoir». ⁴ Suivant saint Augustin, il distingue deux interprétations: la première rapporte l'origine au Fils de l'homme, autrement dit à l'humanité du Christ, ⁵ la seconde au Fils de Dieu, autrement dit à la divinité du Christ. ⁶ Or, selon cette seconde ligne herméneutique, le Christ rapporte son pouvoir à son Père. Voici comment Thomas argumente: «En effet, son agir et son pouvoir sont son être [*nam suum facere, et suum posse, est suum esse*]; or, son être lui est [donné] par un autre [*esse autem est ei ab alio*], à savoir son Père; et donc, de même qu'il n'est pas par lui-même, de même il ne peut rien faire [*facere*] par lui-même; aussi [dit-il]: "Je ne fais rien par moi-même" (Jn 8,28)». ⁷ Thomas souligne donc une double continuité: entre humanité et divinité du Christ; entre dépendance opérative de la volonté du Fils à l'égard de celle du Père et dépendance entitative de la Personne du Fils à l'égard de celle du Père.

b) Divergences à propos de la connaissance

Quoi qu'il en soit de l'importance, voire de la primauté (relative) de l'obéissance, celle-ci demeure toujours seconde pour le Docteur angélique, car elle est subordonnée à des ouvertures foncières qui lui sont antérieures. La première est l'apérité de l'intelligence à l'être et à la vérité. La thèse est bien connue et d'ailleurs aussi partagée par Balthasar. Il importe simplement de souligner deux points.

Tout d'abord, cette ouverture au *verum* se présente non seulement comme une

¹ *De perf. vitæ spir.*, cap. 11, lignes 1-28, numérotation de la Léonine.

² Cfr. le texte le plus explicite sur le sujet: *S. Th.*, IIIa, q. 30, a. 2. Cfr. aussi le commentaire de Ph 2,8 (*In Ep. ad Philipp.*, cap. 2, l. 2, n° 65).

³ Le professeur Waldstein propose un constat de départ significatif: si l'évangéliste n'utilise jamais de termes appartenant au champ lexical, à la sphère sémantique de l'obéissance (contrairement à Paul), en revanche, Thomas emploie les termes *obedire*, *obedientia* et *obediens* cent-quarante fois dans son commentaire (cfr. M. WALDSTEIN, *The Analogy of Mission and Obedience. A Central Point in the Relation between Theologia and Oikonomia in St. Thomas Aquinas's Commentary on John*, in M. DAUPHINAIS and M. LEVERING (edited by), *Reading John with St. Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington (DC) 2005, 92-112).

⁴ *In Ioan.*, cap. 5, l. 5, n° 794, (*Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*. [trad. sous la dir. M.-D. PHILIPPE], Tome 1: *Le Prologue. La vie apostolique du Christ*, Le Cerf, Paris 1998, 351).

⁵ Cfr. *ibidem*, n° 795-796.

⁶ Cfr. *ibidem*, n° 797-798.

⁷ *Ibidem*, n° 797, trad. modifiée, 352.

réceptivité mais comme une orientation, un attrait, autrement dit, d'une manière active, dynamique: «on trouve dans l'homme un inclination [*inclinatio*] vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre; ainsi a-t-il une inclination naturelle [*naturalem inclinationem*] à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société». ¹ Voilà pourquoi Thomas parle d'un *desiderium veritatis*; c'est d'ailleurs, pour lui, l'un des principaux moteurs de notre recherche de Dieu; voilà aussi pourquoi, selon «une trouvaille du génie de S. Thomas», ² ce désir a pour objet ultime la vision divine. ³ On ne saurait donc réduire l'ouverture à la vérité à la seule réceptivité obéissante et biffer la dimension proprement désidérative. Ce point est d'autant plus significatif que Thomas, lecteur attentif de l'évangile selon saint Jean, à l'instar de Balthasar, l'aborde souvent dans son commentaire johannique. ⁴

Ensuite, cette ouverture à l'être qui hantait Heidegger s'inscrit dans un cadre plus général, celui de la connaissance. Balthasar estimait insuffisante l'approche classique de la connaissance fondée sur la seule intentionnalité et se trouve conduit à la définir comme obéissance, c'est-à-dire disponibilité totale du sujet au service de l'objet. Toutefois, l'argument pourrait se retourner contre lui. Son explication, en effet, ne rend pas compte de la prime ouverture de la capacité de connaissance à la réalité qui s'offre à elle; tout au contraire, elle la présuppose. À juste titre, Balthasar insiste sur le renoncement kénotique à son propre savoir et sur le creusement intérieur permettant au sujet d'entendre la voix divine. En termes techniques, comment rendre compte de la détermination de la puissance cognitive par l'acte qui est lui-même spécifié par son objet? En termes triviaux, comment, avant même de répondre "me voici", l'homme qui obéit entend-il la voix qui l'appelle et reconnaît-il que le son fait sens? Par conséquent, en-deçà de tout acte d'obéissance et constituant sa condition de possibilité, il demeure une très humble adaptation – et plus encore adéquation – du connaissant au connu, relation si humble qu'elle demeure souvent invue et à laquelle Balthasar n'a pas prêté attention.

On peut le dire d'une autre manière. L'acte d'obéissance laisse et requiert entre deux êtres une distance, voire la maintient béante pour éviter toute fusion-confusion. Mais la connaissance demande beaucoup plus. L'un des très grands mérites de la noétique thomasiennne ⁵ est d'avoir résolu la difficile question de

¹ S. Th., Ia-IIæ, q. 94, a. 2.

² S. PINCKAERS, *Le désir naturel de voir Dieu*, «Nova et Vetera», 51 (1976) 256-273, ici 260.

³ Cfr. par exemple, C. G., III, ch. 57, n° 2334.

⁴ Cfr. P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'In Ioannem à la lumière de ses sources augustinienes*, coll. "Bibliothèque thomiste" n° 53, Vrin, Paris 2001.

⁵ Parmi les plus multiples exposés de cette doctrine chez les disciples de Thomas, j'en extrais trois de valeur, l'un, plus ancien, de J. MARITAIN (*Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre*, coll. "Bibliothèque française de philosophie", DDB, chap. 2, III, n° 9, Paris 1926², 50-65), deux, plus récents: THOMAS D'AQUIN, *De la Vérité. Question 2: La science en Dieu*, (introd., trad. et comm. de S.-Th. Bonino), Cerf Éditions Universitaires de Fribourg, Paris 1996, 135-166: "Éléments pour une théorie du connaître"; Y. FLOUCAT, *L'intime fécondité de l'intelligence. Le verbe mental selon saint Thomas d'Aquin*, coll. "Croire et savoir" n° 35, Téqui, Paris 2001.

la nature de la connaissance dans la doctrine justement fameuse de l'unité du connaissant et du connu.¹ Ce faisant, Thomas reprenait le cœur même de l'épistémologie aristotélicienne: «L'acte du sensible et celui du sens sont un seul et même acte, mais leur quiddité n'est pas la même».² Tout au contraire, la réinterprétation de la définition scolastique de la connaissance comme *feri aliud inquantum aliud*³ – «devenir l'autre en tant qu'autre» – dans un sens non plus intentionnel mais extatique, desserre le nœud sujet-objet, rendant obscure l'unité nouvelle et intime permise par la connaissance.⁴ Au fond, Balthasar reconduit l'unité de la connaissance à l'unité des volontés, et la réceptivité propre au connaître à la soumission non-aliénante à une volonté étrangère à la sienne. Or, justement Thomas hiérarchisait *verum* et *bonum*,⁵ ainsi que l'intelligence et la volonté,⁶ au nom de la plus profonde simplicité, autrement dit de la plus grande unité de la puissance ou de l'acte avec son *objectum*.⁷

c) Divergences à propos de l'amour⁸

L'unité et la réceptivité obéissante ne s'étayaient pas seulement sur l'unité plus radicale opérée par la connaissance et sur l'inclination plus originaire au vrai, mais elles présupposent, sans faire nombre, l'attirance du bien qui suscite l'amour. Là encore, il s'agit à la fois d'une nouvelle ouverture, irréductible à l'obéissance, et d'un attrait.

L'amour est, pour Balthasar, don de soi et le don de soi réceptivité, obéissance la plus abandonnée possible au vouloir divin. Mais comment être assuré que cet

¹ Cfr. *De Ver.*, q. 8, a. 1, etc. Cfr. H.-D. SIMONIN, *L'identité de l'intellect et de l'intelligible dans l'acte d'intellection*, «*Angelicum*» 7 (1930) 218-248.

² ARISTOTE, *De l'âme*, L. III, ch. 2, 425 b 25-26, trad. Jean Tricot, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques", Vrin, Paris 1972², 154. Cfr. ch. 4, 430 a 3-4; ch. 5, 430 a 14-15; chap. 8, 431 b 21. Cfr. aussi *Métaphysiques*, L. XII, ch. 9, 1075 a 3-5.

³ Cette formule célèbre est inspirée de J. DE SAINT-THOMAS (*Cursus theologicus*. In *Iam*, disp. 16, a. 1).

⁴ Cfr. H.-D. SIMONIN, *La notion d'intention* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*» 19 (1930) 445-463; A. HAYEN, *L'intentionnel selon saint Thomas*, DDB, Paris 1954²; J.-L. SOLÈRE, *La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin*, «*Philosophie*» 24 (1989) 13-36.

⁵ Cfr. *S. Th.*, Ia, q. 16, a. 4, c.; *De Ver.*, q. 21, a. 3; etc.

⁶ Cfr. *ibidem*, q. 82, a. 3; *De Ver.*, q. 22, a. 11; etc.

⁷ On pourrait encore envisager la comparaison sous un autre angle. On le sait, la noétique aristotélico-thomassienne fait de l'immatérialité la condition ontologique de possibilité du savoir (cfr., par exemple, B. HUBERT, *Immatérialité, intentionnalité et immanence du connaître*, «*Nova et Vetera*» 67 [1992] 24-47), au point qu'on a pu dire qu'il y a une correspondance rigoureuse entre connaissance et immatérialité» (J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, in J. et R. MARITAIN, *Œuvres complètes*, Fribourg Suisse, Ed. Universitaires, 15 volumes, tome IV (1929-1932), Saint-Paul, Paris 1983, 465): «Une chose est connaissable dans la mesure où elle est séparée [*separatur*] de la matière» (*De Ver.*, q. 2, a. 2, c.). Or, justement, la question des relations matière-esprit n'est presque jamais abordée frontalement par Balthasar (référence presque unique: *TD* II.2: II.C.2.b): traiter de la connaissance sous l'angle de l'obéissance permet d'éviter le sujet. Mais, une nouvelle fois, ce que l'épistémologie balthasarienne gagne en concrétude dialogante, elle le perd en capacité à rendre compte de l'unité.

⁸ Cfr., sur ce sujet, l'importante confrontation (avec laquelle nous divergeons) proposée par D. C. SCHINDLER, *Towards a Non-Possessive Concept of Knowledge: on the Relation Between Reason and Love in Aquinas and Balthasar*, «*Modern Theology*» 22 (2006) n° 4, 577-607.

arrachement à soi ne fait pas violence, que cette théonomie n'est pas aliénante, que le vouloir différent, étranger ainsi hébergé n'est pas une destruction de la puissance volitive et amative en son être même? A trop souligner la rupture entre les deux volontés, divine et humaine, à n'accorder d'initiative qu'à la condescendance de la première, on manque la nécessaire continuité qui met la seconde en mouvement.

Or, telle est la réponse que Thomas apporte à la question de l'essence de l'amour. Comme toute passion,¹ il est passivité et cette passivité dit une précedence de l'objet – en ce sens, il se trouve ici un point commun trop inaperçu avec Balthasar; mais l'Aquinate va plus loin en montrant que l'objet n'émeut et donc ne meut qu'à raison du bien qu'il présente à la puissance affective, au sujet aimant – ce qui introduit une continuité dynamique. Et à celui qui objecterait que si tout amour est recherche de bien, donc de son bien, il doit être suspecté d'égoïsme, rappelons – sans pour autant entrer dans la vaste querelle de l'amour pur – que Thomas à la fois oppose *amor concupiscentiæ* (qui correspond à l'amour égoïste ou captatif) et *amor amicitiae* (qui correspond à l'amour oblatif) tout en honorant la mêmeté, puisqu'il fonde son propos sur la métaphysique de l'acte et de la puissance:² le premier type d'amour est relation de puissance à acte – donc instrumentalise l'autre en en faisant un moyen d'achèvement personnel – et le second relation d'acte à acte – qui porte donc le sujet aimant constitué dans son intégrité achevée vers l'autre pour l'autre. Ce qui est vrai de l'amour-passion l'est aussi de l'amour-volonté, ce dont il a déjà été question et ce qui va apparaître encore davantage désormais.

De même, une analyse de l'amour opérée exclusivement à partir du don de soi ne rend pas compte de ce présupposé selon lequel le sujet spirituel choisit de se donner plus que de se garder. Avant même toute spécification par une volonté autre, l'exercice même de la liberté qui décide de se donner doit, d'une manière ou d'une autre, y avoir discerné quelque bien. A l'instar de la connaissance, quoique différemment, la volonté ne peut s'ébranler que si elle est déjà ouverte à ce qui l'attire. Si angoissante soit la volonté du Père, le Christ ne marcherait pas vers son Heure, s'il n'en faisait pas sa nourriture et ses délices depuis son entrée dans le monde. Or, l'analyse thomasienne de souligne cette nécessaire continuité entre la volonté et ce qu'elle reçoit, en l'occurrence sous forme d'attrait d'un bien. Celui-ci se présente non seulement comme ce à quoi je suis ouvert, mais ce vers quoi je suis incliné. En effet, suivant, là encore, la leçon d'Aristote – «Le bien est ce à quoi toutes choses tendent», est-il dit au seuil de l'*Éthique à Nicomaque*³ –, Thomas d'Aquin montre que *bonum* dit *perfectum* et, à

¹ Cfr. *S. Th.*, 1a-11æ, q. 26, a. 2. Sur une bibliographie immense, isolons, non sans arbitraire, H.-D. SIMONIN, *La primauté de l'amour dans la doctrine de S. Thomas*, «Vie spirituelle. Supplément» 53 (1937) 129-143; B. J. DIGGS, *Love and Being. An Investigation into the Metaphysics of St Thomas Aquinas*, S. F. Vanni, New York 1947.

² Cfr. *ibidem*, q. 27, a. 3.

³ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L. 1, ch. 1, 1094 a 3, trad. Jean Tricot, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques", Vrin, Paris 1972³, 32.

ce titre, est désirable.¹ Quoi qu'il en soit de l'hétérogénéité de ce que l'obéissance commande à la volonté, elle s'inscrit toujours sur un fond minimal de bonté désirable et achevante. C'est ainsi que Jean-Louis Souletie critique l'identification balthasarienne de l'amour et de la kénose, au nom même de la conception thomasienne de l'amour: «L'amour n'est-il que don de soi et désappropriation? La réflexion thomasienne articule cette dimension de l'amour avec une autre qui est le mouvement d'un être vers son bien, vers la joie, la plénitude et le bonheur. L'une complète l'autre».²

2. Balthasar et la "petite Thérèse"³

Après avoir fondé l'ouverture de l'obéissance sur celles du vrai et du bien et, ce faisant, élargi la réceptivité fontale de l'homme, il nous faut interroger la conception-même de l'obéissance, en l'occurrence, la disjonction introduite par Balthasar entre celle-ci et le désir-dynamisme. En vue de réconcilier les deux attitudes, je ferai appel à la théologie spirituelle proposée par le Docteur de l'Église Thérèse de Lisieux.

a) Une spiritualité de l'obéissance

De prime abord, l'accord entre le théologien Balthasar et la mystique carmélitaine est total: l'écrit fameux que le premier a consacré à la seconde – ouvrage qui a d'ailleurs beaucoup favorisé la reconnaissance de la place que Thérèse pouvait et devait tenir dans la réflexion théologique – a longuement souligné la place de l'obéissance dans la vie puis dans la mission doctrinale de la Carmélite⁴ et son identification à l'amour: «l'obéissance et l'amour [...] sont [...] un»;⁵ «pauvreté, obéissance, virginité [...], plus encore que des voies et des moyens, sont pour Thérèse l'amour lui-même, sa pure expression, et sa présentation vivante et parfaite».⁶ En effet, à l'instar d'Ignace ou de Balthasar, Thérèse souligne l'importance essentielle de la disponibilité obéissante dans l'attitude d'amour. Quelques notes suffiront car ce point est bien connu.

¹ Cfr. S. Th., 1a, q. 5, a. 1. Cfr. J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute*, Kösel Verlag, München 1949.

² J.-L. SOULETIE, "Raison esthétique" et herméneutique christologique chez Balthasar, «Nouvelle revue théologique» 127/1 (janvier-mars 2005) 18-35, ici 26. Renvoie à S. Th., 1a, q. 27, a. 3, ad 3um et *ibidem*, 1a-IIae, q. 26, a. 3.

³ «On lui demandait quel nom on devrait la prier quand elle serait au ciel. "Vous m'appellerez petite Thérèse", répondit-elle humblement» (SAINTE THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Derniers entretiens. Œuvres complètes [Textes et Dernières Paroles]*), Le Cerf et DDB, Paris 1992, 1191. Souligné dans le texte. Toutes les citations de Thérèse et toutes les abréviations seront empruntées à cette éd. critique en un volume).

⁴ Cfr. H.-U. VON BALTHASAR, *Thérèse de Lisieux. Histoire d'une mission*, trad. Robert Givord, Médiaspaul, Paris 1972, cfr. respectivement les 2^e et 3^e parties, notamment le chap. 9: "Indifférence", 238-254. L'exposé qui suivra s'inspirera directement de l'œuvre de Thérèse de Lisieux.

⁵ «Dans le rapport au père, qu'elle n'a jamais craint, ne fût-ce qu'un instant, elle apprend que l'obéissance et l'amour sont liés sans problème, et au fond ne sont même qu'un» (*ibidem*, 92).

⁶ *Ibidem*, 129.

D'abord, de manière générale, la vie de la carmélite Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face se caractérise par une profonde soumission obéissante. De nombreux témoignages des deux *Procès* l'attestent. Cette obéissance s'exerce non seulement vis-à-vis de la Mère Supérieure – voire des autres sœurs –, mais encore, d'une manière de plus en plus profonde et permanente, à l'égard de l'Esprit-Saint. La science spirituelle de Thérèse de l'Enfant-Jésus peut même s'interpréter, selon un de ses lecteurs les plus autorisés, comme «une science d'utilisation des dons du Saint Esprit. On ne saurait l'oublier en étudiant leurs écrits sans en méconnaître le but et en fausser les perspectives». ¹ Or, Thérèse voit dans cette docilité habituelle le cœur et la perfection même de l'amour. L'obéissance est soumission amoureuse à l'autorité.

Par ailleurs, cette attitude d'obéissance s'inscrit dans le cadre plus général d'une attitude de suprême réceptivité – ou, dans les termes de Thérèse, de “totale pauvreté”. Loin d'être latérale, cette réceptivité constitue l'essence du mouvement d'abandon. Deux images la résument. La première est la parabole du petit oiseau développée par le *Manuscrit B*. ² La seconde est celle, tout aussi connue, des “mains vides”. Résumons la seconde: «Au soir de cette vie – écrite dans l'Acte d'offrande à l'Amour Miséricordieux –, je paraîtrai devant vous les mains vides». ³ Or, cet acte d'offrande est un mouvement d'amour qui couvre même les actes les plus simples: «Tout ce que je fais, les mouvements, les regards, tout, depuis mon offrande, c'est par amour». ⁴ Et le moyen de cette réceptivité réside dans le consentement paisible à la petitesse. Thérèse joint même un moment les trois qualités essentielles qui sont de quasi-synonymes lorsqu'elle qualifie le petit oiseau de «*pauvre petit être faible*». ⁵ Petitesse, faiblesse et pauvreté sont, pour et chez Thérèse, de vraies qualités, des vertus évangéliques, car elles creusent la capacité à pouvoir accueillir davantage le don de Dieu, en l'occurrence l'amour qu'il veut déverser dans l'âme.

Enfin, Thérèse semble situer l'obéissance plus haut que le désir. Décisive, à ce sujet, est la lettre que Thérèse rédige pour sa marraine le 17 septembre 1896. Sœur Marie du Sacré Cœur vient de lire le *Manuscrit B* et, dans un billet, elle écrit qu'elle éprouve de la tristesse face aux «désirs extraordinaires du martyre» qui soulèvent Thérèse. La lettre de celle-ci constitue une mise au point importante, distinguant entre d'un côté ses “désirs du martyr” et de l'autre, sa “confiance illimitée”, son “*espérance aveugle*” en “*sa miséricorde*”; or, ce ne sont pas les désirs, si grands soient-ils qui «me donnent la confiance illimitée que je sens en mon cœur», mais «*aimer ma petitesse et ma pauvreté*». Voilà pourquoi

¹ Père Marie-Eugène DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Éd. du Carmel, Venasque 1988², 321.

² Cfr. *Ms B 4 v°* et 5, 229-232.

³ *Pri 6*, 963. Cfr. C. DE MESSTER, *Les mains vides. Le message de Thérèse de Lisieux*, Le Cerf, Paris 1988². Et l'on sait que, sur ce point, Thérèse fait progresser la doctrine de Thérèse d'Avila qui, elle, demandait «côute que côute» au Seigneur de ne pas «paraître devant vous les mains vides, puisque vous devez mesurer le salaire sur les œuvres» (*Vie par elle-même*, chap. XXI; cfr. *LT 99*, 402).

⁴ *CJ 8.8.2*, 1085.

⁵ *Ms B 5 r°*, 230. Souligné dans le texte.

Thérèse peut conclure que ces désirs “ne sont rien” et, plus exactement «sont une consolation» alors que l’abandon confiant est son «seul trésor». ¹ Un peu plus loin, Thérèse ajoute même que moins l’on a de désir – «plus on est faible, sans désirs, ni vertus» – et mieux cela dispose à la confiance: «C’est la confiance et rien que la confiance qui doit nous conduire à l’Amour». ²

b) Une intégration de l’obéissance dans le désir

Si Thérèse fonde sa vie sur l’obéissance, elle n’en nie pas pour autant la place du désir. Plus encore, elle accorde à celui-ci une place tout aussi centrale. On peut même affirmer qu’elle vit – et met en mots – leur intime connexion.

1. Tout d’abord, de manière générale et quantitative, ³ donc encore extérieure, le vocabulaire de l’attrait prend une place importante chez la sainte de Lisieux. Il présente même une richesse inattendue. ⁴ Tout proche du champ du désir se trouve celui de la demande qui, lui non plus, ne manque pas de générosité. ⁵ En regard, le lexique de l’obéissance est singulièrement pauvre. ⁶ Enfin, mais com-

¹ LT 197 r^o (17 septembre 1896), 552. Souligné dans le texte.

² LT 197 r^o (17 septembre 1896), 552 et 553.

³ Pour les fréquences, je me fonde sur l’ouvrage intitulé *Les mots de Sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. Concordance générale, établie par Sœur Geneviève, Sœur Cécile, Jacques Longchamp, Le Cerf, Paris 1996*. Même ce travail minutieux n’est pas complet (cfr. L. DE SAINT CHAMAS, *Sainte Thérèse de l’Enfant-Jésus. Dieu à l’œuvre*, Éd. du Carmel, Venasque 1998).

⁴ Voici les termes principaux: “affamé” (2 fois et toujours dans le sens de *attiré spirituellement*); “altéré” (5 fois et toujours dans le sens de *attiré spirituellement*); “ambition” (4 fois et toujours dans le sens de *désir spirituel*); “ambitionner” (qui est uniquement employé dans le sens de *désirer spirituellement*: 5 fois); “ardent” (33 fois dont 31 dans le sens de *empli de désir spirituel*); “ardeur” (24 fois dont 22 dans le sens de *désir spirituel*); “aspiration” (28 fois et toujours dans le sens de *désir spirituellement*); “aspirer” (17 fois et toujours dans le sens de *désirer spirituellement*); “attirer” (65 fois dont 22 pour le seul Ms C); “attrait” (14 fois); “brûler” (48 fois dont 3 fois explicitement accompagnés du terme “désir”); “captiver” (8 fois); “charme” (57 fois); “charmer” (52 fois); “convoiter” (2 fois); “désir” (211 fois); “désirer” (184 fois); “envie” (33 fois); “envier” (22 fois); “faim” (9 fois); “goût” (17 fois dont 2 pour “avant-goût du Ciel”); “goûter” (35 fois dont 32 dans le sens de *savourer surnaturellement*); “incliner” (2 fois); “inclination” (15 fois); “passion” (15 fois dont 3 dans le sens de *désir*); “séduire” (7 fois); “soif” (qui est uniquement employé dans le sens de *désir* comme dans l’expression “soif des âmes”: 34 fois); “souhait” (16 fois); “souhaiter” (40 fois); “soupir” (qui est uniquement employé dans le sens de *désir*: 25 fois); “soupirer” (qui est uniquement employé dans le sens de *désirer*: 15 fois).

⁵ Voici les termes principaux: “agrée” (3 fois, dont 1 appliquée à Dieu); “chercher” (122 fois); “exaucer” (50 fois, toutes appliquées à Dieu); “imploration” (1 fois); “implorer” (6 fois, toutes appliquées à Dieu); “instamment” (2 fois); “instance” (4 fois); “mendiant” (8 fois, dont 4 appliquées à Dieu); “mendier” (11 fois, dont 7 appliquées à Dieu); “recherche” (6 fois); “rechercher” (28 fois); “réclamer” (37 fois); “redemander” (2 fois); “solliciter” (10 fois); “suppliant” (3 fois); “supplier” (62 fois). Il est intéressant de noter que les termes “exigence” et “exiger”, “insister” et “insistance”, ne se retrouvent pas sous la plume de Thérèse. Enfin, quelques mots font davantage partie du vocabulaire phénoménologique accompagnant le désir: “adresser” (42 fois); “appel” (qui est uniquement employé dans le sens de *vocation divine*: 21 fois); “appeler” (108 fois, mais dont 47 désignent l’*appel divin*); “répondre” (92 fois); “réponse” (24 fois).

⁶ Voici les termes principaux: “docile” (2 fois, appliqués à Dieu); “écouter” (90 fois dont 10 fois dans le sens d’obéir); “esclave” (4 fois, dont 3 fois dans le sens de “servante”); “mort” (81 fois dont 1 fois au sens de mort à soi-même); “obéir” (37 fois), “obéissance” (19 fois); “observer” (8 fois dont 4 dans le sens d’obéir); “plier” (5 fois dont 4 dans le sens symbolique d’obéir); “servir” (128 fois); “serviteur” (16 fois); “soumettre” (17 fois); “suivre” (122 fois dont une centaine de fois dans le sens d’obéir).

ment s'en étonner?, le vocabulaire de l'amour est richement représenté, qualitativement et, plus encore, quantitativement.¹

2. Passant au contenu de sens, on constate que Thérèse corrèle étroitement le désir qui l'habite et l'accueil obéissant de la volonté divine. S'inscrivant dans le sillage de la grande tradition carmélitaine tout en faisant appel à son expérience, elle énonce cette relation de la manière suivante : Dieu fait précéder ses dons d'un désir de la personne. Cette assertion se retrouve à pas moins de dix reprises.² Malgré la constance de leur contenu, les formulations principales évoluent légèrement et significativement. La première mention – dans l'Offrande comme Victime d'Holocauste à l'Amour Miséricordieux – est générale : «plus vous voulez donner, plus vous faites désirer».³ Les trois mentions suivantes, tirées du Manuscrit A, approprient cette formule universelle, soit à titre personnel – «*jamais* Il ne m'a fait désirer quelque chose sans me le donner»;⁴ «Il ne m'inspirerait pas les désirs que je ressens, s'Il ne voulait les combler»⁵ – soit à une personne à qui elle s'adresse – «le Bon Dieu ne vous donnerait pas le désir d'être POSSÉDÉE de Lui, de son Amour Miséricordieux s'il ne vous réservait cette faveur... ou plutôt il vous l'a déjà faite».⁶ Puis, après une formule là encore neutre – «les plus petits événements de notre vie sont conduits par Dieu, c'est Lui qui nous fait désirer et qui comble nos désirs»⁷ –, Thérèse précise l'expression en notant que le désir, s'il demeure, vient de Dieu même : «toujours il m'a donné ce que j'ai désiré ou plutôt il m'a fait désirer ce qu'il voulait me donner».⁸ On aura noté ce fait étonnant : Thérèse elle-même se corrige ou plutôt se précise devant son lecteur. Les deux formulations suivantes, presque identiques et rédigées le même jour, s'inscrivent dans le prolongement des précédentes : «Il m'a toujours fait désirer ce qu'il voulait me donner»;⁹ «Le bon Dieu m'a toujours fait désirer ce qu'il voulait me donner».¹⁰ Enfin les deux derniers énoncés, elles aussi contemporai-

Je n'ai pas pris en compte (aux deux sens du terme) un terme bien thérésien dont le sens peut appartenir au vocabulaire de l'abandon : "rien" (327 fois).

¹ Voici les termes principaux : "affection" (53 fois); "affectueux" (4 fois); "aimant" (6 fois); "aimer", hors "aimer mieux" (704 fois); "ami" (79 fois); "amitié" (5 fois); "amour" (756 fois); "amoureux" (7 fois); "s'attacher à" (24 fois); "bien-aimé" (125 fois); "chérir" (26 fois); "fervent" (6 fois); "ferveur" (16 fois); "flamme" (49 fois dont 42 dans le sens de l'amour); "feu" (80 fois dont 37 dans le sens de l'amour); "intérêt" (13 fois dont 2 dans le sens de l'amour); "intimité" (4 fois); "liens" (25 fois, tous dans le sens de l'amour); "sympathie" (2 fois); "sympathique" (2 fois); "tendre" (51 fois); "tendrement" (14 fois); "tendresse" (112 fois). Je n'ai pas convoqué les mots "ardent" et "ardeur" déjà pris en considération lors de l'analyse lexicale du désir.

² Je fais ici appel aux seules expressions employant le terme "désir". Bien évidemment, Thérèse en parle aussi indirectement à travers des mots voisins comme "attente". Voici par exemple une occurrence qui corrèle étroitement les deux thématiques du don et de l'attente : «Une seule attente fait battre mon cœur, c'est l'amour que je recevrai et celui que je pourrai donner» (CJ 13.7.17, 1042).

³ Pri 6 (9 juin 1895), 963.

⁴ Ms A 71 r^o (approximativement octobre 1895), 190. Souligné dans le texte.

⁵ Ms A 84 v^o (approximativement décembre 1895), 213.

⁶ LT 197 v^o (17 septembre 1896), 553. Souligné dans le texte.

⁷ LT 201 (1^{er} novembre 1896).

⁸ Ms C 31 r^o (juillet 1897), 277.

⁹ LT 253 (13 juillet 1897), 608.

¹⁰ DE, CJ 13.7.15 (13 juillet 1897), 1041.

nes, appliquent la formulation à un objet particulier, en l'occurrence eschatologique: «Le bon Dieu ne me donnerait pas ce désir de faire du bien sur la terre après ma mort, s'il ne voulait pas le réaliser»;¹ «Oh? quand je serai au Ciel, je ferai beaucoup de choses, *de grandes choses*... il est impossible que ce ne soit pas le bon Dieu qui me donne lui-même ce désir, *je suis sûre qu'il m'exaucera!*».² Cette dernière formulation conjugue les deux thèmes ci-dessus: l'objet déterminé et la source divine du désir.³

Focalisons-nous sur la seule question de la relation et, plus encore, de la proportion entre don divin et désir. Thérèse évite une double erreur d'interprétation. La première estime que le don divin n'est préparé ni anticipé par aucun désir (telle est la position que défend Balthasar); or, cet effacement de toute aspiration est contraire à l'expérience constante de Thérèse. Symétriquement, la seconde herméneutique affirme que le désir précède toujours le don (c'est la posture que condamne Balthasar); mais Thérèse sait tout autant que désir humain ne peut mesurer le don de Dieu qui est constante surprise.⁴ Comment conjure-t-elle ces deux erreurs? Puisque le premier schème est à un temps (le don divin *sans* le désir humain) et le second à deux temps (le désir humain *avant* le don divin), la seule solution est d'introduire un troisième temps: le don de Dieu (qui fait désirer); le désir humain; le don de Dieu (qui est désiré). Le premier moment répond à l'accusation d'offusquer la nouveauté, le second à celle d'irriter la nature humaine, le troisième correspond à l'intention, à la mission transcendante. Mais comment différencier le premier don (qui est aussi le premier moment) du second (qui constitue le troisième moment)? Si la cause est chaque fois divine, la finalité diffère: le premier don permet à l'âme de s'y préparer, donc se situe du côté de la réceptivité et de l'origine, le second don, lui se tient du côté de l'émissivité et de la finalité: le premier don est la condition de possibilité du second, alors que le second est la raison d'être du premier. Dès lors, alpha et oméga, principe et terme, Dieu divinise de part en part l'œuvre de l'homme tout en respectant, plus, en rehaussant, son autonomie. Et ici, la consistance humaine n'est pas d'abord celle de la liberté ou de la raison, mais

¹ DE, CJ 18.7.1 (18 juillet 1897), 1051.

² DE, Autres paroles, de Sœur Marie de l'Eucharistie, 18.7 (18 juillet 1897), 1183. Souligné dans le texte.

³ Il est possible d'observer un ordre, voire un progrès, entre les dix énoncés: du côté du sujet (de l'universel au "je" et au "vous" humain); du côté de la cause (d'indéterminée à la cause expressément divine); du côté de l'objet (d'indéterminé à déterminé, en l'occurrence dans l'ordre eschatologique: "faire du bien sur la terre").

⁴ Thérèse a bien conscience que si elle obtient ce qu'elle désire et si ce qu'elle désire l'achève, seul Dieu maîtrise le moment de cette réalisation. Un exemple parmi beaucoup est celui de son entrée au Carmel: on sait combien la date fut non seulement ajournée mais ignorée d'elle, remise entre les mains d'autorité sur lesquelles, après être allée jusqu'à demander au pape, Thérèse n'avait aucune prise. Or, voilà comment elle interprète ce retard: «Ainsi Jésus agit-Il envers sa petite Thérèse: après l'avoir *longuement* éprouvée, Il combla tous les désir de son cœur...» (Ms A 67 v°, 183. Souligné dans le texte). La rupture concerne donc non pas le désir mais le *temps* du désir – pour parler comme Denis Vasse –, c'est-à-dire le *kairos* de son actualisation.

celle de l'affectivité, en l'occurrence désirante. En (se) "faisant désirer", Jésus divinise le désir lui-même, le sanctifie et ôte tout risque de réduction de la nouveauté. Pour autant, le désir s'étend, s'élargit jusqu'à l'irruption de la plus inouïe des nouveautés, celle concernant la vie éternelle – précisément, le «désir de faire du bien sur la terre après ma mort».¹

On peut encore préciser. Les moments du même et du différent ne s'équiparent pas. Dieu comble et achève le désir de Thérèse et celle-ci ne se trompe pas en Le désirant, ni Dieu en lui faisant désirer ce qu'il veut lui donner. Mais Dieu n'est pas seulement le terme (au sens de *causa finalis*) du désir, il est aussi la cause (au sens de *causa efficiens*) de sa concrétisation, de sorte qu'il lui appartient à lui et à lui seul de mener le *desiderium* à son terme. Donc, l'âme expérimente une continuité au point de départ, et le hiatus s'introduit dans la tension vers le point d'achèvement. Dit autrement, le moment de la rupture s'inscrit sur fond de continuité. Dans les termes de l'analogie chers à Balthasar (qui, rappelons-le, envisage toujours l'*analogia realis* comme similitude d'éléments réels par ailleurs dissemblables), il existe une *analogia desiderii* entre le désir maîtrisé des dons créés, même s'ils sont gratuits et surprenants, et le désir des dons incréés qui, lui, échappe à toute mesure humaine.

Il est donc possible, à partir des propos de Thérèse, d'intégrer le concept balthasarien d'obéissance sans pour autant nier le primat du désir. Reprenons l'exemple de l'entrée au Carmel. On souligne souvent et à juste titre, combien Thérèse la désire ardemment et le plus tôt possible. Pour autant, aperçoit-on assez combien, pendant cette période, elle multiplie les actes d'obéissance: suivant l'avis de sa sœur Pauline, Mère Agnès de Jésus, elle écrit "aussitôt" à l'évêque; puis elle renonce à écrire lorsque cette même sœur lui conseille de ne plus envoyer de lettre à Mgr. Hugonin, évêque de Bayeux: «j'obéis aussitôt, car j'étais sûre que c'était le meilleur moyen de ne pas me tromper». De plus, intérieurement, Thérèse vit cette période dans une attitude de total abandon: «Je m'abandonnai totalement»,² c'est-à-dire d'espérance qui, dans son vocabulaire, est souvent équivalente à la foi. En effet, elle ne cesse d'affirmer que l'ajournement *sine die* de l'autorisation fut une épreuve de la foi: «chaque matin amenant une nouvelle déception qui cependant n'ébranlait pas [ma] foi»; «cette épreuve fut bien grande pour ma foi»; il «me fait comprendre qu'à ceux dont la foi égale un grain de sénévé, il accorde des miracles»; «il ne fait pas de miracles avant d'avoir éprouvé leur foi».³ Enfin, si Thérèse ne se révolte en rien, elle ne vit pas non plus cette période d'attente passivement. Au contraire, «je demandais à

¹ Enfin, à qui objecterait que cette théologie du désir relève d'une problématique régressive, on répondra que les dix formules, d'apparition tardive, datent de la maturité thérésienne: elles ont toutes été écrites ou prononcées dans les vingt-huit derniers mois de sa vie (entre le 9 juin 1895 et le 18 juillet 1897), lorsque la Carmélitaine est en possession de sa petite voie et désormais installée dans un total abandon entre les mains de Dieu.

² Ms A 66 r^o, 182.

³ Toutes ces paroles sont tirées du seul folio Ms A 67 v^o, 183.

Jésus de briser mes liens»; or, les liens sont autant d'attaches aux créatures détournant du seul Bien, donc empêchant l'obéissance. Tout indique que Thérèse vécut ce moment de renoncement dans une attitude de profonde obéissance. La doctrine thérésienne du désir l'entrelace donc à l'obéissance, réintégrant le hiatus introduit par celle-ci dans l'élan continuiste de celui-là.

c) *Une fondation de l'obéissance dans la contemplation*

Enfin, l'attitude thérésienne de réceptivité obéissante est précédée par la contemplation. L'on sait combien le charisme carmélitain place celle-ci au cœur de la vie spirituelle;¹ en ce sens, Thérèse s'inscrit dans cette tradition.² La parabole du petit oiseau évoquée ci-dessus souligne aussi l'importance de la vision: s'il «n'est pas en son *petit* pouvoir» de «s'envoler», «il veut rester à fixer son Divin Soleil». Et quand il se «trouve assailli par la tempête», son «bonheur [est] pour lui de rester là quand même, de fixer l'invisible lumière qui se dérobe à sa foi!!!».³

Mais il est ici affirmé autre chose. Nous retrouvons l'intuition thomasienne selon laquelle la connaissance précède l'appétit, la réceptivité du sens et de l'intelligence fonde la réceptivité de l'affectivité sensible et volontaire. Bien évidemment, la Carmélite de Lisieux n'emploie pas ce vocabulaire; mais elle déchiffre les relations entre obéissance et contemplation à partir de la dynamique donation-réception. Précisément, Thérèse adopte cette attitude de réceptivité parce qu'elle a d'abord contemplé en Dieu celui dont toute la joie est de donner et de se donner. Plus encore, Thérèse comprend que la plus grande tristesse de Dieu est de ne pas être reçu autant qu'il voudrait se donner. Or, cette prise de conscience surgit avec une force singulière à deux moments clés de sa vie. Le premier épisode, bien que se déroulant en juillet 1887 selon les *Novissima verba*, est consécutif à la grâce de Noël 1886 et raconté juste après celle-ci. Thérèse tombe sur une image du Christ en Croix: «je fus frappée par le sang qui tombait d'une de ses mains Divines, j'éprouvai une grande peine en pensant que ce sang tombait à terre sans que personne ne s'empresse de le recueillir, et je résolus de me tenir en esprit au pied de la Croix pour recevoir la Divine rosée».⁴ Le second est formulé dans l'Acte d'Offrande du 9 juin 1895: «O mon Dieu? votre Amour méprisé va-t-il *rester en* votre Cœur? [...] il me semble que vous seriez heureux de ne point *comprimer* les flots d'infinies tendresses qui sont en vous».⁵ De fait, c'est parce qu'elle contemple Jésus aimer que Thérèse rend «Amour pour Amour».⁶

¹ Cfr., par exemple, père MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, III^e partie: "Contemplation et vie mystique", 293-481.

² On notera l'importance quantitative du vocabulaire de la connaissance et surtout de la vision chez Thérèse: "Connaissance" (10 fois); "Connaître" (172 fois); "Regard" (152 fois); "Regarder" (213 fois); "Savoir" (738 fois); "Science" (23 fois); "Vision" (6 fois); "Voir" (922 fois). Sans parler du vocabulaire de l'expérience comme "Sentir".

³ Ms B 5 r^o, 229 et 230. Souligné dans le texte.

⁵ Ms A 84 r^o, 212. C'est moi qui souligne.

⁴ Ms A 46 v^o, 143.

⁶ Ms B 4 r^o, 227.

Par conséquent, l'attitude thérésienne de réceptivité obéissante se trouve incluse avec un rare équilibre dans une anthropologie qui prend en compte l'ouverture cognitive et l'émissivité désidérative, affective.

VII. CONCLUSION

On pourrait objecter à ces dernières critiques leur extériorité: si Balthasar aime et admire Thomas d'Aquin et Thérèse, sa pensée et sa spiritualité se construisent à partir d'un tout autre lieu que la théologie du premier et la mystique de la seconde. Or, Hegel nous a appris que la seule critique pertinente est celle qui fait de l'autre un moment de l'identité; tant que l'altérité est repoussée à l'extérieur comme erronée, elle corrode (elle altère, au sens propre) l'unité et lui oppose sa part de vérité impensée.

Je répondrai à cette objection en revenant à la question fondamentale et par certains côtés unique que se pose Balthasar: face à Dieu qui se donne totalement, quel sera le récepteur créaturel véritablement adéquat? Autrement dit, quelle attitude d'amour adaptera l'homme au don incommensurable de Celui qui est *semper major*? Le théologien est donc en quête de l'attitude de réceptivité maximale. Pour Balthasar, on l'a vu, elle s'identifie à l'obéissance elle-même comprise comme désappropriation kénotique de soi, ce creusement étant opéré par l'Esprit: Dieu nous adapte à lui-même, requérant de notre part un état qui est celui de la *materia prima* à l'égard de la forme.¹

Or, si l'on systématise les évaluations critiques faites dans la dernière section de l'article, elles partent justement de cette interrogation et l'élargissent de l'intérieur. En effet, là où Balthasar réduit toute passivité réceptive à la seule figure de l'obéissance, Thomas d'Aquin et Thérèse de Lisieux distinguent non pas *une* mais *trois* passivités qui sont autant de réceptivités originaires (et donc de sources de l'action pleinement divinisée): réceptivité de lumière, réceptivité d'attrait et réceptivité d'obéissance. Et cette tripartition peut s'explicitier soit à partir de l'objet – respectivement: vérité, bien, volonté (au sens objectif) d'autrui – soit à partir des facultés du sujet – respectivement: intelligence, volonté (au sens subjectif) et liberté –, de sorte que l'on est conduit à distinguer la réceptivité de l'intelligence à l'égard de l'être (*verum*), celle de la volonté à l'égard du *bonum*, celle de la liberté à l'égard d'un vouloir supérieur. Enfin, l'on peut analyser la nature même de cette réceptivité et ainsi la diversifier, voire la graduer, précisément en

¹ Si l'on s'autorisait l'incongruité de croiser la distinction pascalienne des trois ordres (corps, esprit, charité), dont on sait l'hérédité augustinienne (extérieur, intérieur, supérieur), avec la différence aristotélicienne de la puissance et de l'acte, l'on pourrait prolonger l'application au domaine de l'esprit opérée par Averroès (l'intellect passif est à l'intellect agent ce que la matière première est à l'égard de toutes les formes) à l'ordre même de la charité (l'obéissance est à la volonté divine ce que la puissance pure, la *hulè protè*, est à l'Acte pur), restant saufs les transferts analogiques de notions. Du plus profond de lui-même, de manière insoupçonnée, et quoi qu'il s'en défende, la théologie de Balthasar retrouverait – plus encore, serait structurée – par une intuition profondément aristotélicienne.

fonction de la pondération du poids en son sein des éléments d'activité (élan, inclination) et de passivité (soumission, disponibilité) – l'élément d'activité domine dans la réceptivité d'attraction et l'élément de passivité dans la réceptivité d'obéissance – ou en fonction de la capacité à concrétiser une unité entre donateur et donataire au sein même de la faculté – l'*unum* domine ici dans la réceptivité de lumière et va décroissant jusqu'à la réceptivité d'obéissance – ou en fonction de l'intégration de la totalité de la personne – auquel cas le dernier ordre s'inverse. Il va de soi que ces remarques, qui requerraient de longs développements, ne sont qu'apéritives.

ABSTRACT

Cet article a pour objet l'un des thèmes centraux de la théologie de Hans-Urs von Balthasar: l'identification de l'amour (divin et humain) et de l'obéissance. Il présente d'abord l'origine existentielle de cette doctrine (dans la vie du théologien) et sa base spéculative (dans les différents domaines de la théologie). Puis, il en expose le contenu théologique (Dieu comme autodonation, la proportion entre réception et donation, l'obéissance comme seule proportion adéquate entre don et réception) et les attendus philosophiques (la connaissance comme amour et comme obéissance, jusqu'à l'extrême). Enfin, il en propose un double type de dépassement critique, interne (à partir de Balthasar même: l'amour comme fécondité et enveloppement) et externe (à partir de Thomas d'Aquin et de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus: la triple réceptivité irréductible de lumière, d'attrait et d'obéissance).

The object of this article is one of the main themes in the theology of Hans-Urs von Balthasar: the identification of love (both human and divine) with obedience. The article begins with a presentation of the existential origin of this doctrine (in the theologian's life) and its speculative basis (in the various fields of theology). It goes on with the exposition of its theological content (God as self-donation, the proportion between reception and donation, obedience as the only adequate proportion between donation and reception) and its philosophical presuppositions (knowledge as love and obedience, carried to the utmost degree). It finally offers a double kind of critical "dépassement": an internal one (drawn from Balthasar himself: love as fecundity and envelopment) and an external one (drawn from saint Thomas Aquinas and saint Theresa of the Child Jesus: the triple irreducible receptivity of light, attraction and obedience).

IL RUOLO E LA PORTATA
DEL FATTORE GIURIDICO
NELL'INSEGNAMENTO CONTEMPORANEO
DELLA SCIENZA LITURGICA.
RISERVE E PROSPETTIVE DI REVISIONE

MASSIMO DEL POZZO

SOMMARIO: I. *Premessa e inquadramento epistemologico* - II. *L'influenza e la collocazione sistematica del fattore giuridico nella manualistica liturgica postconciliare* - III. *La rilevanza e la pregnanza della componente giuridica nella saggistica liturgica divulgativa o introduttiva* - IV. *La concezione giusliturgica dominante nel settore canonistico* - V. *Un contributo alla pienezza del bene liturgico* - VI. *Il superamento del "paradigma" esistente attraverso un'effettiva complementarietà giuridico-liturgica.*

I. PREMESSA E INQUADRAMENTO EPISTEMOLOGICO

UNA singolare (o provvidenziale) coincidenza ha voluto che l'unica espressa citazione riguardante l'insegnamento del diritto canonico precedesse immediatamente quella relativa alla liturgia: «Così pure nell'esposizione del diritto canonico e nell'insegnamento della storia ecclesiastica si tenga presente il mistero della chiesa, secondo la costituzione dogmatica "De Ecclesia" promulgata da questo concilio. La sacra liturgia che è da ritenersi la prima e necessaria sorgente di vero spirito cristiano, si insegni come prescritto negli articoli 15 e 16 della costituzione sulla sacra liturgia».¹ Orbene, se la scienza canonistica non sempre ha seguito scrupolosamente tale indicazione, sembra che una sorte non dissimile sia toccata a quella liturgica. La *Sacrosanctum concilium* nei due richiamati punti ha sottolineato, infatti, la *necessità di una visione organica e unitaria che compendi armonicamente gli aspetti teologici, storici, spirituali, pastorali e giuridici del mistero culturale*. Fermo restando l'assenza di una precisa graduazione ed, anzi, l'opportunità di un'adeguata sinergia complessiva tra i diversi aspetti segnalati, dal sicuramente parziale punto di osservazione del canonista, si ha l'impressione che nella manualistica liturgica contemporanea il diritto abbia finora ricevuto, probabilmente per reazione e per contrasto col passato, una considera-

¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16, in *Enchiridion Vaticanum*, I, Bologna 1988, 416-449. La Cost. *Sacrosanctum concilium* (ivi, 17-95) di seguito verrà indicata solo come SC con il numero del paragrafo.

zione molto modesta e quasi residuale. Occorre precisare a mo' di premessa, rinviando peraltro estensivamente alle considerazioni altrove già svolte,¹ che gli equivoci presenti sembrano derivare dall'ancor più basilare distorsione della nozione giuridica presupposta (quella di diritto) e possono essere definitivamente risolti solo attraverso un approccio ontologico e gnoseologico realista che superi l'anacronistica ed angusta visione del "diritto liturgico" come complesso delle norme che regolano la celebrazione e porti invece a recuperare il fondamento metafisico dello *ius* nel sacro.² La considerazione dei beni salvifici (la parola, i sacramenti e la comunione gerarchica) come *debita* di giustizia in senso proprio, anche se ovviamente non in maniera esclusiva, induce ad avvalorare il fatto che la dimensione giuridica è una componente intrinseca e congenita nell'economia redentiva e logicamente nel suo nucleo liturgico. Le *res sacrae* in tutta la loro estensione (persone, cose e azioni) possono dunque essere cose "dovute" in senso stretto. In quest'ottica il diritto evidentemente non è tutto e neppure l'aspetto più importante, ma è parte integrante della *leiturgia*, contribuendo alla compiutezza, complessività e perfezione del culto.

L'auspicata riscoperta di una visione ponderata ed equilibrata del concorso dei diversi profili della realtà liturgica, senza contrasti ed opposizioni pregiudiziali, comporta pure un'attenzione particolare per la *prospettiva ermeneutica assunta*. Non si tratta di giungere ad una definizione dell'azione sacra diversa o alternativa oppure di cercare vie di ricerca originali ed inesplorate, ma di recepire a fondo la lezione del Vaticano II secondo quell'«ermeneutica della riforma, del rinnovamento nella continuità» e nel rispetto della tradizione additata da Benedetto XVI³ e di esporre così più compiutamente la ricchezza della preghiera di Cristo nella Chiesa. L'esame, pertanto, è espressamente circoscritto alla valutazione della spiegazione (elementare e per lo più a scopo didattico) dell'aspetto giuridico del *munus sanctificandi* contenuta nella "divulgazione" liturgica contemporanea, senza la pretesa di penetrare nel maggior approfondimento eventualmente raggiunto in tanti contributi più specialistici e settorialmente caratterizzati. Occorre però esplicitare preliminarmente la sentita convinzione secondo la quale nell'insegnamento di base si trasmette normalmente il sapere diffuso e consolidato in una determinata epoca, il "paradigma scientifico" regnante,⁴

¹ Cfr. il nostro *Dal diritto liturgico alla dimensione giuridica delle cose sacre: una proposta di metodo, di contenuto e di comunicazione interdisciplinare*, «Ius Ecclesiae» 19/III (2007), 589-608.

² Per la concezione del "realismo giuridico" adottata rinviamo ai nostri: *L'evoluzione della nozione di diritto nel pensiero canonistico di Javier Hervada*, Roma 2005, 12-15; *La comprensione del realismo giuridico nel pensiero canonistico di Javier Hervada*, «Ius Ecclesiae» 17/III (2005) 611-628; nonché a J. HERVADA, *Introducción al estudio del derecho canónico*, Pamplona 2007; IDEM, *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, Pamplona 2002; C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000, 93ss.

³ Cfr. *Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, AAS 98 (2006) 40-53.

⁴ L'espressione "paradigma" si ispira alla notissima teorizzazione di T. Kuhn (*La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee nella scienza* [1962, 1970²], Torino 1999).

si trasfonde la stessa impostazione generale della materia raggiunta dai più autorevoli studiosi e si forgia la *forma mentis* delle future generazioni. La chiave di lettura ci pare quindi sicuramente limitata e limitante, ma estremamente rappresentativa e significativa. Un'ulteriore precisazione metodologica concerne la *selezione dei materiali adoperati*. L'abbondanza della produzione non permette ragionevolmente di esaurire tutto lo spettro della letteratura esistente e la diversità dei possibili approcci. Soffermandoci solo su alcuni dei manuali più noti e adottati, privilegiando sempre la sintesi e la visione d'insieme sullo scorporo dei dati e sull'analisi di dettaglio, si è cercato, quindi, di individuare le linee tendenziali e alcuni profili comuni.¹ Oltre ad opere, spesso collettanee, inquadrabili nel genere manualistico o trattatistico (*infra* § II), per completezza ed omogeneità si è cercato, con maggior difficoltà nella scelta e forse parzialità di risultati, di considerare anche scritti monografici di carattere saggistico d'impostazione dichiaratamente introduttoria o elementare (§ III).² Per un miglior inquadramento della questione ed un maggior supporto della tesi precedentemente abbozzata, il corpo dell'analisi è seguito da riferimenti, necessariamente molto sommari e rapidi, alla trattazione della liturgia nella letteratura canonistica attuale (§ IV).

Chiarito il taglio, lo stesso titolo prescelto evidenzia *lo sviluppo ed il fine dell'indagine*. Alla duplice espressione del primo periodo (ruolo-portata) segue quella negativo-positiva (riserve-prospettive) del secondo. Orbene, più dell'abbastanza chiara e logica scansione tra *pars destruens* e *pars construens*, interessa sottolineare lo stacco tra i primi due termini della proposizione iniziale che funge da chiave di volta della trattazione. Ruolo e portata non costituiscono un sorta di endiadi o di sinonimi, ma distinte sfere di approssimazione concettuale al problema (per così dire intrinseca ed estrinseca). L'esatta percezione del ruolo e dell'influenza del fattore giuridico o, in maniera ancor più radicale, la stessa corretta concezione del diritto ecclesiale (la dimensione giuridica delle cose sacre) costituiscono elementi prioritari e fondamentali per cogliere tutta la pienezza, completezza e perfezione del bene liturgico. La portata, l'impostazione e la collocazione sistematica, come pure l'aspetto quantitativo, derivano evidentemente dal primo punto e paiono estremamente indicativi e rappresentativi della penetrazione raggiunta, ma non sono, a rigore, decisivi e risolutivi. Non bisogna, quindi, confondere il piano descrittivo ed esplicativo con quello sostanziale ed ontologico. A nostro modo di vedere *il principio di soluzione degli equivoci presenti e della mancanza di comunicazione esistente tra la scienza liturgica e quella giuridica risiede sempre nella corretta apprensione della dimensione giuridica del sacro*: la banale domanda: "che cos'è il diritto?" non ha purtroppo finora sempre trovato una valida ed esauriente risposta *in primis* nella canonistica.

¹ Per un criterio di omogeneità linguistica e di semplicità di seguito ci si riferirà, ove possibile, all'edizione italiana delle opere considerate.

² Per lo più non sono, pertanto, stati considerati articoli di riviste, dizionari, miscellanee, atti di convegni, ecc. in quanto rispondenti ad un livello di approfondimento maggiore o privi di un intento di sistemazione globale della materia liturgica.

II. L'INFLUENZA E LA COLLOCAZIONE SISTEMATICA
DEL FATTORE GIURIDICO NELLA MANUALISTICA LITURGICA POSTCONCILIARE

Bisogna subito evidenziare che esistono *generi diversi di opere* che possiamo considerare e sovente si autoqualificano come manualistiche. Con somma approssimazione e senza logicamente pretesa di esaustività, possiamo individuare tre categorie fondamentali. In primo luogo, *i manuali più estesi*, quasi in forma trattatistica, spesso in diversi volumi e a più mani; hanno un interesse particolare perché sono materiali di indubbio riferimento e di discreto approfondimento, anche se possono essere carenti nella visione organica e complessiva e nell'originalità dell'impostazione.¹ Il fattore giuridico viene talora affidato ad un canonista e "relegato" in uno specifico capitolo. Esistono, poi, *manuali più succinti e contenuti*, molto variabili nell'approccio: dalla semplice iniziazione elementare all'esame saggistico.² Tali scritti risultano estremamente significativi per valutare la considerazione dell'influenza del diritto nella ricostruzione del fenomeno culturale operata dall'autore. Quasi sempre "sorprendentemente" non vi sono riferimenti espliciti e diretti alla componente giuridica, a dimostrazione della progressiva rarefazione dell'influenza dello *ius* e della scarsa sensibilità canonistica nella stretta divulgazione. Infine, non si può sottacere *un ulteriore profilo della letteratura liturgica più orientato alla pratica e alla vita liturgica*.³ Anche in questo caso, in maniera forse più comprensibile e meno deformante, ma comunque impropria, il riferimento all'esperienza giuridica è quasi assente.⁴

¹ Cfr. CELAM (a cura di), *Manual de Liturgia. La Celebración del Misterio Pascual*, 1-IV, Bogotá 2002-2003; CHUPUNGO (dir.), *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia*, 1-V, Casale Monferrato 1998; J. A. ABAD IBÁÑEZ, *La celebración del Misterio cristiano*, Pamplona 1996; M. KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, Milano 1996; H. B. MEYER, H. AUF DER MAUR, B. FISCHER, A. A. HÄUSSLING, B. KLEINHEYER, *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Litugiewissenschaft*, 1-VIII, Regensburg 1987 (Traduzione italiana: *La liturgia della Chiesa. Manuale di scienza liturgica*, 1-8, Torino 1990); J. A. ABAD IBÁÑEZ, M. GARRIDO BONAÑO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988; D. BOROBIO (dir.), *La celebración en la Iglesia*, 1-III, Salamanca 1987; A. G. MARTIMORT (dir.), *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia*, 1-IV, Brescia 1987; PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO S. ANSELMO (a cura di), *Anàmnese. La Liturgia*, 1-7, Casale Monferrato - Genova 1978-1990 (a seconda delle edizioni dei diversi volumi).

² Cfr. A. ADAM, *Corso di liturgia*, Brescia 1988; M. AUGÉ, *Liturgia. Storia, celebrazione, teologia, spiritualità*, Cinisello Balsamo 1994²; benché consti di più volumetti, si può tranquillamente riportare a questo novero anche I. BIFFI, *Liturgia*, 1-IV, Roma 1982-1983; G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di Liturgia*, Padova 1996; anche se lo considereremo più nel seguente paragrafo, può costituire quasi un manuale la collana di fascicoli di G. COLOMBO, *I santi segni*, 1-5, Torino 1986-1991; J. L. GUTIÉRREZ, *Liturgia. Manual de Iniciación*, Madrid 2006; J. LÓPEZ MARTÍN, *La Liturgia de la Iglesia. Teología, historia, espiritualidad y pastoral*, Madrid 1994.

³ Tra gli altri possibili esempi si possono segnalare: AA. VV., *Nelle vostre assemblee. Teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche*, 1-II, Brescia 1986³; P. ELLIOT, *Guida pratica di liturgia*, Pamplona 2004⁴; P. CHUKWUDEZIE CHIBUKO, *Liturgy for Life. Introduction to Practical Dimensions of the Liturgy*, Frankfurt am Main - London 2005; S. GASPARI, *La Chiesa celebra il Signore. Una liturgia per l'uomo*, Roma 1994; J. GÉLINEAU (dir.), *Assemblea santa. Manuale di liturgia pastorale*, Bologna 1991.

⁴ In AA. VV., *Nelle vostre assemblee*, 1, è inserita una II Appendice: *Annotazioni di diritto liturgico di L. Della Torre* (148ss.), che presenta una concezione "minimalista" e abbastanza critica dell'attuale assetto normativo. I ripetuti riferimenti alla *Social Justice* in Chukwudezie Chibuko (cfr. *Liturgy for*

Benché la questione sia eminentemente qualitativa ed essenzialmente sostanziale, il semplice *dato quantitativo* ed il *rilievo formale* forniscono un primo elemento di riflessione. Occorre puntualizzare d'altronde che l'insegnamento della liturgia ha subito un cambiamento profondo e abbastanza repentino nella letteratura postconciliare¹ e probabilmente non ha ancora raggiunto una definitiva sedimentazione e strutturazione. L'influenza del fattore giuridico può andare da un – a nostro modo di vedere – ingiustificato e pernicioso misconoscimento ad una considerazione marginale o residuale fino ad un più adeguato tentativo di sistemazione. Anticipiamo subito che difficilmente, almeno nella manualistica liturgica *stricto sensu*, si giunge ad un'effettiva apprensione della realtà giuridico ecclesiale e ad una soddisfacente spiegazione della intrinseca dimensione di giustizia del culto. Il fatto più evidente e grave resta, comunque, la *completa mancanza di una specifica e sia pur minima considerazione della "doverosità" del sacro in buona parte dei testi menzionati*.² Pare che si possa concludere con un po' di rammarico che in un'impostazione sintetica e unitaria della celebrazione del mistero cristiano di taglio teoretico-generale o di carattere tecnico-pratico il diritto trovi ben poco spazio ed incidenza. L'ermeneutica teologica, come dimostrerà anche più esaurientemente l'analisi successiva (*infra* § III), sembra rinunciare pregiudizialmente, quasi come se non la riguardasse, a comprendere il diritto come realtà oggettiva e come parte del tutto e demanda istituzionalmente il compito di "decodificare" il dover essere della materia liturgica, ridotto per lo più al solo aspetto legale, ai giuristi in quanto "tecnici della norma". L'omissione di un riferimento diretto alla componente giuridica nella nozione fondamentale di liturgia e di un'autonoma considerazione della relativa formalità scientifica nella ricostruzione del fenomeno culturale, operati in linea di principio o a livello di teoria epistemologico-metodologica, non esclude comunque il successivo rilievo nel corso della trattazione, in maniera più puntuale e settoriale, di singole disposizioni normative, soprattutto nell'ambito sacramentale o disciplinare, o un implicito frequente richiamo al carattere gerarchico dell'assemblea culturale e qualche eventuale accenno di carattere storico. Interessa però ribadire che un simile approccio (sminuente e

Life, 66, 85, 91, 92) paiono indicare un'eccessiva inclinazione in senso sociale, quantomeno rischiosa, e non rispondono, comunque, al problema sollevato.

¹ Particolarmente indicativo della diversità di impostazione può risultare il confronto tra le due edizioni (Roma - Paris - Tornai - New York 1966² e Brescia 1987) di *La Chiesa in preghiera. Introduzione alla liturgia* di A. G. Martimort (direzione di), a parte parecchie altre modifiche per ciò che più direttamente riguarda la nostra indagine, nella Parte 1. *Le realtà fondamentali della liturgia*, il Cap. 1. *La legislazione liturgica* (75-96) che introduceva la Sez. 1. *Struttura e leggi della celebrazione liturgica* è stato soppresso. A prescindere dalle riserve a proposito della riduzione del profilo giuridico all'aspetto legale, la dimensione di giustizia del sacro non ha subito quindi né un'auspicabile rivisitazione e considerazione non formalistica e sminuente né quantomeno, in assenza di un profondo ripensamento critico della questione, un pur comprensibile ridimensionamento o una diversa collocazione sistematica, ma una completa pretermissione.

² Tra i testi già passati in rassegna si possono includere quelli di: Abad Ibáñez - Garrido Bonaño, Adam, Augé, Biffi, Bonaccorso, Borobio, Chukwudezie Chibuko, Colombo, Elliott, Gaspari, Géli-neau, Gutiérrez.

legalistico) è insufficiente e penalizzante: anziché colmare una lacuna manifesta ancor più la mancanza di perspicacia e di penetrazione nella visione d'insieme.

La *sistematica della spiegazione didattica della materia liturgica*, pur con talune varianti e differenze, si ispira normalmente ad una distribuzione abbastanza consolidata: alla parte generale ed alla liturgia c.d. fondamentale, con una forte connotazione storico-teologica, segue l'esposizione della liturgia eucaristica, quindi quella degli altri sacramenti e sacramentali e in ultimo gli aspetti legati al tempo e allo spazio. La trattazione degli aspetti spirituali e pastorali è, invece, un po' più diversificata, anche se in genere abbastanza attenta. L'ambito, quindi, che maggiormente interessa la ricerca dell'effettiva pregnanza del fattore giuridico nella *leiturgia* è quello delle nozioni introduttive, dei principi generali o della c.d. liturgia fondamentale, non certo quello dell'esame e dello svolgimento dei singoli riti.¹ Fermandoci sempre al livello di più immediata percezione, la componente giuridica suole essere posta o al principio o alla fine dell'esposizione della scienza liturgica. La *collocazione iniziale* risponde normalmente alla configurazione dello *ius* quale elemento strutturante della celebrazione ed alla funzione di interpretazione della fonte legale di regolazione del rito; purtroppo se ne sottolinea in genere la discontinuità rispetto al contenuto propriamente teologico e l'estraneità rispetto al mistero cultuale.² In pratica, la giuridicità viene ridotta alla necessità di disciplinare autoritativamente i rapporti infraecclesiali per garantire l'ordine e la sicurezza sociali e non viene invece ricollegata alle esigenze di giustizia intrinseche ai beni salvifici e ad una dimensione costitutiva essenziale della *lex gratiae*. La *sistemazione finale* evidenzia per contro il ruolo prevalentemente pastorale del diritto o il suo profilo esistenziale e fenomenologico nella vita della Chiesa.³ Risulta ancor più evidente che non si tratta di una parte integrante del *mysterium salutis* ma di un referente esterno o di un mero apparato tecnico connesso alla strutturazione gerarchica del popolo di Dio. La prima opzione concede formalmente più spazio al tema giuridico, ma ne riduce inesorabilmente la portata all'accezione strettamente legalistica;¹ non

¹ Naturalmente esiste uno stretto collegamento tra la parte teorico-generale e quella analitica o applicativa. L'influenza della giuridicità in senso realista non può fermarsi ai presupposti, si riverbera in concreto in maniera significativa, e non solo normativa, sulle cose, sulle persone e sulle azioni liturgiche. Trascende però il fine del presente lavoro quello di sviluppare le implicazioni e le conseguenze pratiche del ragionamento.

² L'ipotesi segnalata corrisponde a: ABAD IBÁÑEZ, *La celebración*, 99-100; B. NEUNHEUSER, S. MARSILI, M. AUGÉ, R. CIVIL, *Anàmnèsis. La Liturgia, momento della storia della salvezza*, (a cura di CIVIL), Genova rist. 1991 (1979¹), 181-206; MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, ed. 1966, 75-96; PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO S. ANSELMO, *Scientia Liturgica*, (a cura di F. McMANUS), 410-433

³ La prima impostazione è quella di LÓPEZ MARTÍN, *La Liturgia de la Iglesia*, 356-358 (considerazioni simili sono svolte dallo stesso autore anche in "In Spirito e verità". *Introduzione alla liturgia*, Ciniello Balsamo 1989, 521-534); non manca comunque un sommario riferimento al diritto a proposito dell'apporto di altre scienze rispetto a quella liturgica (11-12). La seconda valutazione è contenuta in KUNZNER, *La liturgia della Chiesa*, 240-244 (l'aspetto giuridico chiude la trattazione generale) e in CELAM, *Manual de Liturgia. La Celebración del Misterio Pascual. IV Otras expresiones celebrativas del Misterio Pascual y la Liturgia en la vida de la Iglesia*, (a cura di S. JARAMILLO URIBE), Bogotá 2002, 559ss.

esce insomma dall'angusta e asfittica logica normativistica nella considerazione dello *ius canonicum*.² A prescindere dal fatto che neppure la seconda modalità di trattazione supera la visione riduzionistica del c.d. diritto liturgico come complesso di norme con il quale si regola la celebrazione liturgica,³ dedicare qualche pagina in conclusione della esposizione rafforza ancor più chiaramente l'impressione di un corpo estraneo e di una sorta di appendice dell'apparato celebrativo ecclesiale, da includere solo per completezza e per un senso di ossequio all'autorità ed alla tradizione. La subordinazione del diritto rispetto alla pastorale («Il diritto liturgico al servizio della pastorale liturgica»)⁴ e la breve trattazione all'interno della relativa esposizione⁵ ingenera poi un'ulteriore confusione concettuale tra i piani dell'indagine e comprime la rilevanza dell'autonomo ordine del giusto.⁶

Passando dalla valutazione, per così dire, estrinseca (logico-formale) a quella intrinseca (contenutistico-sostanziale), benché abbiamo già ripetutamente sottolineato i limiti e le aporie dell'impostazione dominante, vogliamo ribadire solo l'assoluta mancanza di una percezione ontologica e trascendente del giusto liturgico. Anche quando il discorso non si limita espressamente alla legislazione come strumento di regolazione e di controllo,⁷ l'apprensione della nozione giuridica non va al di là della semplice funzione di garanzia dell'appartenenza ecclesiale del culto o di una forma di equilibrio e ponderazione tra i distinti aspetti integranti la ministerialità latreutica (carisma e istituzione, unità e diversità, universalità e particolarità).⁸ Pur nelle visioni più aperte e originali, lo *ius canonicum* rappresenta quindi solo il criterio di identificazione e di strutturazione dell'assemblea celebrante e la cornice di impostazione del rapporto tra autorità

¹ Gli stessi titoli dei Capitoli corrispondenti chiariscono il taglio e il contenuto: *Liturgia y norma litúrgica* (ABAD); *La liturgia e le sue leggi* (CIVIL); *La legislazione liturgica* (MARTIMORT); *Il diritto liturgico* (McMANUS).

² Cfr. il nostro *Dal diritto liturgico alla dimensione giuridica delle cose sacre*, § 3.

³ Cfr., ad esempio, la definizione di Jaramillo Uribe (*Manual de Liturgia*, 561).

⁴ LÓPEZ MARTÍN, "In Spirito e verità", 521; IDEM, *La Liturgia de la Iglesia*, 356.

⁵ In entrambi gli anzi citati casi il diritto liturgico rappresenta l'ultimo paragrafo dell'ultimo capitolo (dedicato alla pastorale liturgica).

⁶ La natura gerarchica e comunitaria (SC, Cap. I, § III, lett. b) della liturgia e quella didattica e pastorale (SC, Cap. I, § III, lett. c), delineate dal concilio, non si trovano, peraltro, sullo stesso piano; occupano piani diversi non tanto per la subordinazione logica e sistematica, quanto per la differente pregnanza tra i concetti richiamati: la natura gerarchica e comunitaria è costitutiva ed essenziale della liturgia, la natura didattica e pastorale, è descrittiva e funzionale all'azione sacra. Il diritto non può quindi essere ricondotto ad una propaggine o ad uno strumento (oltretutto odioso) della pastorale, ma appartiene al livello costituzionale primario, configurando oltretutto l'elemento ecclesiale portante della strutturazione *ordo-plebs*, fulcro dello svolgimento dell'azione sacra. L'autentica pastorale è subordinata, tra l'altro, al riconoscimento della verità delle situazioni e al rispetto della soluzione di diritto.

⁷ Cfr. MARTIMORT (1966), JARAMILLO URIBE, McMANUS. Spicca in particolare per l'accentuazione della staticità e della rigidità connessa all'apparato normativo l'impostazione di CIVIL (lo scritto originale è anteriore al nuovo codice).

⁸ Cfr. LÓPEZ MARTÍN, *La Liturgia de la Iglesia*, 12; KUNZLER, *La liturgia della Chiesa*, 240-244.

e libertà. Per superare una visione tanto limitante e sminuente del fenomeno giusliturgico, che pare giustificare un atteggiamento di prevenzione e diffidenza diffuso tra i liturgisti, riteniamo, d'altronde, necessario *passare da un'impostazione meramente ordinamentale della giustizia alla realtà della cosa giusta*, passo che sembra ancora molto lontano da conseguire.

Precisato ancora una volta l'equivoco di fondo circa la concezione del diritto che sottende le spiegazioni esistenti, per dare un taglio più positivo e propositivo al discorso, può risultare utile provare a *cercare una collocazione sistematica più corretta* attenendoci alla stessa prospettazione di alcune delle opere appena considerate. Seguendo l'originaria presentazione di *La Chiesa in preghiera*, l'aspetto giuridico, eliminata un'accezione prettamente legalistica, è sicuramente una realtà fondamentale della liturgia e appartiene alla struttura ed alle leggi della celebrazione liturgica.¹ Considerando invece l'approccio introduttivo di *Scientia liturgica*, la *res iusta sacra* apparterrebbe a miglior titolo al novero dei concetti preliminari, rientrerebbe quindi in senso proprio nella nozione e non nell'interpretazione delle fonti; la legislazione e l'ermeneutica della norma richiederebbero comunque un autonomo (ma distinto) esame.² L'originalità dell'impianto della trattazione generale di Kunzner (fondata sulla duplice dimensione catabatica e anabatica del culto) rende più complesso e problematico un inquadramento rispettoso del metodo e della notevole penetrazione del professore di Paderborn, evidentemente il fattore giuridico non può che occupare il settore ascendente dell'analisi, sembra più confacente tuttavia alla struttura della forma visibile dell'ascesa (l'assemblea culturale) piuttosto che all'estrema propaggine del cammino del popolo di Dio *in terris*.³ Fermo restando le riserve già formulate circa la visione fenomenologica del profilo legislativo, l'elemento giuridico, depurato sempre di ogni valenza normativistica, non appartiene certo "residualmente" alla vita della Chiesa, ma ai caratteri introduttivi o agli elementi costitutivi della celebrazione liturgica.⁴ Anche in *Anámnesis*, l'esclusivo riferimento

¹ Abbiamo già accennato (*supra* nt. 1, p. 83) alla soppressione operata nella reimpostazione di MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*. Probabilmente l'opportuna accentuazione della natura autenticamente teologica del dato potrebbe aver consigliato di invertire la "struttura e le leggi della celebrazione liturgica" (sez. I) con la "teologia della celebrazione liturgica" (sez. II). Occorre però sempre chiarire che il diritto è parte integrante del fatto liturgico o dell'evento salvifico. Ad evitare facili fraintendimenti e riduzionismi in questa concettualità la dizione "leggi" potrebbe essere meglio resa da "principi o elementi costitutivi".

² Cfr. PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO S. ANSELMO, *Scientia Liturgica*, I. A proposito della liturgia fondamentale (vol. II) andrebbe anche chiarito meglio il possibile apporto della scienza giuridica nell'epistemologia liturgica, accanto alla teologia, alla semeiotica, alla spiritualità ed alla pastorale; nonché il rapporto con le scienze umane.

³ Cfr. KUNZNER, *La liturgia della Chiesa*. A parte i già rilevati limiti di una visione ordinamentale, la differenziazione tra diritto canonico e diritto liturgico e la stessa formulazione del titolo del paragrafo («La liturgia nel campo di tensione tra ordinamento e libertà. Liturgia e diritto», 240ss.) svela un discutibile approccio dialettico e conflittuale nel rapporto tra autorità e libertà.

⁴ Cfr. CELAM, *La Celebración del Misterio Pascual*. La dimensione giuridica, ridotta al diritto liturgico, appare nel vol. VI (*Otras expresiones celebrativas del Misterio Pascual y la Liturgia en la vida de la Iglesia*)

al piano ermeneutico risulta riduzionistico, oltretutto l'interpretazione pare a sua volta circoscritta alla legislazione liturgica: pur riconoscendo l'opportunità di evitare improprie commistioni con il dato teologico, non si può negare un vitale collegamento col mistero liturgico.¹ In linea generale, aiuterebbe molto a comprendere la reale natura del fatto liturgico e la diversa incidenza dei diversi profili *scorporare la trattazione ontologica ed epistemologica del fattore giuridico dalla pur doverosa trattazione degli aspetti legali e dell'ermeneutica del dettato normativo*. Anche se si può comprendere la difficoltà di coniugare diverse mentalità e competenze scientifiche, specie in lavori collettivi, un rilievo adeguato del *giusto liturgico* non dovrebbe portare ad una concentrazione e circoscrizione tematica degli aspetti giuridici, affidata magari ad uno specialista, ma ad una *diffusione e distribuzione omogenea dei vari punti in parti diverse dell'esposizione* (a proposito, ad esempio, della nozione, dei principi costitutivi e direttivi, del metodo, dei collegamenti, delle fonti, dell'interpretazione, ecc. della scienza liturgica) e logicamente ad una conseguente deduzione dell'approccio giusrealista tracciato in fase applicativa, partendo dalla natura *sub specie iusti* del rito anziché dalla disciplina ecclesiastica positiva.

III. LA RILEVANZA E LA PREGNANZA DELLA COMPONENTE GIURIDICA NELLA SAGGISTICA LITURGICA DIVULGATIVA O INTRODUTTIVA

La concezione e l'impostazione dell'aspetto giuridico della realtà cultuale nella manualistica liturgica contemporanea appare, quindi, abbastanza lacunoso e largamente insoddisfacente;² ci pare doveroso però estendere l'indagine anche all'*analisi della non trascurabile letteratura di introduzione allo studio della scienza liturgica*. Conviene anticipare subito che il riscontro, salvo rare eccezioni, non pare molto rassicurante, manifesta ancor più chiaramente la problematicità del dialogo interdisciplinare e la spiccata tendenza dell'approccio globale, prevalentemente teologico, a prescindere completamente dalla prospettiva giuridica. Al di là del dato sintetico, soprattutto in presenza di un taglio euristico abbastanza definito e di un esplicito fine formativo, interessa però ricercare la motivazione della presunta trascuratezza o omissione. Il rammarico è in parte acuito dallo

non nel vol. I (*Introducción a la celebración litúrgica*) né tantomeno, come sarebbe stato più opportuno, nel vol. II (*Fundamentos teológicos y elementos constitutivos de la celebración litúrgica*).

¹ Cfr. PONTIFICIO ISTITUTO LITURGICO S. ANSELMO, *Anámnesis* 1. Il fattore giuridico è un elemento integrativo del momento della storia della salvezza considerato e rientra, almeno indirettamente, nella stessa nozione di liturgia.

² Può essere interessante notare che tanto AUGÉ, *Liturgia*, tanto LÓPEZ MARTÍN, *La Liturgia de la Iglesia*, nel titolo stesso aggiungono la notazione degli elementi costitutivi della trattazione: *Storia, celebrazione, teologia, spiritualità*, in un caso, *teología, historia, espiritualidad y pastoral*, nell'altro. Or bene, emerge subito la mancanza di un riferimento al diritto che risulterebbe estremamente impegnativo e quasi "imbarazzante". In particolare nel secondo testo, tuttavia, la sequenza esprime esattamente l'indicazione e l'ordine della costituzione conciliare (SC 15-16) tranne che per l'omissione dell'aspetto giuridico.

spessore intellettuale e dall'acume dimostrato da molti autori e solo minimamente temperato dalla più limitata portata e dalla minor pretesa di completezza dei testi di seguito presentati. I manuali "esaustivi" sono tutto sommato abbastanza pochi, i saggi di iniziazione e di divulgazione, invece, sono piuttosto numerosi e diversificati. Evitando eccessive rigidità e criteri selettivi particolarmente ricercati, sempre e soltanto a livello tendenziale e rappresentativo, esamineremo solo alcuni testi recenti che presentano un approccio di carattere teorico-fondamentale più generale¹ nonché altri che manifestano un particolare interesse per la problematica epistemologica o metodologica o si autoqualificano espressamente come introduzioni allo studio della liturgia.² Il margine rispetto a manuali meno estesi in taluni casi è davvero labile e incerto,³ ad ogni buon conto ci pare che le opere qui considerate, anche se in maniera divulgativa, esaltano più le linee guida e la visione d'insieme della materia, con un intento più esplorativo e rielaborativo che descrittivo e compilativo.

Precisata l'estrema parzialità del punto d'osservazione, considereremo prima la *mancata inclusione di un riferimento espresso al fattore giuridico* (cercando di esplicitare il motivo del nostro disappunto per l'omissione in ragione della logica interna dell'esposizione); in un secondo momento esamineremo per contro gli *spunti e gli apporti suggeriti da alcuni lavori più sensibili e attenti alla retta percezione del profilo canonistico*. La ragione ultima della scarsa propensione per la percezione della dimensione di giustizia delle cose sacre non sembra dettata tanto dalla preoccupazione di un ritorno al giuridismo del passato quanto più semplicemente dall'accentuazione *tout court* della prospettiva teologica in maniera quasi assorbente e totalizzante.⁴ La scelta apparentemente non ideologica della completa pretermissione o, meglio, dell'estraneità al coinvolgimento del profilo giuridico nell'esame dell'aspetto culturale operata dalla dottrina maggiorita-

¹ Cfr. C. ANDRONIKOF, *Le sense de la liturgie. La relation entre Dieu et l'homme*, Paris 1988; J. M. BERNAL, *Celebrar, un reto apasionante. Bases para una comprensión de la liturgia*, Salamanca - Madrid 2000; I. BIFFI, *La liturgia cristiana. Memoria, presenza e attesa del Signore*, Milano 2000; J. CORBON, *Liturgia alla sorgente*, Magnano 2003; J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Belleza y Misterio. La liturgia, vida de la Iglesia*, Pamplona 2006; G. B. GUZZETTI, *Cristianesimo, culto e liturgia*, Milano 1988; M. MAGRASSI, *La Liturgia. Evento, celebrazione e storia*, Casale Monferrato 1979; S. ROSSO, *Un popolo di sacerdoti. Saggio di liturgia fondamentale*, Roma 1999.

² Cfr. BIFFI, *Liturgia*, I-IV; G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della liturgia*, Padova 1990; COLOMBO, *Introduzione allo studio*, 1; A. ELBERTI, *A gloria del suo nome. La liturgia nella Chiesa latina. Introduzione generale allo studio della Liturgia*, Napoli 2001; P. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la liturgia. Conocer y celebrar*, Salamanca - Madrid 2005 (ried. di *Introducción a la ciencia litúrgica*, Salamanca 1992); E. LODI, *Liturgia della Chiesa. Guida allo studio della liturgia nelle sue fonti antiche e recenti*, Bologna 1981; J. MADURGA, *Celebrare la salvezza. Breve introduzione alla liturgia per gruppi liturgici*, Cinisello Balsamo 1999; LÓPEZ MARTÍN, "In Spirito e verità"; J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Cinisello Balsamo 2001.

³ Tra quelli già visti, ad esempio, le opere di Gutiérrez o Augé presentano probabilmente minor spessore e penetrazione rispetto a BIFFI, *Liturgia*, I-IV, o a LÓPEZ MARTÍN, "In Spirito e verità", ma appaiono più sistematici e completi.

⁴ Anche la pastorale e la spiritualità liturgica, che pure normalmente hanno un certo rilievo, rappresentano, infatti, discipline inquadrabili in chiave teologica.

ria,¹ se esclude un'opposizione preconcepita e radicale, evidenza però tutta la difficoltà di giungere ad una comprensione integrale e ad una visione complessiva del bene liturgico. Anche in questo caso, l'assenza del rilievo dell'obbligatorietà salvifica intersoggettiva deve essere intesa non in termini perentori e assoluti, ma in senso relativo e nella valutazione globale di sintesi: non esclude chiaramente riferimenti disciplinari o storici nonché richiami ecclesiologici indiretti al fattore giuridico, peraltro sempre molto marginali e secondari.² Sta di fatto che il diritto non viene ricompreso normalmente né nella supposta "nozione integrale" del culto della Chiesa;³ né nello statuto epistemologico della scienza liturgica,⁴ né nelle scienze umane ausiliarie.⁵ Dispiace, soprattutto, che la percezione della giuridicità non rientri nella considerazione ontologica e realista della liturgia, acutamente sviluppata da alcuni autori;⁶ tale impostazione rappresenterebbe il più fertile terreno di coltura di una visione non legalistica della doverosità intraecclesiale. Occorre ribadire che in definitiva la dimensione di giustizia sfugge

¹ Si tratta di una quasi consapevole sottrazione di responsabilità o presa di distanza (come a dire: "non mi riguarda") più che di un intenzionale ignorare o negare rilevanza ("non mi interessa").

² Un minimo riferimento, ad esempio, alla definizione giuridica e alla concentrazione sugli elementi esteriori del culto o al superamento del livello estetico e giuridico nella trattazione storica non valgono certo a sanare i limiti di un'opera dedicata essenzialmente agli aspetti metodologici (cfr. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la liturgia*, 75ss.; lo stesso discorso, anche se si tratta di un testo molto più elementare e modesto, vale per MAGRASSI, *La Liturgia*, 26). Una considerazione analoga può essere svolta per la sommaria considerazione dell'assemblea celebrante gerarchica (cfr. BIFFI, *La liturgia cristiana*, 31).

³ Cfr., ad esempio, GUTIÉRREZ MARTÍN, *Belleza y misterio*, che pure indica chiaramente la sua linea di ricerca (Cap. I, § 2, «Hacia una noción integral del culto de la Iglesia», 23-50), lo *ius* non riceve alcuna considerazione neppure nei successivi capitoli (Cap. II, «La fuente de la liturgia»; Cap. IV, «La experiencia litúrgica»); COLOMBO, *Introduzione allo studio della liturgia*, segue un approccio ontologico (Cap. II, «Per un'introduzione sulla natura del culto cristiano», 16ss.).

⁴ Cfr. COLOMBO, *Introduzione allo studio della liturgia*, Cap. I, «Introduzione al metodo», 9ss.; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la liturgia*, (Cap. I, § 3, 29-43) formula un modello limitato alla storia, alla teologia e alla pastorale, sviluppato in ogni settore in chiave evolutiva e sistematica. Nella stessa opera, interessante per il taglio, anche la valutazione storica della giuridicità nella vita della Chiesa segue gli stereotipi abituali e piuttosto negativi (97ss.). È significativo che Bonaccorso, dopo aver riportato le indicazioni magisteriali per l'insegnamento della liturgia di SC 16 (*Introduzione allo studio*, 40), non dia poi alcun riscontro pratico a tale prescrizione.

⁵ Riteniamo che la collocazione corretta non sia affatto questa. Non può che sorprendere, tuttavia, che anche quando non si dia un riscontro più adeguato e convincente al fattore giuridico, non si senta neppure l'esigenza di includerlo tra le scienze umane ausiliarie. Cfr. ad esempio FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la liturgia*, 44-46. Per un ulteriore riscontro cfr. AA.VV., *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca. Atti della XXIX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Santuario di Vicoforte 26-31 agosto 2001*, Roma 2002, ove l'aspetto giuridico non è stato neppure preso in considerazione.

⁶ A parte Colombo e Gutiérrez Martín, cui già accennavamo sopra, Andronikof (*Le sense de la liturgie*) ha sottolineato un'impostazione realista contro il rischio di una deformazione astrattizzante (Cap. I, «Liturgie et liturgique», 21ss.) ed ha approfondito espressamente la dimensione strutturale in chiave ontologica, interessandosi della natura culturale della preghiera (Cap. IV, «Le dimensions structurales et thématiques de la liturgie», 43ss.). Anche Biffi manifesta una certa attenzione per la concretezza del sacro (*Liturgia*, I, Cap. IV, «La liturgia e il sacro», 45-52; *La liturgia cristiana*, 75) e per l'essenza del fenomeno liturgico.

abituamente alla spiegazione della celebrazione dell'evento salvifico per un *deficit* visivo, conoscitivo e comunicativo più che per un mancato riscontro pratico o per un cosciente misconoscimento.

Se quello testé presentato è il motivo di fondo, non mancano *voci che escono dal coro*. Non si tratta beninvero di costruzioni complete e articolate in direzione giusrealista, ma di timide indicazioni o di lucide e molto puntuali osservazioni. Nell'ambito della saggistica che contiene un qualche riferimento al fattore giuridico, prescindendo dai già segnalati limiti della subalternità del diritto alla pastorale,¹ un primo spunto consiste nella *rilevazione dei presupposti della relazione di giustizia*.² Ben più profonda e penetrante appare la *considerazione di Ratzinger a proposito dell'interazione tra diritto, culto ed ethos nella logica dell'alleanza*.³ L'interesse dell'attuale Pontefice si appunta oltretutto specificamente «Sull'essenza della liturgia» (Parte I) con un approccio chiaramente realista (Cap. I. *Liturgia e vita: il posto della liturgia nella realtà*). Il legame tra diritto e culto non solo viene formulato in termini generali e fondamentali e, quindi, senza nessuna deformazione legalistica, ma indica anche la chiave di soluzione del rapporto autorità-libertà e l'indispensabilità del fattore giuridico per l'integrazione e la realizzazione della *lex gratiae* come statuto di libertà dei figli di Dio, in linea di continuità e di sublimazione della logica veterotestamentaria. Purtroppo l'illuminante prospettiva ratzingeriana abbisognerebbe di ulteriori deduzioni e applicazioni scientifiche, che difficilmente potranno essere da lui sviluppate, almeno come

¹ LÓPEZ MARTÍN, "In Spirito e verità", segue pedissequamente la linea del suo manuale. Cfr. *supra* nt. 4, p. 85 e nt. 5, p. 85.

² A proposito delle caratteristiche del culto (Cap. I, § II, n. 3) Guzzetti parla della religione come di «Una virtù morale del tipo della giustizia» (*Cristianesimo*, 37ss.). L'A. precisa la vicinanza del dovere culturale alla dazione del giusto e, benché sottolinei l'irrifiribilità del fenomeno alla stretta giustizia per il difetto di un'adeguata alterità (Dio-uomo), sembra riconoscere, almeno indirettamente, i presupposti dello *ius* nel contenuto stesso del fatto considerato. Il rapporto di eguaglianza *sub specie iusti* non può logicamente che stabilirsi sul piano orizzontale (uomo-uomo), ma può appunto avere ad oggetto una *res* liturgica.

³ «Tre cose sono importanti per la nostra questione: sul Sinai il popolo non riceve solo delle disposizioni cultuali, ma un ordinamento giuridico e una regola di vita completi. Solo in questo modo esso si costituisce come popolo. Un popolo senza un ordinamento giuridico comunitario non può sussistere. [...] Nell'ordinamento dell'alleanza al Sinai – ed è il secondo punto – i tre aspetti del culto, del diritto e dell'ethos sono indissolubilmente intrecciati tra loro [...]. Arriviamo così a una terza constatazione, che ci riporta al nostro punto di partenza, alla questione dell'essenza del culto e della liturgia: un ordinamento delle cose umane che non conosce Dio sminuisce l'uomo. Per questo culto e diritto non possono essere completamente separati tra di loro: Dio ha diritto alla risposta dell'uomo, all'uomo stesso, e dove questo diritto di Dio scompare del tutto si dissolve anche l'ordinamento giuridico umano, perché gli viene a mancare la pietra angolare che tiene insieme il tutto» (J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito*, 14-15).

Nel suo Pontificato Benedetto XVI ricalcando probabilmente questi concetti ha parlato dell'intima compenetrazione di fede, culto ed *ethos* legata alla "mistica" del Sacramento eucaristico, sintesi unificante dello stesso *Mysterium Ecclesiae* (Lett. enc. *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005, n. 14, AAS 98 [2006] 228-229). Cfr. anche il nostro *La complementarità giuridico-liturgica nel servizio caritativo ecclesiale alla luce dell'Enciclica «Deus caritas est»*, in J. MIÑAMBRES, L. NAVARRO (a cura di), *Diritto canonico e servizio della carità. A proposito dell'enciclica Deus caritas est*, Milano 2008.

dottore privato; resta, comunque, un prezioso legato per la ricerca e l'approfondimento futuro. Anche il *Saggio di liturgia fondamentale* di Rosso offre un *apporto molto significativo e interessante*. Partendo esplicitamente dalla necessità di un approccio euristico completo e unitario,¹ dopo aver opportunamente distinto tra uso e abuso,² il professore salesiano invoca «La forza del diritto»,³ come maniera per riabilitare la valenza e ribadire l'incidenza positiva. Colpisce non solo la lucidità dell'analisi e della "terapia" ma la precisione della qualificazione della componente giuridica come dimensione del tutto liturgico: «Anche in questo ambito è necessaria la riconciliazione delle memorie. Nonostante la carica emozionale di negatività questa dimensione non può essere cancellata».⁴ Evitando confusioni tra il diritto in sé e le sue distorsioni, l'autore non stenta a definire la rubricistica pura un'«appendice del diritto»,⁵ al contempo, pur denunciando gli errori del giuridismo e dello storicismo, richiamandosi conclusivamente alla multidisciplinarietà, mette in guardia contro il rischio attuale dell'orizzontalismo prevalente.⁶ Gli elementi delineati forniscono, quindi, una chiave di lettura e di interpretazione serena, equilibrata e persuasiva. In pratica, in ambito strettamente teologico, non manca un settore più incline a scoprire e valorizzare il vero volto del realismo giuridico. Evidentemente la cornice tracciata è solo il preambolo di un'opera per lo più ancora da compiere.

IV. LA CONCEZIONE GIUSLITURGICA DOMINANTE NEL SETTORE CANONISTICO

Per impostare correttamente la questione metodologica, dopo aver esaminato il fronte liturgico e prima di avanzare qualsiasi ipotesi di soluzione, pare utile, affrontare sommariamente anche il *versante giuridico*. Già abbiamo evidenziato ripetutamente le gravi insufficienze derivanti da una considerazione esclusivamente normativistica del fenomeno giuridico e la radicazione e diffusione di tale impostazione nella divulgazione liturgica.⁷ La convinzione, piuttosto ovvia e scontata, secondo la quale un proficuo e fecondo dialogo interdisciplinare possa avvenire solo nella ricerca della verità e sulla base di un patrimonio concettuale comune e condiviso, induce a verificare previamente il paradigma dominante tra i giuristi. Orbene pare abbastanza chiaro, come altrove meglio dimostrato,⁸ che se la maturazione canonistica di gran lunga prevalente, se non imperante, non si spinge oltre la visione sminuente e deformante del c.d. diritto liturgico,

¹ Cfr. Rosso, *Un popolo di sacerdoti*, 17-19 (§ 0.1. *La verità sta nel tutto*).

² «Nessuna parte va penalizzata anche se in passato ha creato dei problemi: l'abuso non toglie l'uso» (*ibidem*, 20).

³ Cfr. *ibidem*, 22-23.

⁴ *Ibidem*, 23.

⁵ *Ibidem*, 23.

⁶ *Ibidem*, 28.

⁷ Eccetto le posizioni da ultimo esaminate, che si muovono nel campo della liturgia fondamentale, per il resto là dove, soprattutto nella manualistica più estesa, è presente un riferimento al diritto, la nozione assunta è sempre quella legalistica del diritto liturgico.

⁸ Cfr. il nostro *Dal diritto liturgico alla dimensione giuridica delle cose sacre*.

non solo offre il fianco ad un “tragico” e persistente equivoco di comprensione della giuridicità, ma contribuisce ad incrementare il divario esistente. Si comprende facilmente allora che *un diritto meramente “tecnicistico” ha ben poco da dire e da aggiungere alla ineffabile ricchezza del patrimonio soprannaturale e non può che alimentare lo scetticismo e le riserve di non pochi liturgisti*. L’evidente carenza e manchevolezza della nozione giuridica di tipo positivistico di per sé non giustifica assolutamente la rinuncia alla rispettiva formalità scientifica e non esclude la possibilità di un confronto con la realtà delle cose scevro da errori e fraintendimenti; tuttavia rende estremamente ostica l’auspicata interazione e impone *in primis* alla canonistica un serio esame di coscienza ed un deciso sforzo di superamento del proprio apparato concettuale. Di seguito, riportandoci estensivamente ai precedenti lavori già citati, senza inutilmente ripeterci, ci limitiamo semplicemente a proporre una sommaria panoramica dello *status quaestionis* e a trarre poche considerazioni di sintesi.

A livello d’inquadramento generale non può non rilevarsi la *scarsa propensione della canonistica contemporanea per la promozione e la valorizzazione della funzione santificatrice della Chiesa*. Le illuminanti indicazioni del Concilio Vaticano circa la riconsiderazione del *Mysterium Ecclesiae* nell’ottica dell’universalità salvifica e della comunione gerarchica anziché favorire quell’auspicata maggior penetrazione della dimensione misterica e sacramentale del diritto canonico,¹ hanno determinato sovente un preoccupante atteggiamento di chiusura e di ripiegamento verso gli ambiti tradizionali di esercizio della giurisdizione. La “condanna” degli eccessi del giuridismo è stata accolta non come una forte spinta a rettificare ed a correggere le deviazioni del passato, quanto come un caldo invito ad abbandonare e a restituire campi indebitamente usurpati. Questa sorta di “complesso di colpa” motiva forse l’astensionismo e l’abdicazione dei giuristi nei confronti di ciò che è giusto nell’ambito del sacro.² In realtà, il deciso superamento della precedente concezione giuridica, estetica e cerimoniale della liturgia e la riaffermazione della sua natura prettamente teologica rivaluta e promuove sicuramente il ruolo del liturgista, ma non per questo lede e mortifica quello del canonista.³ Se «la liturgia è il culmine e la fonte della vita della

¹ Cfr. per contro la proficuità dell’impostazione di J. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, raccolto in IDEM, *Vetera et Nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines [1958-2004]*, Pamplona 2005², nostra traduzione in italiano, «Ius Ecclesiae» 17/III (2005) 655-656.

² «La trattazione sul diritto liturgico trova la sua naturale collocazione nei manuali di liturgia» (A. MONTAN, *Liturgia - Iniziazione cristiana - Eucaristia - Penitenza - Unzione degli infermi - Ordine (cann. 834-1054)*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Il Diritto nel Mistero della Chiesa*, III, Roma 1992², 20).

³ Biffi (*Liturgia*, I, *Riflessioni teologiche e pastorali*, 53ss.) con la consueta efficacia ed espressività segnala che, se nella rubricistica il prototipo del liturgista era quello del “cerimoniere”, col recupero della concezione misterica il modello di riferimento può essere costituito dal “mistagogo”. Orbene è abbastanza evidente che l’identità del giurista non si “realizza” affatto nella figura del cerimoniere o dell’esegeta, bensì nella prudente determinazione del giusto (giurisprudente).

Chiesa»,¹ collocare il diritto nel cuore del *Mysterium Ecclesiae* significa cogliere innanzitutto la dimensione giuridica dei beni salvifici.² La letteratura canonistica purtroppo non pare aver recepito finora in profondità la lezione conciliare e la *leiturgia* (a parte la concentrazione sulla “patologia matrimoniale”) si segnala probabilmente come il settore più penalizzato.³ Abbiamo considerato come la trattazione degli aspetti giuridico-liturgici almeno in opere didattiche e divulgative è spesso affidata a liturgisti d’indubbio rilievo, senza però una particolare sensibilità canonistica.⁴ Una tacita ripartizione di compiti, magari ispirata semplicemente a criteri legalistici (la corposità della disciplina codiciale), pare aver riservato alla scienza canonistica, sempre molto limitatamente (quantitativamente) e parzialmente (qualitativamente), solo il diritto sacramentario,⁵ privandolo spesso della sua anima liturgica e della sua valenza strutturante del popolo di Dio. *Solo una considerevole ripresa degli studi sul munus sanctificandi può garantire un recupero della primigenia matrice culturale e una riscoperta della pienezza liturgico-sacramentale del diritto ecclesiale.*

Chiarita la sfasatura di prospettiva che affetta buona parte della dottrina canonistica, al riscontro meramente quantitativo si aggiunge quello ben più decisivo di merito. Ad mentem canonistarum il ruolo e l’incidenza del diritto nell’*apprensione del mistero culturale ecclesiale non si discosta dal riduzionismo legalistico già esaminato.* Si registra infatti la praticamente unanime concordanza degli autori nell’acritica accezione dello *ius liturgicum* come “l’insieme delle norme contenute nei libri liturgici”.⁶ Al di là di leggere differenze nell’indicazione della no-

¹ SC 10.

² La doverosità, pur non essendo l’unico né il più caratterizzante aspetto delle *res sacrae*, è comunque parte integrante della “cosa” nella sua completezza, integrità e perfezione.

³ In questo campo di ricerca c’è probabilmente molto terreno da dissodare per dare maggior rilievo alla parola, ai sacramenti e specificamente alle azioni sacre in generale; oltretutto i pochissimi testi dedicati alla liturgia si limitano in genere agli aspetti normativi dei libri liturgici o alla mera disciplina sacramentaria codiciale, senza considerare in maniera più ampia gli aspetti del culto cristiano “dovuto” o i profili giuridici delle realtà sacre (*l’ipsa res iusta* “sacra” tommasiana).

⁴ Cfr. ad esempio: MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*; CIVIL, *Anàmnesis*; DELLA TORRE, *Nelle vostre assemblee*.

⁵ Cfr. tra gli altri: T. RINCÓN PÉREZ, *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, Pamplona 1998; B. PIGHIN, *Diritto Sacramentale*, Venezia 2006; É. BESSON, *La dimension juridique des sacraments*, «Folia Canonica» 7 (2004) 109-118 e stesso titolo Tesi Gregoriana, Roma 2004.

⁶ Cfr. A. MOSTAZA RODRIGUEZ, *Cap. IX. Normativa circa il culto divino e il magistero ecclesiastico*, in AA.VV., *Corso di diritto canonico*, Brescia 1976, 336; T. RINCÓN-PÉREZ, *Cap. VIII. Disciplina canónica del culto divino*, in AA.VV., *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona 1988, 406; MONTÁN, *Liturgia*, 20; J.-M. POMMARÈS, *Le droit en liturgie: un compagnon incommode ou une aide indispensable?*, «Notitiae» 32 (1996) 217; L. ALESSIO, *Derecho Litúrgico. Comentario a los cc. 2, 834-839 y 1166-1253 del CIC*, Buenos Aires 1998, 22; G. SCHEIDHAUER, *Liturgisches Recht*, in CAMPENHAUSEN, RIEDEL-SPANGENBERGER, SEBOTT, *Lexicon für Kirchen- und Staatskirchenrecht*, Paderborn-München-Wien-Zürich 2002, 751; B. ESPOSITO, *Il Codice di Diritto Canonico latino e le leggi liturgiche*, in J. J. CONN, L. SABBARESE (a cura di), «*Iustitia in caritate*». *Miscellanea di studi in onore di Velasio De Paolis*, Città del Vaticano 2005, 204; J. M. HUELS, *Liturgie and Law. Liturgical Law in the Sistem of Roman Catholic Canon Law*, Montréal 2006, 64; B. PIGHIN, *Diritto sacramentale*, Venezia 2006, 43. A parte quelle contenute in manuali liturgici: MCMANUS, in *Scientia Liturgica*, 1, 410; JARAMILLO URIBE, in CELAM, *Manual de liturgia*, 561.

zione di base (norma, legge, disposizione) e dell'elemento unificante (insieme, complesso, corpo, sistema), risulta palese l'adesione, almeno implicita, ad una concezione giuridica di impronta normativistica. Tale deviazione positivistica sorprendentemente non sembra risparmiare neppure autori di impostazione o approccio dichiaratamente realista. Le apprezzabili asserzioni iniziali o la ben fondata visione generale, in taluni casi, viene palesemente smentita dalle discutibili conclusioni o affermazioni a proposito della rilevanza del fattore giuridico nell'ambito celebrativo.¹ La discrasia probabilmente non dipende tanto dall'aderire formalmente a tale corrente di pensiero quanto dal non avvedersi appieno del pericolo e delle conseguenze insite nell'accettazione della concezione giuridica "maggioritaria" e dal non riuscire a rivedere in radice una considerazione del diritto canonico purtroppo tanto diffusa e penetrante. Questo fenomeno manifesta tutta la pervasività e la forza di resistenza delle concettologie della modernità nella *forma mentis* del giurista attuale in assenza di una consapevole e motivata presa di distanza e stimola, al contempo, ancor più la fecondità e potenzialità di una ricostruzione giusrealista dell'ufficio sacerdotale cristiano.

La concezione giusliturgica canonistica appare, quindi, omogenea e speculare rispetto a quella prevalentemente elaborata dalla scienza liturgica (*supra* §§ II e III). L'ipotesi più credibile è che la prima si riflette e condiziona pesantemente la seconda: se la conoscenza, per così dire, "specialistica" propone un modello tanto univoco e definito, è abbastanza difficile che la spiegazione divulgativa del mistero liturgico possa poi discostarsi da tale abito mentale. La responsabilità principale e quasi esclusiva dell'equivoco di fondo risiede, quindi, nella *presentazione di una nozione di diritto distorta e limitante*. L'equiparazione tra fattore giuridico e legislazione liturgica è alla base della "povertà" dell'autocomprensione del fatto e della sua erronea collocazione sistematica. Se per diritto si intende solo la norma è logico che la rilevanza della componente giuridica sia circoscritta all'esame delle leggi della celebrazione e che la collocazione più consona sia quella dell'interpretazione delle fonti. Nel procedere della ricerca scientifica euristica (informazione), ermeneutica (interpretazione) e sistematica (esposizione) esprimono una sequenza logica necessaria.² Non desta meraviglia, allora, che *la radice del problema di una sistemazione inadeguata e di un'interpretazione impropria deve essere ricercata nel piano conoscitivo più profondo*. Sta di fatto che la visione legalistica imperante non è priva di conseguenze deteriori per l'impostazione e lo sviluppo della stessa scienza liturgica.³ La considerazione meramente organizzatoria e regolamentare appare limitativa e sminuente dell'effettiva portata del fattore giuridico. L'identificazione del diritto con la regola, il governo

¹ Cfr. ALESSIO, *Derecho Litúrgico*, 19ss. ad esempio, assume un'apprezzabile impostazione del diritto alla liturgia ed un approccio latamente tomista, oscurato però dal contegno eclettico. Nella stessa linea si muovono pure ESPOSITO, *Il Codice*, 198-203 e PIGHIN, *Diritto sacramentale*, 26ss.

² Cfr. FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, *Introducción a la liturgia*, 19ss.

³ Per gli indubbi riflessi anche sul piano dogmatico ed ecclesiologico.

o la disciplina oscura ed eclissa l'essenziale giuridicità insita nelle relazioni intersoggettive di debito e pone un'ulteriore barriera all'immediatezza dei diritti fondamentali del fedele in ambito liturgico.¹ Nella falsante giustapposizione tra struttura giuridica e realtà sociale sottesa ad un'impostazione di stampo idealistico il diritto non appare quale una dimensione del reale, ma come un elemento organizzatore, funzionale al mantenimento o alla preservazione dell'"ordine pubblico" dei riti, con un evidente sbilanciamento verso l'aspetto volitivo e autoritativo anziché verso quello intellettuale e razionale.² Più che regola, *il diritto è invece componente intrinseca strutturante e conformante (ancorché non esclusiva né dominante) dell'azione sacra.*

V. UN CONTRIBUTO ALLA PIENEZZA DEL BENE LITURGICO

Le considerazioni appena svolte circa la "povertà" dell'autocompressione attuale della giuridicità canonica inducono a *sopperire a tale depauperamento ed a cercare di superare la situazione di impasse.* Occorre però rilevare pregiudizialmente che l'operazione culturale delineata (il recupero della concezione metafisica e trascendente del diritto) non interessa solo lo *ius canonicum* ma riguarda tutte le scienze sacre nel loro complesso. Il mistero della comunione dei santi, infatti, si attua *in primis* nella comune partecipazione di tutti i membri del popolo di Dio alle cose sante (*sancta*).³ Anche le acquisizioni intellettuali ed i concreti frutti di grazia da esse derivati, come attraverso vasi comunicanti, non solo si trasmettono e recano beneficio a tutto il Corpo, ma integrano e accrescono direttamente il patrimonio ecclesiale, innalzando il livello di santità della Sposa di Cristo. Orbene, dal momento che secondo lo stesso insegnamento conciliare il profilo giuridico costituisce un aspetto caratterizzante della ricostruzione della principale sorgente della vita cristiana, una deficienza o una minorazione di una dimensione strutturale del culto non può che influire sull'integrità e sulla pienezza del bene. Abbiamo già sottolineato, d'altronde, come non sono mancati tra i liturgisti coloro che hanno colto lucidamente la necessità di una visione organica e multidisciplinare.⁴ Cogliere correttamente la dimensione di giustizia dell'ufficio sacerdotale cristiano non interessa, quindi, solo i giurisperiti ed i canonisti, ma chiunque voglia avere una percezione della natura del sacro com-

¹ Cfr. cann. 213 e 214 CIC.

² Il giurista deve in primo luogo scoprire e rispettare l'ordine embrionario insito nelle relazioni sociali e quel nucleo fondamentale che dà senso e significato alla stessa legislazione canonica. Non è casuale che le trattazioni giusliturgiche attuali si incentrano principalmente sulla natura e vincolatività delle fonti, sull'autorità preposta e sull'ordinamento gerarchico della sacra liturgia, sui criteri ermeneutici ed i canoni interpretativi.

³ Cfr. *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 194, ivi si menzionano espressamente: fede, Sacramenti, carismi e doni spirituali.

⁴ «La liturgie apparaît ainsi comme un tout organique» (ANDRONIKOF, *Le sense de la liturgie*, 43); cfr. Rosso, *Un popolo di sacerdoti*, 17-19; 27-28 (§ 0.9. Interdisciplinarietà); RATZINGER, *supra* nt. 3, p. 90.

pleta e rispondente alla realtà del fenomeno ed, anzi, riguarda soprattutto chi, in ragione della specificità dell'oggetto, è chiamato a coltivare un'opera di sintesi e di integrazione, evitando eccessive settorializzazioni e parcellizzazioni che rischiano di frammentare l'unità dell'essere e della missione della Chiesa.¹

Acclarato che l'insufficienza della prospettiva giuridica sopra evidenziata non è un "affare interno" alla scienza canonica, ma riguarda anche a pieno titolo la teologia liturgica e la liturgia c.d. fondamentale, abbiamo altrove già tracciato *tre sfere di progressiva approssimazione alla realtà ultima del "mistero del diritto"*² (gnoseologica, antropologica e propriamente metafisica) che paiono le premesse necessarie del recupero, anche nella liturgia, del senso e del significato di ciò che è giusto.³ Il *problema gnoseologico-metodologico* evidenzia subito i limiti di un approccio troppo analitico e frazionato al reale, solo la visione unitaria e globale della metafisica classica può restituire al concetto di natura (verità delle cose)⁴ la sua funzione ermeneutica fondamentale e la sua normatività primaria. Se le *res* costituiscono per definizione la misura o la regola del giusto naturale e soprannaturale, vale a dire la caratterizzazione e la delimitazione intrinseca del diritto, il realismo conoscitivo (l'apprensione della realtà data) costituisce un presupposto indispensabile di quello giuridico.⁵ Precisata la premessa logico-conoscitivo, un ulteriore passo verso una concezione autenticamente giusrealista è costituita da una precisa *acquisizione di carattere antropologico*. In merito è utile sottolineare

¹ È significativo che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* individui nella funzione liturgica la sintesi dei *tria munera Christi*: «Il termine "Liturgia" nel Nuovo Testamento è usato per designare non soltanto la celebrazione del culto divino, ma anche l'annuncio del Vangelo e la carità in atto. In tutti questi casi si tratta del servizio di Dio e degli uomini. Nella celebrazione liturgica, la Chiesa è serva, a immagine del suo Signore, l'unico "Liturgo", poiché partecipa al suo sacerdozio (culto) profetico (annuncio) e regale (servizio della carità)» (n. 1070). Cfr. anche BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 25, 236, ove la radicalità e centralità liturgica non è esplicitata, ma è chiaramente desumibile dallo sviluppo del testo: «L'intima natura della Chiesa si esprime in un triplice compito: annuncio della Parola di Dio (*kerygma-martyria*), celebrazione dei Sacramenti (*leiturgia*), servizio della carità (*diakonia*)».

² Cfr. G. LO CASTRO, *Il mistero del diritto. I - Del diritto e della sua conoscenza*, Torino 1997. L'A. definisce espressivamente l'aspetto misterico del fenomeno giuridico un «trascendentale dell'essere umano» (1-2).

³ Cfr. il nostro *Un invito a decodificare il messaggio fondamentale dell'essere*, nota di commento al *Discorso di Benedetto XVI sulla legge morale naturale del 12 febbraio 2007*, «Ius Ecclesiae» 19/11 (2007) 501-512.

⁴ Estensibile *mutatis mutandis* nell'ordine soprannaturale ai beni salvifici.

⁵ Il diritto divino (naturale e positivo) si collega intimamente all'oggettività della verità: la misura del diritto è, infatti, naturale (ma un discorso non dissimile può essere svolto per i beni soprannaturali) quando il rapporto di eguaglianza in cui consiste la relazione di giustizia è determinata da criteri oggettivi (cfr. J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Milano 1990, 90-91). L'emergere di criteri soggettivi sposta il discorso dai beni ai valori e dal diritto divino a quello umano positivo o convenzionale. L'abbastanza radicata deformazione idealistica attuale induce invece a soggettivizzare la verità ed a sostituire la realtà reale con quella pensata, ergendo il pensiero a misura di tutte le cose. Cfr. anche IDEM, *Studi sull'essenza del matrimonio*, Milano 2000, 217-220. Occorre pertanto ribadire la necessità della "sana" filosofia realista per una retta formulazione ed applicazione della teoria della giustizia e del diritto contro gli errori e le deformazioni del positivismo. Anche nell'ultimo *Discorso alla Rota Romana* (27 gennaio 2007, in www.vatican.va) il Papa pone il positivismo giuridico in collegamento con il relativismo. La problematica gnoseologica ha, infatti, un'immediata ripercussione e ricaduta su quella giuridica.

che il dover essere riguarda sempre la persona umana: l'ontologia (la verità delle cose) non ha praticamente soluzione di continuità con l'antropologia (la verità dell'uomo). Nel giusto all'oggettività del vero si assomma la personalità del bene. Non è difficile rendersi conto di quanto il soggettivismo ed il relativismo etico diffusi minino alla radice, magari non la nozione stessa, ma la *ratio*, la pienezza e l'effettività dei diritti fondamentali. Se la "natura delle cose sacre" rappresenta la misura del giusto, la "dignità cristiana" del battezzato costituisce il titolo e il fondamento dei diritti dei fedeli.¹ Una corretta concezione filosofico-teologica della persona e del suo statuto ontologico è, dunque, la chiave per impostare qualunque problematica epistemologica della scienza giuridica. Un ultimo passaggio propedeutico può essere rappresentato dalla *percezione dal carattere trascendente e teleologico del diritto* tomista: solo l'apprensione del concetto metafisico di ente sembra aprire la mente al messaggio di senso ed al progetto esistenziale dell'Essere. Non è casuale che per il Dottore Angelico la natura umana sia l'essenza stessa in quanto principio di operazioni e che ordine e finalità tendano a unificarsi.² Il realismo giuridico in senso proprio o stretto supera il mero oggettivismo, che pure si oppone tanto al soggettivismo quanto al positivismo, per giungere all'identificazione del diritto con la cosa giusta in chiave personalista.³ L'effettiva attribuzione dei beni dovuti contribuisce allora a realizzare la vocazione soprannaturale del cristiano (è fattore di perfezionamento personale) ed accresce i frutti di grazia nel popolo di Dio. La natura delle cose in senso metafisico non ha, quindi, solo un senso ma anche una direzione ben definita.

Chiariti i presupposti indispensabili per un'adeguata comprensione del giuridismo intraecclesiale, cerchiamo solo di fornire le linee di sviluppo per un'adeguata ricostruzione dell'ufficio sacerdotale cristiano in chiave giuridico-ontologico-fondamentale. Fermo restando la piena consapevolezza della provvisorietà e dell'imperfezione del livello di concettualizzazione finora raggiunto, trattandosi di un "cantiere ancora aperto" o – ci auguriamo, soprattutto con il concorso di altri – di una "fabbrica permanente",⁴ la giuridicità liturgica espri-

¹ Cfr. HERVADA, *La dignidad y la libertad de los hijos de Dios*, in *Vetera et Nova*, 745-760.

² L'immanentismo moderno, invece, recidendo intenzionalmente e talora ideologicamente il vincolo verticale (la partecipazione alla legge eterna) ha finito quantomeno col togliere linfa vitale al diritto. Anche in questo caso le precedenti affermazioni di Ratzinger riportate (*supra* nt. 3, p. 90) chiariscono meglio questo assunto, poco dopo prosegue: «Il diritto – lo abbiamo già visto – è costitutivo per la libertà e la comunità; il culto, vale a dire il giusto modo di rapportarsi a Dio è, a sua volta, costitutivo per il diritto» (*Introduzione allo spirito della liturgia*, 16-17). Nella stessa linea si colloca il richiamo a «l'essenziale nocciolo divino del diritto quale criterio e linea di orientamento per ogni sviluppo del diritto e per ogni ordinamento sociale» da parte di metanorme apodittiche, le disposizioni o, meglio, i principi giuridici universali (J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazareth*, Milano 2007, 153).

³ Si tratta della tesi sostenuta da J. P. Schouppe (*Le réalisme juridique*, Bruxelles 1987, 174-176), che distingue due possibili accezioni del realismo giuridico: il realismo in senso lato (oggettivismo) ed il realismo appunto in senso stretto.

⁴ In questo senso sicuramente illuminante, benché gran parte dell'operazione culturale ivi delineata sia ancora da compiere, può risultare C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*.

me *uno specifico profilo di doverosità della relazione culturale*. La dimensione giuridica è, infatti, una componente intrinseca e consustanziale dei beni salvifici: parola, sacramenti e comunione gerarchica costituiscono *debita* di giustizia in senso proprio, anche se ovviamente in maniera non esclusiva né preponderante. Lo statuto ontologico della persona integrato e sublimato dalla *lex gratiae* porta dunque a riconoscere e a rispettare quel nucleo essenziale di obbligatorietà insito nelle *res sacrae*. La relazione intersubiettiva di debito in cui consiste il fenomeno giuridico si fonda, infatti, sulla preesistenza di un legame inscindibile (*suitas*) tra la persona ed il bene che deve essere effettivamente ed efficacemente garantito (diritto c.d. sostanziale) e tutelato (diritto c.d. processuale). In ambito liturgico l'*ipsa res iusta* tommasiana in cui consiste l'essenza del diritto (ciò che sta al centro della relazione di giustizia, la determina e la regola) si concretizza appunto nel *bene liturgico in quanto dovuto*.¹ In questa sede mancano lo spazio e la possibilità di esplorare compiutamente la natura e le caratteristiche della dimensione giuridica delle cose sacre,² occorre però ribadire che, l'individuazione di tale profilo, sempre ove concretamente esistente,³ non è solo desiderabile e consigliabile, è parte integrante della completezza e perfezione della conoscenza del mistero. Al di là della nozione embrionalmente enucleata, ci preme, comunque, suggerire l'opportunità di un deciso rovesciamento di prospettiva e di mentalità: occorre ricercare i "diritti nel sacro"⁴ non a partire dalle norme, dalla disciplina o dalla struttura della società ecclesiastica, ma *dalla natura e dalla configurazione stessa della preghiera di Cristo nella Chiesa*. La fonte prima di giuridicità non è costituita quindi né essenzialmente né principalmente dalla legislazione vigente ma dal dato esistente, dalla valenza *sub specie iusti* della *lex gratiae*. La giuridicità intraecclesiale ha logicamente un'esplicazione ben deli-

Per una teoria fondamentale del diritto canonico, Milano 2000, 93ss. (cui Hervada, il principale teorizzatore della distinzione dei livelli della conoscenza giuridica in ambito canonico, attribuisce il merito di aver compreso essenzialmente il livello fondamentale [*Coloquios propedéuticos de derecho canónico*, Pamplona 2002², 122-123]).

¹ S. Th., II-II, q. 57. La questione sul diritto introduce appunto il trattato *de iustitia et de iure*, indicando chiaramente come il giusto, la cosa, il *suum* secondo la retta interpretazione della formula classica della giustizia (*suum cuique tribuere*) sono anteriori e precedenti all'atto del dare in cui consiste la virtù. Il diritto è pertanto l'oggetto della giustizia e non l'effetto dell'ordine sociale.

² Si tratta beninvero di cose in senso generico: persone, cose o azioni; realtà che, anche secondo l'esperienza romanistica, costituiscono il supporto materiale di qualsivoglia diritto (*Gai Inst.*, I, 8; *Gai Dig.*, I, 5, 1).

³ Evitando estremismi ed assolutizzazioni (confusione della parte col tutto), bisogna riconoscere che nella realtà culturale intervengono prioritariamente componenti propriamente liturgiche, ecclesologiche, morali, ecc.

⁴ La concretezza, la pluralità e l'interconnessione delle cose giuste induce ad evitare ogni forma di indebita astrazione e concettualizzazione di tipo idealistico ("ipostatizzando" il concetto di diritto). Il diritto al singolare esiste solo, non senza normalmente interdipendenze e collegamenti con altri diritti, nella considerazione della singola relazione; in *rerum natura* esiste quindi una molteplicità di diritti, riferendosi al fenomeno nel suo complesso, la dizione al plurale evidenzia pertanto immediatamente la composita consistenza della dimensione giuridica della realtà data.

mitata ontologicamente (i diritti sono sempre parte, aspetto, dimensione “contingente” di una realtà più complessa: misterica, soprannaturale, trascendente, escatologica) e deontologicamente (i diritti, oltre alla prospettiva *in terris*, sono immanentemente vincolati alla visibilità, storicità, ecc. della compagine ecclesiale). Ad ogni buon conto l'*obbligatorietà intersoggettiva del sacro*¹ costituisce un ambito sufficientemente esteso in cui la giustizia prelude alla pietà ed alla carità. Un'impostazione realista porta ad esempio a non limitare l'attenzione alla legittimità del rito ma a recuperare anche la pienezza di significato del segno in ciò che è esigibile dalla *communio fidelium*. Interessa, infine, sottolineare che la concezione proposta non ha una valenza solo teorica ma eminentemente pratica. Riflesso della portata ontologica del bene sono tanto l'*oggettività* quanto l'*immediata concretezza del giusto*. La corrispondenza in termini di eguaglianza tra il dovuto e il dato comporta un'autonoma consistenza dei diritti di origine divina che debbono essere individuati a prescindere da ogni valutazione soggettiva o espressa regolamentazione positiva (diretta vigenza nell'ordinamento canonico). Conseguenza della natura reale del giusto è pure la soddisfazione della spettanza non col riconoscimento formale della pretesa ma con l'apprensione materiale della cosa.

VI. IL SUPERAMENTO DEL “PARADIGMA” ESISTENTE

ATTRAVERSO UN'EFFETTIVA COMPLEMENTARIETÀ GIURIDICO-LITURGICA

Precisati brevemente alcuni tratti di giusrealismo del sacro, anticipate approssimativamente talune conclusioni e le linee portanti del discorso e chiarito, soprattutto, lo spirito di fondo della presente nota (una critica, ci auguriamo, costruttiva alla penetrazione *sub specie iusti* della liturgia), conviene tornare al *punto di partenza*. L'itinerario compiuto non ha certo l'ardire di costituire un esame esaustivo della rilevanza della componente giuridica nella ricostruzione del mistero liturgico, intende solo tentare di registrare la situazione esistente ed avviare una proposta di miglior comprensione e sistemazione della realtà culturale cristiana. La già rilevata consequenzialità logica tra informazione, interpretazione ed esposizione,² motiva e giustifica ampiamente le insufficienze e le carenze riscontrate. La trattazione e la collocazione dello *ius* (meglio sarebbe parlare *tout court* di legislazione liturgica) nella letteratura liturgica divulgativa attuale è, salvo limitatissime eccezioni, *frutto e riflesso della scarsa o inesistente considerazione del possibile apporto dell'aspetto giuridico all'intelligenza del dato*.³ Non si può pretendere, d'altronde, una sistematica adeguata in presenza di una nozione tanto povera e sminuente. La radice del problema resta inesorabilmente eu-

¹ I tre elementi essenziali per il riscontro del fenomeno giuridico sono dati: dall'esteriorità della cosa (percepibilità esterna del bene, implicito nella nozione di “sacro” come ciò che è sacro); dalla esistenza di almeno due persone distinte (alterità o intersoggettività) e dalla obbligatorietà della condotta (doverosità). ² Cfr. *supra* nt. 2, p. 94.

³ L'espressione riecheggia P. DE CLERCK, *L'intelligenza della liturgia*, Città del Vaticano 1999.

ristico-veritativa (il concetto e la natura del diritto) e la responsabilità principale delle distorsioni presenti, al di là delle croniche difficoltà di conciliare e integrare sensibilità e approcci molto distanti, è sicuramente imputabile all'arretratezza degli studi canonistici sul tema ed al modello concettuale di riferimento posto a base del supposto dialogo.¹

Premesso quanto sopra, cercando di dare un taglio più positivo e propositivo alle osservazioni svolte, non può che suggerirsi un possibile "arricchimento" della valenza giuridica del sacro e un punto d'incontro e d'intesa tra liturgisti e canonisti nel *reciproco ritorno agli insegnamenti conciliari*. Com'è noto, la notevole penetrazione del *Mysterium Ecclesiae*, la cui espressione più diretta ed immediata è stata probabilmente la stessa riforma liturgica, può indubbiamente porsi in relazione con il superamento della precedente concezione giuridicista, ma non certo con il ridimensionamento o l'abbandono dell'esigenza del diritto canonico in quanto tale.² Il positivo e auspicato recupero della prospettiva teologica, scritturistica, patristica, storico salvifica, ecc. del culto però ha di fatto tolto pregnanza e rilevanza al fattore giuridico: come spesso accade, da un eccesso (troppo diritto) pare in pratica di essere passati a quello opposto (assenza di diritto).³ Un andamento tanto sbilanciato e pendolare certo non giova ad un inquadramento armonico e ponderato dell'esercizio dell'ufficio sacerdotale cristiano.⁴ Il divario e l'incomunicabilità esistente ci pare possa essere superata solo invitando i canonisti *in primis*, ma anche i liturgisti a rileggere e a cercare di applicare con maggior fedeltà e rigore le stesse indicazioni del magistero.⁵ Se il

¹ In realtà si potrebbe forse parlare di un "anacronismo strutturale" della canonistica attuale appiattita verso la modernità (il nuovo nella Chiesa è sempre vecchio e consisterebbe nel recupero della miglior tradizione della canonistica classica) e di un "dialogo tra sordi" per sottolineare l'impossibilità di comunicare con gli attuali strumenti comunicativi.

² È ben noto come all'atto della presentazione Giovanni Paolo II definisse il nuovo codice latino l'ultimo documento del Concilio Vaticano II e precisasse: «Ne risulta che ciò che costituisce la "novità" fondamentale del Concilio Vaticano II, in linea di continuità con la tradizione legislativa della Chiesa, per quanto riguarda specialmente l'ecclesiologia, costituisce altresì la "novità" del nuovo Codice» (Cost. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25 gennaio 1983, AAS 75 [1983] II, XI).

³ Come abbiamo cercato di illustrare, il problema in realtà non è quantitativo ma qualitativo: ciò che nuoce alla liturgia non è il "troppo" diritto ma il "cattivo" diritto.

Estremamente significativa in questo senso appare l'asserzione di Rosso: «La liturgia ha vissuto tante stagioni, alcune più felici, altre meno. Certamente la peggiore fu quella giuridica. [...] La colpa non è del diritto, ma del suo cattivo uso: nel buio liturgico ci si è aggrappati a ciò che appariva ancora solido e fermo» (*Un popolo di sacerdoti*, 22).

⁴ «Il giuridismo non è il diritto ma la sua caricatura. È una sclerosi del diritto nell'astrazione e nel formalismo. Al contrario pensare che basterebbe rifiutare nella Chiesa il diritto per ritrovare la Chiesa della carità, sarebbe infilare la strada delle più rovinose illusioni. Una Chiesa che ripudiasse il diritto correrebbe il rischio di essere non la Chiesa della carità ma la Chiesa dell'arbitrio. Perché il diritto, correttamente compreso, è la giustizia applicata alle situazioni concrete» (L. BOUYER, *La Chiesa di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo*, Assisi 1971, 199).

⁵ L'Istruzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica sulla formazione liturgica e spirituale nei seminari del 6 gennaio 1980, Milano 1980, ribadisce espressamente le indicazioni della *Sacrosanctum concilium* (n. 16) e la necessità del coordinamento con altre discipline, soprattutto nella materia sacramentaria (nn. 43 e 53 del testo e 7 e 10 dell'appendice).

Concilio Vaticano II non ha parlato esplicitamente quasi per nulla dello *ius canonicum*, ha offerto tuttavia spunti e apporti decisivi per una completa rivisitazione del fenomeno giuridico ecclesiale che probabilmente non sono stati ancora accolti e recepiti pienamente: ciò che è mancato finora è una tematizzazione del problema giuridico fondamentale.¹ I limiti e le insufficienze della percezione attuale dell'influenza del diritto nella *leiturgia* della Chiesa, come ripetutamente esposto, concernono, quindi, principalmente l'approfondimento canonico della questione e solo derivativamente e consequenzialmente quello teologico.

A fronte dell'imperante riduzionismo della giuridicità al profilo legalistico, sarebbe una ben magra e triste consolazione accontentarsi della diffusa scelta di rinunciare completamente alla considerazione della giustizia nella liturgia in attesa di tempi migliori.² Come abbiamo già cercato di evidenziare, l'omissione di un settore, di una parte, di una dimensione del fatto, per quanto in molti casi possa risultare minore o secondaria, non solo compromette la pienezza dell'apprensione dell'insieme, ma normalmente inficia l'organicità, l'armonia e l'equilibrio del resto della costruzione. In definitiva, *il rapporto tra ius e liturgia nella conformazione del Corpus totus è reciproco e corrispettivo*: non c'è autentica liturgia senza identità giuridica e non c'è vero diritto ecclesiale senza un collegamento con la sua sorgente vitale.³ L'auspicata complementarità non implica peraltro un rapporto equivalente e paritetico, ma solo un'eguale dignità scientifica ed un comune indirizzo alla realizzazione della missione della Chiesa. È indubbio che parola, sacramenti e servizio della carità abbiano un ruolo primario ed insostituibile nella realizzazione della comunione ecclesiale e causano direttamente la santificazione degli uomini mentre il giusto preserva e custodisce la persistenza della bontà dell'ordine naturale nell'economia della redenzione e si pone al servizio dei beni salvifici.⁴

¹ Nella nostra recensione a J. HUELS, *Liturgy and Law*, «Ius Ecclesiae» 19/1 (2007), si indica quello che ci pare il limite principale del volume, estensibile in generale alla canonistica attuale: «Huels in pratica pare semplicemente adeguare e applicare le nozioni del patrimonio concettuale tipico del giurista all'ambito culturale, senza invece cercare di reimpostare l'argomento secondo le peculiarità e le specificità dell'oggetto (l'ufficio sacerdotale cristiano, logicamente secondo i caratteri dell'esteriorità, alterità e doverosità che connotano la giuridicità), come richiederebbe un approccio realista. Il rischio insito in tale impostazione è quello di ricondurre il fenomeno giuridico liturgico alla mera socialità infraecclesiale senza cogliere la componente giuridica presente nell'economia salvifica stessa» (217).

² Cfr. *supra* nt. 2, p. 83 nonché ntt. 1 e 2, p. 88 (con le poche eccezioni segnalate).

³ Riprendendo la nota espressione di Congar afferma López Martín: «La Chiesa fa la liturgia che è santificazione degli uomini e culto a Dio; ma la liturgia (eucaristia, sacramenti, ecc.) fa la Chiesa» («*In Spirito e verità*», 72). Interessante in questa linea, anche se non ne condividiamo *in toto* le conclusioni, appare l'impostazione di G. Lajolo che, partendo dal testo conciliare di SC 2, si interroga sulle caratteristiche della liturgia «riformata» applicabili anche al diritto canonico per individuare una palese connaturalità e convergenza tra aspetto culturale e giuridico del Mistero della Chiesa (*Indole liturgica del diritto canonico*, «La Scuola Cattolica» 99 [1971] 251-254).

⁴ Così come nella scolastica la filosofia era ritenuta *ancilla theologiae*, la scienza canonica potrebbe essere considerata *serva liturgiae*, logicamente con tutto l'apprezzamento della funzione servente sotteso alla concezione diaconale della Chiesa. Usando una metafora evangelica, che meglio evidenzia i concetti, potremmo definire il ruolo del giurista come quello dell'«amico dello sposo» (Gv 3,29) o forse come quello del testimone delle nozze dell'Agnello.

Solo evitando una visione antagonistica e conflittuale e attraverso una stima ed un rispetto delle rispettive formalità scientifiche si può riuscire a cogliere l'*integralità dell'oggetto comune* e giungere a quella *compenetrazione e sintesi armonica tra culto diritto ed ethos* a suo tempo già additata da Ratzinger.¹ Pur auspicando un'autonoma presa di coscienza della propria limitante impostazione ed una decisa inversione di tendenza da parte della canonistica attraverso il recupero dell'approccio metafisico tradizionale, la maturazione di un'autentica sensibilità giuridica può magari trovare un terreno di coltura più fertile in un ambito (la scienza liturgica) meno contaminato dalle influenze della modernità e del positivismo e non sclerotizzato nell'atteggiamento formalistico e tecnicistico consolidato e stratificato. La riscoperta dell'influenza e della portata del fattore giuridico nella spiegazione del mistero cultuale può rappresentare, quindi, un stimolo per un ripensamento critico del sapere canonico ed avere un effetto moltiplicatore ancor più ampio. In questa linea, la concretezza, l'approccio ontologico ed il realismo (parziale, ma radicato) che traspaiono dalla più stimolante letteratura liturgica illuminano il cammino e indicano con chiarezza la meta.² Spetterà probabilmente alla divulgazione liturgica futura registrare il senso dei cambiamenti e della svolta epocale della riforma postconciliare ed elaborare e sviluppare un nuovo paradigma euristico di riferimento.

ABSTRACT

L'articolo analizza criticamente l'influenza e la collocazione sistematica del fattore giuridico nella divulgazione liturgica contemporanea: al di là della scarsa considerazione epistemologica del profilo esaminato, rileva un'impostazione abbastanza riduttiva e limitante e, soprattutto, l'assenza della percezione dell'intrinseca dimensione di giustizia del culto. Anche la scienza canonistica attuale peraltro non si discosta dalla visione riduzionistica e sminuente del "diritto liturgico" di matrice normativistica. Per recuperare la completezza della realtà liturgica ecclesiale e la fecondità del dialogo interdisciplinare si auspica la piena assimilazione dei documenti conciliari sia da parte dei liturgisti (SC 16) sia da parte dei giuristi (OT 16) ed una maggior attenzione alla concezione ontologico-fondamentale di ciò che è giusto nella liturgia proposta dal realismo giuridico.

Present paper is a critical analysis of the systematic positioning of the juridical element in popular contemporary writing on the liturgy: in addition to the meager epistemological value of the examined material, one observes a rather limited and reductive approach and, above all, no awareness of the intrinsic role of justice in worship. Current canon law scholarship is not exempt from this reductive and disparaging view of liturgical law of a normative character. A recovery of the full ecclesial understanding of liturgy and a more fruitful interdisciplinary dialogue requires the full assimilation of the conciliar documents both by liturgists (SC 16) and by jurists (OT 16) and a greater consideration of the fundamental ontological conception, proposed by juridical realism, of what is just in the liturgy.

¹ Cfr. *supra* nt. 3, p. 90.

² Cfr. soprattutto: BIFFI, *Liturgia*, I, 45-52; ANDRONIKOV, *Le sense de la liturgie*, 43ss.; GUTIÉRREZ MARTÍN, *Belleza y Misterio*, 23-50; ABAD IBÁÑEZ, GARRIDO BONAÑO, *Iniciación*, 17ss.

NOTE

LA DISTINZIONE TRA LO SCISMA E L'ERESIA MATURATA DURANTE LA POLEMICA DONATISTA

PAOLA MARONE

SOMMARIO: I. *Introduzione* - II. *Le testimonianze cristiane più antiche* - III. *La svolta di Ottato* - IV. *Conclusione*.

I. INTRODUZIONE

FIN dalle origini la Chiesa cristiana fu contrastata dalla presenza di vari gruppi dissidenti, e di conseguenza ben presto cominciò a catalogare tutte quelle opinioni che a diverso titolo potevano essere ritenute corrotte. Indicative in tal senso sono opere come l'ormai perduto *Sintagma* di Giustino, la *Refutatio omnium haeresium* di Ippolito, l'*Adversus haereses* di Tertulliano, o il *Panarion* di Epifanio. Però, mentre nelle testimonianze letterarie più antiche, ovvero nel Nuovo Testamento così come negli scritti dei Padri Apostolici, lo scisma e l'eresia vengono chiamati in causa in maniera indifferenziata, solo nel primo trattato antidonatista, che risale al 365 circa, si arriva a una netta differenziazione tra questi due concetti.

È precisamente nell'*Adversus donatistas* che Ottato, per far fronte alle accuse di Parmeniano, contrappose «agli eretici», che avevano rinnegato «il sano e verissimo simbolo», «gli scismatici», che più semplicemente si erano posti «fuori dell'unità»,¹ in sostanza riscontrando nell'eresia la corruzione della fede e nello scisma il rifiuto dell'autorità del vescovo legittimo. Tuttavia gli studiosi moderni, anche quando si sono confrontati esclusivamente con le problematiche religiose dell'Africa romana, non hanno prestato particolare attenzione all'autore cattolico che inizialmente intraprese la lotta contro il donatismo, e in genere hanno preferito porre l'accento su quanto di analogo sostenne, a distanza di qualche anno, il più famoso Agostino.² Del resto si sa che il vescovo d'Ippo-

¹ OTTATO, *Adversus donatistas*, 1,11-12, SCh 412, 196-198.

² A tale proposito cfr. per esempio E. BUONAIUTI, *Scisma ed eresia nella primitiva letteratura cristiana. Saggi sul cristianesimo primitivo*, Città di Castello 1923, 274-285; H. PÉTRÉ, *Haeresis, schisma et leurs synonymes latins*, «Revue des Etudes Latines» 15 (1937) 316-319; M. MEINERTZ, *Schisma und Hairesis im NT*, «Biblische Zeitschr» 1 (1957) 114-118; S. L. GREENSLADE, *Schism in the Early Church*, London 1964; E. FERGUSON, *Attitudes to Schism at the Council of Nicaea*, in D. BAKER, *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1972, 57-63; V. GROSSI, *L'iter della comunione ecclesiale nelle comunità di Tertulliano - Cipriano - Agostino*, in *Regno come Comunione. Atti della XVII sessione di formazione del segretariato attivi-*

na nella sua vastissima produzione letteraria tornò più volte a parlare di chi, più o meno volontariamente, si trovava al di fuori della vera Chiesa di Cristo, approfondendo anche molte delle implicazioni teologiche che tale situazione comportava.¹ E se in un primo tempo egli ammise che «gli eretici, poiché hanno idee errate intorno a Dio, tradiscono la fede stessa», e degli scismatici disse che «con le loro ingiuste separazioni, rompono con la carità fraterna, benché credano le stesse verità che noi crediamo»,² successivamente espresse l'idea che qualsiasi dissenso protraendosi sconfinava inevitabilmente nell'eresia,³ prendendo in tal modo le difese della legge di Onorio, che nel frattempo aveva equiparato i donatisti agli eretici.⁴

Comunque ci sembra evidente che quando Agostino tratteggiava la separazione dello scisma dall'eresia, risentiva di chi lo aveva preceduto. E d'altra parte è pure noto che Ottato, che spesso è stato visto un po' sbrigativamente come una sorta di «collegamento» tra le più autorevoli figure di Cipriano e di Agostino,⁵ in realtà rappresenta sotto vari punti di vista un momento di svolta per il cristianesimo africano.⁶ In questo contesto, allora, per contribuire a delineare quello che può essere stato l'apporto innovativo del vescovo di Milevi,⁷ si ritiene significativo esaminare, dopo un breve *excursus* sulle testimonianze cristiane più antiche, i passi dell'*Adversus donatistas* che hanno a che vedere più direttamente con la definizione dei concetti di scisma ed eresia.

II. LE TESTIMONIANZE CRISTIANE PIÙ ANTICHE

Nel Nuovo Testamento sono numerose le occorrenze dei termini «scisma» ed «eresia».⁸ Se si escludono però i casi in cui tali termini hanno la valenza generica di *strappo* o *rottura*, la nostra attenzione dovrà ricadere quasi esclusivamente

tà ecumeniche (SAE). La Mendola (Trento), 4-12 agosto 1979, Torino 1980, 59-100; Eresia ed eresologia nella Chiesa antica. XIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, «Augustinianum» 25 (1985) 581-906.

¹ Cfr. A. C. DE VEER, *La définition de l'hérésie et du schisme par Cresconium et par Augustin*, in *Traité anti-donatistes de Saint Augustin*, IV [Bibliothèque Augustinienne, 31], Paris 1968, 759-764; E. LAMIRANDE, *Hérésie et Schisme, à propos du Donatisme*, in *Traité anti-donatistes de Saint Augustin*, V [Bibliothèque Augustinienne, 32], Paris 1965, 706-709.

² AGOSTINO, *De fide et symbolo* 10,21, CSEL 41, 27.

³ Cfr. AGOSTINO, *Contra Cresconium* II,7,9, CSEL 52, 367S; IDEM, *De haeresibus* 69, CCL 46, 331SS; IDEM, *Epistula* 93, 11, 46, CCL 31, 199S.

⁴ Cfr. *Codex Theodosianus* XVI,6,4, ed. TH. MOMMSEN, 881S.

⁵ Cfr. G.-C. WILLIS, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London 1950, 106; J. KELEHER, *St. Augustine's Notion of Schism in Donatist Controversy*, Mundelein 1961, 34.

⁶ Cfr. R. B. ENO, *The Work of Optatus as a Turning Point in the African Ecclesiology*, «Thomist» 37 (1973) 668-685; P. MARONE, *L'esegesi biblica di Ottato di Milevi come veicolo della trasformazione della teologia africana*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 23 (2006) 215-222.

⁷ Sulla bibliografia relativa a Ottato cfr. C. MAZZUCCO, *Ottato di Milevi in un secolo di studi: problemi e prospettive*, [Università degli studi di Torino. Dipartimento di filologia, linguistica e tradizione classica, 3], Bologna 1993; e in particolare sui molti aspetti dell'opera di questo vescovo africano che possono essere ancora approfonditi cfr. *ibidem*, 191-194.

⁸ Cfr. per esempio Mt 9,16; Mc 2,21; Io 7,43; 9,16; 10,19.

sulle lettere di Paolo. In queste infatti più volte si parla di *divisioni*, e «gli scismi» («σχίσματα») e «le eresie» («αἱρέσεις»), ma anche «le discordie» («δικοστασίαι») e «gli anatemi» («ἀναθέματα»), esprimono genericamente l'idea del dissenso e della controversia.¹ Così ad esempio nella 1Cor, che è considerata da tutti autentica, sono descritti i contrasti che erano sorti tra l'ala giudeocristiana di Pietro, l'ala ellenista di Paolo e la corrente intellettuale di Apollo. E in particolare in 1Cor 11,18-19, che dice letteralmente: «Innanzitutto sento dire che [...] vi sono tra voi degli scismi (σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν) [...] È necessario infatti che nascano tra voi delle eresie (δεῖ γὰρ καὶ αἱρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι), perché appaia quali sono i fratelli degni», i termini «scisma» («σχίσμα») ed «eresia» («αἵρεσις») vengono usati contemporaneamente per indicare i piccoli gruppi di dissidenti che avevano perso di vista l'insegnamento di Cristo e si erano raccolti intorno a Pietro, Paolo e Apollo.²

Poi, in seguito all'affermazione di altri maestri, sorsero ulteriori e più vivi contrasti nelle comunità cristiane. I rapporti con l'Antico Testamento, il modo di concepire la missione di Cristo e il significato della natura corporea di Dio, erano solo alcuni degli argomenti attorno ai quali si svilupparono varie interpretazioni, che successivamente trovarono un numero più o meno consistente di sostenitori. Tuttavia la terminologia adottata per indicare le diverse tendenze interpretative era ancora vicina all'indeterminatezza che caratterizzava il *corpus* paolino. Anche nel racconto dei Padri Apostolici i singoli movimenti sediziosi vengono descritti senza lasciare intravedere una netta distinzione tra errori dottrinali e discordie disciplinari. Ovvero, i contrasti che turbavano l'unità cristiana negli anni immediatamente successivi alla predicazione di Paolo, senza essere ancora ricondotti all'attività di vere e proprie sette, sono definiti da Clemente Romano come «scismi» («σχίσματα»),³ da Ignazio come «eresie» («αἱρέσεις»)⁴ e da Erma indifferentemente come «scismi» («σχίσματα») ed «eresie» («αἱρέσεις»)⁵.

Soltanto quando il cristianesimo raggiunse un più elevato grado di sviluppo nella formulazione della sua dottrina e della sua disciplina, e i dissidi personali furono ben lontani dall'assumere una connotazione teologica, lo scisma e l'eresia cominciarono ad acquisire una valenza più tecnica.⁶ A tale proposito ci possiamo soffermare brevemente sulla letteratura africana di II-III secolo, nella quale Tertulliano e Cipriano sono stati i principali interpreti dell'acceso dibattito

¹ Cfr. per esempio 1Cor 11,18-19; Gal 1,8-9; 5, 20; 2Pt 2,1.

² Cfr. *Novum Testamentum graece*, B. et K. ALAND (edd.) et alii, 459.

³ Cfr. CLEMENTE ROMANO, 1Cor, II,6; XLVI,5; XLIX,5; LIV,2, A. LINDEMANN, H. PAULSEN (ed.), 82, 130, 132, 138.

⁴ Cfr. IGNAZIO, Eph. VI,2, A. LINDEMANN, H. PAULSEN (ed.), 182; IDEM, Trall. VI,1, A. LINDEMANN, H. PAULSEN (ed.), 202.

⁵ Cfr. ERMA, *Similitudines* VIII,9,4; IX,8,3; IX,23,5, A. LINDEMANN, H. PAULSEN (ed.), 480, 496, 520.

⁶ In conformità con Buonaiuti (*Scisma*, 279) si ritiene ormai superata l'ipotesi di Resch, che lasciava supporre anche per il Nuovo Testamento un uso tecnico dei termini αἵρεσις e σχίσμα.

to ecclesiologico, in cui tra l'altro venne notevolmente approfondita la teologia sacramentaria.

Certamente Tertulliano, nella sua lotta alla falsa dottrina della gnosi, dimostrò di concepire l'eresia come un male più grave rispetto allo scisma.¹ Non a caso nel suo *De praescriptione haereticorum* si legge: «Quando l'apostolo stigmatizza i dissensi e gli scismi, che senza dubbio sono molti, subito vi aggiunge le eresie. Con l'aggiungere queste a quei mali, egli senz'altro le dichiara anche esse un male, e un male ancora più grave».² Partendo da quanto inizialmente aveva dichiarato Paolo nella *1Cor*, Tertulliano volle insistere più che altro sui punti di contatto che potevano essere riscontrati tra scismatici ed eretici. Così per esempio disse che la sentenza di condanna tocca in modo simile a entrambi, e che «le eresie staccano dall'unità non meno degli scismi e dei dissensi».³

Analogamente Cipriano nella disputa con Novaziano, non fece una netta distinzione tra lo scisma e l'eresia.⁴ Leggendo i suoi scritti, e in particolare le lettere, si capisce che di fronte alla salvaguardia della vera e unica Chiesa aveva poca importanza una precisazione del genere.⁵ Basti pensare che, descrivendo i novaziani, non solo utilizzò alternativamente i termini «schismatici» e «haeretici», ma anche parlò genericamente di «haeretica factio».⁶ Secondo Cipriano gli scismatici, così come gli eretici, traevano la loro origine dalla disobbedienza contro la gerarchia ecclesiastica e dalla separazione dalla comunione con il clero e con la comunità cristiana.⁷ In altre parole gli scismatici, così come gli eretici, ponendosi fuori dell'unità della Chiesa, perdevano di fatto qualsiasi possibilità di salvezza,⁸ e per questo potevano essere anche in qualche modo accomunati ai pagani.⁹

Ma c'è di più. Tertulliano e Cipriano consideravano tutti i nemici della Chiesa non solo destinati alla stessa condanna, ma anche incapaci di amministrare validamente i sacramenti. E se Tertulliano non aveva riconosciuto alcun valore al battesimo impartito da chi si trovava fuori della comunità ecclesiale, perché lo considerava praticato «al di fuori della norma stabilita»,¹⁰ Cipriano, a distanza di quasi un secolo, aveva ritenuto opportuno precisare che tutti quelli che si trovavano fuori della comunità ecclesiale non potevano concedere la santificazione battesimale, perché «non possedevano lo Spirito Santo».¹¹ Di conse-

¹ Cfr. GROSSI, *L'iter*, 93s.

² TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum* 5,1-2, CCL 1, 190.

³ *Ibidem* 5,4, CCL 1, 191.

⁴ Cfr. GREENSLADE, *Schism*, 21; GROSSI, *L'iter*, 94s.

⁵ Cfr. CIPRIANO, *Epistula* 55,24,1, CCL 3/B, 285.

⁶ Cfr. *ibidem* 43,7,2, CCL 3/B, 209s.

⁷ Cfr. *ibidem* 66,5,1, CCL 3/C, 439.

⁸ Cfr. *ibidem* 69,1,1, CCL 3/C, 470.

⁹ Cfr. *ibidem* 69,1,4, CCL 3/C, 471. Inoltre sulla concezione della salvezza proposta da Cipriano cfr. P. MARONE, *L'assioma "salus extra ecclesiam non est": elaborazione e sviluppi nell'opera di Cipriano, in Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (I-III secolo). XXXIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma 5-7 maggio 2005)*, Studia Ephemeridis Augustinianum 96, Roma 2006, 525-536.

¹⁰ TERTULLIANO, *De baptismo* 15,2, CCL 1, 290.

¹¹ CIPRIANO, *Epistula* 74,5,4, CCL 3/C, 570.

guenza sia Tertulliano che Cipriano era dell'idea che gli scismatici, come gli eretici, per potersi reinserire nella Chiesa, avevano bisogno di essere ribattezzati.¹

In tal modo i termini scisma ed eresia, che nell'età apostolica erano ampiamente attestati per indicare dei contrasti che potevano essere alimentati dagli interessi personali, nel III secolo assunsero una più chiara connotazione teologica, di scissione disciplinare e discordia dottrinale. Nonostante questo, però, continuarono ad essere citati indifferentemente almeno fino alla seconda metà del IV secolo, quando nell'ambito della controversia donatista, ci fu una vera e propria svolta di carattere teologico, che ebbe anche delle importanti ricadute sul piano ecclesiologico e sacramentale.

III. LA SVOLTA DI OTTATO

A circa mezzo secolo di distanza da quando aveva dato vita a un vero e proprio scisma, il donatismo cominciò a essere oggetto di una specifica opera di contrasto da parte di uno dei rappresentanti della Chiesa ufficiale.² Di fronte al rifiuto della Chiesa dissidente di partecipare a un pubblico contraddittorio, il vescovo di Milevi rispose all'*Adversus ecclesiam traditorum* del già famoso Parmeniano con l'*Adversus donatistas*,³ e proprio in quel contesto fornì una nuova concezione della Chiesa e dei sacramenti, che portò a distinguere lo scisma dall'eresia. Ma cerchiamo di andare per gradi.

Ottato descriveva gli scismatici come «i figli empi» («inpii filii»), che per invidia e livore si erano staccati dalla madre Chiesa e avevano spezzato il legame della pace.⁴ E per dimostrare la negatività dello scisma, che si era verificato in

¹ Cfr. TERTULLIANO, *De praescrptione haereticorum* 16, CCL 1, 199s.; CIPRIANO, *Epistula* 55,24,2, CCL 3/B, 285s.

² Assai vasta è la bibliografia sul movimento del donatismo, per gli studi pubblicati nella prima metà del Novecento si può vedere: E. ROMERO POSE, *Medio siglo de estudios sobre el donatismo. (De Monceaux a nuestros dias)*, «Salmaticensis» 29 (1982) 81-99; e per i più recenti orientamenti della ricerca ci si può indirizzare verso: B. KRIEGBAUM, *Kirche der Traditoren oder Kirche der Märtyrer? Die Vorgeschichte des Donatismus*, Innsbruck – Wien 1986; CH. PIETRI, *L'échec de l'unité impériale en Afrique. La résistance donatiste (jusqu'en 361) e La difficulté du nouveau système en Occident: la querelle donatiste (363-420)*, in J.-M. MAYEUR et alii, *Histoire du christianisme*, II, Paris 1995, 229-248 e 435-451; S. LANCEL, J. S. ALEXANDER, *Donatistae*, in C. MAYER, *Augustinus-Lexikon*, II/3-4, Basel 1999, 606-638; E. ZOCCA, *L'identità cristiana nel dibattito tra cattolici e donatisti*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 21/1 (2004) 109-130.

³ Infatti in apertura del trattato di Ottato (*Adversus donatistas* 1,4,3-4, Sch 412, 178) si legge: «Nam a multis saepe desideratum est ut ad eruendam veritatem ab aliquibus defensoribus partium conflictus haberetur; et fieri potuit. Sed quoniam et accessum prohibent et aditus intercludunt et consessum vitant et colloquium denegant, vel tecum mihi, frater Parmeniane, sit isto modo collatio». D'altra parte il primo confronto diretto tra le due Chiese si verificò nel 403 (cfr. *Concilium Cartaginensis a. 403*, PL 11, 1200-1201).

⁴ Cfr. OTTATO, *Adversus donatistas* 1,11,1, Sch 412, 196. Inoltre sul tema della pace sviluppato nell'*Adversus donatistas* cfr. C. MAZZUCCO, *La pace come unità della Chiesa e le sue metafore in Ottato di Milevi*, «Civiltà Classica e Cristiana» 12 (1991) 173-211.

Africa, quando al neo eletto vescovo di Cartagine Ceciliano, il partito di Donato aveva contrapposto Maggiorino, si appellava direttamente all'autorità della Scrittura.¹ Dunque nell'*Adversus donatistas* lo scisma, inteso come un turbamento della pace donata dal Signore a tutti i cristiani,² ma anche come «un muro cadente» (Ez 13,10) costruito da «falsi profeti» (Ez 13,16),³ era condannato da Ez 13,13, e ancora più esplicitamente da Ez 13,15-16, dove Dio minaccia i falsi profeti per le divisioni create nel popolo di Israele.⁴ Il vescovo di Milevi vedeva lo scisma come «un grandissimo male» («schisma summum malum esse»),⁵ da anteporre per gravità addirittura all'omicidio e all'idolatria, e la storia di Caino, dei cittadini di Ninive e di Dathan Abiron e Core confermava questa sua convinzione. Infatti Caino, che pure si era reso colpevole di omicidio, non era stato condannato a morte (cfr. *Gen* 4,15), i cittadini di Ninive, che si erano comportati effettivamente da idolatri, in seguito a un periodo di digiuno e di preghiera, avevano meritato il perdono (cfr. *Ion* 3), e viceversa Dathan Abiron e Core, che avevano provocato uno scisma, seppure di natura diversa rispetto a quello che si era verificato nell'Africa del IV secolo, erano andati incontro alla perdizione, e precisamente furono condannati a precipitare in una voragine (cfr. *Num* 16,1-35).⁶

Inoltre nel trattato di cui ci stiamo occupando i donatisti, solitamente definiti come «scismatici» («schismatici»),⁷ per aver cercato di dividere lo stesso Cristo (cfr. *1Cor* 1,13), erano ritenuti oggetto dell'ira e della condanna di Dio. In merito allo scisma, e di conseguenza ai comportamenti degli scismatici, Ottato sottolineò la disapprovazione che Dio aveva espresso attraverso i profeti. Laddove Isaia (cfr. *Is* 22,4) annunciava il castigo divino al popolo di Israele, che si era allontanato dall'antico patto stretto con il Signore, vivendo in modo dissoluto e dando ascolto a falsi profeti, il vescovo di Milevi non esitò a riconoscere le minacce di Dio per i suoi avversari che impartivano arbitrariamente il doppio battesimo sui nuovi adepti.⁸

In tal modo anche attraverso la prefigurazione che ne poteva essere scorta nell'Antico Testamento, venne portata avanti la condanna dei donatisti. Tale condanna, però, lasciava spazio a delle nuove considerazioni sulle differenze

¹ Sul ruolo preponderante dell'esegesi biblica nell'opera di Ottato, cfr. P. MARONE, *Ottato e la Scrittura*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 70 (2004) 27-49.

² Cfr. OTTATO, *Adversus donatistas* I,11,1, SCh 412, 196.

³ Cfr. *ibidem* III,10,4, SCh 413, 66Q.

⁴ Cfr. *ibidem* III,10,7-8.11, SCh 413, 68-70.

⁵ Cfr. *ibidem* I,21,1, SCh 412, 216.

⁶ Cfr. *ibidem* I,21,3-6, SCh 412, 218.

⁷ Anche se Ottato era sicuramente a conoscenza del fatto che era stato Donato di Cartagine a dare il nome alla Chiesa dissidente (*Adversus donatistas* III,3,15, SCh 413, 28-30: «[scil. Donatus] ausus est populum cum Deo dividere, ut qui illum secuti sunt, iam non christiani vocarentur sed donatistae!»), generalmente però nel suo trattato nominò Parmeniano e tutti quelli che erano solidali con Maggiorino come «schismatici» (*Adversus donatistas* I,5,4.6, SCh 412, 182; I,7,1, SCh 412, 184; I,10,4, SCh 412, 192; I,10,8, SCh 412, 196; II,1,1, SCh 412, 263; II,2,2, SCh 412, 244; II,19,5, SCh 412, 280; III,1,1, SCh 413, 8; VI,6,2, SCh 413, 182; VII,5,4, SCh 413, 234).

⁸ Cfr. OTTATO, *Adversus donatistas* III,2,1.5, SCh 413, 10.14.

che intercorrevano tra lo scisma e l'eresia. Pur riconoscendo la gravità dello scisma, Ottato per la prima volta evidenziava che si trattava di una cosa completamente diversa dall'eresia, e nella fattispecie rimproverava Parmeniano, che era il suo diretto interlocutore, di non essersi «accorto di quanto sia grande la differenza» («magna distantia»).¹ Per il vescovo di Milevi gli eretici erano «gli esuli dalla verità» («veritatis exules») e «i rinnegatori del sano e verissimo simbolo» («sani et verissimi symboli desertores»),² uomini come Marcione, Prassea e Valentino, che con la falsa dottrina avevano corrotto la sana natura della fede.³ Viceversa gli scismatici gli apparivano come coloro che condividevano con i cattolici «un'identica fede» («eadem fides»).⁴ In modo inequivocabile il vescovo di Milevi elencò le numerose affinità che potevano essere colte tra le due Chiese che allora si contrapponevano nell'Africa romana. Considerando «la concordia degli animi» («unitas animorum»)⁵ come la perfetta affermazione di pace, universalità e unità, denominò spesso Parmeniano come «frater»⁶ e vide anche gli scismatici come fratelli,⁷ aventi la stessa origine, ma anche «un'unica forma di vita ecclesiastica, letture bibliche comuni, una medesima fede, gli stessi sacramenti e identici riti». ⁸ Di fronte allo scisma che si era verificato ormai da alcuni decenni, la divisione non gli appariva completa,⁹ e l'indissolubilità dei vincoli della santa fratellanza gli faceva scorgere tra donatisti e cattolici una stessa forma di vita ecclesiastica.¹⁰

Perciò «la grande differenza» di cui si parlava sopra aveva a che vedere soprattutto con la teologia sacramentaria. E se il nostro autore – conformemente con la teologia africana – diceva che gli eretici, rifiutando la fede nella Trinità e il simbolo della Chiesa, non possedevano i sacramenti, ed erano letteralmente «estranei ai sacramenti»,¹¹ in modo completamente nuovo si esprimeva a proposito degli scismatici. Ovvero partendo dal presupposto che la validità del battesimo dipendeva fondamentalmente dall'invocazione del nome della Trinità, ammetteva che gli scismatici confessavano la vera fede nella Trinità, e quindi amministravano validamente il battesimo. «A voi scismatici» si legge nell'*Adversus donatistas* «sebbene non siate nella Chiesa cattolica, questo diritto non può essere negato, perché con noi avete ricevuto veri e comuni sacramenti». ¹²

D'altra parte Ottato, che poneva a fondamento della vera Chiesa «l'unico e verissimo sacramento» («singolare ac verissimum sacramentum») e «l'unità degli

¹ *Ibidem* I,10,7, Sch 412, 196.

² *Ibidem* I,12,1, Sch 412, 196.

³ Cfr. *ibidem* IV,5,5, Sch 413, 92; IV,8,2, Sch 413, 104; V,1,10, Sch 413, 116; V,3,11, Sch 413, 127.

⁴ *Ibidem* V,1,11, Sch 413, 116.

⁵ *Ibidem* I,11,1, Sch 412, 196.

⁶ Cfr. *ibidem* I,4,2, Sch 412, 178; I,14,3, Sch 412, 204; I,21,1, Sch 412, 216; I,28,1, Sch 412, 234; II,1,3, Sch 412, 236; II,9,2, Sch 412, 260; II,13,1, Sch 412, 266; II,19,3, Sch 412, 278; III,3,1, Sch 413, 20; IV,2,1, Sch 413, 80; V,1,2, Sch 413, 110; V,2,2, Sch 413, 118; V,9,1, Sch 413, 154; VI,6,2, Sch 413, 182; VII,1,23, Sch 413, 204.

⁷ *Ibidem* I,3,1, Sch 412, 176.

⁸ *Ibidem* V,1,11, Sch 413, 116.

⁹ Cfr. *ibidem* III,9,4, Sch 413, 64: «quod enim scissum est, ex parte divisum est, non ex toto».

¹⁰ Cfr. *ibidem* IV,2,5, Sch 413, 84: «sanctae germanitatis vincula inter nos et vos in totum rumpi non posse».

¹¹ *Ibidem* I,5,3, Sch 412, 180.

¹² *Ibidem* I,12,3, Sch 412, 198. Cfr. anche *ibidem* V,4,1, Sch 413, 126s.

animi» («unitas animorum»),¹ faceva notare che mentre gli eretici non possedevano nessuna di queste due componenti, gli scismatici erano giustamente detentori dell' «unico e verissimo sacramento». E quindi agli scismatici, «rinnegatori della carità» («caritatis desertores»),² ma non «rinnegatori del simbolo» («simboli desertores»),³ non contestava la possibilità di appellarsi col titolo di *cristiani*.⁴

Certamente il fatto di disprezzare la carità, che era alla base della concordia fraterna della Chiesa, avrebbe compromesso seriamente tutte le buone azioni che i donatisti si vantavano di compiere, e soprattutto avrebbe reso assolutamente ininfluenza per la salvezza anche il martirio, che molti di loro avevano effettivamente subito.⁵ Non a caso il nostro autore ricordava ai suoi avversari che «senza la carità, la virtù, anche la più grande e la più autorevole, manca di efficacia»,⁶ e poneva l'accento sulla parola del Signore che invita a riconciliarsi con il fratello prima dell'eucaristia (cfr. *Mt* 5,24).⁷

Nonostante questa mancanza di carità, gli scismatici, in virtù «dell'unico e verissimo sacramento» dovevano essere considerati sempre come dei fratelli,⁸ e di conseguenza avrebbero potuto essere riaccolti nella comunità cattolica senza essere sottoposti a un nuovo battesimo.

IV. CONCLUSIONE

Dopo la pubblicazione della prima edizione dell'opera di Ottato anche nella Chiesa donatista si cominciò a parlare puntualmente di scisma ed eresia, tanto più perché nel frattempo anche la legislazione civile, che condannava i donatisti equiparandoli agli eretici,⁹ aveva reso attuale quella questione. Ma quando Ottato distingueva completamente gli scismatici dagli eretici, anticipando in qualche modo quella che poi sarebbe stata la posizione di Agostino, si poneva

¹ *Ibidem* I,11,1, SCh 412, 196.

² *Ibidem* III,8,11, SCh 413, 62.

³ *Ibidem* I,12,1, SCh 412, 196.

⁴ Del resto per Ottato il nome «cristiano» andava legato principalmente alla professione di fede e al sacramento del battesimo. Cfr. OTTATO, *Adversus donatistas* III,11,6, SCh 413, 74; cfr. anche V. GROSSI, A. DI BERARDINO, *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*, Roma 1984, 62.

⁵ Non a caso i donatisti sono stati spesso definiti come una Chiesa di santi e martiri. Sul tema della santità nella cultura donatista cfr. E. ZOCCA, *Dai "Santi" al "Santo". Un percorso storico-linguistico intorno all'idea di santità (Africa romana secc. II-V)*, (Verba seniorum, 13), Roma 2003, 179-216; e sul tema del martirio nella cultura donatista cfr. E. LAMIRANDE, *Les martyrs donatistes*, in *Traité anti-donatistes de Saint Augustin*, v [Bibliothèque Augustinienne, 32], Paris 1965, 719-720; W. LAZEWSKY, *Il martirio come lotta spirituale con il diavolo nella letteratura agiografica donatista*, Roma 1983.

⁶ OTTATO, *Adversus donatistas* III,8,9, SCh 413, 60.

⁷ *Ibidem* VI,1,2, SCh 413, 160.

⁸ A questo proposito si tenga presente che Ottato vedeva i cattolici come i veri eredi di Cristo, i «filii pacis» (cfr. *ibidem* II,5,4, SCh 412, 252; II,17,1, SCh 412, 272; IV,5,8, SCh 413, 94), realmente degni di essere definiti «figli di Dio», mentre i donatisti, che avevano ricusato la pace (cfr. *ibidem* IV,2,2-3, SCh 413, 82), gli apparivano come «figli adottivi» (cfr. *Ibidem* IV,2,4, SCh 413, 82). Tuttavia tale differenza doveva essere più formale che sostanziale, visto che anche secondo il diritto romano, il figlio adottivo nella successione godeva degli stessi diritti e degli stessi doveri del figlio naturale (cfr. W. W. BUCKLAND, *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*, London 1966³, 121-124).

⁹ Vedi *supra* nt. 4, p. 106.

in contrasto con il pensiero di Cipriano e con quelli che fino a quel momento erano stati i tipici orientamenti della teologia africana. È vero infatti che per rispondere a Parmeniano e ai donatisti, Ottato decise di abbandonare la prassi battesimale che a quel tempo era ancora praticata nella Chiesa africana.

Mentre Parmeniano sosteneva la necessità di ripetere il battesimo sui nuovi adepti, portando alle estreme conseguenze le idee di Cipriano, Ottato dal canto suo si trovò molto probabilmente a constatare che era ormai impossibile accettare *in toto* la teologia sacramentaria che era legata alla tradizione africana.¹ Nel 313, infatti, il concilio di Roma aveva condannato Donato, proprio a causa della ripetizione del battesimo effettuata sui nuovi adepti, nel 314 il concilio di Arles aveva condannato la prassi del doppio battesimo, resa pienamente operativa dallo scisma donatista e nel 345-348 il concilio di Cartagine aveva confermato quelle decisioni.² E tutto questo doveva essere abbastanza per vedere il pensiero di Cipriano come un ostacolo per promuovere l'unità della Chiesa.

Così, anche se non si oppose mai apertamente a quel famoso vescovo cattolico che lo aveva preceduto, il Milevitano in sostanza ne metteva in discussione la teologia, quando confutava i donatisti.³ Per Ottato il sacramento era una realtà *indipendente*, ovvero chi lo operava non era la Chiesa, ma Dio stesso.⁴ Di conseguenza nell'*Adversus donatistas* veniva dato ampio spazio al ruolo decisivo di Dio nel conferimento del battesimo. E se nello specifico la Trinità, il credente e il ministro erano i tre elementi che potevano essere riconosciuti nell'amministrazione di quel sacramento,⁵ il terzo elemento, cioè il ministro, che per i donatisti era fondamentale ai fini della validità del sacramento stesso, a quel punto passava assolutamente in secondo piano.

Approfondendo quello che innanzitutto aveva dichiarato papa Stefano nella disputa con Cipriano,⁶ Ottato sosteneva che senza l'invocazione della Trinità non si poteva avere il rito battesimale.⁷ Allora il dono celeste poteva essere concesso a ogni credente non dagli uomini, ma dalla Trinità,⁸ e il sacramento del battesimo diventava interamente opera di Dio.⁹

¹ Cfr. M. LABROUSSE, *Le baptême des hérétiques d'après Cyprien, Optat et Augustin*, «Revue des Études Augustiniennes» 42 (1996) 223-242.

² Cfr. *Concilium Romanum a. 313*, in *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, J. D. MANSI (ed.), II, 435; *Concilium Arelatense a. 314, can. 9*, CCL 148, 10-11; *Concilium Carthaginense sub Grato, can. 1*, CCL 149, 3-4; cfr. anche P. MARONE, *Le deliberazioni conciliari della chiesa occidentale del IV e V secolo relative ai donatisti convertiti al cattolicesimo*, in *I concili della cristianità occidentale (secoli III-V)*. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2002, 271-275.

³ Probabilmente, come ha sottolineato G. Bavaud (*Introduction général*, in *Traité anti-donatistes de Saint Augustin*, II [Bibliothèque Augustinienne, 29], Paris 1964, 10), nella Chiesa africana del IV secolo sarebbe stato addirittura impensabile scrivere un *Contra Cyprianum*.

⁴ Per l'uso del termine *indipendente* riferito al battesimo cfr. Y. M. J. CONGAR, *Introduction général*, in *Traité anti-donatistes de Saint Augustin*, I [Bibliothèque Augustinienne, 28], Paris 1963, 68.

⁵ Cfr. OTTATO, *Adversus donatistas* v,4,1, Sch 413, 126s.

⁶ Cfr. CIPRIANO, *Epistula* 74,1,1-2, CCL 3/C, 563-564; *Epistula* 75,24,1, CCL 3/C, 601.

⁷ OTTATO, *Adversus donatistas* v,4,1, Sch 413, 128: «Principalem locum Trinitas possidet, sine qua res ipsa non potest geri».

⁸ Cfr. *ibidem* v,3,1, Sch 413, 120.

⁹ Cfr. *ibidem* v,7,8, Sch 413, 146.

E proprio in relazione alla teologia sacramentaria maturò nella Chiesa antica la definizione dello scisma e dell'eresia. Nel senso che per respingere la dottrina battesimale, portata avanti dai donatisti in linea con Cipriano, Ottato delineò chiaramente la distinzione tra scismatici ed eretici. Infatti, riconoscendo ai suoi avversari la capacità di conferire validamente il battesimo, il vescovo di Milevi cominciava a far emergere «la grande differenza» che intercorreva tra scismatici ed eretici. Una differenza che poi lo avrebbe portato ad ammettere che anche fuori della comunità ecclesiale l'unico battesimo poteva generare dei veri cristiani.¹

ABSTRACT

Nel II secolo partiti e divisioni si moltiplicavano nella Chiesa, ma la differenza tra i termini "scisma" ed "eresia" non era ancora chiara. D'altra parte, non solo le dichiarazioni degli autori ecclesiastici, ma anche l'autorità della Bibbia mostrava la possibilità che un'eresia si trasformasse in uno scisma o viceversa. Solamente negli scritti cristiani del IV secolo, e in particolare nella letteratura antidonatista, ci fu un'evidente differenziazione tra lo "scisma" e l'"eresia". Infatti in quel contesto Ottato e Agostino asserirono chiaramente che un'eresia comporta una divergenza su questioni di fede e uno scisma comporta una divergenza nella disciplina.

In the second century parties and splits in the Church multiplied, but the difference between the terms "schism" and "heresy" was not yet clear. On the other hand, not only the declarations of ecclesiastical authors, but also the fiat of Bible showed the possibility of heresy becoming schism or vice versa. Just in the Christian writings of the fourth century, and in particular in the antidonatist literature, there was a evident differentiation between the "schism" and the "heresy". In fact in that framework Optatus and Augustine asserted clearly that a heresy involves a split in matters of faith, and a schism involves a disparity in discipline.

¹ In realtà Ottato ammise che in virtù dell'unico battesimo anche presso i donatisti la Chiesa potesse avere una funzione generatrice, ma non riuscì a spiegare con precisione – come poi fece Agostino – come tale fenomeno fosse possibile. A tale proposito cfr. OTTATO, *Adversus donatistas* II,1,2, SCh 412, 236; III,10,6, SCh 413, 68; VI,3,6, SCh 413, 172; AGOSTINO, *De baptismo* I,15,23, CSEL 51, 167; IV,1,1, CSEL 51, 223; cfr. anche G. BAVAUD, *L'exégèse allégorique de l'union des patriarches avec leurs épouses et leurs servantes*, in *Traité anti-donatistes de Saint Augustin*, II [Bibliothèque Augustinienne, 29], Paris 1964, 587s.

LA DÉMOCRATIE SELON LE MAGISTÈRE DE JEAN-PAUL II

JEAN-LUC CHABOT

SOMMAIRE : I. «*L'Église apprécie le système démocratique*» : 1. Le système démocratique, histoire culturelle et anthropologie fondamentale. 2. Les critères de la démocratie : bien commun et droits fondamentaux - II. «*Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois*» : 1. Les deux anthropologies sous-jacentes à la démocratie et aux droits de l'homme. 2. La dénaturation de la démocratie par la croyance en l'absolu de la liberté subjective. 3. La crise des sociétés démocratiques comme conséquence de la contradiction interne des droits de l'homme - III. *Conclusion*.

CONTRAIREMENT à des représentations culturelles reproduites collectivement, la royauté simple puis monarchique, d'une monarchie qui dans certains cas lors des XVII^e et XVIII^e siècles européens devint «absolue», n'est pas le régime politique de prédilection de l'Église catholique. La théorie de la monarchie absolue de droit divin n'est pas une théorie religieuse mais politique, car, comme souvent dans l'histoire des sociétés humaines, c'est le pouvoir politique qui recherche l'appui du pouvoir religieux et non nécessairement l'inverse. Il n'en est pas moins vrai que le principe de la transmission héréditaire du pouvoir royal accompagne plus d'un millénaire de l'histoire politique des peuples de l'Europe, lieu géographique de l'expansion et du développement de la foi chrétienne; une culture politique par accoutumance s'est ainsi créée au sein de populations et d'institutions chrétiennes, ce qui explique d'autant un désarroi et une illusion lorsque les révolutions politiques à la suite de la révolution française se produisent dans ces royaumes qui couvrent la surface du continent européen: désarroi de populations catholiques face au surgissement de républiques démocratiques au fil du XIX^e siècle et, massivement, au lendemain de la première guerre mondiale, habituées qu'elles étaient à l'apparente immutabilité des sociétés par ordre et des systèmes de princes héréditaires; d'autant que les tenants des nouveaux régimes unissent dans leur esprit les régimes qu'ils combattent et qu'ils dénomment «anciens»,¹ à la foi religieuse de laquelle – formellement au moins – ces

¹ F. FURET, R. HALEVI, *Orateurs de la Révolution française*, Gallimard, Paris 1989, (Introduction à l'ouvrage de la coll. «La Pléiade»). Les auteurs soulignent que le concept d'«Ancien Régime», comme un bloc en rupture avec lequel cherche à se construire le nouveau régime dans une théâtralité philosophique et religieuse faisant croire à une nouvelle naissance de l'humanité, est construit par les révolutionnaires français en septembre 1789: «Ainsi peut-on commencer à comprendre comment l'idée, ou la formule d'Ancien Régime, recouvre sous son apparente clarté des ordres de réalités

régimes tiraient une certaine légitimité; d'où l'illusion de ces derniers, notamment les socialistes que l'on qualifie de «premiers», qui croient à l'effondrement définitif de l'Église catholique à la suite de la chute de l'Ancien régime. Ne voit-on pas Saint Simon,¹ Auguste Comte² et nombre de leurs disciples prétendre à un «nouveau christianisme», bientôt à une nouvelle religion, toute immanente, mêlant le culte de la science et du progrès autour des effets sociaux souhaités égalitaires qu'apporterait la révolution industrielle bien maîtrisée? Plus nombreux encore seront ceux qui sur la base de variantes de l'athéisme vont tirer les mêmes conclusions: la Révolution française aurait sonné le glas du christianisme et avec lui, de toute religion.³

Le monde catholique avec à sa tête la papauté est comme ballotté et parfois attaqué par la houle des changements économiques, techniques et culturels qui traversent les sociétés européennes au cours des XIX et XX siècles: face aux révolutions de la modernité intellectuelle qui prennent forme dans les représentations puis dans les structures de la société, le magistère pontifical, dans un premier temps qui couvre une bonne partie du XIX siècle jusqu'au terme du pontificat de Pie IX, se place sur le terrain d'un rappel à l'ordre des principes permanents de l'idéal chrétien tant ontologiques que moraux et de leurs applications sociales. L'avènement de Léon XIII à la chaire de Pierre va être marqué par un changement de stratégie pédagogique:⁴ entreprendre un exposé systématique et positif de l'excellence logique de la doctrine chrétienne face aux «idées nouvelles» centrées sur l'ordonnement sociétal désormais conçu comme étant la clé supposée unique et décisive de libération de chaque homme comme de toute l'humanité. C'est ainsi que prend forme ce qui a été ensuite appelé la «doctrine sociale de l'Église»,⁵ actualisation d'un enseignement qui accompagne l'histoire

différents et une relation ambiguë au temps. Elle renvoie en effet, sous le premier aspect à la fois à la destruction de la société «féodale» et à la fin du «gouvernement monarchique»: deux types d'héritage que les constituants ont traités séparément et successivement en août et septembre 1789, mais qu'ils ont fini par lier dans une condamnation indistincte du passé». Voir aussi hors du contexte strictement français, la situation décalée des autres pays d'Europe: A. MAYER, *La persistance de l'Ancien Régime. L'Europe de 1848 à la Grande Guerre*, Flammarion, Paris 1983.

¹ SAINT SIMON (C. H. DE ROUVROY, Comte de), *Le nouveau christianisme*, L'Aube poche essai, Paris 2006, (1^o éd. 1825).

² A. COMTE, *Système de politique positive*, «Librairie positiviste» Georges Crès & Cie, Paris 1912, (1^o éd. 1851-1854). «Quelques mois après cette effusion fondamentale, mon cours public de 1847 marqua l'irrévocable avènement du positivisme religieux, en condensant nos sentiments, nos pensées et nos actions autour de l'Humanité, définitivement substituée à Dieu. Dès lors surgit l'élaboration simultanée du dogme, du culte et du régime, propres à la foi démontrable, dont la pleine systématisation constitue la principale destination de ce traité.» *ibidem*, III, 614-618.

³ C'est la thèse que défend M. GAUCHET dans son ouvrage *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris 1985, à savoir le «christianisme en tant que religion de la sortie de la religion».

⁴ J.-L. CHABOT, *Le Magistère de Léon XIII sur les sociétés humaines face aux révolutions de la modernité*, in ARCIDIOCESI DI PERUGIA-CITTÀ DELLA PIEVE, *La filosofia cristiana tra Ottocento e Novecento e il magistero di Leone XIII*, Atti del Convegno, Perugia 2004, 257-280.

⁵ J.-L. CHABOT, *La doctrine sociale de l'Église*, P.U.F. «Que sais-je?», Paris, 1992.

de l'Église depuis ses origines.¹ C'est par une série de quatre encycliques des premières années du pontificat qui portent tour à tour sur l'origine du pouvoir civil,² sur la conception chrétienne de la constitution et du gouvernement des États,³ sur la liberté humaine⁴ et, enfin sur la question sociale,⁵ que Léon XIII aborde d'une manière systématique les principales dimensions de l'agir social de l'être humain.

La démocratie que, seul ou presque, Alexis de Tocqueville parmi les penseurs politiques du XIX^e siècle fait surgir du christianisme,⁶ est l'objet d'une confusion de sens autour du concept de souveraineté selon que l'on se place sur le terrain de l'origine ou de l'agencement du pouvoir politique; dans le premier cas, qui relève de la philosophie politique, la conception chrétienne retient que tout pouvoir vient de Dieu; dans le second, qui relève de la science politique, l'Église développe un principe d'indifférence⁷ légitimant tous les types de régimes politiques – dont le régime démocratique – à condition de viser le bien commun et de respecter la loi naturelle: «la souveraineté n'est en soi nécessairement liée à aucune forme politique; elle peut fort bien s'adapter à celle-ci ou à celle-là, pourvu qu'elle soit de fait apte à l'utilité et au bien commun»;⁸ et Léon XIII de souligner:

S'il s'agit de désigner ceux qui doivent gouverner la chose publique, cette désignation pourra dans certains cas être laissée au choix et aux préférences du grand nombre, sans que la doctrine catholique y fasse le moindre obstacle. Ce choix, en effet, détermine la personne du souverain, il ne confère pas les droits de la souveraineté; ce n'est pas l'autorité que l'on constitue, on décide par qui elle devra être exercée. Il n'est pas question davantage des différents régimes politiques : rien n'empêche que l'Église n'approuve le gouvernement d'un seul ou celui de plusieurs, pourvu que ce gouvernement soit juste et appliqué au bien commun. Aussi, réserve faite des droits acquis, il n'est point interdit

¹ PIE XII: Depuis deux mille ans vit et persévère «dans l'âme de l'Église le sentiment de la responsabilité collective de tous pour tous, ce sentiment qui a poussé et pousse encore les âmes jusqu'à l'héroïsme charitable des moins agriculteurs, des libérateurs d'esclaves, des guérisseurs de malades, des messagers de foi, de civilisation et de science à toutes les générations et à tous les peuples en vue de créer des conditions sociales qui n'ont de valeur que pour rendre à tous possible et aisée une vie digne de l'homme et du chrétien» (*Radio-message* du 1^{er} juin 1941). Voir aussi JEAN-PAUL II, *Laborem exercens*, 14 septembre 1981, n. 3.

² LÉON XIII, *Diuturnum illud*, 29 juin 1881.

³ LÉON XIII, *Immortale Dei*, 20 avril 1885.

⁴ LÉON XIII, *Libertas praestantissimum*, 20 juin 1888.

⁵ LÉON XIII, *Rerum novarum*, 15 mai 1891.

⁶ Pour Alexis de TOCQUEVILLE, la démocratie c'est en premier lieu un processus historique issu du christianisme qui peut se définir comme la marche inexorable des sociétés humaines vers l'égalité des conditions; c'est ensuite, la liberté que la religion concourt à préserver par le lien social et l'ascétisme qu'elle entretient, face à la menace d'asservissement de l'individualisme et de la quête exclusive du bien-être propre aux temps démocratiques.

⁷ LÉON XIII, *Sapientiae christianae*, 10 janvier 1890: «L'Église reste indifférente quant aux diverses formes de gouvernement et aux institutions civiles des États chrétiens, et, entre les divers systèmes de gouvernement, elle approuve tous ceux qui respectent la religion et la discipline chrétienne des mœurs».

⁸ LÉON XIII, *Immortale Dei*, 20 avril 1885.

aux peuples de se donner telle forme politique qui s'adaptera mieux ou à leur génie propre, ou à leurs traditions et à leurs coutumes.¹

De *Rerum novarum* (1891) de Léon XIII à *Redemptor hominis* (1979) au début du pontificat de Jean-Paul II, le magistère social de l'Église déploie sa convergence avec le développement de la reconnaissance des droits de l'homme conçus comme les droits fondamentaux de la personne humaine à l'échelle internationale en s'appuyant sur la notion de dignité de l'être humain et sur le personnalisme philosophique et théologique. La mention du régime politique démocratique n'apparaît pratiquement pas et s'inscrit dans le prolongement herméneutique des textes Léoniens précédemment cités. Avec Jean-Paul II la référence au concept de démocratie est beaucoup plus fréquente; elle s'articule autour des vertus que permet de développer le système démocratique, comme des dérives que peut engendrer sa captation par la tyrannie masquée du relativisme moral.

I. «L'ÉGLISE APPRÉCIE LE SYSTÈME DÉMOCRATIQUE»²

1. *Le système démocratique, histoire culturelle et anthropologie fondamentale*

Déjà Pie XII dans un Radio-message au monde entier du 24 décembre 1944 avait abordé directement le thème de la démocratie,³ faisant écho aux circonstances du moment et en rappelant le contenu du magistère Léonien. Dans un mouvement de réaction contre les régimes dictatoriaux,

à la lueur sinistre de la guerre qui les emporte... les peuples se sont réveillés d'une longue torpeur. Ils ont pris en face de l'Etat, en face des gouvernants, une attitude nouvelle interrogative, critique, défiante. Instruits par une amère expérience, ils s'opposent avec plus de véhémence aux monopoles d'un pouvoir dictatorial, incontrôlable et intangible, et ils réclament un système de gouvernement qui soit plus compatible avec la liberté et la dignité des citoyens [...]. Dans cet état d'esprit faut-il s'étonner que la tendance démocratique envahisse les peuples et obtienne largement le suffrage et le consentement de ceux qui aspirent à collaborer plus efficacement aux destinées des individus et de la société?⁴

Ce dont veut parler Pie XII c'est de la démocratie «au sens large» qui «admet des formes diverses et peut se réaliser aussi bien dans les monarchies que dans les républiques»;⁵ en fait, Pie XII, ne parle pas tant de démocratie que de «droits fondamentaux de la personne humaine», conditions de la véritable démocratie:

¹ LÉON XIII, *Diuturnum illud*, 29 juin 1881.

² JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, n. 46.

³ PIE XII, *Les conditions de la saine démocratie*, 24 décembre 1944 in *Les Enseignements Pontificaux, La paix intérieure des nations*, Desclée, Tournai 1952, 447-457.

⁴ *Ibidem*, 447-448.

⁵ *Ibidem*, 448-449. L'exemple britannique est flagrant: il s'agit bien d'une réelle démocratie dans un régime monarchique; pour être plus exact, il ne faudrait plus parler de monarchie pour des régimes où l'essentiel du pouvoir est entre les mains d'un parlement et d'un premier ministre issus d'élections libres au suffrage universel direct, mais de royauté héréditaire.

Si donc, [...] Nous portons notre attention sur le problème de la démocratie, pour examiner selon quels principes elle doit être réglée pour pouvoir se dire une vraie et saine démocratie, répondant aux circonstances de l'heure présente, il est clairement indiqué que la sollicitude diligente de l'Eglise ne va pas tant à sa structure et à son organisation extérieure – qui dépendent des aspirations propres de chaque peuple – qu'à l'homme lui-même, qui, loin d'être l'objet et comme un élément passif de la vie sociale, en est au contraire, et doit en être et demeurer le sujet, le fondement et la fin.

C'est donc plutôt de la question des droits de l'homme dont il s'agit que de la démocratie au sens de la science politique, et c'est ce que confirme le magistère ultérieur de l'Eglise avec les encycliques sociales de Jean XXIII, de Paul VI et les textes du Concile Vatican II, notamment *Gaudium et spes*: le mot démocratie n'y apparaît pas,¹ tandis qu'au contraire, se développent les considérations sur les fondements (l'anthropologie philosophique et chrétienne), sur les modalités éthiques de la vie en société comme sur la finalité du pouvoir. Peu après son accession au Pontificat, Jean-Paul II poursuit dans cette même direction, notamment dans sa première encyclique de 1979 – *Redemptor hominis* – où il insiste sur un humanisme chrétien christocentrique en recourant fréquemment à la majuscule pour parler de l'Homme identifié au Christ et, par lui, à tout être humain dans l'histoire entière de l'humanité.

La référence explicite au terme «démocratie» apparaît de-ci de-là, dans des interventions publiques des années Quatre-vingt, tantôt en contrepoint aux régimes marxiste-léninistes à praxis totalitaire, tantôt face au relativisme moral et à une conception irréaliste de la liberté humaine. Là encore, le contexte historique commande des éclaircissements éthiques et culturels sur les exigences de la démocratie:

Plus que toute autre forme de régime, la démocratie exige un sens averti de responsabilité, autodiscipline, droiture et mesure dans toutes expressions et relations sociales² [...]. La démocratie bien comprise correspond au droit légitime du libre choix du système politique et garde les meilleures chances d'assurer grâce aux corrections apportées par les uns et par les autres, une voie de sagesse et des conditions de justice pour tous. [...] Oui, la vraie démocratie est difficile; elle doit être défendue coûte que coûte, elle demande un engagement résolu, un sens accru des responsabilités³ [...]. Déjà les Grecs avaient découvert qu'il n'y a pas de démocratie sans assujettissement de tous à la loi, et pas de loi qui ne soit fondée sur une norme transcendante du vrai et du juste.⁴

¹ Tout au plus peut-on lire dans *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 31.3 : «Il faut louer la façon d'agir des nations où, dans une liberté authentique, le plus grand nombre possible de citoyens participe aux affaires publiques». (Cité également par le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, n. 1915).

² JEAN-PAUL II, *Discours du 23 novembre 1982 au Congrès pour la défense de la moralité publique*, «L'Observatore Romano» Rome 28 décembre 1982.

³ JEAN-PAUL II, *Discours à des parlementaires pèlerins de l'Année sainte*, 10 novembre 1983, n. 6, «La Documentation Catholique» n. 1865, 6.

⁴ JEAN-PAUL II, *Discours au Parlement européen, Strasbourg*, 11 octobre 1988, n. 9, «La Documentation Catholique» n. 1971, 1044.

Mais c'est avec l'encyclique du centenaire de *Rerum novarum*, *Centesimus annus* de 1991, que sont mentionnées les vertus structurelles du «système démocratique»: «L'Eglise apprécie le système démocratique, comme système qui assure la participation des citoyens aux choix politiques et garantit aux gouvernés la possibilité de choisir et de contrôler leurs gouvernants ou de les remplacer de manière pacifique lorsque cela s'avère opportun». ¹ Ces qualités sont mesurées à l'aune de l'anthropologie: libre choix et participation de la personne humaine appliqués au domaine politique; tels sont les critères réaffirmés dans le document de 2002 sur «L'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique»:

Les sociétés démocratiques actuelles, où, demeure appréciable le fait que tous participent à la gestion de la "chose publique" dans un climat de vraie liberté, demandent des formes de participation à la vie publique nouvelles et plus larges de la part des citoyens qu'ils soient chrétiens ou non chrétiens. En effet, tous peuvent contribuer, par leur vote, à l'élection des législateurs et des gouvernants. Il peuvent aussi par d'autres moyens participer à l'élaboration des orientations politiques et des choix législatifs qui, selon eux servent le mieux le bien commun. La vie, dans un système politique démocratique, ne pourrait se dérouler de manière profitable sans un engagement actif, responsable et généreux de tous. Encore que cela implique "une diversité et une complémentarité des formes, des niveaux, des devoirs et des responsabilités". ²

Ceci étant, le magistère de l'Eglise reste fidèle à sa fonction d'éclairage éthique et non d'expertise technique: «L'Eglise respecte l'autonomie légitime de l'ordre démocratique et elle n'a pas qualité pour exprimer une préférence de l'une ou l'autre solution institutionnelle ou constitutionnelle. La contribution qu'elle offre à ce titre est justement celle de sa conception de la dignité de la personne qui apparaît en toute plénitude dans le mystère du Verbe incarné». ³

2. Les critères de la démocratie: bien commun et droits fondamentaux

Le système démocratique est donc une procédure dont les fondements ne relèvent pas seulement de l'historicité d'une culture dominante, mais aussi de quelques aspects ontologiques de la nature humaine, comme le libre-arbitre et la capacité à l'autogestion; il y a une certaine pertinence rationnelle à étendre au mode de gouvernement des sociétés humaines le mode de gouvernement des personnes individuelles. Mais de même que la volonté du sujet humain qui exprime sa liberté n'a guère de sens sans une raison qui l'éclaire, le système

¹ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, n. 46.

² CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale à propos des questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002 (Le Souverain Pontife Jean-Paul II, durant l'audience du 21 novembre 2002, a approuvé et ordonné la publication de cette Note).

³ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, n. 47.

démocratique a besoin de valeurs qui la fondent et de finalités qui lui donnent du sens. Il s'agit essentiellement des droits de l'homme et du bien commun: l'Église a

toujours enseigné que le devoir fondamental du pouvoir est la sollicitude pour le bien commun de la société; de là dérivent ses droits fondamentaux. Au nom de ces prémisses relatives à l'ordre éthique objectif, les droits du pouvoir ne peuvent être entendus que sur la base du respect des droits objectifs et inviolables de l'homme. Ce bien commun, au service duquel est l'autorité dans l'État, ne trouve sa pleine réalisation que lorsque tous les citoyens sont assurés de leurs droits. [...] C'est ainsi que le principe des droits de l'homme touche profondément le secteur de la justice sociale et devient la mesure qui en permet une vérification fondamentale dans la vie des organismes politiques.¹

Ce bien commun ne se définit pas par un processus de majorité arithmétique, car, comme Jean-Paul II le confiait aux Présidents des Parlements de la Communauté européenne en 1983 à Rome,

il ne s'agit pas seulement de refléter les mœurs ou les opinions communes de vos électeurs, et pas davantage d'en décider arbitrairement, ni même de suivre nécessairement et toujours la ligne d'un parti, mais de se référer, j'ose dire, de se soumettre à des valeurs qui fondent la vie en société et son authentique progrès, de chercher en conscience le véritable bien, selon des convictions éthiques bien établies et un sens aigu des responsabilités.²

Analysant en 1991 le fonctionnement des démocraties libérales, il précise à nouveau que ce bien commun «n'est pas la somme des intérêts particuliers, mais il suppose qu'on les évalue et qu'on les harmonise en fonction d'une hiérarchie des valeurs équilibrée, et en dernière analyse, d'une conception correcte de la dignité des droits de la personne».³

II. «UNE DÉMOCRATIE SANS VALEURS SE TRANSFORME FACILEMENT EN UN TOTALITARISME DÉCLARÉ OU SOURNOIS »⁴

1. *Les deux anthropologies sous jacentes à la démocratie et aux droits de l'homme*

Il y a un texte fondamental de Jean-Paul II qui met à jour les deux conceptions anthropologiques et philosophiques s'affrontant discrètement depuis ces dernières décennies au nom des droits de l'homme; il s'agit d'un passage du discours prononcé au Parlement européen à Strasbourg en 1988:

Depuis que, sur le sol européen, se sont développés, à l'époque moderne, les courants de pensée qui ont peu à peu écarté Dieu de la compréhension du monde et de l'homme, deux visions opposées alimentent une tension constante entre le point de vue des

¹ JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis*, 4 mars 1979, n. 17.

² JEAN-PAUL II, *Allocution aux présidents des Parlements de la Communauté européenne*, 26 novembre 1983, n. 4, «La Documentation catholique» n. 1865, 7.

³ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, n. 47.

⁴ *Ibidem*, n. 46.

croyants et celui des tenants d'un humanisme agnostique et parfois même athée. Les premiers considèrent que l'obéissance à Dieu est la source de la vraie liberté, qui n'est jamais liberté arbitraire et sans but, mais liberté pour la vérité et le bien, ces deux grandeurs se situant toujours au-delà de la capacité des hommes de se les approprier complètement. Sur le plan éthique, cette attitude fondamentale se traduit par l'acceptation de principes et de normes de comportement s'imposant à la raison ou découlant de l'autorité de la Parole de Dieu, dont l'homme, individuellement ou collectivement, ne peut disposer à sa guise, au gré des modes ou de ses intérêts changeants. La deuxième attitude est celle qui, ayant supprimé toute subordination de la créature à Dieu, ou à un ordre transcendant de la vérité et du bien, considère l'homme en lui-même comme le principe et la fin de toutes choses, et la société, avec ses lois, ses normes, ses réalisations, comme son oeuvre absolument souveraine. L'éthique n'a alors d'autre fondement que le consensus social, et la liberté individuelle d'autre frein que celui que la société estime devoir imposer pour la sauvegarde de celle d'autrui.

Comme le principe démocratique repose sur l'expression des volontés des gouvernés, la question fondamentale relève de la manière dont s'opère la connexion entre liberté et vérité. S'il n'y a pas de vérité en soi, objective, permanente, portant sur des principes et des droits inaliénables parce que fondés en raison et en nature, alors le mécanisme démocratique s'inscrit dans un évolutionnisme universel – moral tout autant que physique – où, sans explication vraiment rationnelle, l'être humain individuel s'organisant collectivement se pose en instance ultime de définition et de décision, aussi bien de son être que de son devenir. C'est cette démocratie hypertrophiée, érigée en bouche conjoncturelle de vérité provisoire qui a toujours fait l'objet d'un refus de la part du magistère de l'Eglise. Jean-Paul II souligne avec clarté cette interprétation dans *Centesimus annus* (1991) et dans *Evangelium vitae* (1995). Pour le magistère pontifical, il s'agit d'une liberté ouverte à la vérité à la fois intra et extra subjective («la loi naturelle attestée par le sentiment intérieur de la conscience») :¹ «L'Eglise, en réaffirmant constamment la dignité transcendante de la personne, adopte comme règle d'action le respect de la liberté».²

Contrairement à ce que certains auteurs contemporains on affirmé,³ tout discours de vérité n'entraîne pas nécessairement le recours à la violence, du moins pas celui du christianisme véritable dont la loi fondamentale est celle de la charité universelle :

La liberté n'est pleinement mise en valeur que par l'accueil de la vérité : en un monde sans vérité, la liberté perd sa consistance et l'homme est soumis à la violence des

¹ JEAN-PAUL II, *Discours du 23 novembre 1982 au Congrès pour la défense de la moralité publique*, «L'Osservatore Romano», Rome 28 décembre 1982.

² JEAN-PAUL II, *Centesimus annis*, 1^{er} mai 1991, n. 46.

³ Parmi d'autres Karl Popper, qui, ayant fait dans sa jeunesse la double expérience des discours idéologiques totalitaires du marxisme-léninisme et du nazisme, en a conclu que toutes les religions rentraient dans ce champ de l'idéologie : cfr. *Misère de l'historicisme*, Plon, Paris 1956 (1^o ed. 1945), *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, Paris 1979 (1^o ed. 1945).

passions et à des conditionnements apparents ou occultes. Le chrétien vit la liberté (cfr. Jn 8,31-32) et il se met au service de la liberté, il propose constamment, en fonction de la nature missionnaire de sa vocation, la vérité qu'il a découverte. Dans le dialogue avec les autres, attentif à tout élément de la vérité qu'il découvre dans l'expérience de la vie et de la culture des personnes et des nations, il ne renoncera pas à affirmer tout ce que sa foi et un sain exercice de la raison lui ont fait connaître.¹

2. La dénaturation de la démocratie par la croyance en l'absolu de la liberté subjective

La pathologie possible et contemporaine de la démocratie, trouve ses racines dans la croyance pour l'homme à une «liberté apparemment sans limites [...] et à la fin il se révèle que cette liberté consiste uniquement à s'adapter à de multiples contraintes: à la contrainte des sens et des instincts, à la contrainte de la situation, à la contrainte de l'information et des différents moyens de communication, à la contrainte de la manière courante de penser, d'évaluer, de se comporter, en passant sous silence la question fondamentale de savoir si cela est bien ou mal, digne ou indigne».² Or,

chaque fois que la liberté, voulant s'émanciper de toute tradition et de toute autorité, se ferme même aux évidences premières d'une vérité objective et commune, fondement de la vie personnelle et sociale, la personne finit par prendre pour unique et indiscutable critère de ses propres choix, non plus la vérité sur le bien et le mal, mais seulement son opinion subjective et changeante ou même ses intérêts égoïstes et ses caprices.

Avec cette conception de la liberté, la vie en société est profondément altérée. Si l'accomplissement du moi est compris en termes d'autonomie absolue [...] la société devient ainsi un ensemble d'individus placés les uns à côté des autres, mais sans liens réciproques: chacun veut s'affirmer indépendamment de l'autre, [...] en face d'intérêts comparables de l'autre, on doit se résoudre à chercher une sorte de compromis si l'on veut que le maximum possible de liberté soit garanti à chacun dans la société. Ainsi disparaît toute référence à des valeurs communes et à une vérité absolue pour tous: la vie sociale s'aventure dans les sables mouvants d'un relativisme absolu. Alors, tout est matière à convention, tout est négociable, même le premier des droits fondamentaux, le droit à la vie.³

Au nom du «tout culturel», d'une idolâtrie de la permissivité morale subjective niant toute contrainte, fût-elle libératrice selon l'harmonie de lois naturelles objectives, on assiste au refus d'une démocratie reposant sur un réel pluralisme de conceptions, au nom d'une démocratie imposant implicitement le relativisme moral:

On tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de

¹ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, n. 46.

² JEAN-PAUL II, *Homélie aux étudiants de Rome du 16 mars 1981*, «L'Osservatore Romano» Rome 14 avril 1981.

³ JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, 25 mars 1995, n. 19 et 20.

la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu'elle diffère selon les divers équilibres politiques. A ce propos, il faut observer que, s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire.¹

Le relativisme moral s'est emparé du mécanisme démocratique pour imposer sa croyance relativiste: un dogmatisme masqué par l'invocation de la liberté individuelle.

Lorsque le pluralisme éthique se présente comme favorable «à la décadence et à la dissolution de la raison et des principes de la loi morale naturelle» et qu'il prétend être «la condition de la démocratie [...] comme si toutes les conceptions possibles de la vie avaient une égale valeur», la société est menacée à la fois par l'anarchie morale et la tyrannie de la loi de majorité. Alors, poursuit le même texte, «ils ont raison les citoyens qui jugent complètement fausse la thèse relativiste pour laquelle une norme morale enracinée dans la nature même de l'être humain n'existe pas. L'histoire du xx siècle l'a montré. Toute conception de l'homme, du bien commun, de l'Etat doit se soumettre au jugement de cette norme morale».²

3. La crise des sociétés démocratiques comme conséquence de la contradiction interne des droits de l'homme

La référence aux droits de l'homme ou encore aux droits fondamentaux de la personne humaine tend à devenir une valeur légitimante de l'existence et de l'action des pouvoirs publics à l'échelle planétaire.³ Mais à mesure qu'elle se développe – beaucoup plus vite dans les textes que dans les réalités –, elle est le théâtre d'une contradiction interne flagrante:

D'une part, les différentes déclarations des droits de l'homme et les nombreuses initiatives qui s'en inspirent montrent, dans le monde entier, la progression d'un sens moral plus disposé à reconnaître la valeur et la dignité de tout être humain en tant que tel, sans aucune distinction de race, de nationalité, de religion, d'opinion politique ou de classe sociale. D'autre part, dans les faits, ces nobles proclamations se voient malheureusement opposer leur tragique négation. C'est d'autant plus déconcertant, et même scandaleux, que cela se produit justement dans une société qui fait de l'affirmation et de la protection

¹ JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, n. 46.

² CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale à propos des questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002, n. 2.

³ Depuis l'effondrement du communisme, la reconnaissance internationale des droits de l'homme inscrite dans des textes de droit positif de plus en plus nombreux à partir de la Charte de San Francisco créant l'O.N.U. (26 juin 1945), prend une place centrale dans la gouvernance politique des Etats; le magistère de l'Eglise depuis Jean XXIII en a fait l'éloge constant dans le double souci de respecter et de promouvoir la dignité humaine et la paix mondiale.

des droits humains son principal objectif et en même temps sa fierté. Comment accorder ces affirmations de principe répétées avec la multiplication continuelle et la légitimation fréquente des attentats contre la vie humaine? Comment concilier ces déclarations avec le rejet du plus faible, du plus démuné, du vieillard, de celui qui vient d'être conçu?¹

Il ne s'agit pas seulement du droit à la vie, pourtant le premier d'entre tous, mais aussi de l'ensemble des droits, tant civils et politiques, qu'économiques, sociaux et culturels qui sont affectés par les conséquences d'un atomisme social théorique manipulé dans la réalité par des minorités agissantes ou influentes. On peut parler alors d'une « crise des systèmes démocratiques » qui semble parfois altérer

la capacité de prendre des décisions en fonction du bien commun. Les requêtes qui viennent de la société ne sont pas toujours examinées selon les critères de la justice et de la moralité, mais plutôt d'après l'influence électorale ou le poids financier des groupes qui les soutiennent. De telles déviations des moeurs politiques finissent par provoquer la défiance et l'apathie, et par entraîner une baisse de la participation politique et de l'esprit civique de la population, qui se sent atteinte et déçue.²

Et Jean-Paul II, quatre ans plus tard, à propos de la défense de la plénitude du droit naturel à la vie, accentue cette analyse du délitement d'une démocratie où l'égoïsme moral socialement organisé aboutit dans les faits à une domination des plus forts sur les plus faibles :

À la limite, c'est une menace capable de mettre en danger le sens même de la convivialité démocratique : au lieu d'être des sociétés de « vie en commun », nos cités risquent de devenir des sociétés d'exclus, de marginaux, de bannis et d'éliminés. Et, si l'on élargit le regard à un horizon planétaire, comment ne pas penser que la proclamation même des droits des personnes et des peuples, telle qu'elle est faite dans de hautes assemblées internationales, n'est qu'un exercice rhétorique stérile tant que n'est pas démasqué l'égoïsme des pays riches qui refusent aux pays pauvres l'accès au développement ou le subordonnent à des interdictions insensées de procréer, opposant ainsi le développement à l'homme? Ne faut-il pas remettre en cause les modèles économiques adoptés fréquemment par les États, notamment conditionnés par des pressions de caractère international qui provoquent et entretiennent des situations d'injustice et de violence dans lesquelles la vie humaine de populations entières est avilie et opprimée?³

Ainsi, la démocratie sans valeurs porte atteinte à la valeur de la démocratie elle-même.

III. CONCLUSION

Pour sortir de cet hypersubjectivisme et de cet hyperconstructivisme prométhéens, fruits de la « modernité tardive », il est nécessaire de retrouver le sens de

¹ JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, 25 mars 1995, n. 18.

² JEAN-PAUL II, *Centesimus annus*, 1^{er} mai 1991, n. 47.

³ JEAN-PAUL II, *Evangelium vitae*, 25 mars 1995, n. 19.

la raison universelle et de la nature objective, le sujet humain étant un être libre et créateur qui en même temps fait partie d'un ensemble naturel régi par des lois s'imposant à lui. La démocratie ne fonde pas les droits fondamentaux de la personne, elle les reconnaît, car ils préexistent à une définition sociale sous forme juridique. En effet, le droit est à la fois consécuteur de ce qui est, et créateur culturel issu de la liberté humaine, à condition que cette liberté écoute et suive la «droite raison conforme à la nature».¹

Il s'en suit que toute chose ne doit pas être soumise à la procédure décisionnelle de la loi de majorité démocratique. Comme les lois scientifiques ou les acquis culturels et sociologiques propres à tel ou tel peuple, les lois morales anthropologiquement et socialement fondamentales, sont des préalables au fonctionnement de la gouvernance politique des sociétés humaines, surtout lorsqu'il s'agit du régime démocratique, car, comme l'écrit Tocqueville, «c'est le despotisme qui peut se passer de la foi, non la liberté».² A certains égards la démocratie peut apparaître comme un droit de l'homme et non l'inverse, car les vérités fondamentales le sont en elles-mêmes et non en raison d'une majorité arithmétique. Si les droits de l'homme étaient une création continuée du système démocratique, l'idéologie totalitaire qui en surgirait et que l'on pourrait appeler «démocratisme» serait la négation de la liberté démocratique elle-même.

ABSTRACT

Avec l'effort entrepris par Léon XIII pour actualiser pédagogiquement la conception éthique chrétienne de la vie en société, l'accent est mis sur la dignité de la personne humaine d'où découlent ses droits et devoirs fondamentaux, tout en rappelant le principe d'indifférence de l'Eglise à l'égard des formes de gouvernement. L'utilisation du mot «démocratie» dans les textes du magistère de l'Eglise universelle est surtout le fait du pontificat de Jean-Paul II, même si dans l'immédiat après seconde guerre mondiale, Pie XII y a eu recours de rares fois. Jean-Paul II proclame tout à la fois que «l'Eglise apprécie le système démocratique» mais qu'«une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois». Le relativisme moral s'est emparé du mécanisme démocratique pour imposer sa croyance relativiste: un dogmatisme intolérant au nom de la liberté individuelle érigée en absolu.

Leo XIII's effort to bring up to date the Christian ethical view of social life underlines the dignity of human being, where his fundamental rights and duties derives from, while reaffirming at the same time the Roman Catholic Church's indifference to any form of government. Pope John Paul II used most the word «democracy» in the magisterial teaching of the Roman Catholic Church even if Pope Pius XII had also used it a few times in the immediate aftermath of the second world war. Pope John Paul II

¹ CICERON, *De Republica*, Livre III, 22, Garnier Flammarion, Edité et traduit par Charles Appuhn, Paris 1988.

² A. TOCQUEVILLE (de), *De la démocratie en Amérique*, Vol. I, Deuxième partie, Chapitre IX, Garnier Flammarion, Paris 1981.

declares simultaneously that «the Roman Catholic Church praises the democratic form of government» and yet «a democracy without any moral values can be easily transformed into an open or hidden totalitarianism.» Moral relativism laid one's hand on democracy to impose his relativistic belief in a intolerant dogmatism proclaimed in the name of individual liberty conceived as an absolute.

RIFLESSIONI SU SECULARITÀ E IMPEGNO POLITICO DEI CRISTIANI ALLA LUCE DEL MAGISTERO ECCLESIALE¹

ENRIQUE COLOM

SOMMARIO: I. *Secolarizzazione e laicità*. II. *Teorie sulla secolarizzazione* - III. *Versioni della secolarità*: 1. Identificazione tra civile e religioso. 2. Separazione tra civile e religioso. 3. Unione senza confusione tra civile e religioso - IV. *Verso una autentica secolarità/laicità*: 1. La secolarità nell'insegnamento cristiano. 2. Mutuo rapporto tra Chiesa e comunità politica. 3. Impegno politico dei cristiani. 4. Impegno politico e coerenza cristiana. 5. Necessità della formazione. 6. Il ruolo dei laici - v. *Conclusione*

I. SECULARIZZAZIONE E LAICITÀ

IN questo articolo ci proponiamo di analizzare il rapporto tra l'ambito religioso e quello civile, in particolare per quanto riguarda la sua incidenza sociale; per farlo, risulta opportuno realizzare un previo chiarimento lessicale. Tre sono le nozioni su cui occorre soffermarsi:² *secolarità* (o laicità dello stato), che qui intendiamo come la realtà di una società civile autonoma in rapporto alle leggi ecclesiastiche; *secolarizzazione*, che sarebbe il processo per cui la secolarità si realizza, e che ha assunto una particolare intensità nel mondo odierno; e *secolarismo*, vale a dire l'impianto teoretico che indirizza la secolarizzazione verso un determinato tipo di secolarità.³ Tenendo conto di questa distinzione lessicale, si può dire che la secolarità e la secolarizzazione appartengono al normale andamento della vita umana; tuttavia possono proporsi e svilupparsi in modo erroneo: se la nozione di secolarità è congruente con un'antropologia integrale, la secolarizzazione tenderà a costruire una secolarità al servizio delle persone; se essa non aderisce alla piena verità sull'uomo diviene invece ideologia e la secolarità risultante sarà disumana: questo è il senso più frequente della parola secolarismo, identificato con il laicismo.

¹ Il presente articolo riprende, con diverse modifiche, una relazione al Convegno su "Giovani e cultura secolarizzata", Pontificio Consiglio della Cultura, Città del Vaticano 22-II-2007.

² Ci siamo ispirati, *mutatis mutandis*, a quanto indica G. CREPALDI, *Globalizzazione. Una prospettiva cristiana*, Cantagalli, Siena 2006, 24-28.

³ Il secolarismo radicale o laicismo postula un'indebita autonomia (una piena autarchia) del pensiero e dell'attività umana, in quanto asserisce che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore: vedi CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, n. 36 (d'ora in poi: *Gaudium et spes*).

Questi termini – secolarizzazione, secolarità, ecc. – derivano dal latino *sæculum*. Le primitive comunità cristiane di lingua latina impiegarono il termine *sæculum* per indicare la fase storica della vita in quanto distinta dalla fase definitiva nell'aldilà. Tale distinzione, tuttavia, non era pensata come rottura, bensì come continuità tra le due tappe del Regno di Dio, quella terrena e quella escatologica. La prima è caratterizzata dal “già, ma non ancora”, vale a dire, il Regno è già presente, ma ancora non è giunto al suo pieno compimento; si tratta di una fase provvisoria, sebbene non irrilevante: anzi, il futuro escatologico ed eterno dipende dal proprio comportamento in questa vita.

Quando, lungo la storia la Chiesa si consolida come istituzione e il suo influsso sociale cresce, il termine *sæculum* nel senso indicato affievolisce la sua connotazione temporale ed assume un significato più strutturale: dato che spetta alla Chiesa il compito di condurre alla vita eterna, la parola *sæculum* comincia a designare tutto quanto non possiede un carattere ecclesiale. Così, vivere nel secolo comporta non essere inserito nelle istituzioni ecclesiastiche, le attività secolari si distinguono da quelle che riguardano la vita ecclesiale, e via dicendo. Ciò viene applicato anche alle persone: in alcune lingue il fedele laico è parimenti chiamato “secolare”,¹ e più frequentemente si parla di sacerdoti secolari per distinguerli dai sacerdoti religiosi. Da questa identificazione tra ecclesiale e non secolare derivò il concetto giuridico di secolarizzazione: nella vita e nel diritto della Chiesa si usa questo sostantivo per indicare il processo per cui un chierico o una persona entrata in religione perde il suo *status* ecclesiale e ritorna alla condizione propria della vita ordinaria. Tale nozione giuridica venne anche applicata alle cose: oggetti, costruzioni, istituzioni, ecc. che erano dedicate al servizio della Chiesa e passavano all'uso profano.

Il concetto di secolarizzazione entra nella vita civile con la Pace di Westfalia (1648), dove si usò per designare l'incameramento di alcune proprietà ecclesiastiche. In questo senso, il termine secolarizzazione amplia il suo significato per sottolineare l'autonomia delle istituzioni civili di fronte all'autorità della Chiesa. L'evoluzione di tale parola non termina qui; essa continuò ad ampliarsi per significare il processo di differenziazione tra la dimensione civile e quella religiosa: è questo il concetto che useremo qui parlando di secolarizzazione. Esso comporta l'accettazione dell'esistenza almeno concettuale di una distinzione tra questi due ambiti dell'esistenza umana e delle sue attività; sebbene, come vedremo, vi siano correnti di pensiero che in pratica le identificano o che propugnano la colonizzazione di uno di questi ambiti da parte dell'altro.

II. TEORIE SULLA SECOLARIZZAZIONE

Uno studio approfondito della secolarizzazione da parte della teologia, della filosofia e della sociologia è cosa abbastanza recente. Certamente, diversi feno-

¹ Nella lingua spagnola il fedele laico è indicato anche con il termine *seglar*.

meni collegati con tale concetto, come ad esempio l'ateismo o il materialismo, sono conosciuti e studiati anche in epoche precedenti; tuttavia, questi vengono trattati piuttosto come atteggiamenti individuali e non come un fenomeno sociale. Niente di inusitato, quindi, che sia stata la sociologia la prima ad analizzare e tentare di spiegare il fenomeno della secolarizzazione. Occorre, pertanto, tratteggiare succintamente le principali teorie sociologiche su tale processo.¹

Comte coniò il termine sociologia per indicare quell'ambito del sapere che poteva servire da guida alla morale sociale, una volta superate le "chimere religiose", e postulò un secolarismo radicale che avrebbe condotto alla tappa "positiva" della ragione.² Tale autore, però, riteneva necessaria una sorta di "religione", come meccanismo di controllo e di rafforzamento della fedeltà e dell'impegno sociali.³ Marx arriva più lontano: per lui la religione è una sovrastruttura nociva, che deriva dal modo di produzione economica; così il capitalismo avrebbe affievolito il vigore della religione e favorito la secolarizzazione; questo processo arriverebbe al suo culmine con la vittoria del materialismo dialettico, che decreterebbe la morte di ogni religione.⁴ Per Durkheim, in continuità con Comte, la religione compie una funzione sociale in quanto la "religazione" che attua tra le persone favorisce un pacifico sviluppo della società; in tal senso, per lui sono valide tutte le religioni, anche se il mondo moderno postula la riorganizzazione della religione, limitandola ad un insieme di valori comuni che possano prevenire un'anomia collettiva.⁵ Weber pensa che la civiltà occidentale sia entrata in un processo di razionalizzazione: i fenomeni umani trovano la loro spiegazione all'interno di questo mondo, con un progressivo abbandono degli insegnamenti che presuppongono l'esistenza di forze sopramondane; è ciò che chiama "disincanto del mondo". Tuttavia, questo autore ha sottolineato anche l'influsso del pensiero religioso sul comportamento sociale.⁶

Verso la seconda metà del secolo xx molti sociologi abbinarono la modernizzazione con la secolarizzazione. Secondo questi autori, nella misura in cui le società si modernizzano esse divengono più complesse, più razionaliste, più

¹ Un buon riassunto lo si può trovare in I. COLOZZI, *Lineamenti di sociologia della religione*, Cedam, Padova 1999.

² Cfr. A. COMTE, *Corso di filosofia positiva*, Utet, Torino 1979 (edizione originale: *Cours de philosophie positive*, 1830-1842).

³ Per il pensiero di Comte sulla religione, vedi H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Jaca Book, Milano 1992, 113-218.

⁴ Queste idee sono sviluppate in diversi scritti; sono espone in modo riassuntivo in K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1978⁴, 88 (edizione originale: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 1844).

⁵ Vedi soprattutto E. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton, Roma 1973, 424 (edizione originale: *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912).

⁶ Quest'ultimo giudizio è particolarmente presente nelle sue opere tardive, ad esempio M. WEBER, *Economia e società*, Comunità, Milano 1961 (edizione originale: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922); IDEM, *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1988, (edizione originale: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1922-1923)

individualistiche e meno religiose; sembrava pertanto che il secolarismo fosse un fenomeno inarrestabile. Questo paradigma, però, è stato in gran parte superato all'interno della sociologia delle ultime decadi, in parte con la caduta del marxismo come religione secolare e in parte per la persistenza, e anche il consolidamento, delle religioni tradizionali, sicché alcuni autori hanno proposto una desacralizzazione della teoria della secolarizzazione.¹

Alcune delle premesse degli autori suindicati sono vere, collimano con un'autentica antropologia e vengono accolte dalla dottrina della Chiesa. Ad esempio, il Vaticano II indica: «Oggi, specialmente con l'aiuto della scienza e della tecnica, [l'essere umano] ha dilatato e continuamente dilata il suo dominio su quasi tutta la natura [...]. Ne deriva che molti beni, che un tempo l'uomo si aspettava dalle forze superiori, oggi se li procura con la sua iniziativa e con le sue forze».² Tuttavia è deduzione indebita da questa premessa pensare che tutti i beni possano acquisirsi con le sole capacità umane e, di conseguenza, che Dio e la religione siano superflui. Difatti, lo stesso documento afferma che «se manca la base religiosa e la speranza della vita eterna, la dignità umana viene lesa in maniera assai grave, come si constata spesso al giorno d'oggi, e gli enigmi della vita e della morte, della colpa e del dolore rimangono senza soluzione, tanto che non di rado gli uomini sprofondano nella disperazione. E intanto ciascun uomo rimane ai suoi propri occhi un problema insoluto, confusamente percepito».³

III. VERSIONI DELLA SECOLARITÀ

Le teorie sociologiche non sono le uniche che hanno studiato questo processo. Più avanti (cap. IV) proporremo una teoria teologica che riteniamo più consona alla fede cattolica. Adesso è bene enunciare succintamente i diversi modelli della secolarità.⁴ In linea di massima, questi modelli si possono raggruppare in tre paradigmi, benché al loro interno esistano molte disparità: 1. identificazione tra civile e religioso; 2. separazione tra civile e religioso; 3. unione senza confusione tra civile e religioso.⁵

¹ Cfr. J. K. HADDEN, *Toward Desacralizing Secularization Theory*, «Social Forces» 65 (1987) 587-611; S. ACQUAVIVA, R. STELLA, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Borla, Roma 1989. Certamente non tutti i sociologi sono d'accordo con questa impostazione, ma ciò che vogliamo sottolineare è il fatto che neppure tutti sono concordi in una identificazione tra modernizzazione e secolarizzazione. Bisogna inoltre indicare che le idee di questi ultimi autori non sempre sono congruenti con una antropologia cristianamente ispirata. ² *Gaudium et spes*, n. 33. ³ *Ibidem*, n. 21.

⁴ Uno studio profondo e ampio si può trovare in M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee. Una lettura del processo di secolarizzazione*, Edusc, Roma 2005².

⁵ Va tenuto presente che tanto *religio* quanto *vita civilis* sono concetti polisemici ed hanno avuto lungo la storia significati diversi; inoltre, sebbene la società civile non si identifica con la comunità politica, quest'ultima influisce fortemente sul modo di impostare i rapporti tra l'ambito civile e quello religioso.

1. Identificazione tra civile e religioso

La prima linea è quella più frequente nelle civiltà antiche: l'ambito civile e quello religioso si identificano, in modo tale che si arriva a una confusione tra le due sfere.¹ Così, ad esempio, nell'Impero romano, la fedeltà all'imperatore richiedeva la sua accettazione come capo religioso supremo, e talvolta come dio. Una concretizzazione attuale di tale versione la si trova in alcuni fondamentalismi che postulano l'impiego delle norme religiose come leggi dello stato. All'interno del cattolicesimo un modello simile, sebbene non estremista, è stato difeso dal tradizionalismo e dal fideismo di autori come De Maistre o De Bonald. Questi autori, per opporsi al pensiero dell'Illuminismo, rigettano il razionalismo, ma esagerano il ruolo delle autorità e cadono in un certo immobilismo storico; confondono le verità teologico-filosofiche con le proposte politico-culturali, diffidano della ragione umana e ostacolano un adeguato discernimento storico.

Queste versioni non sono oggi maggioritarie, ma nella misura in cui una certa postmodernità tende al "pensiero debole" potrebbero prendere il sopravvento. Per evitare tale esito è importante favorire il riconoscimento e l'esercizio reale del diritto alla libertà religiosa, vale a dire il diritto all'immunità da coercizione esteriore da parte del potere politico in ambito religioso, entro i limiti del bene comune. Si tratta di un diritto umano fondamentale, legato all'essere stesso della persona e, quindi, inalienabile in ogni circostanza.² Di conseguenza, tale diritto va riconosciuto ai credenti di tutte le religioni;³ anzi, il rispetto della libertà religiosa costituisce un elemento insostituibile dello sviluppo integrale di ogni persona e di ogni società: «Al culmine dello sviluppo sta l'esercizio del diritto-dovere di cercare Dio, di conoscerlo e di vivere secondo tale conoscenza».⁴ In questo senso, questo diritto va giudicato come la fonte e la sintesi di tutti i diritti umani:⁵ è la *fonte* degli altri diritti perché l'essere umano, nella sua apertura a Dio e nella comunione con Lui, attua ed accresce, nella

¹ Non va però dimenticato che in quell'epoca sono esistiti altri approcci all'ambito religioso non normati dalla società politica e civile.

² «Tale diritto si fonda sulla natura stessa della persona umana, la cui dignità la fa liberamente aderire alla verità divina che trascende l'ordine temporale», *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2106 (d'ora in poi: *Catechismo*).

³ «Affinché tale libertà voluta da Dio e iscritta nella natura umana possa esercitarsi, non deve essere ostacolata, dato che "la verità non si impone altrimenti che in forza della verità stessa". La dignità della persona e la natura stessa della ricerca di Dio, esigono per tutti gli uomini l'immunità da ogni coercizione nel campo religioso. La società e lo Stato non devono costringere una persona ad agire contro la sua coscienza, né impedirle di operare in conformità ad essa», PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, L.E.V., Città del Vaticano 2004, n. 421 (d'ora in poi: *Compendio*); la citazione interna è del CONCILIO VATICANO II, *Dichiarazione Dignitatis humanae*, n. 1.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Centesimus annus*, 1-V-1991, n. 29. Cfr. IDEM, Enciclica *Redemptor hominis*, 4-III-1979, n. 17; IDEM, Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, nn. 29-31; *Compendio*, n. 155.

⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 47.

forma più alta, la sua libertà e la sua responsabilità, vale a dire la sua dignità; ed è anche *sintesi* degli altri diritti in quanto consente all'uomo di dare un senso integrale e ultimo a tutta la propria vita e di orientarla verso il fine ultimo.

Tenendo conto che si tratta di un vero diritto umano, la libertà religiosa dovrebbe essere inserita, come tutti gli altri diritti, nell'ordinamento legale delle nazioni, in quanto espressione del bene personale e del bene comune e per la loro tutela. Questa sua dipendenza dal bene comune mostra, tuttavia, che esso non è di per sé un diritto illimitato: i giusti limiti all'esercizio della libertà religiosa devono essere prudentemente stabiliti secondo la situazione sociale.¹ Purtroppo, questo diritto alla libertà religiosa è violato da numerosi stati, in forma più sfacciata in quelli che praticano un certo fondamentalismo, che è come il rovescio del laicismo, e che produce simili conseguenze; in modo più sottile, ma non meno deleterio, in quelle società dove, in rapporto al cristianesimo, la cultura dominante preme per zittire la Chiesa ed ogni manifestazione pubblica della religione.

2. Separazione tra civile e religioso

In questo paradigma si trovano due interpretazioni: una che identifica la secolarità con l'ateismo e l'altra che l'identifica piuttosto con l'agnosticismo. La prima considera ogni religione rivelata come un fenomeno proprio dell'età infantile dell'umanità, poiché assimila l'infantilismo all'accettazione di una parola divina trasmessa dall'autorità religiosa e all'obbedienza che vi corrisponde. Secondo i sostenitori di questa teoria, l'umanità adulta dovrebbe regolarsi in base alla sola ragione umana, poiché essa non abbisogna di nessun aiuto esterno per scoprire le vie che portano all'autentico sviluppo personale e sociale. A tale riguardo, l'autonomia delle persone di fronte a qualsiasi autorità, e quella dell'ambito civile di fronte ad un'autoproclamata autorità morale, sono considerate come l'inizio dell'umanità compiuta. In un primo momento queste correnti non rinnegavano Dio, bensì le religioni rivelate, ma con il passare del tempo la deriva atea venne a galla.

Oltre all'errore antropologico e teologico di questa impostazione, è bene ricordare che l'esito pratico della perdita del senso di Dio ha sovente generato una crescita dell'angoscia vitale nelle persone e una proliferazione della violenza, dei totalitarismi e di una immoralità sociale senza precedenti.² A tal proposito Giovanni Paolo II ha dichiarato:

¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dignitatis humanae*, nn. 2 e 7; *Catechismo*, nn. 1738 e 2108; *Compendio*, n. 422.

² Come indicato, ciò ha fatto sì che, nella pretesa di evitare questi problemi, una certa sociologia abbia favorito l'instaurazione di una "religione civile". Tuttavia, essa non possiede un saldo fondamento e difatti tale "religione" si è sovente trasformata in un'ideologia che cerca di imporre le proprie scelte.

La nostra è, senza dubbio, l'epoca nella quale molto si è scritto e parlato intorno all'uomo, l'epoca degli umanesimi e dell'antropocentrismo. Tuttavia, paradossalmente, è anche l'epoca delle angosce più profonde dell'uomo circa la propria identità ed il proprio destino, della retrocessione dell'uomo a livelli prima insospettati, l'epoca di valori umani conculcati come mai in precedenza. Come si spiega questo paradosso? Possiamo dire che si tratta del paradosso inesorabile dell'umanesimo ateo. È il dramma dell'uomo amputato di una dimensione essenziale del proprio essere – la sua ricerca dell'infinito – e posto così di fronte alla peggiore riduzione del medesimo essere.¹

Tali infausti risultati derivano, in parte, dal fatto che il razionalismo esasperato, in contrapposizione con i propri inizi storici, ha prodotto, in pratica, una diffusa diffidenza verso la ragione e la sua possibilità di giungere alla verità e al bene, per cui facilmente tende a prevalere la legge del più forte, invece di quella della ragione e del bene umano.

Una seconda linea di separazione tra civile e religioso è stata proposta da diversi autori cristiani, come ad esempio Bonhöffer, Cox, Metz, ecc., le cui opere si potrebbero raggruppare nelle cosiddette "teologie del genitivo". Questi autori, ciascuno con le proprie caratteristiche, partendo da un pregiudizio analogo a quelli precedenti, considerano fatto ineluttabile che l'uomo moderno, con lo sviluppo scientifico e tecnocratico, abbia superato il bisogno di porre in un essere sovrumano le speranze di un futuro migliore per le persone e per la società, poiché ritiene di avere la conoscenza e gli strumenti necessari per costruire da sé tale futuro. Allo scopo di salvare il salvabile della religione, questi autori pensano che tale impostazione non dovrebbe sfociare nell'ateismo, bensì nell'accettare la disgiunzione tra vita di fede e impegni terreni: pur non considerando Dio necessario per lo sviluppo di questo mondo, non lo si nega formalmente, ma si prescinde da Lui per quanto riguarda la vita terrena, e ciò, a loro avviso, renderà più libera l'opzione in favore di Dio. Diverse forme di pensiero, più o meno collegate con queste teorie, si sono ampiamente estese nella cultura occidentale:

Interi paesi e nazioni, dove la religione e la vita cristiana erano un tempo quanto mai fiorenti e capaci di dar origine a comunità di fede viva e operosa, sono ora messi a dura prova, e talvolta sono persino radicalmente trasformati, dal continuo diffondersi dell'indifferentismo, del secolarismo e dell'ateismo. Si tratta, in particolare, dei paesi e delle nazioni del cosiddetto Primo Mondo, nel quale il benessere economico e il consumismo, anche se frammisti a paurose situazioni di povertà e di miseria, ispirano e sostengono una vita vissuta "come se Dio non esistesse". Ora l'indifferenza religiosa e la totale insignificanza pratica di Dio per i problemi anche gravi della vita non sono meno preoccupanti ed eversivi rispetto all'ateismo dichiarato.²

In questa impostazione è facile scorgere l'influsso luterano circa l'idea di una corruzione della natura umana, uno slittamento verso concezioni volontaristi-

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Puebla*, 28-I-1979, 1/9.

² GIOVANNI PAOLO II, *Esortazione apostolica Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 34.

che della fede e un riduzionismo della ragione incapace di oltrepassare l'ambito fenomenico. Inoltre, coerentemente con i propri principi, tende a trasformarsi in un ateismo o in un criptoateismo, considerando la religione in un'ottica puramente intramondana. «La tentazione oggi è di ridurre il cristianesimo ad una sapienza meramente umana, quasi a una scienza del buon vivere. In un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta una graduale secolarizzazione della salvezza, per cui ci si batte sì per l'uomo, ma per un uomo dimezzato. Noi invece sappiamo che Gesù è venuto a portare la salvezza integrale». ¹ Anche se il secolarismo fosse abbondantemente propagato, ciò non consente di cedere alle sue proposte bensì, al contrario, i cristiani sono chiamati ad essere sale e luce del mondo. ² «Di fronte alla secolarizzazione, per essere contemporanei all'uomo d'oggi non bisogna tuttavia perdere la contemporaneità con la Chiesa di tutti i tempi. Per questo occorre avere una identità di fede molto chiara, ispirata da una gioiosa esperienza della verità di Dio». ³

È interessante evidenziare come alcuni di questi autori hanno percepito gli esiti infausti di tale impostazione:

Nella sua conferenza di congedo dalla sua cattedra nell'università di Münster il teologo J. B. Metz ha detto delle cose inaspettate dalla sua bocca. Metz in passato ci aveva insegnato l'antropocentrismo – il vero avvenimento del cristianesimo sarebbe stata la svolta antropologica, la secolarizzazione, la scoperta della secolarità del mondo. Poi ci ha insegnato la teologia politica – il carattere politico della fede; poi la “memoria pericolosa”; finalmente la teologia narrativa. Dopo questo cammino lungo e difficile ci dice oggi: Il vero problema del nostro tempo è la “Crisi di Dio”, l'assenza di Dio, camuffata da una religiosità vuota. La teologia deve ritornare ad essere realmente teologia, un parlare di Dio e con Dio. Metz ha ragione: L'“unum necessarium” per l'uomo è Dio. Tutto cambia, se Dio c'è o se Dio non c'è. Purtroppo – anche noi cristiani viviamo spesso come se Dio non esistesse. ⁴

Per impostare in modo adeguato la realtà terrena occorre dunque riconoscere non soltanto l'esistenza di Dio, ma anche il Suo disegno sul mondo e sulla società, e il Suo influsso costante e benefico su tali ambiti: «Dio solo, che ha creato l'uomo a sua immagine e lo ha redento dal peccato, può offrire a tali problemi [il significato della vita, del lavoro e della morte] una risposta soddisfacente, e ciò per mezzo della rivelazione nel Figlio suo che si è fatto uomo». ⁵ Ciò vale in ogni settore della vita umana e, quindi, nei rapporti sociali: «La dimensione teologica risulta necessaria sia per interpretare che per risolvere gli attuali problemi della convivenza umana». ⁶ In questo senso, occorre ricordare il pressante monito del beato Giovanni XXIII:

¹ GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Redemptoris missio*, 7-XII-1990, n. 11.

² Cfr. *Mt* 5,13-14.

³ J. RATZINGER, *Intervento in un'assemblea di vescovi e cardinali di tutto il mondo*, 22-V-1999, testo disponibile in www.ratzinger.it, 30-XI-2007.

⁴ J. RATZINGER, *Intervento al convegno dei catechisti e dei docenti di religione*, 10-XII-2000, testo disponibile in www.ratzinger.it, 30-XI-2007.

⁵ *Gaudium et spes*, n. 41.

⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 55.

L'aspetto più sinistramente tipico dell'epoca moderna sta nell'assurdo tentativo di voler ricomporre un ordine temporale solido e fecondo prescindendo da Dio, unico fondamento sul quale soltanto può reggere; e di voler celebrare la grandezza dell'uomo disseccando la fonte da cui quella grandezza scaturisce e della quale si alimenta, e cioè reprimendo e, se fosse possibile, estinguendo il suo anelito verso Dio. Sennonché l'esperienza di tutti i giorni continua ad attestare, fra le delusioni più amare e non di rado in termini di sangue, quanto si afferma nel Libro ispirato: "Nisi Dominus aedificaverit domum, in vanum laborant qui aedificant eam" (*Sal* 126,1).¹

In opposizione a questi due gruppi di teorie, il Magistero ribadisce che l'ordinamento sociale necessita di un fondamento assoluto affinché possa sorreggersi, non restando in balia delle mutevoli opinioni o dei giochi di potere, e segnala che soltanto Dio può rappresentare un tale fondamento.² La vera soluzione dei problemi sociali richiede quindi di ravvivare la coscienza religiosa insita nel cuore umano, risvegliare la visione spirituale e coltivare il senso del sacro.³ Ciò fa risaltare che la laicità dello stato non può essere confusa con il laicismo;⁴ quest'ultimo vuole rinchiudere la religione nella sfera puramente privata, finendo con il ledere il diritto alla libertà religiosa dei cittadini e danneggiare lo stesso ordine sociale.⁵

3. Unione senza confusione tra civile e religioso

La dottrina cristiana propone una nozione di secolarità che si allontana ugualmente dai due estremismi testé considerati e che collima perfettamente con un umanesimo integrale: l'ambito civile e religioso, sia nella vita personale che in quella sociale, sono distinti, ma non vanno disgiunti. Ciò è chiaramente inse-

¹ GIOVANNI XXIII, Enciclica *Mater et magistra*, «AAS» 53 (1961) 452-453.

² Cfr. LEONE XIII, Enciclica *Diuturnum illud*, «Acta Leonis XIII» 2 (1882) 277-278; PIO XI, Enciclica *Caritate Christi*, «AAS» 24 (1932) 183-184.

³ Perché «si attui la giustizia e abbiamo successo i tentativi degli uomini per realizzarla, è necessario il *dono della grazia*, che viene da Dio. Per mezzo di essa, in collaborazione con la libertà degli uomini, si ottiene quella misteriosa presenza di Dio nella storia che è la Provvidenza», GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, 59. Vedi anche: IDEM, *Christifideles laici*, n. 4.

⁴ Sul senso della vera laicità, vedi: M. TOSO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Lussografica, Caltanissetta 2002; A. RODRÍGUEZ LUÑO, «Cittadini degni del vangelo» (*Fil* 1,27). *Saggi di etica politica*, Edusc, Roma 2005, particolarmente 109-115; O. FUMAGALLI CARULLI, *A Cesare ciò che è di Cesare, a Dio ciò che è di Dio. Laicità dello Stato e libertà delle Chiese*, Vita e Pensiero, Milano 2006; P. BINETTI, *I modi e le mode della laicità*, «La Società» 16 (2006) 909-930.

⁵ «Permangono purtroppo ancora, anche nelle società democratiche, espressioni di intollerante laicismo, che osteggiano ogni forma di rilevanza politica e culturale della fede, cercando di squallificare l'impegno sociale e politico dei cristiani, perché si riconoscono nelle verità insegnate dalla Chiesa e obbediscono al dovere morale di essere coerenti con la propria coscienza; si arriva anche e più radicalmente a negare la stessa etica naturale. Questa negazione, che prospetta una condizione di anarchia morale la cui conseguenza ovvia è la sopraffazione del più forte sul debole, non può essere accolta da alcuna forma di legittimo pluralismo, perché mina le basi stesse della convivenza umana», *Compendio*, n. 572.

gnato da Gesù quando mostra, particolarmente nella controversia a proposito del tributo a Cesare,¹ la trascendenza della giustizia escatologica rispetto alla giustizia terrena e sociale. Egli, tuttavia, non propugna una estraneità tra le due sfere; anzi, indica che esiste un loro reciproco influsso, che deve essere accuratamente delucidato:² il rapporto tra la Chiesa³ e lo stato (e qualsiasi realtà politica o sociale) comporta una distinzione senza separazione, un'unione senza confusione. Giovanni Paolo II commentando il senso del brano evangelico sopra indicato, ha affermato:

Con la sua risposta Gesù offre l'indicazione di una linea di comportamento valida non solo per la situazione storica del momento, ma anche per il nostro tempo e per tutte le epoche. Egli afferma che il mondo della religione e quello della politica sono distinti tra loro, ciascuno con finalità proprie, e ciascuno con il potere di vincolare, per la sua parte, la coscienza delle persone. Religione e politica devono rimanere ambiti distinti. Ma l'uomo religioso e il cittadino si fondono nella stessa persona e ogni persona deve essere consapevole e sollecita sia delle proprie responsabilità religiose come di quelle sociali, economiche e politiche. Questo è importante in tutti i tempi e forse adesso è ancora più importante.⁴

¹ Cfr. Mt 22,15-21 e paralleli. «I principi generali dei rapporti tra fede e ambito politico [...] chiariscono come il riconoscimento dell'innegabile trascendenza della giustizia escatologica rispetto alla giustizia in accezione sociale non sancisca l'estraneità reciproca tra le due, al contrario istituisca la condizione imprescindibile per rendere la prima efficace lievito della seconda», G. ANGELINI, *Comunità cristiana e spazio politico: criteri di discernimento pratico-pastorale*, in AA.VV., *La responsabilità politica della Chiesa*, Glossa, Milano 1994, 91.

² Cfr. *Gaudium et spes*, nn. 36, 40-44 e 76; PAOLO VI, *Credo del Popolo di Dio*, 30-VI-1968, n. 27; IDEM, *Esortazione apostolica Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, nn. 31-32; GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Laborem exercens*, 14-IX-1981, n. 27; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Istruzione Libertatis nuntius*, 6-VIII-1984, IX-3; IDEM, *Istruzione Libertatis conscientia*, 22-III-1986, nn. 60 e 64; *Compendio*, n. 50.

³ Alcuni aspetti di questo paragrafo si riferiscono esclusivamente alla Chiesa cattolica. Ce ne sono però molti altri che riguardano qualsiasi comunità religiosa nei suoi rapporti con la comunità politica.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia nella parrocchia romana del Preziosissimo Sangue*, 17-X-1993, n. 5. Anche Benedetto XVI ha insistito su questo tema: Cristo «è venuto per salvare l'uomo reale e concreto, che vive nella storia e nella comunità, e pertanto il cristianesimo e la Chiesa, fin dall'inizio, hanno avuto una dimensione e una valenza anche pubblica. Come ho scritto nell'Enciclica *Deus caritas est* (cfr. nn. 28-29), sui rapporti tra religione e politica Gesù Cristo ha portato una novità sostanziale, che ha aperto il cammino verso un mondo più umano e più libero, attraverso la distinzione e l'autonomia reciproca tra lo Stato e la Chiesa, tra ciò che è di Cesare e ciò che è di Dio (cfr. Mt 22,21). La stessa libertà religiosa, che avvertiamo come un valore universale, particolarmente necessario nel mondo di oggi, ha qui la sua radice storica. La Chiesa, dunque, non è e non intende essere un agente politico. Nello stesso tempo ha un interesse profondo per il bene della comunità politica, la cui anima è la giustizia, e le offre a un duplice livello il suo contributo specifico. La fede cristiana, infatti, purifica la ragione e l'aiuta ad essere meglio se stessa: con la sua dottrina sociale pertanto, argomentata a partire da ciò che è conforme alla natura di ogni essere umano, la Chiesa contribuisce a far sì che ciò che è giusto possa essere efficacemente riconosciuto e poi anche realizzato. A tal fine sono chiaramente indispensabili le energie morali e spirituali che consentano di anteporre le esigenze della giustizia agli interessi personali, o di una categoria sociale, o anche di uno Stato: qui di nuovo c'è per la Chiesa uno spazio assai ampio, per radicare queste energie nelle coscienze, alimentarle e irrobustirle. Il compito immediato di agire in ambito politico per costruire un giusto ordine nella società

Si potrebbero schematizzare queste idee in tre punti:¹

– Il senso palese del Vangelo, senz'altro appreso dagli interlocutori di Gesù, è *la distinzione dei piani religioso e politico*, da cui deriva il diritto di libertà religiosa e il legittimo pluralismo dei cristiani negli aspetti temporali: «Con la sua risposta Gesù dà soluzione al problema dei rapporti tra la Chiesa e la comunità politica. Entrambe debbono godere di reciproca indipendenza e avere proprie sfere d'azione». ² Tale distinzione aiuta anche a capire che non si può pretendere di giungere, in ambito terreno, ad una totale liberazione e salvezza sul piano umano. ³

– Questa distinzione non significa incomunicabilità né, ancor meno, contrapposizione: esiste una *reciproca interdipendenza tra la vita sociopolitica e la vita morale*. Benché siano due sfere autonome, è certo che la politica – come qualsiasi attività umana – non può vivere ai margini della morale; parimenti il compito della religione non può restringersi all'ambito culturale-intimista-individualista. Con la sua risposta nella controversia suindicata, «Gesù riconobbe il potere civile e i suoi diritti, ma ammonì chiaramente che bisogna rispettare i superiori diritti di Dio (cfr. *Dignitatis humanae*, n. 11), rilevando in pari tempo che l'adempimento fedele dei doveri civici è richiesto dalla volontà divina (cfr. *Rm 13,1-7*)». ⁴

– Infine, bisogna far notare che Gesù non si limita ad insegnare i doveri verso Dio; comanda anche di rendere a Cesare ciò che gli spetta. Anche se ha voluto lasciare gli aspetti “tecnici” alla libertà delle persone, il Signore – e, pertanto, la Chiesa come continuatrice della missione di Gesù nella storia – *possiede una certa competenza nell'ambito sociopolitico* riguardo alla sua dimensione morale: «Nostro Signore statuisce il principio permanente che deve guidare l'azione dei

non è dunque della Chiesa come tale, ma dei fedeli laici, che operano come cittadini sotto propria responsabilità: si tratta di un compito della più grande importanza, al quale i cristiani laici italiani sono chiamati a dedicarsi con generosità e con coraggio, illuminati dalla fede e dal magistero della Chiesa e animati dalla carità di Cristo», BENEDETTO XVI, *Discorso a Verona*, 19-X-2006.

¹ Schnackenburg riassume il passo evangelico in quattro idee: «a) Gesù non conferisce all'imperatore (o allo Stato) l'aureola della gratificazione divina, ma ne riconosce il diritto e invita i sudditi all'obbedienza. b) Nel proprio ambito lo Stato ha il suo significato come potere capace di garantire l'ordine: il suo ordinamento va a vantaggio di tutti (economia, sicurezza). c) Indicando come più alto il dovere verso Dio, Gesù pone una riserva riguardo al potere statale: esso non deve violare l'onore di Dio, né contrastarne i comandamenti. d) Gesù non mette in evidenza che lo Stato è limitato ed effimero, ma sa che è sottomesso alla volontà e al potere di Dio», R. SCHNACKENBURG, *Il messaggio morale del Nuovo Testamento*, vol. 1, Paideia, Brescia 1989, 169; il punto d) lo fonda sulla risposta di Gesù a Pilato: cfr. *Gv 19,11*. Vedi anche J. GNILKA, *Il Vangelo di Matteo II*, Paideia, Brescia 1991, 362-370.

² *La Bibbia di Navarra. I quattro Vangeli*, Ares, Milano 1988, nota a *Lc 20,20-26*, 709.

³ «Qualsiasi società politica, che possiede la sua propria autonomia e le sue proprie leggi (cfr. *Gaudium et spes*, nn. 36 e 39), non potrà mai essere confusa col Regno di Dio. La parabola evangelica del buon grano e della zizzania (cfr. *Mt 13,24-30.36-43*) insegna che spetta solo a Dio separare i soggetti del Regno ed i soggetti del Maligno, e che siffatto giudizio avrà luogo alla fine dei tempi. Pretendendo di anticipare fin d'ora il giudizio, l'uomo si sostituisce a Dio e si oppone alla sua pazienza», GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 25.

⁴ *La Bibbia di Navarra*, nota a *Mt 22,15-21*, 257.

cristiani nella vita pubblica. La Chiesa riconosce la legittima autonomia delle realtà terrene, ma questo non vuol dire che essa non abbia la responsabilità di illuminarle con la luce del vangelo. I laici, collaborando gomito a gomito con gli altri cittadini allo sviluppo della società, sono tenuti a infondervi un autentico senso cristiano».¹

Da questi insegnamenti si desume che lo stato non può pretendere di essere un "assoluto" né di governare le coscienze; il fondamento morale della politica si trova al di fuori di essa, ne è garante un'altra comunità: la Chiesa. L'inserimento in quest'ultima è, dal punto di vista civile, volontario; la potestà della Chiesa è di carattere spirituale, pertanto essa non impone un'unica soluzione politica. In tal modo, stato e Chiesa limitano il proprio raggio di azione, e ciò garantisce la libertà religiosa e sociale.² In definitiva, «Gesù ha stabilito per sempre due sfere di competenza che fino a Lui non erano ben definite. L'istituzione civile e la religiosa non si devono confondere né assorbire l'una nell'altra, neppure intromettersi nei loro rispettivi compiti; bensì armonizzarsi e rispettare ognuna la sfera dell'altra».³ Capire bene questo insegnamento è lo spartiacque tra il laicismo e la laicità, e interpretata

in senso forte – come affermazione dell'autonomia assoluta dell'uomo – la secolarizzazione finisce in tragedia. La visione prometeica dell'uomo, sia nella versione illuministica che in quelle romantica, marxista, nietzscheana, ecc. ha causato un grave disordine nei diversi ambiti dell'esistenza umana. [...] Intesa come affermazione dell'autonomia relativa del temporale, la secolarizzazione è stato un processo fondamentalmente intraecclesiale, che portò alla sclerizzazione della visione cristiana del mondo e rese possibile un dialogo tra Chiesa e società, dialogo che deve diventare sempre più incisivo.⁴

Non sempre, lungo la storia, le relazioni tra la società civile e la società ecclesiastica sono state impostate correttamente. In corrispondenza con i paradigmi della

¹ *Ibidem*, nota a Mc 12,13-17, 434. «La Chiesa di fronte alla comunità politica, nel rispetto e nell'affermazione dell'autonomia reciproca nel proprio campo, poiché tutte e due sono al servizio della vocazione individuale e sociale delle persone umane, afferma la propria competenza e il proprio diritto di insegnare la dottrina sociale in ordine al bene e alla salvezza degli uomini», CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1988, n. 13.

² «Così ognuna di queste due comunità è limitata nel suo raggio d'azione e la libertà si basa sulla bilancia di questo ordinamento reciproco. Con ciò non si vuole affatto negare che questo bilanciamento è stato molto spesso disturbato, che nel medioevo e nei primordi dell'età moderna si giunse spesso ad una fusione di fatto tra stato e Chiesa, fusione che deformò l'esigenza di verità della fede in costrizione ed in caricatura dell'autentico intento. Ma anche nei periodi più bui l'ordinamento della libertà contenuto nelle testimonianze fondamentali della fede rimase un'istanza contro la fusione di società civile e di comunità della fede cui poteva rifarsi la coscienza e da cui poteva nascere l'impulso verso la dissoluzione di una autorità totalitaria», J. RATZINGER, *Chiesa, Ecumenismo e Politica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 155-156.

³ J. M. CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1982, 153.

⁴ M. FAZIO, *Storia delle idee contemporanee. Una lettura del processo di secolarizzazione*, Edusc, Roma 2005², 307.

secolarità già indicati, si è propugnata un'incomunicabilità di piani: è il *laicismo*, che con il motto "libera Chiesa in libero stato" vuole relegare la Chiesa in una sfera puramente privata, eliminandone tutte le manifestazioni sociali, inclusa la sua autorità morale.¹ All'altro estremo si trova la confusione di livelli, da cui scaturiscono due errori apparentemente contrapposti: uno è il *cesaropapismo*, che tende ad assorbire la religione nello stato, riducendola ad una parte della funzione statale; esempi di questo tipo sono il gallicanesimo, il nazismo e il marxismo. L'altro errore è la *teocrazia*, in cui il potere ecclesiastico sovrasta e dirige il potere civile; meno radicale della teocrazia, ma forse più diffuso a livello pratico, è il *clericalismo*, ossia l'indebita intromissione del clero negli assunti temporali, adottando una non pertinente funzione di suppletiva riguardo ai *christifideles laici*.

IV. VERSO UNA AUTENTICA SECULARITÀ/LAICITÀ

Le proposte indicate (cap. III) contengono una sfida al pensiero non solo cristiano, ma anche a quello puramente umanista. È vero che il mondo attuale è segnato dal processo di secolarizzazione, ma è parimenti vero che tale processo, attraverso complesse vicende culturali e sociali, ha non soltanto rivendicato una giusta autonomia della scienza e dell'organizzazione sociale, ma spesso ha finito per trascurare la salvaguardia della dignità dell'uomo ed il rispetto della sua stessa vita. Perciò «la secolarizzazione, nella forma del secolarismo radicale, non soddisfa più gli spiriti maggiormente consapevoli ed attenti. Ciò vuol dire che si aprono spazi possibili e forse nuovi per un dialogo proficuo con la società e non soltanto con i fedeli».² Bisogna quindi impegnarsi per proporre un modello corretto di secolarità.

1. La secolarità nell'insegnamento cristiano

La Rivelazione giudeo-cristiana è stata probabilmente la prima fonte di pensiero a propiziare il fenomeno della secolarizzazione indirizzandolo verso una vera secolarità. È risaputo che la società israelita dell'Antico Testamento era teocratica; non vanno però dimenticate l'esistenza in essa di un insieme di istituzioni che favorivano la distinzione tra l'ambito politico e quello religioso: il ceto sacerdotale non aveva funzioni politiche, ma culturali; i profeti denunciavano frequentemente gli abusi delle autorità e anche dei sacerdoti, ecc. Tutto ciò giunse al suo apice con l'insegnamento di Gesù sulla distinzione, senza piena separazione, tra Dio e Cesare. Tale dottrina è raccolta dai Padri della Chiesa e culmina, in questo campo, nella dualità proposta da papa Gelasio I:³ secondo il

¹ L'aforisma cavouriano è stato frequentemente inteso nel senso che la Chiesa è libera "solo" all'interno delle strutture ecclesiastiche.

² BENEDETTO XVI, *Discorso alla Conferenza internazionale sul "genoma umano"*, 19-xi-2005.

³ Cfr. SAN GELASIO I, *Lettera all'Imperatore Atanasio* (a. 494), PL 59, 41-47 (particolarmente 42 A-B); un riassunto in DS 347.

disegno divino esistono due diverse e autonome potestà, quella ecclesiastica e quella civile. Questa dualità non è mai venuta meno dal punto di vista dottrinale, anche se gli eventi storici la oscurarono in parte: il cesaropapismo in oriente e il vuoto dell'autorità civile in occidente comportarono una confusione pratica tra i due livelli. La confusione delle due potestà è dottrinalmente erronea ed è stata occasione di molti abusi, ma essa però produsse anche alcuni frutti positivi, non soltanto dal punto di vista religioso ma anche sociale: la pace, la giustizia e la difesa dei meno abbienti trovarono uno sviluppo che sarebbe stato inimmaginabile in altri sistemi, date le circostanze del mondo antico. La sintesi tomista, con la sua distinzione senza contrapposizione tra natura e grazia, evidenziò i fondamenti teoretici della dualità gelasiana, sottolineando la consistenza propria delle realtà terrene: esse possiedono un'essenziale autonomia e finalità, che devono raggiungere all'interno del loro ordine. Tuttavia, anche circostanze storiche come la decadenza dell'*auctoritas* papale (secolo XIV) e il sorgere degli stati nazionali moderni, fecero sì che la distinzione tomista diventasse, in diverse situazioni, una vera contrapposizione tra le due potestà. Inoltre, il volontarismo di Ockham opera una cesura tra naturale e soprannaturale, ponendo le basi del positivismo giuridico e, allo stesso tempo, quella della divaricazione tra potere e società civile da un lato e società ecclesiastica dall'altro.¹ L'inizio organico e sistematico della dottrina sociale della Chiesa con Leone XIII ha messo sempre più in evidenza le basi dottrinali dei rapporti tra i due ambiti e ha favorito la pratica di questa genuina dualità.

L'autentica secolarità comporta, tra l'altro, che la Chiesa non proponga soluzioni tecniche nella sfera civile e che affermi la propria competenza su tutta la legge morale. Ciò ha una diretta applicazione all'ordine sociale. Infatti, la Chiesa «anche sul terreno più sopra accennato [l'ambito sociale e politico], come dovunque si agitano e regolano questioni morali, non può dimenticare o negligenza il mandato di custodia e di magistero divinamente conferitole».² Non va inoltre dimenticato il profondo influsso che l'ambiente sociale esercita sulla condotta delle persone: lo sviluppo morale umano dipende, in buona misura, da un corretto ordine nella società; di conseguenza, la Chiesa non si può disinteressare di tale ordine.³ Ciò riguarda ogni ambito sociale: lavoro, economia, ecologia, ecc.; tuttavia occorre esporre più da vicino il genuino rapporto tra Chiesa e politica

¹ Su questo tema continua ad essere utile: G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, 5 vol., Nauwelaerts, Louvain-Paris 1956-1970 (gli ultimi due volumi sono dedicati ad Ockham).

² PIO XI, Enciclica *Quadragesimo anno*, «AAS» 23 (1931) 209.

³ «La convivenza sociale spesso determina la qualità della vita e perciò le condizioni in cui ogni uomo e ogni donna comprendono se stessi e decidono di sé e della loro vocazione. Per questa ragione, la Chiesa non è indifferente a tutto ciò che nella società si sceglie, si produce e si vive, alla qualità morale, cioè autenticamente umana e umanizzante, della vita sociale. La società e con essa la politica, l'economia, il lavoro, il diritto, la cultura non costituiscono un ambito meramente secolare e mondano e perciò marginale ed estraneo al messaggio e all'economia della salvezza. La società, infatti, con tutto ciò che in essa si compie, riguarda l'uomo», *Compendio*, n. 62.

che, lungo la storia e forse ancor più oggi, possiede risvolti particolarmente delicati.¹

2. *Mutuo rapporto tra Chiesa e comunità politica*

L'autonomia dei fini² e la distinzione dei compiti delle due realtà non comporta, come già segnalato, la loro totale alienazione, né la Chiesa deve per questo ridurre la propria azione all'ambito privato e spirituale. Ne indichiamo tre ragioni:

– I fini e i beni della Chiesa sono di natura spirituale, ma richiedono una dimensione giuridica, in quanto inseriti nella realtà storica e sociale. Difatti, ogni comunità religiosa necessita una certa strutturazione societaria all'interno delle diverse società civili, che la comunità politica non può in alcun modo creare né gestire, anche perché non è questa la sua finalità. Quando un insieme di cittadini manifesta bisogni spirituali specifici, la comunità politica deve riconoscere, entro i limiti del bene comune e dell'ordine sociale, uno spazio d'azione necessario a chi li può soddisfare.³

– Come spiegato in precedenza, la vita sociale ha bisogno di un saldo ordine etico, che non può scaturire unicamente dalla comunità politica al fine di evitare una deriva totalitaria (stato etico); la garanzia e il giudizio su tale ordine corrisponde alle comunità religiose e culturali.⁴ Queste, pertanto, non devono in alcun caso abdicare tale missione, così come la politica non dovrebbe tralasciare i valori morali che la precedono e l'accompagnano e sono per essa condizione di esistenza. Sicché la Chiesa «non può e non deve mettersi al posto dello Stato. Ma non può e non deve neanche restare ai margini nella lotta per la giustizia».⁵

– I membri della Chiesa sono anche, nello stesso tempo, membri di una determinata comunità politica. Destinate allo stesso soggetto personale, Chiesa e comunità politica non possono fare a meno di incontrarsi, anzi non possono fare a meno di collaborare poiché entrambe, a titolo diverso, sono al servizio dell'uomo.

¹ Cfr. V. POSSENTI, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001; G. CAMPANINI, *Oltre antichi e nuovi clericalismi. Verso una nuova laicità*, «Rivista di Teologia Morale» 35 (2003) 513-526; J. RATZINGER, *Moralismo politico, laicità e Dottrina sociale della Chiesa*, «La Società» 15 (2005) 180-190; L. PESENTI (a cura di), *La ragione e il desiderio. La battaglia culturale dei nuovi laici*, Marietti, Genova 2006.

² Cfr. *Compendio*, n. 424.

³ Ciò non significa però che lo stato interferisca nelle attività proprie delle comunità religiose, poiché è compito esclusivo di esse – della Chiesa – decidere il da farsi in questo ambito, tenendo anche conto che sono appunto i membri della comunità religiosa coloro che conoscono i propri bisogni spirituali e il modo corretto di soddisfarli.

⁴ «Non spetta né allo Stato né a dei partiti politici, che sarebbero chiusi su se stessi, di tentare d'imporre una ideologia, con mezzi che sboccherebbero nella dittatura degli spiriti, la peggiore di tutte. È compito dei raggruppamenti culturali e religiosi, nella libertà d'adesione ch'essi presuppongono, di sviluppare nel corpo sociale, in maniera disinteressata e per le vie loro proprie, queste convinzioni ultime sulla natura, l'origine e il fine dell'uomo e della società», PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, n. 25.

⁵ BENEDETTO XVI, Enciclica *Deus caritas est*, 25-XII-2005, n. 28a. Cfr. IDEM, *Discorso a Verona*, 19-X-2006.

Le due comunità svolgeranno tale servizio «a vantaggio di tutti in maniera tanto più efficace quanto meglio entrambe allacciano tra loro una sana collaborazione, considerando anche le circostanze di luogo e di tempo». ¹ Le categorie più adeguate a descrivere i rapporti che costituiscono tale autentica convivenza sono quelle della mutua necessità (o convenienza) e del mutuo servizio. Se lo stato ignora la Chiesa, entra in contraddizione con se stesso, in quanto ostacola i diritti e i doveri di una parte dei propri cittadini, appunto i fedeli cattolici. Se la Chiesa – o meglio, taluni ecclesiastici – tralasciano i doveri sociali, parimenti trascurano i propri doveri religiosi, secondo l'insegnamento evangelico.

Tale armonica convivenza implica, inoltre, che la comunità politica e la Chiesa possono richiedere l'una all'altra ciò che è necessario per raggiungere la propria meta, rispettando al contempo l'altrui consistenza essenziale e finalità specifica. Essendo ambedue, per definizione, realtà positive di natura sociale che servono al bene dell'uomo, tutte le azioni che ostacolano o impediscono il loro servizio si configurano come illegittime o immorali. Pertanto la comunità politica ha diritto di aspettarsi dalla Chiesa tutto quanto contribuisce alla realizzazione del bene comune temporale. Inoltre, poiché il ruolo della comunità politica è quello di garantire il bene comune terreno, occorre che essa assicuri i valori morali sociali necessari per raggiungere questo bene. Una vera laicità dello stato evita quindi due estremi: l'imposizione coattiva di una teoria morale che condurrebbe ad uno stato etico, e il rifiuto aprioristico delle istanze morali che provengono dagli ambiti culturali, religiosi, ecc., che sono di libera appartenenza e non gestiscono il potere. Non è infrequente che quest'ultimo rifiuto si traduca in una vera opposizione alla religione, ² il che non è coerente con la cosiddetta neutralità dello stato, spesso professata a parole; in questo senso è significativa l'"apertura" manifestata da Habermas nel colloquio avuto con Ratzinger nel 2003, in cui il filosofo affermava esplicitamente:

La generalizzazione politica di una concezione del mondo di tipo secolare non è compatibile con la neutralità ideologica del potere statale, che garantisce eguali libertà etiche per tutti i cittadini. A cittadini secolarizzati non è permesso, nell'esercizio del loro ruolo di cittadini dello stato, né negare di principio un potenziale di verità alle immagini religiose del mondo, né contestare ai concittadini credenti il diritto di dare il proprio contributo alle discussioni pubbliche con un linguaggio religioso. Una cultura politica liberale può persino aspettarsi che i cittadini secolarizzati partecipino agli sforzi per tradurre rilevanti contributi dal linguaggio religioso in un linguaggio pubblicamente accessibile. ³

¹ *Gaudium et spes*, n. 76. Cfr. *Compendio*, n. 425.

² A tale riguardo, «basta un esempio: esistono partiti politici di tendenza molto diversa, e lo Stato li sostiene; ci sono sindacati di differenti tendenze, e lo Stato li aiuta; giornali e periodici di opinioni diversissime ricevono dallo Stato mezzi economici per sussistere; invece, riguardo alle confessioni religiose ci si appella alla neutralità, alla laicità, alla separazione per negare loro qualunque tipo di promozione», J. T. MARTÍN DE AGAR, *Libertà religiosa, uguaglianza e laicità*, «*Ius Ecclesiae*» 7 (1995) 203.

³ J. RATZINGER, J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2005, 40; dopo queste parole, Habermas rimanda ad una sua opera: *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001.

3. *Impegno politico dei cristiani*

Oltre al contributo che la Chiesa in quanto tale offre all'edificazione del bene comune, bisogna anche analizzare la collaborazione prestata a tale edificazione da parte dei cattolici in quanto cittadini.¹ Il corretto sviluppo della vita sociale richiede l'impegno fattivo di tutti i suoi componenti; tale partecipazione di tutti è dunque un diritto e un dovere.² Certamente, il modo concreto di impegnarsi rivestirà modalità diverse, secondo la situazione e le attitudini di ciascuno; perciò questo dovere-diritto non riguarda tutte le persone nella stessa misura, ma è un dovere differenziato a seconda del ruolo sociale di ognuno. Esso corrisponde, in modo precipuo allo stato e ai poteri pubblici, poiché questa è la loro ragion di essere;³ ma corrisponde anche, sebbene in altro modo, alle singole persone e ai gruppi sociali. Nessuno, tenendo conto della propria funzione e possibilità, può rifiutare la sua partecipazione.⁴

In questo ambito i cristiani, di fronte allo stato, hanno la stessa responsabilità degli altri cittadini, ma di fronte alla propria coscienza hanno una responsabilità maggiore. Vediamolo da tre punti di vista complementari:

– La convivenza umana esercita un notevole influsso sul modo di comprendere il senso della vita personale e, di conseguenza, sul modo in cui l'uomo comprende se stesso e decide come impostare la propria condotta, e quali siano le regole e le istituzioni sociali più adatte. Queste, a loro volta, influiscono fortemente sulla cultura e sulla condotta delle persone. Per di più, le strutture e le attività politiche sono normalmente di lunga durata e possiedono un raggio di azione molto vasto. Pertanto l'agire politico ha in sé un notevole influsso sullo sviluppo delle persone ed esige un grande senso di responsabilità. Tali ragioni palesano che i cattolici possono – anzi, devono – interessarsi all'evoluzione della vita politica, e in modo particolare alla sua qualità morale, per favorire mediante il proprio agire politico lo sviluppo integrale di ogni persona.

– Il libro della Genesi mostra che la socialità umana forma parte del disegno del Creatore, come mezzo indispensabile per lo sviluppo personale e sociale.⁵

¹ Vedi la distinzione tra questi due aspetti, rispettivamente in *Gaudium et spes*, nn. 42 e 43.

² La finalità immediata della politica è l'edificazione del bene comune, e la comunanza di tale bene implica che tutti i componenti della società abbiano il dovere di partecipare al suo raggiungimento e il diritto di usufruirne.

³ Cfr. LEONE XIII, Enciclica *Rerum novarum*, «Acta Leonis XIII» 11 (1892) 133-135; PIO XII, Enciclica *Summi Pontificatus*, «AAS» 31 (1939) 433; GIOVANNI XXIII, Enciclica *Pacem in terris*, «AAS» 55 (1963) 272-273; *Gaudium et spes*, n. 74; *Catechismo*, n. 1910; *Compendio*, nn. 165 e 168.

⁴ «È necessario che tutti, ciascuno secondo il posto che occupa e il ruolo che ricopre, partecipino a promuovere il bene comune. Questo dovere è inerente alla dignità della persona umana», *Catechismo*, n. 1913. Inoltre, il potere pubblico «interviene sempre nella sollecitudine della giustizia e della dedizione al bene comune, di cui ha la responsabilità ultima. Tuttavia non elimina così il campo d'azione e le responsabilità degli individui e dei corpi intermedi, onde questi concorrono alla realizzazione del bene comune», PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, n. 46.

⁵ Cfr. Gn 2,18.

Difatti, «secondo la dottrina cristiana, lo scopo per cui l'uomo dotato di una natura socievole, è stato messo su questa terra, è che, vivendo in società e sotto un'autorità sociale ordinata da Dio, coltivi e svolga pienamente tutte le sue facoltà, a lode e gloria del Creatore; e adempiendo fedelmente i doveri della sua professione o della sua vocazione, qualunque sia, giunga alla felicità temporale ed insieme all'eterna». ¹ In tal senso, l'impegno della persona nel progresso materiale e spirituale di tutta la società è una parte integrante della vocazione con cui Dio chiama ogni uomo al conseguimento del proprio fine personale. Gli obblighi sociali sono quindi una precisa responsabilità di ogni persona, e in base al loro adempimento ognuno sarà giudicato nell'ultimo giorno. ² Non esiste un'autentica vita cristiana (neppure umana) se si tiene poco conto dei bisogni, delle leggi e delle istituzioni sociali. Questo dovere è ancora più pressante nelle circostanze odierne, in cui la crescente interdipendenza mette di rilievo che tutti siamo veramente responsabili di tutti. ³ Perciò la Chiesa ricorda che «il cristiano che trascura i suoi impegni temporali, trascura i suoi doveri verso il prossimo, anzi verso Dio stesso, e mette in pericolo la propria salvezza eterna». ⁴ Ciò si può esprimere anche dicendo che la vita cristiana, come conseguenza del suo orizzonte escatologico, è un importante stimolo per compiere i doveri sociali. Bisogna sostenere chiaramente, mostrandolo con la propria condotta, che «non è vero che vi sia opposizione tra l'essere buon cattolico e il servire fedelmente la società civile. Non c'è motivo di scontro tra la Chiesa e lo Stato, nel legittimo esercizio della loro rispettiva autorità, riguardo alla missione che Dio ha loro affidato». ⁵

– Quanto detto è ancora più evidente alla luce della Redenzione: nessuna realtà umana – ambito politico incluso – è estranea al disegno redentore e, pertanto, all'evangelizzazione e alla missione della Chiesa e dei cristiani. Certamente la salvezza non può essere ridotta alla dimensione etico-sociale, che ne è una conseguenza, ma la distinzione tra le due prospettive non comporta una separazione. L'ambito secolare e mondano non va disgiunto dalla storia della salvezza; i cristiani, sull'esempio di Gesù, hanno un compito da adempiere nelle diverse aree della vita sociale, in cui sono posti e chiamati a compiere la loro missione, e non possono disinteressarsi dell'ambito politico. Occorre, pertanto, ribadire con fermezza che «la dottrina sociale cristiana è parte integrante della

¹ PIO XI, Enciclica *Quadragesimo anno*, «AAS» 23 (1931) 215. Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 36.

² Cfr. Mt 25,31-46.

³ «Sia sacro per tutti includere tra i doveri principali dell'uomo moderno e osservare gli obblighi sociali. Infatti, quanto più il mondo si unifica, tanto più apertamente gli obblighi degli uomini superano i gruppi particolari e si estendono a poco a poco al mondo intero. E ciò non può avvenire se i singoli uomini e i loro gruppi non coltivano in se stessi le virtù morali e sociali e non le diffondono nella società, cosicché sorgano uomini veramente nuovi, artefici di un'umanità nuova, con il necessario aiuto della grazia divina», *Gaudium et spes*, n. 30. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 38.

⁴ *Gaudium et spes*, n. 43.

⁵ SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Solco*, Ares, Milano 2002¹², n. 301.

concezione cristiana della vita». ¹ L'aspetto totalizzante della Redenzione evidenzia, inoltre, che l'autentica verità dell'agire politico si può riconoscere, nella sua compiutezza, soltanto alla luce del Verbo incarnato, che svela pienamente l'uomo all'uomo e gli rivela la sua altissima vocazione; ² esiste quindi una concatenazione profonda ed inscindibile tra la crescita del Regno di Dio e la promozione umana. I cristiani non devono considerare le strutture sociali, politiche ed economiche al margine della storia salvifica, bensì come realtà affidate loro dal Signore, connotate dalla scelta libera e responsabile degli uomini e, pertanto, positivamente o negativamente collegate ai valori del Regno. In definitiva, la sequela di Cristo richiede l'ottemperanza dei doveri politici, ed essi si possono compiere con maggiore perfezione se sono animati dallo spirito cristiano.

L'obbligatorietà morale dei cattolici di partecipare alla vita politica è stata anche frequentemente ricordata dal Magistero della Chiesa. Leone XIII scrive che per i fedeli «l'astensione totale dalla vita politica non sarebbe meno biasimevole che il rifiuto di qualsiasi concorso al pubblico bene: tanto più che i cattolici in ragione appunto dei loro principi, sono più che mai obbligati di portare nei propri impegni integrità e zelo». ³ Paolo VI chiedeva a tutti i fedeli di fare un serio esame di coscienza sull'adempimento di questo dovere:

Ciascuno esamini se stesso per vedere quello che finora ha fatto e quello che deve fare. Non basta ricordare i principi, affermare le intenzioni, sottolineare le stridenti ingiustizie e proferire denunce profetiche: queste parole non avranno peso reale se non sono accompagnate in ciascuno da una presa di coscienza più viva della propria responsabilità e da un'azione effettiva. [...] In tal modo, nella diversità delle situazioni, delle funzioni, delle organizzazioni, ciascuno deve precisare la propria responsabilità e individuare, coscienziosamente, le azioni alle quali egli è chiamato a partecipare». ⁴

Indirizzate direttamente ai fedeli laici, le seguenti parole di Giovanni Paolo II sottolineano come questo impegno sia oggi più pressante: «Situazioni nuove, sia ecclesiali sia sociali, economiche, politiche e culturali, reclamano oggi, con una forza del tutto particolare, l'azione dei fedeli laici. Se il disimpegno è sempre stato inaccettabile, il tempo presente lo rende ancora più colpevole. *Non è lecito a nessuno rimanere in ozio*». ⁵ Più recentemente la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ricordato che

le attuali società democratiche, nelle quali lodevolmente tutti sono resi partecipi della gestione della cosa pubblica in un clima di vera libertà (cfr. *Gaudium et spes*, n. 31; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1915), richiedono nuove e più ampie forme di partecipazione alla vita pubblica da parte dei cittadini, cristiani e non cristiani. In effetti, tutti possono contribuire attraverso il voto all'elezione dei legislatori e dei governanti e, anche in al-

¹ GIOVANNI XXIII, Enciclica *Mater et magistra*, «AAS» 53 (1961) 453.

² Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22.

³ LEONE XIII, Enciclica *Immortale Dei*, «Acta Leonis XIII» 5 (1885) 146.

⁴ PAOLO VI, *Octogesima adveniens*, nn. 48 e 49.

⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 3.

tri modi, alla formazione degli orientamenti politici e delle scelte legislative che a loro avviso giovano maggiormente al bene comune (cfr. *Gaudium et spes*, n. 75). La vita in un sistema politico democratico non potrebbe svolgersi proficuamente senza l'attivo, responsabile e generoso coinvolgimento da parte di tutti.¹

Gli insegnamenti della Chiesa e le ragioni indicate mostrano la necessità che ogni cristiano sia consapevole dei suoi doveri in ambito sociale e politico; e che ognuno – a seconda delle proprie circostanze – prenda la seria decisione di influire positivamente sulla vita politica, evitando così un'apparente vita cristiana, che non può essere autentica se trascura gli impegni terreni.

4. Impegno politico e coerenza cristiana

Le vicende che riguardano la convivenza sociale normalmente vengono imposte in base alle convinzioni culturali e morali dei loro protagonisti, le quali, a loro volta, si fondano sul senso religioso o in modo più generico su un insieme di valori ultimi.² Abbiamo visto come è ampiamente ammesso in sociologia che un fattore importante del comportamento politico ed economico è il modo in cui le persone e i gruppi vivono l'esperienza religiosa: se realizzato con coerenza, il vissuto religioso – soprattutto quello cristiano – è sempre un elemento importante dell'agire umano ed aiuta a interpretare e a risolvere le questioni che si presentano.³ Di conseguenza, un corretto impegno politico dei fedeli richiede una vita cristiana congruente, sia per capirne correttamente l'inserimento nel disegno divino, sia per viverlo nella sua pienezza. È insensato, dunque, chiedere che in politica si agisca “come se Dio non ci fosse”, perché ciò sarebbe come chiedere a quanti partecipano alla vita pubblica che lo facciano mettendo tra parentesi le proprie convinzioni di ogni genere. In modo curioso (o meglio, in modo sospetto) ciò viene postulato soltanto per le convinzioni religiose e spesso esclusivamente ai cattolici convinti della propria dottrina: i cattolici dovrebbero rinunciare al proprio pensiero quando agiscono in una funzione pubblica.⁴

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, 16-1-2003, n. 1.

² Anche coloro che si considerano laici (piuttosto dovrebbero dirsi laicisti) e che dicono di fondare l'etica sociale soltanto sulle procedure, necessariamente partono da alcuni punti fermi che costituiscono la loro morale e la loro “religione”.

³ «La fede infatti tutto rischiarà di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida l'intelligenza verso soluzioni pienamente umane», *Gaudium et spes*, n. 11. Ciò non significa però che la fede garantisca l'edificazione di una società perfetta: soltanto le ideologie immanentiste assicurano la possibilità di un “paradiso in terra”. La fede, al contrario, dice che esso non è fattibile (cfr. GIOVANNI XXIII, Enciclica *Mater et magistra*, «AAS» 53 [1961] 451), ma al contempo sorregge la speranza in un mondo migliore, nonostante il peccato e i reiterati fallimenti che si constatano nella storia, che instilla una motivazione perenne e profonda per attuare gli impegni terreni e politici. Sulla speranza e sulla sua valenza personale e sociale, vedi GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Ecclesia in Europa*, 28-VI-2003, e BENEDETTO XVI, Enciclica *Spe salvi*, 30-XII-2007.

⁴ Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 2, che squalifica tale asserto.

Tale richiesta è illusoria e ingiusta: illusoria, poiché le convinzioni di una persona – derivate o meno da una fede religiosa – influiscono necessariamente su quanto tale persona decide e su come agisce; ingiusta, perché i non cattolici applicano in questo ambito le proprie dottrine, indipendentemente da quale sia stata la loro origine. Anzi, in politica la libertà di pensiero e di espressione di tutti, rispettando le differenze e la dignità di ogni persona, si considera come garanzia dell'assetto democratico. D'altro canto, accantonare le proprie convinzioni in questo ambito (così come in altri) comporterebbe una mancanza di sincerità, che è una virtù indispensabile nei rapporti sociali. Sicché, indipendentemente da quale sia la religione che professano, tutti hanno il diritto e il dovere di agire in conformità con le proprie idee.

Comportarsi coerentemente nell'agire politico, se realizzato in modo genuino, non significa – come alcuni vogliono far credere – che la politica debba essere sottomessa alla religione; significa invece che tale attività va realizzata al servizio dell'uomo e, pertanto, nell'alveo della morale, che è tanto come dire che l'agire politico deve sempre rispettare, anzi favorire, la dignità di ogni essere umano.¹ Inoltre, il fatto di vivere l'impegno politico per un motivo trascendente è in pieno accordo con la natura umana e, di conseguenza, ravviva tale impegno e produce risultati più efficaci da un punto di vista sociale.

Bisogna, pertanto, ricordare quanto richiedeva Giovanni Paolo II:

In una società pluralista [...], si rende necessaria una maggiore e più incisiva presenza cattolica, individuale e associata, nei diversi settori della vita pubblica. Per questo è inammissibile, in quanto contraria al Vangelo, la pretesa di circoscrivere la religione all'ambito strettamente privato, dimenticando paradossalmente la dimensione essenzialmente pubblica e sociale della persona umana. Uscite, dunque, per strada, vivete la vostra fede con gioia, portate agli uomini la salvezza di Cristo che deve permeare la famiglia, la scuola, la cultura e la vita politica!²

Queste parole non sono una pretesa politica, bensì un invito a contemperare armonicamente gli aspetti secolari (politica, famiglia, lavoro, ecc.) e gli aspetti trascendenti (vita di fede, liturgia, preghiera, evangelizzazione, ecc.) che compongono la vita cristiana, cioè a vivere in unità di vita.³ Infatti, nell'esistenza cristiana «non possono esserci due vite parallele: da una parte, la vita cosiddetta "spirituale", con i suoi valori e con le sue esigenze; e dall'altra, la vita cosiddetta

Paradossalmente se un politico cattolico si manifesta *pro life* si dice che è succube della gerarchia ecclesiastica, ma se è *pro choice* viene lodato per la sua "libertà" di pensiero.

¹ Come già indicato e la storia ha mostrato in molteplici occasioni, la moralità personale e quella sociale vanno di pari passo: non è possibile una vita politica (né economica, culturale, ecc.) sana se non sono sani gli individui e i gruppi che costituiscono la società. Questo, perché la vita sociale non è mossa da un determinismo strutturale, ma dalle decisioni personali dei componenti.

² GIOVANNI PAOLO II, *Omelia*, 15-VI-1993, n. 5.

³ L'unità di vita è un tema ricorrente negli insegnamenti del Fondatore dell'Opus Dei, come sintesi vitale di lavoro-orazione-apostolato: cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Colloqui*, Ares, Milano 1987, nn. 113-123.

“secolare”, ossia la vita di famiglia, di lavoro, dei rapporti sociali, dell’impegno politico e della cultura». ¹ Tale unità di vita richiede che i cristiani, particolarmente coloro che sono direttamente impegnati nella gestione della vita pubblica, abbiano un’adeguata conoscenza della dottrina cristiana, che include la sfera del sociale, e la mettano congruentemente in pratica in ogni ambito del proprio agire.

5. *Necessità della formazione*

Quanto fin qui esposto si collega direttamente con la missione della Chiesa nel sociale, missione che non si limita a stimolare il compimento dei doveri terreni delle persone, ma offre anche gli strumenti per viverli con responsabilità morale, vale a dire al servizio di tutte le persone e gruppi umani. A tale riguardo occorre evidenziare che «se il perseguimento dello sviluppo richiede un numero sempre più grande di tecnici, esige ancor di più uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca di un umanesimo nuovo che permetta all’uomo moderno di ritrovare se stesso, assumendo i valori superiori d’amore, d’amicizia, di preghiera e di contemplazione». ² Così anche la *Libertatis conscientia*: la Chiesa «pensa che occorra, anzitutto, fare appello alle capacità spirituali e morali della persona e all’esigenza permanente della conversione interiore, se si vogliono ottenere cambiamenti economici e sociali che siano veramente al servizio dell’uomo. Il primato dato alle strutture e all’organizzazione tecnica sulla persona e sulle esigenze della sua dignità è espressione di un’antropologia materialistica, ed è contrario all’edificazione di un giusto ordine sociale». ³

Il fatto di sottolineare l’importanza dei mezzi spirituali e morali non equivale a sostenere l’irrelevanza dei mezzi e delle tecniche politiche, che sono invece imprescindibili. Si intende solo far risaltare che questi, da soli, non bastano, poiché

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 59. Il Papa ricorda anche la ragione di questa unità di vita: «Il tralcio, radicato nella vite che è Cristo, porta i suoi frutti in ogni settore dell’attività e dell’esistenza. Infatti, tutti i vari campi della vita laicale rientrano nel disegno di Dio, che li vuole come il “luogo storico” del rivelarsi e del realizzarsi della carità di Gesù Cristo a gloria del Padre e a servizio dei fratelli. Ogni attività, ogni situazione, ogni impegno concreto – come, ad esempio, la competenza e la solidarietà nel lavoro, l’amore e la dedizione nella famiglia e nell’educazione dei figli, il servizio sociale e politico, la proposta della verità nell’ambito della cultura – sono occasioni provvidenziali per un “continuo esercizio della fede, della speranza e della carità” (*Apostolicam actuositatem*, n. 4)», *ibidem*.

² PAOLO VI, Enciclica *Populorum progressio*, 26-III-1967, n. 20.

³ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis conscientia*, n. 75. In modo analogo Giovanni Paolo II analizza il disfacimento dei regimi comunisti: «Merita, poi di essere sottolineato il fatto che alla caduta di un simile “blocco”, o impero, si arriva quasi dappertutto mediante una lotta pacifica, che fa uso delle sole armi della verità e della giustizia. Mentre il marxismo riteneva che solo portando agli estremi le contraddizioni sociali fosse possibile arrivare alla loro soluzione mediante lo scontro violento, le lotte che hanno condotto al crollo del marxismo insistono con tenacia nel tentare tutte le vie del negoziato, del dialogo, della testimonianza della verità, facendo appello alla coscienza dell’avversario e cercando di risvegliare in lui il senso della comune dignità umana», GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus annus*, n. 23.

il principale ostacolo della vita sociale è l'egoismo, in quanto un amore disordinato di sé tende a divenire assoluto, finendo con l'usare le persone e le cose per il proprio tornaconto, fino all'abuso e alla sopraffazione.¹ Soltanto l'amore, il servizio, la donazione, ovvero i valori morali, sono in grado di edificare una società autenticamente umana, non solo a lunga, ma anche a breve scadenza. Un vero sviluppo della società richiede, pertanto, di unire la formazione tecnico-politica con quella dottrinale e morale,² in quanto per tradurre l'impegno politico in un'azione efficace occorre acquisire le adeguate competenze tecniche e lucidità di discernimento, insieme con le necessarie qualità morali. Si tratta di una particolare responsabilità dei cristiani: «Tocca a noi infatti – non con le nostre povere risorse, ma con la forza che viene dallo Spirito Santo – dare risposte positive e convincenti alle attese e agli interrogativi della nostra gente: se sapremo farlo, la Chiesa in Italia renderà un grande servizio non solo a questa Nazione, ma anche all'Europa e al mondo, perché è presente ovunque l'insidia del secolarismo e altrettanto universale è la necessità di una fede vissuta in rapporto alle sfide del nostro tempo».³

La cultura odierna è ampiamente permeata dal secolarismo e dal permissivismo, derivate che indeboliscono le risorse morali e veritative delle persone, facendo sì che la società si trovi sempre più proclive all'indifferenza morale. Per compiere i peculiari doveri politici e non cedere al relativismo etico, né confondere la giusta autonomia dei cattolici in politica con la disattenzione nei confronti dei valori etici umani e cristiani, occorre un'intensa formazione e un profondo rinnovamento morale; occorre, inoltre, intensificare la prudenza politica per vivere con maggiore maturità e discernimento i propri impegni. Se necessario, i cristiani sapranno agire controcorrente e contrastare con argomenti e ragioni politiche

l'attuazione di un programma politico o di una singola legge in cui i contenuti fondamentali della fede e della morale siano sovvertiti dalla presentazione di proposte alternative o contrarie a tali contenuti. Poiché la fede costituisce come un'unità inscindibile, non è logico l'isolamento di uno solo dei suoi contenuti a scapito della totalità della dottrina cattolica. L'impegno politico per un aspetto isolato della dottrina sociale della Chiesa non è sufficiente ad esaurire la responsabilità per il bene comune. Né il cattolico

¹ Infatti, «quando attribuisce alle creature un valore di infinità, l'uomo perde il senso del suo essere creatura. Pretende di trovare il suo centro e la sua unità in se stesso. L'amore disordinato di sé è l'altra faccia del disprezzo di Dio. L'uomo intende allora appoggiarsi unicamente su di sé, vuole realizzarsi da sé ed essere autosufficiente nella propria immanenza. [...] Divenuto centro di se stesso, l'uomo peccatore tende ad affermarsi e a soddisfare il suo desiderio di infinito, servendosi delle cose: ricchezze, poteri e piaceri, senza preoccuparsi degli altri uomini che ingiustamente spoglia e tratta come oggetti o strumenti. Così, da parte sua, egli contribuisce a creare quelle strutture di sfruttamento e di schiavitù, che peraltro pretende di denunciare», CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Libertatis conscientia*, nn. 40 e 42.

² Il Concilio Vaticano II ricorda che «la vera educazione deve promuovere la formazione della persona umana sia in vista del suo fine ultimo sia per il bene delle varie società», CONCILIO VATICANO II, *Gravissimum educationis*, n. 1.

³ BENEDETTO XVI, *Discorso a Verona*, 19-X-2006.

può pensare di delegare ad altri l'impegno che gli proviene dal vangelo di Gesù Cristo perché la verità sull'uomo e sul mondo possa essere annunciata e raggiunta.¹

Tutto ciò deve essere curato particolarmente quando sono coinvolti verità e valori, umani e cristiani, essenziali.² Così si sono comportati i cristiani coerenti di tutti i tempi e così lo richiede – forse in modo ancor più pressante – il momento attuale.³

6. Il ruolo dei laici

L'impegno politico dei cristiani riguarda tutti i fedeli, ma ognuno deve viverlo in conformità con la vocazione ricevuta: sacerdote, religioso o laico. Così Giovanni Paolo II:

Tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare; ma lo sono in forme diverse. In particolare la partecipazione dei fedeli laici ha una sua modalità di attuazione e di funzione che, secondo il Concilio, è loro "propria e peculiare": tale modalità viene designata con l'espressione "indole secolare". [...] I fedeli laici, infatti, "sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a rendere visibile Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro vita e con il fulgore della fede, della speranza e della carità" (Lumen gentium, 31). Così l'essere e l'agire nel mondo sono per i fedeli laici una realtà non solo antropologica e sociologica, ma anche e specificamente teologica ed ecclesiale. Nella loro situazione intramondana, infatti, Dio manifesta il suo disegno e comunica la particolare vocazione di "cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio" (ibidem).⁴

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica*, n. 4.

² Il santo padre ha ricordato alcuni di questi aspetti essenziali, appartenenti alla legge morale naturale: il rispetto per la vita umana, il dovere di cercare la verità, la tutela della libertà, l'ottemperanza della giustizia e della solidarietà, il rispetto dell'istituto del matrimonio, la cura dell'ambiente; questi valori sono basilari «per un reale e coerente progresso della vita personale e dell'ordine sociale», BENEDETTO XVI, *Discorso ai partecipanti ad un Congresso sulla Legge naturale*, 12-11-2007.

³ «A partire dall'illuminismo la cultura dell'occidente si allontana con velocità crescente dai suoi fondamenti cristiani. La dissoluzione della famiglia e del matrimonio, i crescenti attacchi alla vita umana ed alla sua dignità, la riduzione della fede a realtà soggettiva e la conseguente secolarizzazione della coscienza pubblica così come la frammentazione e la relativizzazione dell'ethos ci mostrano questo in modo oltremodo chiaro. In questo senso la cultura di oggi in Italia ed in forme diverse in tutto il mondo occidentale è anche una cultura lacerata da contraddizioni interne. Esistono modalità di cultura cristiana che si affermano o che nuovamente emergono, esistono in contrasto a queste con crescente forza di diffusione forme che si contrappongono alla paideia cristiana. L'evangelizzazione, che parla a questa cultura, non ha dunque a che fare con un destinatario unitario. Deve esercitare l'arte del discernimento in una realtà contraddittoria e deve trovare anche nelle zone secolarizzate di questa cultura vie, che si lascino aprire alla fede. [...] Mediante l'incisione nel sicomoro della cultura antica i Padri l'hanno nel complesso "messa in salvo" per noi e trasformata da strumento marcio in un frutto grandioso. Questo è il compito, che oggi è a noi proposto nei confronti della cultura secolarizzata del nostro tempo – questo è evangelizzazione della cultura», J. RATZINGER, *Discorso al Convegno "Comunicazione e cultura"*, 9-XI-2002, testo disponibile in www.ratzinger.it, 30-XI-2007.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, n. 15.

Il fatto che l'indole secolare del laico sia di carattere teologico, implica che egli debba – mediante i suoi compiti nel mondo (familiari, politici, professionali, ecc.) – portare a termine quella parte di missione della Chiesa che a lui solo, in quanto membro specifico, corrisponde. Egli deve impegnarsi in modo particolare nell'edificazione e conduzione di una società al servizio degli uomini e, al contempo, deve essere protagonista dell'evangelizzazione della vita politica e sociale. La vocazione divina del laico comporta vivere nel mondo e compiere la sua missione cristiana (santità e apostolato) nello svolgimento delle sue mansioni terrene. In questo senso, la vita di santità dei laici si trova intimamente collegata con la loro indole secolare e, di conseguenza, con i loro impegni nel mondo; e sarebbe un grave errore tentare di edificarla al margine di tali impegni. Vengono pertanto evidenziate dal Magistero «due tentazioni alle quali non sempre essi hanno saputo sottrarsi: la tentazione di riservare un interesse così forte ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale, economico, culturale e politico; e la tentazione di legittimare l'indebita separazione tra la fede e la vita, tra l'accoglienza del Vangelo e l'azione concreta nelle più diverse realtà temporali e terrene».¹

Tenendo conto del criterio già ricordato della necessità di crescita personale per migliorare la società, occorre pure rilevare che al fine di edificare una società davvero umana, i laici devono impegnarsi in primo luogo nell'edificare la propria santità: bisogna avere una profonda convinzione del valore della preghiera, delle virtù e dell'abnegazione per affrontare le realtà sociali e per migliorarle. La spiritualità del cristiano impegnato in politica consiste nella maturazione della sintesi interiore e profonda tra l'obbedienza al disegno di Dio e l'impegno storico speso alla ricerca di strumenti e nel perfezionamento o nella creazione di istituzioni che rispondano alle esigenze ordinarie dell'esistenza terrena.² Senza dimenticare, inoltre, che tale partecipazione allo sviluppo della società è, a sua volta, una fonte di grande guadagno e di sviluppo per tutte le doti personali.³

V. CONCLUSIONE

Più che del “disincanto del mondo” oggi si potrebbe parlare del “disincanto della politica”, che si manifesta con un'indifferenza generalizzata verso i problemi che riguardano la società: le persone appaiono ipersensibili di fronte a ciò che li riguarda direttamente e altamente passive nei confronti del bene comune. Tale atteggiamento è dovuto, in linea di massima, alla diffusione di una secolarizzazione che contrasta con la piena verità sull'uomo. Il dilagare di questo feno-

¹ *Ibidem*, n. 2.

² Anche per questo bisogna sottolineare che «il distacco, che si constata in molti tra la fede che professano e la loro vita quotidiana, va annoverato tra i più gravi errori del nostro tempo», *Gaudium et spes*, n. 43.

³ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 25.

meno non è un alibi per cedere alla passività. A contrario, la sfida della secolarizzazione richiede che i cattolici si impegnino seriamente e con un alto profilo etico nella sfera politica, con un comportamento che rifugge sia lo spiritualismo intimista che l'attivismo sociale. Per farlo, è necessario avere l'amore e la carità come fulcro di tutto l'agire personale e sociale;¹ l'amore, infatti, «è la luce – in fondo l'unica – che rischiarerà sempre di nuovo un mondo buio e ci dà il coraggio di vivere e di agire. [... Occorre] vivere l'amore e in questo modo far entrare la luce di Dio nel mondo».²

ABSTRACT

L'articolo si propone di mostrare quale debba essere il rapporto tra l'ambito religioso e quello civile, in particolare per quanto riguarda la sua incidenza sociale. Mostra brevemente il fenomeno della secolarizzazione e analizza i diversi paradigmi dei rapporti tra civile e religioso: identificazione, piena separazione, unione senza confusione. Dopo di che espone come quest'ultimo paradigma è in grado di sorreggere un'autentica laicità dello stato e dei cittadini, senza che diventi laicismo. Ricorda che i cristiani, di fronte allo stato, hanno la stessa responsabilità degli altri cittadini, ma di fronte alla propria coscienza hanno una responsabilità maggiore; ciò richiede da loro, particolarmente dai laici, il fedele adempimento dei doveri sociali. Per farlo, hanno bisogno dell'opportuna formazione "tecnica" ed anche morale. Occorre quindi che i cattolici si impegnino seriamente e con un alto profilo etico nella sfera politica e sociale, con un comportamento che sia lontano dallo spiritualismo intimista e dall'attivismo sociale.

¹ «La carità rappresenta il più grande comandamento sociale. Essa rispetta gli altri e i loro diritti. Esige la pratica della giustizia e soltanto essa ce ne rende capaci. Essa ispira una vita che si fa dono di sé», *Catechismo*, n. 1889. Cfr. *Gaudium et spes*, n. 38; *Compendio*, n. 207.

² Cfr. BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 39.

STATUS QUAESTIONIS

L'ESCATOLOGIA INDIVIDUALE E COMUNITARIA TRA STORIA E ATTUALITÀ

ORAZIO FRANCESCO PIAZZA

SOMMARIO: I. *Lo scenario della questione escatologica oggi*: 1. Una doverosa ricontestualizzazione. 2. Un nuovo assetto metodologico ed ermeneutico. 3. La *cifra cristologica* per riconsiderare il problema - II. *La memoria fidei*: 1. Un rimando storico di sicura rilevanza: Il *Prognosticon futuri saeculi* di Giuliano di Toledo (642-690). 2. I dettagli problematici della questione in esame. 3. Il valore della questione - III. *Il fulcro del confronto*: 1. Il nodo cruciale dello *stato intermedio*. 2. Il *Depositum Fidei*. 3. Il dibattito teologico. 4. Quattro ipotesi in discussione - IV. *Ipotesi di armonizzazione*: 1. I nuovi termini della questione: possibilità e prospettive.

I. LO SCENARIO DELLA QUESTIONE ESCATOLOGICA OGGI

1. Una doverosa ricontestualizzazione

VARIE sono le esigenze che richiedono una ricontestualizzazione dell'escatologia oggi. Ma sicuramente un elemento le accomuna tutte: il bisogno di recuperare un'autentica "prospettiva escatologica" nel vissuto dell'uomo e nella prassi ecclesiale. Come per altre grandi questioni, vedi l'etica, si impone all'attualità un tema proprio quando questo è disatteso o travisato.¹ La preoccupazione di ricondurre nel giusto alveo una materia così difficile da interpretare e attualizzare, nella predicazione e nella catechesi, e la centralità che i contenuti dell'escatologia hanno per una fede opportunamente pensata, divengono il crocevia di un confronto teologico particolarmente acuto nel mondo contemporaneo. Intanto, per una nuova emergenza, l'escatologia rischia di rivivere l'antica *sindrome di cenerentola* della teologia e del vissuto della fede.² All'escatologico

¹ Oltre i riferimenti alle indicazioni offerte dalla teologia del Concilio Vaticano II e alla *Professione di Fede* di Paolo VI del 30 giugno 1968, sono in evidenza l'intervento della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera riguardante alcune questioni di escatologia*, 17 maggio 1979, le puntualizzazioni della Commissione Teologica Internazionale in *Alcune questioni attuali di escatologia* del 1992 e i pressanti inviti alla ripresentazione corretta delle realtà escatologiche da parte di Benedetto XVI, in particolare anche nella Lettera Enciclica *Spe Salvi*, 30 novembre 2007, nn. 41-48.

² H. U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967; D. WIEDERKEHR, *Prospettive dell'escatologia*, Queriniana, Brescia 1978; G. MOIOLI, *L' "escatologico" cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1979; M. BORDONI, N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, EDB, Bologna 1988, 29-72; Cfr. G. GOZZELLINO, *Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea. Come parlare dell'escatologia oggi*, «Salesianum» 54 (1992) 79-98; O. F. PIAZZA, *Il disagio dell'escatologia*, «Rassegna di Teologia» 33 (1992) 301-314;

cristiano (*éschata – éschaton – éschatos* di Cristo e di Dio-Trino), infatti, corrisponde il protagonismo dell'*escatico* dei nuovi saperi. Questo percorso riduce il futuro, del compimento escatologico, all'*adesso* delle tante suggestioni di nuove e disimpegnate sacralità, dell'onnipotenza della tecnica e, soprattutto, dell'autoreferenzialità salvifica dell'uomo. Tale contesto, segnato da una "atrofia dell'attesa escatologica", concentra la sua attenzione sull'oggi umano e si preoccupa di trovare garanzie gestionali della vita solo nel presente. L'*escatico* tecnologico e scientifico vuole *anticipare* un futuro che, per sua natura, sfugge alla programmabilità e, dunque, risulta nei fatti "poco utile" per l'urgenza del quotidiano. In realtà questa *azione anticipatrice*, carpita all'escatologia, non risolve il problema, piuttosto lo ripropone sotto altre forme. Da qui il bisogno, esistenzialmente motivato, di un efficace recupero dell'istanza escatologica cristiana che, oltre le conclamate questioni interne al trattato e al rapporto con altri saperi, si propone come "coscienza critica di un compimento definitivo", come *bussola* che interpella proprio il presente dell'uomo e ne orienta il percorso. Infatti, svelare la meta è dare una direzione al cammino: affermava opportunamente Lessing.

L'escatologia è chiamata, dunque, ad una ricontestualizzazione che, però, dovrà rispettare almeno quattro coordinate significative della speranza in Dio: *per la gloria di Dio, per la nuova creazione del mondo, per la vicenda umana e cosmica nell'oggi della storia, per la risurrezione e la vita eterna delle persone umane*.¹ Queste coordinate, unificate dalla prospettiva cristologico-trinitaria, costruiscono l'alveo in cui defluisce il senso e la forza dell'escatologia; il senso e la rilevanza della speranza, quale dialogo tra eternità e tempo, in una continua e sempre nuova implicanza che caratterizza non solo il futuro, ma anche e soprattutto l'oggi dell'uomo e del mondo. Essa è il "punto di vista" del Dio-Trino che, come realtà relazionale, fonda e orienta l'impegno dell'uomo nel mondo, secondo lo stile dell'*eschaton*. In questo *stile di vita escatologico* riprende consistenza anche la speranza nella redenzione del corpo e la comune aspettativa che il mondo intero si compia nel regno del Dio-Trino. Quindi l'escatologia, nella sua complessa e irriducibile realtà, esige, soprattutto in questo nuovo contesto dal "cielo basso", alcuni *caratteri strutturanti*: conservare la sua originaria collocazione e, dunque, essere espressione di una comunità che vive la speranza del compimento; esplicitare la sua fondante motivazione dialogico-relazionale, all'interno della stessa teologia e nel confronto con i vari saperi; caratterizzarsi come dimensione integrante che, pur nelle evidenti differenze e frammentazioni, si costituisce come traccia capace di dare una direzione nella complessità della storia.

Tali elementi, in un dinamismo di *continuità* e di *novità*, segnano le condizioni metodologiche con cui l'escatologia deve oggi affrontare le antiche questioni, soprattutto per «quel che avviene tra la morte del cristiano e la risurrezione

¹ Cfr. J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio*, Queriniana, Brescia 1998, 10.

universale»¹ e disporsi a tracciare nuovi varchi per rispondere alle pressanti problematiche che coinvolgono l'uomo e il suo mondo.

2. *Un nuovo assetto metodologico ed ermeneutico*

Questa *urgenza* irradia nuova luce, ma è anche vero che l'escatologia, come tutta la teologia, è di fatto attraversata da forti tensioni di ordine ermeneutico e sistematico. Si ripropongono problemi di linguaggio² e di comunicazione,³ ma, in realtà, in una simile problematica, innanzitutto, entra in gioco l'intero contesto spirituale ed esistenziale del cristiano.⁴ Infatti, se da un lato la visione postmoderna dell'uomo, che *prescinde dal senso del mistero* o addirittura lo nega,⁵ impone sintesi confacenti agli aspetti inerenti alle ansie e alle attese umane;⁶ dall'altro, il terreno su cui la ricerca⁷ si va articolando e il linguaggio usato per mediarla determinano, più che mai, nuove tensioni.⁸ Sono in campo due esigenze: quella della *integrità dei contenuti*, cioè della conservazione degli schemi concettuali, del linguaggio preciso e collaudato con cui la fede da sempre si è espressa;⁹ e l'altra, cioè la necessità di *aprire nuovi percorsi*, cercando, però, di evitare semplicistiche e inutili confusioni tra contenuti autentici e visioni neo-mitologiche.¹⁰ *Fedeltà e ricerca* sembrano costituire, dunque, le condizioni essenziali

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia*, in *Enchiridion Vaticanum* (EV) 6/1528-1549. Il riferimento è in EV 6/1536. D'ora in poi il documento sarà citato come CDF, EV.

² Cfr. V. MELCHIORRE, *Ambiguità del linguaggio escatologico*, «Communio» 3 (1972) 50-60; P. A. SEQUERI, *Ontologia escatologica e linguaggio teologico*, «La Scuola Cattolica» 101 (1973) 587-604; G. B. MONDIN, *Il linguaggio teologico. Espressione del mistero rivelato nel linguaggio umano*, «Sapienza» 3 (1993) 241-262.

³ «[...] soprattutto al giorno d'oggi in cui le profonde modificazioni dell'ambiente umano e la preoccupazione di integrare la fede nei diversi contesti culturali impongono uno sforzo più grande che in passato, al fine di rendere questa fede accessibile e comunicabile». CDF, EV 6/1528.

⁴ Cfr. G. BOF, *La speranza di risorgere*, «Regno Attualità» 681 (1992) 218.

⁵ Cfr. SINODO DEI VESCOVI 1985, *Relazione finale* II, A, I, in EV 9/1787.

⁶ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia*, in *Enchiridion Vaticanum* (EV) 13/448-572. Il riferimento è in EV 13/451. D'ora in poi CTI, EV.

⁷ «Le difficoltà inerenti a questi problemi impongono gravi doveri ai teologi, la cui missione è indispensabile. Essi hanno, pertanto, diritto al nostro incoraggiamento ed allo spazio di libertà quale è giustamente richiesto dai loro metodi». CDF, EV 6/1547; «Spetta a un'ermeneutica propriamente teologica la piena accettazione delle verità rivelate». CTI, EV 13/469; CTI, *De magisterii ecclesiastici et theologiae ad invicem relatione*, Thesis 9, EV 5/2048; CDF, *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 2 maggio 1990, EV 12/188-233.

⁸ «[...] controversie teologiche ampiamente diffuse nell'opinione pubblica, delle quali la maggioranza dei fedeli non è in grado di cogliere né l'oggetto preciso né la portata. Si sente discutere dell'esistenza dell'anima, del significato della sua sopravvivenza, e ci si domanda quale relazione passi tra la morte del cristiano e la risurrezione universale. Il popolo cristiano è disorientato, perché non ritrova più il proprio vocabolario e le sue nozioni familiari». CDF, EV 6/1534.

⁹ In questo caso deve però essere segnalato il rischio che tali schemi concettuali o tale vocabolario non riescano a tradurre in modo adeguato le realtà di fede in essi contenuti, per cui *si passano sotto silenzio* realtà su cui o *non si sa più dire* nulla o che, per il destinatario, non *significano* più nulla.

¹⁰ Cfr. K. RAHNER, *Strutturazione antropologico-esistenziale della teologia*, in *Mysterium Salutis*, vol. IV, Queriniana, Brescia 1970, 18-19; Cfr. anche O. F. PIAZZA, *Escatologia*, in G. BARBAGLIO, G. BOF, S.

e ineludibili su cui deve articolarsi l'analisi e la valutazione della complessità dei temi escatologici nella teologia e nella cultura contemporanea.¹

In questa dialettica, oltre il problema della collocazione del trattato nel contesto della teologia – che per un verso deve mantenere l'assetto di una trattazione specifica e specialistica, e, per l'altro, non può essere ridotto a semplice teologia della storia – alcune specifiche questioni diventano particolarmente pressanti. Tra queste spicca la necessaria integrazione tra escatologia individuale e quella comunitaria-cosmica. La concretezza del vissuto della fede e il confronto critico con la riduzione escatica dell'orizzonte escatologico esigono chiarezza e qualche opportuna risposta. In una prospettiva, segnata dall'esigenza sistematica e da quella esistenziale, alcuni elementi sembrano offrirsi come nuove cifre ermeneutiche per affrontare la questione posta a tema: *il superamento dell'alternativa tra il pensiero biblico e quello greco*, in quanto non è possibile ascrivere alla sola differenza di modelli antropologici la diversa comprensione dell'uomo e del suo destino dopo la morte; *la rivalutazione dell'apocalittica*,² come forma di teologia della storia, presenta l'*éschaton* del singolo uomo nel contesto del compimento ultimo della storia e in relazione alla centralità della *parousía* del Cristo; *la rivalutazione dell'interesse per il creato* che, nel superare una evidente ipertrofia antropologica e senza cadere in una esasperazione cosmologica (olistica), pone il tema del compimento dell'uomo in stretta relazione con quello del cosmo.³

Questi elementi, filtrati e arricchiti dalla tradizione patristica della dimensione comunitaria della salvezza escatologica, offrono nuova (antica) luce al tema cruciale dell'escatologia contemporanea: quello di declinare il rapporto tra *éschaton individuale* e *collettivo-cosmico* e quello di poter rileggere, con maggior forza critica, anche le molteplici linee di pensiero che su questo argomento hanno costruito il dibattito.

Sicura rilevanza assume anche il contributo di una più acuta *ermeneutica delle immagini* presenti nella Scrittura. Questa, infatti, non vuole offrire dettagliate informazioni, quanto una speranza di pienezza e di compimento fondata, da un lato, sulla *continuità* tra vita presente in Cristo e vita futura, tanto che la testimonianza della carità diventa paradigma della gloria futura; e, dall'altro, sulla *discontinuità* tra presente e futuro, poiché si ricorda il passaggio dalla prospettiva della fede a quella della piena visione e della vita compiuta. Cerniera di questo raccordo è il *realismo dell'incarnazione e della risurrezione* che ne costituisce la chiave di comprensione e di esplicitazione. Ma, proprio nell'urgenza

DIANICH (a cura di) *Nuovissimo Dizionario di Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 536-576.

¹ Cfr. CDF, EV 6/1528-1529. In questo caso si segnala l'eventuale rischio di voler ridurre i dati escatologici in condizioni di *reperibilità e dimostrabilità*. Le ipotesi devono comunque rimanere sul terreno del mistero e accoglierne le condizioni. Cfr. O. F. PIAZZA, *Il disagio dell'escatologia*, 303 ss;

² O. F. PIAZZA, *Escatologia*, 536-576.

³ Cfr. G. CANOBBIO, M. FINI (edd.), *L'escatologia contemporanea*, Messaggero, Padova 1995, in particolare l'*Introduzione*.

di proporre la rinnovata *attualità* delle questioni escatologiche, non si può non confermare il riferimento, innovativo nella continuità, alla dottrina del Vaticano II. Il Concilio, appunto, segna una precisa prospettiva tematica e metodologica. Attraverso la *Lumen Gentium* colloca i contenuti escatologici nell'orizzonte della storia della salvezza, come *speranza della Chiesa*.¹ Infatti, nell'unico cammino di questa speranza si inserisce la storia dei singoli fedeli. *La prospettiva ecclesiologicalo-salvifica è decisamente centrata nel mistero di Cristo*. La *parousia* e la sua *anticipazione* nella storia attraverso *l'evento del Cristo Crocifisso e Risorto* (Bordoni) sono il fulcro di questa speranza. Ecclesiologia e Cristologia entrano, dunque, in stretto dialogo con la specificità del nostro tema. Con la *Gaudium et Spes*, invece, il raccordo è completato anche attraverso le *dinamiche dell'antropologia e della cosmologia*.² L'orizzonte escatologico dell'esistenza cristiana, individuale e comunitaria, è frutto del confronto tra speranza cristiana e futuro della storia e del cosmo. Il Concilio delinea i contorni strutturanti in cui il nostro tema deve essere affrontato: cristologico ed ecclesiologicalo, antropologico e cosmologico, in un orizzonte salvifico trinitario.

3. La cifra cristologica per riconsiderare il problema

Questa ritrovata *collimazione storico-salvifica* permette di comprendere come l'escatologia contemporanea sia, di fatto, il frutto di varie dinamiche convergenti, come ad esempio, il recupero della coscienza escatologica come asse fondamentale della storia della salvezza e la consapevolezza della costitutiva storicità umana che ha portato a vedere l'uomo come *persona* di speranza. Nell'essere stesso della persona è data la sua struttura relazionale che, naturalmente, include il *tu* dell'altro e del mondo; il ripensamento del paradigma greco del tempo fino a vederlo come originale dinamismo storico e lineare (tensionale), concentrato in Gesù e nel suo vangelo, ma volto verso un suo preciso *télos*.

Due linee guida sembrano profilarsi tra queste dinamiche. *La prima* è quella della *concentrazione cristologica* del nostro tema. Superato il dibattito tra resurrezione e immortalità, tra fede e cultura, l'escatologia si avvia alla rilettura teologica dei tradizionali *novissima mundi*. Il dato proprio dei simboli di fede che Cristo verrà a giudicare è tornato ad essere fondamentale; la *parousia* e il giudizio, unitamente ai nuovi cieli e alla nuova terra, legano insieme la piena manifestazione del Dio di Gesù e il compimento storico-cosmologico del suo disegno. *La seconda* è quella delle *infrastrutture concettuali* che reggono tale rilettura. Con la crisi delle ideologie, volte al futuro, si è palesata anche la crisi della speranza, intesa come riformulazione cristiana della totalità della storia. In questa seconda prospettiva, come tentativo di risposta, torna in campo lo schema del rapporto *grazia-libertà*. Si dovrà tuttavia notare che queste due posizioni divengono oscil-

¹ È da notare che il capitolo VII non è solo la presentazione del compimento escatologico, ma costituisce la prospettiva in cui il mistero della Chiesa si esprime tra promessa in atto e compimento definitivo.

² Cfr. i capitoli I-III.

lazioni estreme di un pendolarismo e che necessitano, dunque, di essere armonizzate, in quanto la prima evidenza solo il *momento collettivo*, mentre la seconda *quello individuale*. Un possibile equilibrio tra le due prospettive sicuramente matura attraverso la ritrovata *logica biblica* per la quale la dimensione individuale ha senso solo nell'ampio quadro del *mysterium salutis*. Ripercorrere il cammino dell'umanità da Adamo al Cristo crocifisso, all'annuncio del Regno e al dono dello Spirito, dovrebbe favorire il ripensamento delle dimensioni individuale e collettivo-cosmica fino ad una loro *non estrinseca conciliazione*. In tal modo si produrrebbe anche una rigorosa rilettura dell'*éschaton* che deve includere l'effettiva presenza di Dio e non solo una sua azione. In caso contrario, sarebbe sempre possibile pensare ad un compimento ulteriore. Inoltre si dovrà evidenziare che c'è un *apice* di questa *figura storica della presenza di Dio* e questa è *rivelata appunto in Gesù*, in Gesù crocifisso. In lui il compimento escatologico ha la *figura sia della potenza realizzatrice*, come fedeltà di Dio all'uomo nel dono di quella *alleanza che supera il distacco del mondo da Dio*; sia della *kénosis* che assume e condivide la vita umana in tutta la sua fragilità. In questa dinamica tensionale, che non esclude la *complessità del rapporto tra éschaton e storia*, più che l'opposizione tra storia ed escatologia, tra terra e cielo, tra presente e futuro, tra individuale e collettivo, matura una originale *comprensione inclusiva* della storia e una ritrovata *fiducia escatologica* nel presente, che per quanto segnato da limiti e contraddizioni, è proteso, attraverso la novità assoluta dell'evento pasquale, al suo pieno esaudimento.

Il compimento ultimo supera così quel presente nel quale, pure, lo si sperimenta ed anticipa. In una ritrovata logica biblica, è indicato come fulcro dell'escatologia la *promessa*, attesa di avvenimenti futuri che, nel loro *ad-ventus*, rileggono *l'adesso* del mondo presente. L'assunto neotestamentario, però, modifica e completa questa impostazione ricordando come, con Cristo, il *futuro sia ormai divenuto presente*. L'oggi è il tempo della salvezza e in esso sono all'opera le realtà escatologiche del regno e della vita, della resurrezione e dello Spirito. L'escatologia è espressione della potenza divina di Cristo, *dynamis* dentro la storia finita e *gloria* nella piena compenetrazione della realtà esistente da parte dell'amore divino. L'anticipazione in Cristo del compimento permette di riconsiderare l'escatologico appunto come *struttura prospettica per comprendere e finalizzare l'oggi della storia*. L'escatologia/escatologico, spazio di libertà e di relazione, non ha solo un oggetto (cose ultime) indefinito e indecifrabile, ma si identifica in una vicenda personale che ha un nome e un volto: Gesù Cristo, crocifisso e risorto, il cui ritorno parousiaco riconsegnerà la storia alla vita di comunione trinitaria. In lui, Dio, rivelandosi come affidabile e fedele alla parola data, inaugura, nella storia, il tempo ultimo. In lui, le realtà finali (*éschata*) divengono, nel cuore della storia, dimensione definitiva ed ultima (*éschaton*), fino a identificarsi nella relazione personale con il Cristo (*éschatos*) e, attraverso la sua persona, a ritrovare la piena comunione con il Dio-Trino (*éschaton divino*). Così, nel Cristo della pasqua, il futuro da attendere inizia già ad essere rintracciato in quella stessa terra in cui è piantata la sua croce. L'*éschaton* trova la sua cifra, la sua condizione

costitutiva nella pasqua del Cristo e, dalla sua persona-predicazione-esperienza, desume il senso del compimento atteso: non tanto o solo *attesa di* qualcosa, ma fiduciosa e operosa *speranza in Qualcuno* che porterà tutto a compimento.

Assume un ruolo determinante, in tale anticipazione, il senso e il valore di una libertà che può esprimersi in dinamica di pienezza, ma anche come possibile tragedia e che, per questo, rimanda al mistero divino come alla sua ultima verità. A questo dato di fondo vanno aggiunte ancora due osservazioni: la prima, riguarda la declinazione del rapporto tra libertà e mondo, sia nella forma di una possibile continuità che in quella della rottura; la seconda, invece, riguarda il dato proprio dell'epoca moderna che appunto abbiamo già accennato come mito di autosalvazione nel presente.

L'anticipazione escatologica, e non solo *escatica*, della trasfigurazione dell'uomo e del mondo nella pasqua del Cristo, riporta l'attenzione all'oggi dell'uomo e alla sua responsabilità nell'umanizzare l'esistenza riconsegnando dignità al mondo. Il presente, nella prospettiva escatologica cristiana, è lo spazio-tempo non solo della libertà ma anche della responsabilità. Senza cadere in inutili riduzioni, sicuramente un'*etica escatologica* si propone, oggi, come possibile terreno di dialogo tra attese umane (escatico) e speranza cristiana (escatologico).

Per questo l'escatologia si ripresenta come riflessione critica sulla speranza di un compimento finale (*Lumen Gentium* 45), inteso non solo come una serie di avvenimenti futuri che incombono dall'esterno, ma del futuro stesso della creazione; come compimento di una vita già iniziata e che avvalora il presente della storia, attraverso la sua prospettiva e la sua destinazione. Quello dell'escatologia è dunque un processo dinamico da comprendere necessariamente nel suo costitutivo radicarsi tra storia ed eternità; nel rapporto tra persona-comunità-cosmo e quella costante, vitale tensione che si instaura tra *continuum-novum-Totum* e che si manifesta nell'intimo legame tra il cammino storico e il suo definitivo compimento. Da un lato, è processo e movimento verso tale futuro senza mai essere riduzione al solo oggi; dall'altro, è il futuro stesso, il traguardo-esito, che indica pienezza ed esaudimento di questo cammino, mai rifugio alternativo all'oggi. Le due condizioni, processo e traguardo, richiamano, nella reciprocità del rapporto uomo-mondo e nella relazione uomo-Dio, la tensionalità progettuale della promessa di Dio e del suo ultimo, definitivo compimento trinitario.

II. LA MEMORIA FIDEI

1. Un rimando storico di sicura rilevanza:

Il Prognósticon futuri saeculi di Giuliano di Toledo (642-690)

Questa *opera*¹ diventa un prezioso punto di partenza per la questione in esame. È una straordinaria *costruzione teologica* che pone l'*autorità* dei Padri a fonda-

¹ Cfr. la recente traduzione, con *Introduzione*, dell'opera di GIULIANO DI TOLEDO, *Conoscere le ultime realtà*, a cura di O. F. PIAZZA, L'Epos, Palermo 2005.

mento e a dimostrazione della verità da approfondire. In essa, il forte legame alla tradizione induce a valorizzare più l'*auctoritas* della Scrittura e dei Padri che la forza speculativa della sola ragione.¹ Potrebbe apparire una scelta troppo esclusiva, ma tale metodo, soprattutto se considerato nel tempo di Giuliano, produce, con una qualche originalità, una vera e propria *sistematizzazione delle questioni teologiche* di tipo dogmatico, morale e pastorale. Il *Prognosticon futuri saeculi* è infatti l'esempio di una trattazione sistematica e ragionata delle problematiche escatologiche, fino a porgersi come il *primo trattato organico* su tale materia.² Mostra una teologia dal tratto biblico-patristico, tesa a discernere valutazioni realistiche, lontana dalle pure astrazioni e concentrata su una struttura argomentativa conforme alla Storia della Salvezza. Il *Prognosticon* può, per questo, essere considerato come il primo trattato a carattere sistematico; prodotto, appunto, per offrire valutazioni teologiche e razionali sulle realtà ultime dell'uomo e del mondo. Anche J. Le Goff, nella sua opera sull'origine del purgatorio, di grande respiro storico ma sicuramente poco teologico, fa riferimento al *Prognosticon* di Giuliano considerandolo una tappa decisiva, di portata storica eccezionale, valutandolo come «un vero e proprio minuzioso trattato di escatologia».³ Espone una escatologia a *duplice fase*, intermedia e finale, e su questa concezione organizza tutte le questioni escatologiche.⁴ L'organicità e la ricchezza dei riferimenti patristici lo rendono famoso e conosciuto al punto da avere notevole influenza anche nella teologia medioevale. Rimane, sì, in ombra per un lungo periodo, ma ritorna all'attenzione teologica nelle polemiche antiprottestanti. Infatti, i controversisti traggono dal trattato possibili risposte alle posizioni erranee dei Riformatori, soprattutto circa la condizione delle anime dopo la morte, il purgatorio, il fuoco della purificazione e la dottrina della immortalità dell'anima.⁵

Per quanto attiene il nostro tema, decisiva è l'opzione per una escatologia a *duplice fase*. Il *Prognosticon*, infatti, si colloca su questa linea per la sua stessa *motivazione e struttura*.⁶ Dal giudizio finale, secondo Giuliano, si può desumere quel-

¹ «[...] ecce per consuetudinem Scripturae sacrae probavimus», *De tribus capitulis*, cap. 6, PL 96, 530; «[...] quae locutionis regula plerumque et a Patribus est servata», 7, PL 96, 531; e infine, «[...] sed forte nos soli hoc dicimus, quod maiorum sententia non probamus», 12, PL 96, 534.

² Cfr. U. D. DEL VAL, *Características de la patristica hispana en el siglo VII*, in «La patrologia Toledano-Visigoda, xxvii Semana Española de Teología», Madrid 1970, 30.

³ J. LE GOFF, *La nascita del Purgatorio*, Einaudi, Torino 1982, 110.

⁴ La tradizione cattolica presenta sostanzialmente una escatologia a duplice fase, cioè pone da un lato uno stretto rapporto tra risurrezione e parousia (fase finale) e, dall'altro, la sopravvivenza, dopo la morte, della dimensione cosciente della persona (fase intermedia). Cfr. lo studio sulle varie posizioni teologiche di O. F. PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria: prospettive nella teologia recente*, in CANOBBIO, FINI, *L'escatologia contemporanea*, 279-311.

⁵ Il riferimento è alle edizioni fatte dal Coelaeus a Lipsia nel 1536 e da N. Bugnée a Parigi nel 1554. Cfr. J. N. HILLGARTH, *El Prognosticon futuri saeculi de San Julián de Toledo*, AnSacTarr 30, 1957, 19.

⁶ Cfr. FELICE, *S. Juliani toletani episcopi Vita seu Elogium*, PL 96, 448; e dello stesso GIULIANO, PL 96, 460. Il *Prognosticon* di Giuliano da ora è citato come *Pr.*

lo *particolare*. Va detto però che egli non offre in proposito nessun chiarimento, né che tale formulazione sia soddisfacente; intanto, implicitamente lo richiama e lo propone sia sostenendo l'*immediatezza* della *retribuzione*,¹ che necessariamente prevede un giudizio, sia rivisitando la liturgia mozarabica, che parla di un *giudizio secondo*.² Se si aggiungono a questa tematica le questioni della *sopravvivenza* dell'anima, dopo la morte, ci si ritrova nel cuore del dibattito attuale sullo stato intermedio. Giuliano insegna categoricamente la tesi della sopravvivenza dell'anima. Dopo la morte, le anime non solo continuano ad esistere e non sono annientate, ma vivono una condizione di *vivacità*, di *attività* e *sensibilità*; la loro è vita reale. A prova riporta testi scritturistici³ e patristici.⁴ La ricerca di una effettiva unione tra l'orizzonte individuale, comunitario e cosmico dell'escatologia è un suo intento; e, ancor di più, lo è il bisogno di far coesistere nei temi escatologici le varie e necessarie dimensioni antropologica, pneumatologica, cristologica ed ecclesiale. Anche se il linguaggio utilizzato presenta una eccessiva leziosità delle descrizioni, ben oltre il dovuto, in esso permane la concretezza di una antropologia *duale*, in cui anima e corpo vivono una effettiva reciprocità strutturale. Giuliano riesce in ciò che altri non avevano saputo realizzare: mantenere il difficile equilibrio tra le affermazioni antropologiche relative sia alla condizione dell'anima, nel *post mortem*, sia a quella del corpo, nel definitivo della risurrezione finale. Appunto questa sapiente opera di equilibrio consente di evitare estremismi tematici e contenutistici che invece rischiano di far approdare l'escatologia sulle rive della banalizzazione.

Decisamente rilevante anche la formulazione di una antropologia che, nelle diverse dimensioni dell'escatologia, prospetta una visione dell'uomo calibrata sulla sua misura personale e relazionale, dove ogni elemento, fisico-corporeo e spirituale, deve essere valutato in una *naturale integrità* e nella *giusta proporzione*. Le stesse descrizioni fin troppo particolareggiate della condizione dei corpi *post mortem* sottendono, di fatto, una antropologia che punta ad una visione armonica e realizzata della persona umana nella sua interezza e nelle sue relazioni. Per questo Giuliano, con la sua intuizione metodologica e contenutistica, traccia un sentiero decisamente percorribile e propone una escatologia poco visionaria e ben radicata nella storia. A tutt'oggi, la necessità di una attualizzazione storica delle verità escatologiche, la loro traduzione in un linguaggio comunicativo, un metodo che riesca ad articolare l'escatologia individuale e quella comunitaria-cosmica attraverso la concreta sottolineatura della salvezza integrale della persona e del cosmo, consentono di porgere come attuale la forza teologica di questa opera che riesce ad andare oltre il contesto che l'ha motivata. Inoltre, seppur utilizzata troppo spesso in chiave controversistica, di fatto essa è riconoscibile come *fonte unitaria* che precede le separazioni e polarizzazioni dottrinali

¹ Cfr. Pr II, 1, PL 96, 475.

² Cfr. Pr II, 7, PL 96, 478.

³ Cfr. Lc 16,24; 23,43; 2Cor 5,6.8.9; Fil 1,23.

⁴ Cfr. AGOSTINO, *Epistula 159 (ad Evodium)*, 3ss, PL 33, 699ss.

che successivamente sono intervenute. Il *Prognósticon*, in realtà, è fonte da tutti riconoscibile; a partire da questa fonte, infatti, è possibile trarre elementi positivi per un sereno dialogo anche tra opposte o distanti posizioni.

2. I dettagli problematici della questione in esame

La nostra risurrezione costituirà un avvenimento ecclesiale in connessione con la parusia del Signore, quando sarà completato il numero dei fratelli (cfr. Ap 6,11). Nel frattempo, immediatamente dopo la morte, si realizza una comunione dei beati con Cristo risorto, la quale, se fosse necessario, presuppone una purificazione escatologica. La comunione con Cristo risorto, previa alla nostra risurrezione finale, implica una determinata concezione antropologica e una visione della morte tipicamente cristiane.¹

Sulla concezione antropologica² e sulla visione della morte³ tipicamente cristiane si innestano le varie interpretazioni che hanno animato il dibattito escatologico, dapprima in campo protestante e poi in quello cattolico.⁴ Al centro della discussione vi è soprattutto il dovere di approfondire il grado di irrinunciabilità che va attribuito a ciò che si intende con l'espressione *condizione intermedia dell'uomo*. Interrogarsi su questo problema, e dunque sulla plausibilità della distinzione tra momento individuale e momento universale, equivale a porsi domande circa la dottrina che nel corso della tradizione ha rappresentato un punto di riferimento privilegiato per mezzo di un preciso schema antropologico.⁵

Uno schema in cui il rapporto tra escatologia individuale e comunitaria, che di per sé presenta già notevoli problematiche, si radicalizza in una serie di questioni, quali anima separata, duplicazione degli eventi escatologici, temporalità di questi eventi, identità e corporeità nella risurrezione, che sono motivo specifico delle contrastanti interpretazioni effettuate sul dato magisteriale della Chiesa e su cui cercheremo di fare il punto.

Si parte da una situazione limite dell'escatologia cristiana: se la risurrezione dell'uomo è per l'ultimo giorno, che accade all'uomo che muore prima? Con la morte del singolo si apre una condizione interlocutoria che solo alla fine si colmerà? Oppure il morire realizza già la comunione definitiva dell'uomo con il Signore risorto?⁶

Ci troviamo di fronte ad una *tensione* caratteristica dell'escatologia. Tensione che non si può eliminare escludendo uno dei due estremi: essere, con la morte,

¹ CTI, EV 13/460.

² Cfr. J. RATZINGER, *Escatologia*, Cittadella, Assisi 1979, 158ss; IDEM, *Al di là della morte*, «Communio» 3 (1972) 1055; M. BORDONI, N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, EDB, Bologna 1988, 54ss.

³ È talmente nutrita la bibliografia riguardante il senso cristiano della morte, che sarebbe qui impossibile riportarla. Si rimanda ai correnti manuali di escatologia.

⁴ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, Borla, Roma 1981, 370ss.

⁵ Cfr. S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologico*, «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 526-528.

⁶ Cfr. G. MOIOLI, *Le nuove vie dell'escatologia cattolica*, in E. QUARELLO, *Il mistero dell'aldilà*, LAS, Roma 1979, 31.

nella definitiva comunione con Cristo e, al tempo stesso, rimanere in una economia storica che si va compiendo e che troverà il suo totale e completo dispiegamento nella signoria definitiva del Risorto.

Il dibattito verte sulla relazione esistente tra l'essere con Cristo inaugurato dalla morte del singolo (futuro assoluto completato), e l'essere con Cristo determinato dalla chiusura della storia (futuro assoluto totalizzato). Questo costituisce il *problema* per antonomasia della dialettica escatologia individuale-escatologia universale. Siccome la morte del singolo causa la fine dell'esistenza viatrice per lui ma non per l'umanità, bisognerebbe ammettere la presenza di una differenza di momenti di attuazione tra l'escatologia individuale e l'escatologia universale. Questa dinamica, che di fatto è reale nella configurazione delle due escatologie sul versante della storia, lo è anche su quello della metastoria?¹ L'interrogativo si pone tra la condizione storica e metastorica dell'uomo; tra la situazione viatrice e quella finale. Ciò che è *successivo* nell'una potrebbe essere *simultaneo* nell'altra? La distinzione tra retribuzione immediata e Parousia è reale o solo concettuale? Si tratta di due eventi distinti e successivi, o, più semplicemente, di due aspetti di un unico evento, distinti ma simultanei?

Si presentano così almeno due considerazioni sostanziali: l'esistenza di uno stato intermedio. Una situazione di attesa non temporale, ma comunque dipendente dalla temporalità della storia della salvezza, che riguarda l'uomo prima della Parousia e della risurrezione universale, tale da distinguere in termini reali la condizione di un futuro assoluto completato (per il singolo) dalla condizione di un futuro assoluto totalizzato (per il singolo e per tutti); la valutazione di questa condizione intermedia. L'uomo che vive tale condizione è persona totalizzata in anima e corpo, o è un soggetto con la virtualità e non l'attualità del corpo (anima separata), così da tendere a questa totalizzazione?²

«Sorge così un'evidente tensione tra due verità di fede: risurrezione escatologica-retribuzione dopo la morte. Questa polarità ha generato, a sua volta, la rappresentazione del cosiddetto *stato intermedio*: uno iato temporale che separa la morte dalla risurrezione e che avrebbe come protagonista l'anima separata che riceve la retribuzione».³

La Scrittura e il Magistero insegnano l'immediatezza della retribuzione dopo la morte e la risurrezione finale al termine della storia. La Scrittura, pur indicando vie preferenziali di interpretazione, lascia il tutto in condizione di *implicito*; il Magistero, per quanto presenti precise posizioni, non offre una attestazione definitiva.⁴

Si delinea così la difficoltà di superare la tensione fra escatologia individuale e quella comunitaria, oggetto di discussione in campo protestante e cattolico; fra

¹ Cfr. G. GOZZELLINO, *Nell'attesa della beata speranza*, LDC, Torino 1993, 466.

² Cfr. *ibidem*

³ RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, 335.

⁴ Cfr. K. RAHNER, *A proposito dello "stato intermedio"*, in *Nuovi Saggi*, vol. VI, Paoline, Roma 1978, 558.

una escatologia a *fase unica* (risurrezione personale e finale unificate; atemporalismo degli eventi escatologici) e una escatologia a *duplice fase* (stato intermedio, distinzione tra retribuzione immediata e risurrezione finale).

3. Il valore della questione

La comprensione della struttura concreta della storia della salvezza, quale ambito essenziale dello sviluppo dell'*éschaton*, giustifica l'unità interna dell'escatologia personale e comunitaria, poiché è una storia che lega strutturalmente, ma nel rispetto della differenza e della distinzione, le vicende dell'umanità e del cosmo con quelle del singolo uomo.² Per questo sono necessarie un'articolazione e una comprensione dell'*éschaton* che si organizzino sui due piani: universale e individuale.

Tuttavia, malgrado l'evidenza di questo presupposto, l'equilibrio delle due componenti non è affatto costante. Nella prima fase della patristica,³ e in buona parte dei teologi contemporanei, l'attenzione si concentra sul versante universale; mentre, nella seconda fase della patristica, e nella teologia medievale e moderna, si privilegia l'aspetto individuale.

Nella nostra epoca, in ambito protestante, per quanto più sfumato, il problema rimane ed è alimentato dagli orientamenti spiritualistici della Riforma che privilegiano la componente individuale.

In ambito cattolico, come reazione alla manualistica scolastica, si afferma un ribaltamento delle posizioni: alla linea individuale (*Novissima hominis*) della manualistica, si antepone quella universale (*Novissima mundi*). Si privilegia l'escatologia collettiva a quella individuale.⁴

È evidente, però, che il semplice gioco delle contrapposizioni o delle compensazioni non rende ragione della complessità della questione. Ad un estremismo non ne va contrapposto un altro. Il futuro assoluto riguarda sia la storia umana nella sua condizione universale e comunitaria, sia i singoli individui che la vivono.

¹ «Questi due momenti vanno, certamente, tenuti distinti, ma non devono essere separati, essendo in intimo e profondo rapporto tra di loro, perché l'escatologia individuale – detta *intermedia* – trova la sua pienezza ed il suo compimento nell'escatologia finale. Purtroppo, nel passato, questo nesso tra l'escatologia intermedia e quella finale è stato troppo trascurato, cosicché l'escatologia finale ha finito con l'apparire una cosa tutto sommato abbastanza superflua e, ad ogni modo, non molto incidente sul destino dell'uomo e del mondo, con non poco danno per la perfetta comprensione della verità cristiana per quanto riguarda il destino ultimo dell'uomo e del mondo». EDITORIALE, *La vita oltre la morte*, «Civiltà Cattolica» IV (1981) 107.

² La questione dello stato intermedio, della immediatezza della retribuzione e della risurrezione finale si snoda con caratteristiche contrastanti soprattutto dal periodo patristico al secolo XIV, in ragione di contesti culturali che spingono all'accentuazione polemica più che ad una trattazione organica dei vari problemi. Cfr. C. TIBILETTI, *Le anime dopo la morte: stato intermedio o visione di Dio?*, «Augustinianum» 3 (1988) 631ss.

³ Si vedano i trattati sull'escatologia di M. Schmaus, J. L. Ruiz De La Peña, A. Rudoni, W. Breuning.

La riflessione cristiana sull'escatologia deve necessariamente fondarsi, come sua propria condizione strutturale, sul versante individuale e su quello universale-cosmico, in modo complementare ma senza confusione dei due versanti che rimangono distinti.¹

Di conseguenza esiste necessariamente un'escatologia *individuale* e un'escatologia *collettiva* non come affermazioni su due realtà disparate, bensì come affermazioni riguardanti ogni volta il medesimo uomo concreto, ma quell'uomo il cui compimento finale non può essere espresso in altro modo se non prendendolo in considerazione sia come momento del collettivo umano e del mondo, sia come persona irripetibile, imprevedibile e non ridicibile al mondo e alla società. [...] L'escatologia dell'uomo individuale concreto può essere completa solo se accompagnata da un'escatologia collettiva.²

Nel contesto ecclesiologico, *humus* naturale dell'escatologia, si supera l'antitesi fra l'aspetto personale e quello comunitario.³

Permane tuttavia la questione del rapporto tra i due aspetti e, pur tenendo in preziosa considerazione l'indicazione biblica sul primato dell'universale sull'individuale, è necessario evitare il tentativo di tracciare confini troppo precisi⁴ e, al contempo, diviene importante sottolinearne la compresenza in ogni problematica escatologica.⁵

Dunque tensione e distinzione tra escatologia universale e individuale si sono sempre più identificate con la questione dello *stato intermedio*; con la distinzione tra escatologia intermedia (*individuale*) e finale (*universale-comunitaria*), in cui l'intermedio corrisponde all'individuale (*Novissima hominis*) e il finale al comunitario (*Novissima mundi*).⁶

È importante comprendere in che senso è usato il termine *intermedio* nel contesto di questa problematica⁷ che fa da catalizzatore ad una serie di difficoltà oggi ancora dibattute.

III. IL FULCRO DEL CONFRONTO

1. Il nodo cruciale dello stato intermedio

Nel periodo successivo al Concilio Vaticano II, all'interno della teologia cattolica, emergono interpretazioni profondamente nuove riguardo allo stato inter-

¹ Tutta l'escatologia tradizionale, come da poco detto, si esprime, senza grandi eccezioni, sullo schema della duplice fase: intermedia e finale. Questo schema costituisce l'asse sistematico del *Prognosticon futuri saeculi* di Giuliano da Toledo.

² K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, 563-564.

³ Cfr. BORDONI, CIOLA, *Gesù nostra speranza*, 49-51; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Roma 1983, 507-528.

⁴ Infatti, in contesto cristologico, il ruolo (universale) eminente della Chiesa *Sacramentum mundi* ha senso in rapporto e dipendenza dal (singolare) Gesù risorto.

⁵ Cfr. A. RUDONI, *Introduzione all'escatologia*, Marietti, Torino 1988, 78-79.

⁶ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, 333ss. tratta la questione dello stato intermedio nel quadro di un rapporto tra escatologia collettiva e individuale.

⁷ Cfr. GOZZELLINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 310-311.

medio tra morte e risurrezione, alla sopravvivenza di anime separate dai corpi, all'indole e al momento della risurrezione, alla necessità di affermare una conclusione temporale della storia. Interpretazioni che aprono nuove possibilità di valutazione della dottrina professata dalla Chiesa, ma che si innestano su una polemica già viva nel mondo teologico protestante.¹

In questo contesto, per nulla omogeneo nelle posizioni, si evidenziano tratti di valutazione sicuramente comuni. Globalità della morte: *Ganztod* (tutto l'uomo muore); contestazione dell'immortalità dell'anima a favore della fede nella risurrezione; rifiuto del concetto di anima separata e dell'idea di immortalità naturale legata alla natura immateriale dell'anima.

La negazione della duplice fase cominciò a propagarsi per la prima volta nel secolo xx. [...] Le ragioni cui si richiamava, erano prevalentemente confessionali: l'uomo non potrebbe presentare nulla di proprio di fronte a Dio, non solo le opere ma neppure la stessa immortalità naturale dell'anima; la serietà della morte si manterrebbe solo se riguardasse tutto l'uomo e non solo il corpo; poiché la morte è la pena del peccato e tutto l'uomo è peccatore, tutto l'uomo dev'essere toccato dalla morte, senza che si ritenga venga liberata dalla morte l'anima, nella quale si ritrova la radice del peccato. A poco a poco, quasi in modo programmatico, cominciò a essere proposto un nuovo schema escatologico: *solo* la risurrezione al posto della immortalità e risurrezione.

Questa prima forma della tendenza presentava moltissime difficoltà: se tutto l'uomo scompare nella morte, Dio potrebbe creare un uomo completamente uguale a quello; ma se tra i due non c'è alcuna continuità esistenziale, il secondo uomo non può essere il medesimo del primo. Perciò si elaborarono nuove teorie che affermano la risurrezione *nella* morte, affinché non vi sia uno spazio vuoto tra la morte e la parusia.²

Le motivazioni che suffragano queste tesi sono di tre ordini, correlati fra loro: *esegetico*, che pone in contrasto la visione antropologica unitaria di tipo biblico con quella dualista di tipo greco (platonico). La prima propone, come tratto specifico, la risurrezione dei morti; la seconda deve necessariamente³ sfociare nell'idea di immortalità dell'anima; *antropologico*, in quanto la visione unitaria dell'uomo di tipo biblico è fortemente sostenuto dall'antropologia moderna che rende impraticabile ogni idea di immortalità dell'anima;⁴ *teologico*, in quanto il principio tipicamente protestante della *sola gratia* privilegia la risurrezione, puro dono di Dio, all'immortalità naturale dell'anima.⁵

¹ Cfr. per una lettura più ampia J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual*, Aldecoa, Burgos 1971, 117-160. ² CTI, EV/493-494.

³ Cfr. O. CULMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Paideia, Brescia 1968, dove l'autore solleva la questione della ellenizzazione del cristianesimo. Ritene l'idea dell'immortalità dell'anima non tipicamente biblica e pone in netto contrasto con essa la risurrezione dei morti.

⁴ Cfr. W. PANNENBERG, *Che cos'è l'uomo?*, Morcelliana, Brescia 1974, 47-58.

⁵ Cfr. G. GRESHAKE, *Die Wende in der evangelischen Theologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, in G. GRESHAKE, G. LOHFINK, *Naherwartung Auferstehung Unsterblichkeit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, 98 ss., dove dimostra che questo punto specifico costituisce la motivazione più evidente e forte della polemica da parte protestante.

Queste note presentano con evidente rilievo il problema della condizione dell'uomo fra morte e risurrezione. Alla globalità della morte che segna la fine di tutto l'uomo corrisponde l'azione di Dio che, non distaccandosi mai dalla sua creatura, ne garantisce la continuità di esistenza.

In campo protestante si consolidano due posizioni, di cui una¹ riprende, con forme alquanto sfumate, l'idea di Lutero circa il *sonno delle anime*; l'altra² sostiene un sostanziale *atemporalismo* degli eventi escatologici, in quanto la distanza temporale fra morte del singolo e risurrezione finale è riferibile solo alla nostra realtà storica.

Perciò non mancano teologi, favorevoli alla teoria della risurrezione nella morte, che hanno cercato la soluzione in quello che si chiama l'*atemporalismo*: affermando che dopo la morte non può esistere più il tempo in nessun modo, essi riconoscono che le morti degli uomini sono successive, in quanto sono considerate da questo mondo; ma ritengono che siano simultanee le loro risurrezioni nella vita dopo la morte, nella quale non ci sarebbe nessuna specie di tempo.³

La morte pone l'uomo oltre il tempo. Nell'*éschaton* morte e risurrezione coincidono.

In tal modo non ha più senso parlare di stato intermedio, perché «[...] viene finalmente superata la tensione fra escatologia individuale e generale che angustiava il pensiero teologico, in quanto la *concorrenza* tra retribuzione personale al momento della morte e retribuzione finale universale viene sostituita da una loro *essenziale coincidenza*».⁴ Questa seconda posizione conta sì molte adesioni, ma anche tante contestazioni.

Nel suo complesso il dibattito protestante esercita in campo cattolico un forte influsso; fa crescere il disagio per l'escatologia a duplice fase, incentrata sul concetto di anima separata, e ripropone le molte questioni sulla *duplicazione* degli eventi escatologici, soprattutto quelle relative alla escatologia finale e collettiva.

2. *Il Depositum Fidei*

Sembra opportuno tracciare, per linee essenziali, gli intendimenti dottrinali espressi in vari momenti e in varie condizioni dal Magistero della Chiesa per valutare le diverse posizioni. La connessione fra risurrezione e parusia è una verità di fede professata espressamente in numerosi Credo, dal *Quicumque* (DS 76) alla *Professione di fede* di Paolo VI (n. 28); la sopravvivenza di un elemento cosciente fra morte e parusia, detto *anima*, e che dunque esige una duplice fase dell'escatologia, è definita dalla *Benedictus Deus* (DS 1000ss.).

¹ Rappresenta in particolare questa tendenza CULMANN, *Immortalità dell'anima*.

² Cfr. P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge*, Mohn, Gütersloh 1964, 141-159.

³ CTI, EV 13/479.

⁴ C. RUINI, *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi*, «Rassegna di Teologia» 2 (1980) 105.

La dottrina della Chiesa raccoglie in sé vari elementi che offrono valide indicazioni sul problema: il Concilio XI di Toledo (DS 540), il Lateranense IV (DS 800-801), la *Lettera* di Innocenzo IV, che al momento comunitario-finale (escatologia universale) affianca il momento singolare-attuale (escatologia individuale), afferma la retribuzione immediata (DS 838), il Concilio di Vienne (DS 955s),¹ il Concilio Lionese II (DS 857, ma soprattutto 859), il Concilio di Firenze (DS 1304-1306) ribadiscono tale concezione.

Inoltre, senza entrare in modo specifico nella complessa questione sollevata da Giovanni XXII con le sue omelie,² possiamo però dire che queste sono causa di un pronunciamento ufficiale del suo successore Benedetto XII.³

Il documento, *De sorte hominis post mortem*, in prospettiva individuale, si organizza su due piani non omogenei nella loro consistenza: *visione beatifica*. Coloro che sono morti, muoiono o moriranno senza peccato raggiungono il cielo già prima della risurrezione dei corpi e del giudizio universale; godono in senso proprio della visione di Dio in modo intuitivo, faccia a faccia, senza nessuna mediazione creaturale, apertamente e chiaramente, ottenendone una vera beatitudine (DS 1000) senza interruzioni prima e dopo il giudizio universale (DS 1001); *giudizio universale*. Coloro che muoiono in peccato mortale sono immediatamente (*mox*) in stato di dannazione e di pena e, nondimeno (*nihilominus*), dovranno rendere conto delle proprie azioni nel giudizio finale (DS 1002). «Le anime dei santi, secondo la definizione di Benedetto XII, pienamente purificate *immediatamente dopo la morte* e, certamente, già in quanto separate (*prima della risurrezione dei propri corpi*), possiedono la felicità piena della visione intuitiva di Dio. Tale felicità in sé è perfetta e non può darsi nulla che sia specificamente superiore».⁴

Il documento non cerca una sintesi dell'escatologia ma si occupa della retribuzione immediata ed essenziale. Definisce, di per sé, non tanto la realtà di uno stato intermedio o la dottrina dell'anima separata, però implicitamente affermate, quanto la *non dilazione* della sostanza della gloria e della dannazione fino all'esito del giudizio universale. Questa considerazione trova conferma nell'Ascensione del Signore (DS 1000) e trae la conseguenza che se il Cristo è già nel cielo, anche la sostanza dell'*éschaton* è già aperta all'uomo. Esclude, così, l'ipotesi di una storia giunta alla pienezza dei tempi, mentre la metastoria deve attendere ancora l'evento decisivo. Inoltre, anche se la formulazione della dottrina circa la visione beatifica è fatta con termini fortemente intellettualistici, la descrizione della beatitudine incorpora elementi antropologici, cristologici ed ecclesiali.⁵

¹ Cfr. lo studio di P. GIANNONI, *La definizione del Concilio di Vienne sull'anima*, «Vivens Homo» 3 (1992) 101-119.

² In esse sostiene una retribuzione *accidentale*, dopo la morte, ed *essenziale* nella risurrezione finale.

³ Per una lettura completa delle varie vicende storico-dottrinali, cfr. X. LE BACHELET, *Benôit XII*, in DThC 2, coll. 657-696.

⁴ CTI, EV 13/511.

⁵ Cfr. GOZZELLINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 214-219.

A questo documento, divenuto punto di riferimento chiave dell'escatologia cristiana, si aggiungono altri pronunciamenti dottrinali di vario genere. Il Concilio Vaticano II nella *Gaudium et Spes*, al n.14, conferma queste posizioni, e la *Professione di fede* di Paolo VI, al n.28, chiaramente insegna una escatologia intermedia tra morte del singolo e risurrezione finale.

Il 17 maggio 1979, è presentata, a tutti i vescovi, la *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede. È una *Lettera*, atto esplicito della Congregazione, che ripropone ciò che da altra fonte risulta come fede della fede della Chiesa. E cioè: la risurrezione di tutto l'uomo e di tutti gli uomini, reale e corporea; risurrezione distinta e differita rispetto alla condizione dell'uomo subito dopo la morte; la continuità dell'*io umano* dopo la morte, mediante un elemento spirituale che sussiste senza il corpo e che legittimamente è detto *anima*; l'affermazione, almeno indiretta, di un'estensione temporale per l'*éschaton* corrispondente a quella della vita presente; l'impossibilità di rappresentare compiutamente le realtà escatologiche.¹

È chiaramente sostenuta una escatologia a duplice fase: intermedia, per il singolo, e finale, per tutti.

Si comprende facilmente che, [...] tutta la tradizione cristiana, senza eccezioni di grande importanza, abbia concepito, quasi fino ai nostri giorni, l'oggetto della speranza escatologica come costituito da una duplice fase. Essa ritiene che, tra la morte dell'uomo e la fine del mondo, sussista un elemento cosciente dell'uomo, che chiama col nome di *anima (psyché)*, usato pure dalla sacra Scrittura (cfr. Sap 3,1; Mt 10,28) e che già in essa è soggetto di retribuzione. Nella *parusia* del Signore, che avverrà alla fine della storia, si spera la risurrezione beata di *quelli che sono di Cristo* (1Cor 15,23). Da allora comincia la glorificazione eterna di tutto l'uomo già risorto. La sopravvivenza dell'anima cosciente previa alla risurrezione, salva la continuità e l'identità di sussistenza tra l'uomo che visse e l'uomo che risorgerà, in quanto grazie ad essa l'uomo concreto mai cessa totalmente di esistere.²

Non si può negare che questa posizione della Chiesa, soprattutto attraverso la *Benedictus Deus*, alimenti l'idea di una duplicazione delle fasi dell'escatologia, anche per quel processo pendolare di valutazione che spesso le sbilancia.

Infatti, già nella prima metà del XIII secolo si accentua l'escatologia intermedia a scapito della finale, in quanto questa è considerata come un avvenimento che aggiunge solo una gioia *accidentale* rispetto alla pienezza della beatitudine conseguita nella escatologia intermedia. Questa posizione non bilanciata, di fatto, rende marginale l'evento stesso della risurrezione, in chiara contraddizione con quanto la Scrittura e i Padri fortemente sostengono nel sottolineare la decisività del *Giorno del Signore*. Ma per valorizzare meglio la fase universale dell'escatologia si dovrebbe supporre che, con la risurrezione, si realizzerà un aumento *intensivo della visione di Dio* e della comunione con Lui. Opinione que-

¹ Per la consultazione di tutta la *Lettera*, cfr. CDF, EV 6/1528-1549.

² CTI, EV 13/490.

sta che presenta evidenti vantaggi ma anche sostanziali dubbi. Uno per tutti, la condizione corporea dell'uomo nel contesto della beatitudine.

Contro la tendenza che sottovaluta l'escatologia finale, si profila una posizione che esclude l'escatologia intermedia. L'anima separata, nel godere della visione beatifica, non ha alcuna percezione della durata temporale. La visione beatifica, infatti, è un'estasi che escluderebbe successioni di atti e, dunque, una qualsiasi durata. Risponde a questa ipotesi l'idea di *attesa*, già espressa in Ap 6,9ss, che invece includerebbe la percezione della durata. Dunque, si delinea un duplice piano: uno estatico ed inesteso e l'altro di comunione e di durata, attraverso cui l'uomo, dopo la morte, partecipa dello sviluppo successivo della storia della salvezza. Considerando la comunione dei santi è possibile percepire il senso di questa durata.

Nell'attesa che così si introduce e alla quale succederà *qualcosa di più* riguardo al possesso di Dio, si vede, come giustamente notato H. de Lubac, che l'anima separata raggiungerà il perfetto possesso di Dio solo quando avrà superato una duplice separazione: la separazione dal suo corpo attraverso la risurrezione corporale e la separazione dalla pienezza del Corpo mistico di Cristo, che cesserà solo quando sarà completo il numero dei fratelli. [...] Del resto, anche dopo la risurrezione, vi sarà un secondo piano di coscienza, che è facilmente intellegibile per il tipo di conoscenze successive che il corpo apporterà all'anima.¹

L'articolarsi delle alterne posizioni diviene il cuore del dibattito teologico che andremo ora, per larghi tratti, a sintetizzare.

3. Il dibattito teologico

Come si è visto, il tema dello stato intermedio si iscrive nella tensione tra due verità teologiche: l'immediatezza della retribuzione e la risurrezione finale. Dato che la retribuzione riguarda tutto l'uomo, la vittoria definitiva sulla morte non può riguardare solo l'anima immortale. Sembra impossibile che l'anima possa veramente giungere alla piena beatitudine senza la risurrezione dell'uomo completo.

La tradizione della Chiesa conferma l'evento in cui l'uomo, nella sua totalità, sarà partecipe della beatitudine escatologica. Tommaso d'Aquino reputa innaturale lo stato di anima separata;² il Concilio Lateranense v sostiene la dottrina

¹ Pozo, *Teologia dell'aldilà*, 307.

² Questa posizione, *la mia anima non è l'io*, in ragione del contesto in cui è sviluppata può avere una ulteriore interpretazione: «Tuttavia, in un altro senso, si può e si deve dire che nell'anima separata sussiste il *medesimo -io- umano*, poiché, essendo l'elemento cosciente e sussistente dell'uomo, possiamo sostenere, grazie ad essa, una vera continuità tra l'uomo che visse sulla terra e l'uomo che risorgerà. Senza tale continuità di un elemento umano sussistente, l'uomo che visse sulla terra e quello che risorgerà non sarebbero il medesimo *io*. A causa di essa rimangono dopo la morte gli atti d'intelligenza e di volontà compiuti sulla terra. Essa, anche in quanto separata, compie atti personali d'intelligenza e di volontà. Inoltre la sussistenza dell'anima separata è chiara per la prassi della chiesa, la quale rivolge preghiere alle anime dei beati». CTI, EV 13/510.

dell'anima separata in ragione di un'affermazione ancora più rilevante: l'immortalità *personale* dell'uomo. In tempi più recenti, come effetto dello sviluppo dell'antropologia, ritorna con più vigore il problema di uno stato intermedio e si delineano posizioni alquanto diversificate nella risposta.

Teilhard de Chardin parla di mondanità universale dell'anima; Schmaus chiama *mistero impenetrabile* la condizione dell'anima dopo la morte e sostiene la necessità di un *intervento particolare di Dio* per convalidare questa continuità; Albrecht afferma che l'anima è naturalmente orientata verso il proprio corpo; per Rahner, la risurrezione segue immediatamente la morte;¹ Volk, affida la continuità della vita non tanto alla vitalità naturale dell'anima ma alla grazia che ricostituisce il soggetto come tale. Una soluzione ancora più radicale è data da Boros che fa coincidere morte e risurrezione, ma con conseguenti e inevitabili problemi per l'escatologia collettiva; Karrer, per quanto simile alle posizioni di Althaus e Brunner, richiama in una prospettiva diversa la questione della temporalità: la morte costituisce il termine del tempo storico e l'inizio della eternità non temporale, dove non esistono successioni di momenti. G.de Broglie, richiamando Tommaso d'Aquino, rifiuta questa posizione: fra temporalità ed eternità vi è l'*aeviternitas*, che, nonostante la discontinuità, non esclude il divenire temporale; Pozo, ritiene che queste teorie, in particolare quella della *aeviternitas*, non corrispondono all'insegnamento della Chiesa, soprattutto nella *Benedictus Deus*.²

Non matura una reale alternativa alla dottrina tradizionale, soprattutto per la pluralità di modelli antropologici utilizzati: *dualista* di tipo platonico, che contrappone anima e corpo come due realtà non facilmente componibili. L'uomo è costituito essenzialmente dalla sua anima, spirituale e, dunque, immortale; *duale* di tipo aristotelico, che sottolinea la profonda relazione tra anima e corpo, tra forma e materia, atto e potenza. Un rapporto che concepisce l'unità dell'uomo non come aggregazione di due realtà costituite, ma frutto di due coprincipi inconcepibili nella loro autonomia; *unitario*, in cui l'uomo è unità in divenire. Da una forma imperfetta, attraverso una serie di rapporti intrecciati nel tempo e con l'apporto di offerte vitali continue, può pervenire ad una forma di vita definitiva caratterizzata da dimensioni spirituali.

Da questi modelli si desume la struttura della escatologia: in quello dualista platonizzante il definitivo per l'uomo risiede già nella continuità dell'anima, già perfetta e costituita nella sua forma di pienezza. La inevitabile situazione di

¹ Particolarmente rilevante la posizione di K.Rahner, detta della *pancosmicità dell'anima*, per gli influssi esercitati su numerosi teologi. L'autore sostiene che se la morte separa l'anima dal corpo, non toglie «[...] l'uomo dal mondo assegnandolo a una dimensione umbratile ed eterea, ma lo pone in un nuovo e più ampio rapporto col mondo, libero già dalla puntualità spazio-temporale della sua esistenza terrestre». Su tali presupposti si colloca la tesi della risurrezione immediata. Cfr. S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, EDB, Bologna 1982, 108ss.

² Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La questione dello stato intermedio*, «Teologia del Presente» 1 (1973) 268-269.

contraddittorietà, palesata dalla dottrina della risurrezione dei corpi, veniva superata ricorrendo ad una concezione spirituale del corpo risuscitato. Nel duale aristotelico la difficoltà maggiore deriva dalla sopravvivenza dell'anima separata dal corpo dopo la morte. Non si comprende come un *coprincipio* possa esistere da solo. Soluzione a questo problema veniva data attraverso una *relazione trascendentale* dell'anima con il suo corpo in attesa della risurrezione; in quello unitario dinamico la vita eterna è considerata come il raggiungimento di una *pienezza di vita*, di una forma definitiva di esistenza che si raggiunge nella morte. La risurrezione coincide con la morte.¹

Al prevalere del modello aristotelico e alla affermazione di una fase intermedia corrispondono vari tentativi di interpretazione che cercano il superamento di quelle che sembrano evidenti ambiguità di un'escatologia a duplice fase.

4. Quattro ipotesi in discussione

Tutto questo dibattito, in campo cattolico e protestante, si può articolare in quattro proposte:² l'affermazione di uno stato intermedio e la situazione di separazione anima-corpo;³ la possibilità di uno stato intermedio, ma alla morte segue l'immediata risurrezione corporale che raggiungerà la sua pienezza solo alla fine dei tempi, in un contesto interpersonale e cosmico;⁴ stato intermedio caratterizzato da separazione anima-corpo, ma in condizione diminuita (sonno), di personale imperfezione o di totale annichilazione (morte totale), a cui risponderà un nuovo atto creatore di Dio;⁵ negazione dello stato intermedio (con posizioni molto varie) in ragione del carattere atemporale degli eventi escatologici che si presentano, dopo la morte, come simultanei.⁶

Vediamo le proposte in dettaglio.

a) Stato intermedio e separazione anima-corpo.

È la concezione *tradizionale* sostenuta dall'insegnamento della Chiesa. L'affermazione dello stato intermedio trova conferma nella Tradizione cattolica e in varie interpretazioni teologiche in area protestante.

¹ Per una più ampia analisi, cfr. C. MOLARI, *Riflessioni sulle concezioni escatologiche della attuale teologia cattolica*, «IDOC Internazionale» 11-12 (1983) 29ss.

² Una ampia esposizione critica è contenuta in RUINI, *Immortalità e risurrezione*, 102-115 e «Rivista di Teologia» 3 (1980) 189-206; GOZZELLINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 465ss.

³ Si può chiamare linea tradizionale. È seguita con varia connotazione da molti teologi cattolici: W. Kasper, J. Ratzinger, B. Forte, G. Martelet, C. Pozo, C. Moiola, M. Bordoni. In particolare P. Benoit, G. Martelet, X. Lacroix, A. Feuillet, caratterizzano la condizione dello stato intermedio anche come continuità di comunicazione con la realtà storica attraverso il corpo personale del Cristo.

⁴ Questa seconda posizione presenta però molte differenze, spesso decisive, tra i tanti teologi cattolici che la sostengono: M. Kehl, G. Greshake, L. Boros, R. Troisfontaines, I. Berten, W. Breuning.

⁵ Posizione espressa, seppur con diversa accentuazione, da teologi protestanti.

⁶ Facendo riferimento alle opere conclamate in tema escatologico e quasi per offrire uno scenario di posizioni tra i nomi più significativi su questo argomento, confrontare per i protestanti P. Althaus, E. Brunner, K. Barth; per i cattolici, J. L. Ruiz de la Peña, K. Rahner, H. U. von Balthasar, O. Betz, F. J. Nocke, Cl. Tresmontant.

Questo approccio riesce a bilanciare meglio il raccordo tra fase personale e universale dell'escatologia attraverso un contesto di *attesa dinamica* del singolo che vede compiuta la sua valorizzazione con la fase finale. Questa linea interpretativa pone in equilibrio storia-metastoria, con considerazioni che da un lato ne sostengono la continuità, e, dall'altro, che lo stato intermedio, pur non essendo in sé temporale, è comunque inquadrato in due eventi diversificati, morte del singolo e fine dell'umanità, che oggettivamente conservano una dinamica temporale. «Fino a quando la storia si svolgerà realmente, essa rimarrà realtà anche nell'aldilà e non può essere dichiarata dissolta là in un eterno ultimo giorno». ¹ Non si può pensare la vita in Dio come vita immobile, inerte; né si può pensare al divenire come ad un cambiamento per il quale un essere creato diviene ciò che non è, e non è ciò che è stato. ²

La correlativa interpretazione dello stato intermedio come condizione di anime separate dal corpo presenta varie angolature. Evidenzia il primato della risurrezione, attesa per la fine dei tempi, come totalizzazione del futuro assoluto, da intendersi sia come completamento comunitario e cosmico dell'uomo, sia come attualizzazione della sua corporeità, rimasta virtuale nella positività dello spirito. Rispetta il senso specifico del *privilegio* mariano espresso nel dogma dell'Assunzione. Prospetta una concezione antropologica di *dualità* nel rapporto anima-corpo che implica l'unità della persona umana nella comunione delle diverse componenti che ne esprimono la struttura pluridimensionale.

Quest'antropologia rende possibile l'escatologia, già citata, della duplice fase. Poiché quest'antropologia cristiana include una *dualità* di elementi (lo schema *corpo-anima*), che si possono separare in modo che uno di essi (*l'anima spirituale e immortale*) sussista e sopravviva separato, è stata talora accusata di *dualismo* platonico. La parola *dualismo* si può intendere in molti modi. Perciò, quando si parla dell'antropologia cristiana, è meglio usare il termine *dualità*. D'altronde, poiché nella tradizione cristiana lo stato di sopravvivenza dell'anima dopo la morte non è definitivo né ontologicamente supremo, bensì *intermedio* e transitorio, e ordinato, alla fine, alla risurrezione, l'antropologia cristiana ha caratteristiche del tutto proprie ed è diversa dalla nota antropologia dei platonici. ³

Il corpo, nell'uomo dopo la morte, risulta *assente attualmente* ma *presente virtualmente*. È presente nella positività dello spirito, che dalla materialità del corpo e

¹ J. RATZINGER, *Escatologia*, 198. L'escatologico non è una nozione né puramente temporale né puramente eterna, ma consumazione che implica una eternità temporalizzata e un tempo trasfigurato. Cfr. M. BORDONI, *Vita eterna*, «Communio» 115 (1991) 19-33. Da considerare anche l'interessante considerazione di P. TILLICH, in *La signification de l'éternité*, v. 2, 1970, 218-223.

«Si nous appelons Dieu un Dieu vivant, nous affirmons qu'il inclut la temporalité et avec elle la relation aux modes du temps» (220); «L'éternel présent se meut du passé au futur, mais sans cesser d'être présent» (221); «L'être n'est pas en équilibre avec le devenir. L'être comprend le devenir et le repos, le devenir comme une implication de la dynamique et le repos comme une implication de la forme» (169-170).

² Cfr. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, Paris 1993, 684.

³ CTI, EV 13/504.

dalla storia, in esso e con esso condotta, è in tutto segnato e definito. Inoltre, lo stato di anima separata non risulta una condizione propriamente diminuita dell'uomo, piuttosto una non completa attuazione della sua positività: manca il corpo fisico senza che manchi la sua virtualità.

Si suol dire che l'anima è *nel corpo*, intendo con questo che l'anima è il principio della vita del corpo, il contenuto della sua manifestazione, il significato storico del suo persistere e del suo muoversi, ma si potrebbe dire anche altrettanto bene che il corpo è *nell'anima*, intendo con questo che l'anima lo possiede come strumento del suo operare, rivelazione del suo nascondimento, sito, posizione e materia della sua esistenza storica, della sua figura, della sua azione. Forma e destino del corpo sono compenetrati con la vitalità dell'anima. perciò, quando l'anima, in morte, si separa dal corpo, non è, il suo, un semplice respingere lontano da sé il dominio del corpo. Essa non diviene un angelo, ma rimane anima umana, e come tale comporta il corpo, fermo restando che essa è il presupposto della vita del corpo, nel quale si sono venute compiendo le sue azioni. Come dice la filosofia medievale, l'anima è forma del corpo, e non di un corpo qualunque, generico, ma di *questo* corpo particolare; né della sua struttura soltanto, ma anche della sua storia; e ancora non solo così che essa operava nel corpo, ma pure che vi si è attuata, essa stessa, per cui ciò che vi si compì essa lo assunse nella sua propria realtà. Così che nella risurrezione dei morti Dio conferirà alla virtù, che è propria dell'anima, di forma del corpo, le possibilità di rifarsi il suo corpo come dev'essere corrispondentemente alla sua realtà e alla sua verità.¹

Si vive l'attesa di una pienezza relazionale, espressa anche dal corpo, che è la presenza nell'anima di tutta la positività acquisita mediante il corpo stesso.

L'anima *separata* è un'anima che è stata corpo ed è segnata per sempre dalla storia del suo corpo. Tutti gli atti storici dell'anima permangono in essa, e permangono in quanto atti spirituali e corporei insieme. L'anima è anche e soprattutto ciò che è divenuta mediante il corpo, cioè la storia di tutti i suoi atti. [...] la corporeità rimane una dimensione dell'anima anche quando non esiste più il corpo: il corpo è nell'anima *al modo dell'anima*. Per questo l'anima rimane, non in quanto tale ma in quanto componente la natura umana, unità di se stessa e del corpo. Il corpo rimane presente e latente in essa sino al momento in cui la potenza divina trarrà dalla *corporeità* dell'anima il principio del corpo spirituale, in quanto corpo di quell'anima. Il corpo glorioso e risorto è risorto appunto in quanto è il corpo di quell'anima e ha in essa la continuità con la storia di essa e quindi con il corpo mortale.²

¹ R. GUARDINI, *I Novissimi*, Vita e Pensiero, Milano 1951, 51-52. Altre posizioni sostengono che la separazione dell'anima dal corpo sia dovuta alla progressiva impossibilità del corpo di continuare il suo rapporto vitale con l'anima (invecchiamento-morte): sarebbe un progressivo *separarsi del corpo dall'anima*. «Il corpo escatologico è *anticipato all'anima*, nello stesso processo in cui il suo uomo esteriore va in sfacelo». G. BAGET-BOZZO, *Il corpo e l'anima*, «Renovatio» 11 (1976) 153. Questa condizione del corpo di esprimere la totalità delle relazioni nell'unione con l'anima sarebbe, in modo definitivo e incorruttibile, donata con il corpo della risurrezione. Si aggiungono a queste altre considerazioni, in negativo, che reputano la condizione dell'anima separata una vera *amputazione* dell'uomo. Cfr. P. MASSET, *Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques*, «Nouvelle Revue Théologique» 115 (1983) 332.

² G. BAGET-BOZZO, *La teologia dell'anima*, «Renovatio» 9 (1974) 498.

Per questo la glorificazione, intesa non solo come comunione con Dio ma anche con gli uomini-il mondo-la storia, pur nell'attesa della totalizzazione della fine dei tempi, risulta, per quanto espresso nel concetto di retribuzione immediata ed essenziale, non solo possibile, ma reale. Rimane tuttavia la questione della formulazione di questa condizione relazionale dell'anima. Si propende per l'espressione *anima umana* rispetto a quella, più usuale, di *anima separata*.

b) *Risurrezione immediata*

Con questa posizione, che si fonda essenzialmente sull'indole della corporeità umana e sul modo in cui essa trova nella risurrezione il proprio compimento, si tenta di superare alcune difficoltà che sembrano emergere dalla dottrina classica: garantire l'unità del soggetto umano e sottolineare l'importanza del corpo.¹ La materia, *spirito congelato*, tende a rendere possibile la piena realizzazione dello spirito stesso.² La corporeità non può essere intesa solo in senso fisico (corpo cellulare), ma soprattutto come ciò che rende possibile la maturazione del soggetto umano, nello spazio e nel tempo, con gli altri soggetti umani. L'anima separata risulta una condizione contraddittoria. Infatti, il processo di interiorizzazione della materia nello spirito, che caratterizza la crescita dell'uomo nel mondo, giunge nella morte al proprio compimento. L'anima non abbandona il corpo, ma lo realizza, in quanto la materia, divenuta momento permanente del compimento dello spirito, trova in esso la definitività della propria condizione. Solo la semplice materia in sé, la pura cellularità, non avrebbe nessun compimento. Il permanere del cadavere nel sepolcro non si presenta come difficoltà per la risurrezione immediata.

Anche per la storia e il mondo si conferma questa ipotesi. L'uomo realizza se stesso attraverso il suo rapporto con il mondo e la storia: questi, dopo la morte, rimangono iscritti per sempre nella nostra soggettività. Il compimento del mondo non avviene con l'interruzione della storia ma come qualcosa che *sta sempre avvenendo* e si potenzia continuamente, attraverso il compimento dei singoli nella morte. La distinzione tra *fine* e *compimento* della storia fa escludere una sua interruzione e conclusione: la vittoria definitiva di Dio sul peccato e la morte sarebbe costantemente in atto e si realizzerebbe nella morte-risurrezione di ogni singolo uomo.

Il riscontro positivo di questa posizione è molto diffuso tra i teologi.³ Tuttavia permangono evidenti perplessità.⁴ Tra le tante: la risurrezione nella morte

¹ Fautore principale di questa linea è G. Greshake che si pone in netta distanza da P. Althaus. Cfr. GRESHAKE, *Die Wende*.

² In questo G. Greshake dipende molto da K. Rahner. Cfr. K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, vol. III, Paoline, Roma 1969, 669-689.

³ Cfr. un lungo elenco di autori favorevoli in *Mysterium Salutis*, vol. XI, 419-420.

⁴ Oltre alla chiara differenza con la posizione di Ruiz de la Peña, si presentano altre variegate caratterizzazioni. G. Lohfink, la risurrezione immediata, consente di recuperare un tema decisivo

è in contrasto con ciò che la scrittura annuncia come evento finale; si accentua la privatizzazione¹ e la decristificazione² del momento parusiaco ridotto a semplice integrazione comunitaria e cosmica di ciò che il singolo già possiede nella risurrezione immediata. Tale soluzione diviene una implicita *garanzia* che tende a ridurre o, addirittura, ad escludere ogni drammaticità della morte, in tal caso vissuta in una condizione fortemente ambigua: tragedia e gioia insieme. Si determina una progressiva spiritualizzazione della corporeità, valorizzandone al massimo la condizione relazionale ma dimenticando la sua costituzione concretamente materiale.³ Appare evidente la contraddizione,⁴ a meno che non si propenda per la teoria della morte globale, tra l'affermazione della unitarietà del soggetto umano e l'affermazione dell'abbandono, nella morte, del corpo terreno per assumere quello della gloria. Il corpo glorioso assunto nella risurrezione immediata, certamente non in continuità con il corpo storico ormai perduto, sarebbe il corpo che esprime la condizione definitiva e piena sia di quello storico, sia di quello celeste. Il dogma della Assunzione, così, sarebbe l'espressione o di una qualche superiorità della santità di Maria rispetto agli altri santi, oppure una particolare e incisiva evidenza della salvezza espressa nella risurrezione corporea di tutti. Infine, si ripresenta con forza la difficoltà della presunta incompatibilità della antropologia biblica (*unitaria*) e quella ellenistica (*dualistica*) che, di fatto, non si dimostra tale.

c) *Stato intermedio e condizione diminuita (sonno)*

Questa posizione si articola in forte simbiosi con l'escatologia veterotestamentaria, ma si pone frontalmente al dato dogmatico della retribuzione immediata ed essenziale.⁵

Si sofferma con forte insistenza, ma con esiti non convincenti, sulla contrapposizione tra antropologia biblica e quella ellenistica. «Nella storia di questo problema si propose più tardi un altro modo di argomentare a favore della fase unica. Si obietta che lo schema della duplice fase sarebbe sorto da una contami-

del NT: l'attesa prossima del Regno. Sostiene la incommensurabilità fra il nostro tempo e la durata escatologica, senza però distinguere le differenti posizioni di Greshake e di Althaus. Per L. Boros e P. Schoonenberg, la risurrezione avviene (per il primo) o ha inizio (per il secondo) all'atto della morte, ma i corpi godranno pienamente della loro condizione solo con la trasformazione del mondo che avverrà alla fine della storia. J. M. Gonzalez-Ruiz, in modo radicale, ritiene l'escatologia individuale biblica come un *mito da non sostituire con altri miti* e J. M. Pohier che, per motivi personali a carattere freudiano, non riesce a credere in una vita futura. Ma posizioni decisamente critiche provengono da J. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973, 555-576 e da RATZINGER, *Al di là della morte*, pp. 10-18.

¹ Cfr. RUINI, *Immortalità e risurrezione*, 202.

² Cfr. ALFARO, *Cristologia e antropologia*, 555-556.

³ Si applica in modo particolarmente evidente alla teoria del Greshake.

⁴ Fa notare questa contraddizione RATZINGER, *Escatologia*, 123.

⁵ «L'immagine di un *sonno di morte*, nel senso di uno stato di incoscienza tra la morte e la fine del mondo, è da considerarsi un arcaismo improprio che non trova avallo in nessuno dei testi neotestamentari». RATZINGER, *Escatologia*, 144.

nazione prodotta dall'ellenismo. L'unica idea biblica sarebbe quella della risurrezione; all'opposto l'immortalità dell'anima deriverebbe dalla filosofia greca. Di conseguenza si propone di purificare l'escatologia cristiana da ogni aggiunta dell'ellenismo». ¹ Limita lo schema ternario del NT che pone nel tempo intermedio la compresenza di un *già* e un *non-ancora*, segno di una effettiva dinamica, escludendo la continuità e il rapporto tra storia e metastoria, ² fino a svalutare del tutto l'importanza del tempo presente.

Una risurrezione così concepita sarebbe puramente miracolistica, come certamente appare miracolistico agganciare la continuità semplicemente alla *memoria* che Dio ha dell'uomo, o al *sonno* dell'anima, il tutto potrebbe avere come pericolosa conseguenza un certo disprezzo per la vita terrena e per l'impegno nel temporale: se tutto sarà assolutamente *nuovo* non si vede come la storia concreta possa essere luogo salvifico e il contributo per la costruzione di un mondo più giusto essere compreso nella prospettiva del Regno. ³

d) *Coincidenza escatologica (atemporalismo)*

È la teoria che propone una sostanziale identità tra escatologia individuale ed escatologia universale. ⁴ Secondo questa interpretazione, la Scrittura pone il problema del rapporto morte-risurrezione, ma non lo risolve: afferma, infatti, la stessa retribuzione definitiva dell'essere con Cristo sia per la risurrezione finale collettiva, sia per la morte del singolo uomo. Si determina, così, una antropologia unitaria, senza entrare nel merito del soggetto della retribuzione dopo la morte. Il Magistero della Chiesa, nei vari documenti, sebbene presupponga lo stato intermedio e utilizzi lo schema rappresentativo dell'anima separata, in realtà, si preoccupa dell'immortalità personale (*Lateranense v*) e della retribuzione immediata ed essenziale dopo la morte (*Benedictus Deus*). ⁵ Si pone il problema della *durata, della temporalità dopo la morte*. La durata dell'uomo che entra nella gloria è di tipo trascendente e non parallela al tempo storico, caratterizzato dalla continuità: la storia non può essere parificata all'eternità, e metastoria ed eternità non possono essere assimilate. ⁶ Non è possibile precisare l'indole di questa durata, ma il suo carattere *non-continuo* permette di supporre che al momento della morte l'uomo, uscendo dal tempo, superi la distanza che separa dalla fine della storia e giunga così alla risurrezione. ⁷ Questa soluzione, che evidentemente non trova spazio per la conferma di uno stato intermedio, sembra

¹ CTI, EV 13/499.

² Posizione, questa, contraddetta dal Greshake.

³ G. LORIZIO, *Mistero della morte come mistero dell'uomo*, Dehoniane, Napoli 1982, 128.

⁴ Cfr. J. L. Ruiz de la Peña che sviluppa, in campo cattolico, questa tesi di P. Althaus.

⁵ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*.

⁶ Su questo punto Ruiz de la Peña si distacca nettamente da P. Althaus. Perché non avvenga una sorta di assimilazione Creatore-creatura è pensabile che nella metastoria vi sia una *successione non continua*. Inoltre, si può parlare di stato intermedio per il soggetto della retribuzione (anima separata) ma non della sua *qualità*, in quanto il premio o la pena essenziali possono aversi subito dopo la morte.

⁷ Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*.

risolvere varie questioni.¹ Esclude la condizione di separazione anima-corpo;² convalida l'opinione che lo stato di purgazione si consumi nell'atto della stessa morte e propone una radicale delocalizzazione-detemporalizzazione delle realtà escatologiche. Essa, comunque, non presenta minori ambiguità, in quanto crea una scissione netta tra tempo ed eternità. Il definitivo escatologico, pur avendo un chiaro legame con la storia, è praticamente sganciato da essa. Vi è una distinzione reale tra futuro assoluto completato e quello totalizzato, ma questa distinzione è sperimentata in modo simultaneo in ragione della condizione inestesa del tempo metastorico.³

Il tempo presente perde la sua consistenza, e mentre da un lato porta a svuotare il senso della storia, dall'altro induce ad eliminare la struttura ternaria dell'eschaton, tipica del NT, assorbita nell'unico contesto della metastoria.

Se si svolge rigorosamente il pensiero, secondo cui al di là della morte regni il puro oggi, che la risurrezione, la fine del mondo e il giudizio vi sono da sempre presenti perché là non vi è tempo, allora ciò significherebbe che là si entra nella storia già ogni volta compiuta, nella completa atemporalità, e che quindi troverebbe già tutti coloro che credono di vivere ancora sulla linea del tempo oppure che appartengono ancora al futuro: questa assurda conseguenza è inevitabile conclusione della suddetta concezione. Ciò significa però che, osservata dall'altro lato, la storia diventerebbe uno spettacolo vuoto, nel quale si crede di faticare, mentre contemporaneamente nell'eternità, nell'oggi di sempre, tutto è già stato deciso da tempo.⁴

È più consistente l'equivoco determinato nel raccordare la definitività dell'uomo con l'eternità di Dio. L'Infinito di Dio e l'infinito partecipato all'uomo, per quanto compresenti nella condizione metastorica, non sono e non possono essere posti sullo stesso piano.⁵

Non meno problematico, in quanto caricato di particolari valenze, risulta il *momento della morte* che, oltre alla evidente contraddizione rispetto all'insegnamento biblico, assorbe totalmente nell'escatologia individuale la conclusione della storia della fine dei tempi.

Lo stesso dogma della Assunzione non trova più il suo naturale valore per ciò che riguarda la glorificazione di Maria rispetto a quella degli altri santi e per il significato e la rilevanza della corporeità espressi in questo evento.⁶

¹ Per una analisi più puntuale Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Sobre el alma*, «Estudios Eclesiásticos» 64 (1989) 377-399.

² Cfr. K. RAHNER, *A proposito dello "stato intermedio"*, 563.

³ Cfr. RUINI, *Immortalità e risurrezione*, 202-205.

⁴ RATZINGER, *Al di là della morte*, 13. Inoltre L. F. LADARIA, *Introduzione alla antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1992, 165.

⁵ Cfr. RUDONI, *Introduzione all'Escatologia*, 85-86.

⁶ Cfr. le asserzioni titubanti espresse da K. RAHNER, *A proposito dello "stato intermedio"*, 568-569.

IV. IPOTESI DI ARMONIZZAZIONE

1. *I nuovi termini della questione: possibilità e prospettive*

Le tendenze *alternative*, come si è potuto notare, non risultano chiaramente definite nei loro contorni, anzi spesso si intersecano, si confondono, creando ulteriori difficoltà e aprendo nuovi varchi problematici di non facile soluzione. L'equilibrio delle componenti individuali e comunitarie dell'escatologia, per come è stato cercato e conseguito, rimane in tutta la sua delicata precarietà. Quanto da noi richiamato, nel riferimento all'ermeneutica conciliare e ai suoi orizzonti (critologico-ecclesiologico e antropologico-cosmologico, nella dinamica salvifica trinitaria), sembra oggi offrire piste di una motivata ricontestualizzazione dell'escatologico cristiano e maggiori opportunità nell'armonizzare le dimensioni individuali e comunitarie dell'escatologia. Intanto, risultano senza dubbio opportune alcune valutazioni conclusive sull'ipotesi della *risurrezione nella morte* che sembra costituirsi come l'alternativa più considerata. Sono valutazioni che, sostanzialmente, toccano tutto il diagramma critico delle posizioni emerse nel nostro itinerario. In linea generale si possono sottolineare una serie di valutazioni: le formulazioni utilizzate in queste posizioni alternative non sono inserite in un vero e proprio sistema filosofico-teologico, né riescono a risultare più incisive e complete di quanto vogliono discutere: materia trasfigurata, liberata dai suoi limiti, invece che anima separata. Anche l'utilizzo della espressione *modello rappresentativo*, di fatto non corrisponde a quanto con *modello* le scienze positive intendono; più che rifiutare semplicemente il sistema tomistico, o vedere le sue possibili contraddizioni nel rapporto anima-corpo, sarebbe più opportuno porre a serio confronto questo sistema con le nuove aree di ricerca; il fatto che la risurrezione riguarda tutti (Gv 5,28s; Mt 1,22) dimostra che essa deve avere, oltre la grazia, un suo fondamento ontologico. La persona, nella storia, si trova a gestire un progetto che valica la sua condizione naturale e che ha come *partner* Dio: dunque la sua azione non può cadere nel nulla; sembra che anche a livello terminologico il guadagno teologico del tema risurrezione nella morte non dica di più di quanto nella tradizione viene espresso come stato intermedio dell'anima separata; il guadagno teologico tratto dalla considerazione che l'uomo porta con sé, nella morte, tutta la sua storia e in modo definitivo, non aggiunge altro a quanto la stessa tradizione voleva indicare con *anima separata*: questa, nella morte, non è *tabula rasa*, ma possiede tutte le sue esperienze intellettuali accumulate nel corso della vita e che hanno la caratteristica dell'essere spirituale; anche l'utilizzo della formula *tempo trasfigurato* non sembra esente da problemi quanto *anima separata*. Inoltre se si vuol portare a ragione critica il silenzio della Scrittura circa l'immortalità dell'anima, altrettanto si deve dire che in essa non vi è alcun accenno circa la risurrezione nella morte. Il rischio è quello di sostituire dati della rivelazione con concettualizzazioni esclusivamente umane; il quadro antropologico ellenistico non è univoco; esso presenta forme

piuttosto varie. Inoltre, se un sistema di pensiero non accoglie il dato rivelato, non per questo il dato rivelato deve essere accantonato (vedi Paolo nell'Areopago); la configurazione del *tempo nel post mortem* diventa ancora più arduo. La concezione classica non si avventura in questa definizione, sottolinea piuttosto la possibilità di percepire il tempo nel suo fluire anche dopo la morte (dal *metrico* che cambia al *tipologico* che non cambia). L'ipotesi dell'atemporalità e della coincidenza temporale tra storia ed eternità crea molte più difficoltà di quante ne voglia risolvere; la difficoltà di esplicitare compiutamente l'affermazione "risurrezione *nel proprio corpo*", non determina l'impossibilità di capire cosa questo voglia intendere: ognuno conosce bene il senso della formula "*proprio corpo*" senza però riuscire mai a definirla in tutta la sua portata e chiarezza; risulta problematico rinunciare alla concezione della *parousia del Signore* come compimento definitivo ed ultimo dell'uomo e del cosmo; le alternative non suggeriscono vie migliori per integrare il rapporto tra morte del singolo e compimento ultimo di tutti e dell'intero creato che, rispetto al singolo, è rimane *in itinere*.

Possiamo fare nostre le lucide conclusioni di Marucci in un lungo e articolato confronto con alcune posizioni presenti nel percorso da noi tracciato: «Pensiamo doversi perciò concludere che il *modello* suggerito [...] per eliminare le [...] reali o presunte incongruenze del modello classico [...] ne crea a sua volta di più e di più poderose e dunque, nonostante l'approvazione di alcuni teologi di vaglia, non possa venir accolto». ¹ In ragione di così variegate posizioni, si accentua però la necessità di mirare ancor più l'impegno della ricerca, senza assolutizzare accettazioni o rifiuti, per meglio esprimere i contenuti della speranza cristiana nel dialogo della fede e per testimoniare il futuro escatologico ad un uomo segnato dal dubbio e dall'ansia del suo futuro prossimo e definitivo. Il nuovo profilo della questione è dunque non tanto quello di verificare se sia sostenibile il rapporto tra le dimensioni individuale ed universale della escatologia cristiana, quanto esplicitare il *paradigma* attraverso cui è possibile rapportarle e armonizzarle.

Sicuramente, in tal senso, può aiutare la primordiale questione *dell'uno e dei molti*. ² Due sono le tesi portanti: la necessità assoluta della *coaffermazione delle due dimensioni* e la *chiave cristologico-trinitaria* come via per una loro piena armonizzazione. Questo approccio *relazionale* aiuta a rileggere e *confermare* i tre punti di maggiore tensione fin qui valutati: lo stato intermedio, che mette in gioco la continuità tra storia e meta-storia e la conseguente possibilità del discorso escatologico; la immediatezza della retribuzione essenziale che tutela l'originalità della escatologia cristiana, definita da uno schema promessa-adempimento non di tipo binario (come nell'ebraismo), ma ternario (*promessa-compimento-totalizzazione* o anche *continuum-novum-Totum*); infine, il rapporto tra *éschaton* ed

¹ C. MARUCCI, *Risurrezione nella morte?*, in G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza*, AVE, Roma 1995, 316.

² Una sua illustrazione è possibile vagliarla in E. COLON, E. GUNTON, *The One, The Three and the Many. God, Creation and Culture of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

éschata, che fa dell'escatologia cristiana una vera e propria *cristologia delle realtà ultime*. Questo paradigma cristologico-trinitario, che esige, come già si è detto nell'introduzione, un orizzonte storico-salvifico e, dunque, anche ecclesiale, trae sicuri apporti sia nell'Antico Testamento, che propone l'escatologia universale come compimento dell'escatologia individuale, sia nel Nuovo Testamento, dove emerge con evidenza la necessità di una armonizzazione delle due dimensioni. Fa però pensare il dato della stretta correlazione tra la sorte del trattato sulla Trinità e quello dell'escatologia: alla buone sorte dell'uno corrisponde quella dell'altro; come anche non va taciuta l'esigenza di stabilire l'equilibrio delle due dimensioni sulla base di una buona cristologia. In pratica si suggerisce di intendere il rapporto delle due dimensioni nel modo in cui *l'uno ed i molti* risultano congiunti in Cristo e nella Trinità. Infatti, nei due riferimenti, il rapporto è in dialettica non di contrapposizione, né di assorbimento, né di giustapposizione gerarchizzata, né di precedenza obbligatoria, ma di condefinizione (si veda, ad esempio, la dottrina sull'ipostasi: le nature distinte, ma non separate; unite, ma non confuse). Come sua naturale conseguenza, tale acquisizione impone però la necessità di passare da una *ontologia sostanzialista* ad una *ontologia relazionale* (personalistico-trinitaria). Questa, infatti, permette di superare forme di contrapposizione o di assorbimento (*Wiederkehr*) e forme di giustapposizione gerarchizzata (Piolanti e Ruiz de la Peña), apre ad una forma *inclusiva* (*et-et*) di condefinizione. Vi è decisamente maggiore libertà nella sistemazione dei temi escatologici e un sicuro guadagno nel coniugare il futuro assoluto nella sua *realtà* (resurrezione della carne), *identità* (vita eterna), e *portata* (palingenesi) con la forza operativa della sua *gestazione nel tempo* (giudizio e *parousia*), i rischi connessi a tale gestazione (inferno) e gli *eventi* che ne *ritmano il compimento* (morte, purgatorio, stato intermedio).¹

Anche la delicata questione del *tempo escatologico* riceve nuova luce e nuove opportunità di considerazione. Nel ripensare il tempo tra *continuità e interruzione* si nota come la relazione tra eschaton e storia, nello scenario ebraico cristiano, subisca una essenziale modificazione. In particolare, è la concezione paolina del *Kairòs* a segnare la svolta decisiva rispetto al modello greco,² producendo una sua radicale trasformazione nel contesto di una "logica dell'incarnazione". Non meno significativo è lo sviluppo della concezione della temporalità nell'orizzonte della *testimonianza*. Il testimone, nel contesto cristiano, è infatti il *mediatore* che fa rivivere nell'oggi ciò che è *già* stato, e, nel contempo, ne prepara una sua nuova manifestazione (*memoriale-attualizzazione*).

In pratica, cristologico ed escatologico si illuminano reciprocamente. Cristo è l'*Éschatos* della storia umana e per questo, il suo avvento fonda l'anticipazio-

¹ A tal proposito è significativa la posizione espressa da G. GOZZELINO, *Nella attesa della beata speranza*.

² Si veda come *continuità e interruzione temporali* sono state affrontate attraverso la nozione platonica di *exaiphnes* e la posizione aristotelica espressa in *Fisica IV*, 10-14.

ne nel presente dell'evento finale della storia (*Parousia*). Si scopre una naturale *tensionalità dinamica* tra il carattere anticipativo (*già adesso*) dell'evento cristologico e quello ultimo, della consumazione (*non ancora*) *parousiaca*. Per questo, l'evento cristologico non può essere compreso come *estasi di compimento* che vanifica la storia nel suo cammino decisivo verso la meta della *Parousia*. Di certo questo rapporto, nella prospettiva cristologica, trova una sua chiara focale, un suo baricentro: l'*evento pasquale*. In esso si costituisce un rapporto di *reciproca comprensione* tra il *presente* dell'evento e l'*avvenire parousiaco*. In particolar modo il *valore storico dell'evento pasquale della croce* si traduce come evento escatologico (*eschatologia crucis*) che radicalizza le contraddizioni della storia nelle sue tensioni-opposizioni tra l'agire di Dio e la libertà dell'uomo e, nell'essere *memoria* di una sofferenza che riassume quella degli oppressi, si offre come rivelazione paradossale dell'amore trinitario di Dio. Proprio in questa rivelazione della croce (*debolezza*), come *forma dell'amore*, sboccia l'*evento di resurrezione*, annuncio del totale rinnovamento del mondo. La risurrezione di Cristo, fondamento della speranza dell'evento parousiaco, è il principio di universalizzazione e di sintesi tra l'escatologia del singolo e della comunità, della comunità dei credenti e dei cieli nuovi e della nuova terra.

Nell'evento pasquale la dinamica trinitaria trova il suo apice nel *dono dello Spirito, dono del Cristo Crocifisso e Risorto*, esperienza primordiale dell'avvento dell'era escatologica (Gl 3,1-2; At 2,17-21), compimento escatologico (*telos*) della vita trinitaria di Dio e delle sue opere, nella storia della creazione e redenzione. Lo Spirito è dono dell'attitudine profetica del credente e della comunità dinanzi alla storia, nel *discernimento* dei segni della venuta di Dio in Cristo e della sua azione nel cammino della storia verso la Parousia. Lo Spirito, dono del Crocifisso-Risorto, è principio definitivo di speranza creativa (*teologia della prassi*) e operosa attesa del maturare dei disegni divini nella storia (2Pt 3,8-9). Questo dono inaugura il tempo del compimento, nell'attesa condivisa (*Chiesa-comunità escatologica*) di quella *nuova venuta* che, attraverso gli eventi definitivi, assumerà tutto *in Sé* per riconsegnarlo al Padre in quella vita che non avrà fine (eterna) e la cui novità è un esclusivo e definitivo dono trinitario.

ABSTRACT

Predicazione e catechesi, da un lato, *escatico* tecnologico e scientifico, dall'altro, impongono una ulteriore chiarificazione dei contenuti dell'escatologia ad una sua migliore contestualizzazione. Entrano in gioco due esigenze: il mantenere l'*integrità dei contenuti* della fede e la necessità di *aprire nuovi percorsi*, evitando però riduzioni neo-mitologiche. *Fedeltà e ricerca* sembrano essere le condizioni essenziali per articolare analisi e valutazione dei temi escatologici in questo scenario contemporaneo. Il confronto si condensa sia sulla questione dello *stato intermedio*, sia sul possibile rapporto tra *eschaton individuale* ed *eschaton collettivo-cosmico*. Il dibattito verte su una duplice valutazione: la sostenibilità del rapporto tra le dimensioni individuale ed universale dell'escatologia e la esplicitazione del *paradigma* attraverso cui è possibile rapportarle e armonizzarle. Diviene risolutiva la prospettiva *cristologico-trinitaria*.

Eschatology needs a new context. Preaching and catechism, on one side, and technological and scientific *eschatic*, on the other, impose a further explanation of its contents. Two claims appear: maintain the integrity of the contents of faith, and open new routes, avoiding however neo-mythological reductionisms. Fidelity and inquiry seem to be the essential conditions in order to articulate the analysis and evaluation of the eschatological themes in this contemporary setting. The counterpart concentrates on both the question of intermediate state and the relation between individual and collective-cosmic *eschaton*. The debate deals with a twofold evaluation: the strength of the relation between individual and collective in eschatology, and making explicit the paradigm through which it is possible to report and harmonize them. The christological-trinitarian outlook becomes determining.

RECENSIONI

Colóquio internacional. A Igreja e o clero português no contexto europeu, Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, Lisboa 2005, pp. 325.

NEI giorni dal 4 all'8 ottobre 2004 ha avuto luogo, a Roma, un congresso internazionale sulla Chiesa e sul clero portoghese in contesto europeo. Il titolo generale dell'incontro ha permesso di riunire una serie di ricercatori interessati alla storia della Chiesa, e ha consentito una sufficiente apertura al contesto europeo, pur nella prospettiva portoghese. Si è trattato inoltre di un curioso e felice intreccio di finanziamenti statali e non statali, di un progetto comune fra varie università (Università Cattolica Portoghese, Pontificia Università Gregoriana, Università di Coimbra, Università di Tuscia-Viterbo) ed altre istituzioni. Appare doveroso fare un riferimento all'Istituto Portoghese di Sant'Antonio, a Roma, da più secoli portabandiera della presenza lusitana nella città dei papi e, nell'ultimo decennio, più volte promotore di diverse iniziative d'incontro culturale e religioso tra la capitale italiana e il Portogallo.

Alla luce dei risultati ottenuti, bisogna augurarsi che iniziative di questo tipo si ripetano più spesso. Infatti, gli storici di varie provenienze, riunitisi a Roma e a Viterbo in quei giorni per condividere i risultati delle proprie ricerche, hanno offerto uno spazio al dialogo scientifico tra teologia e storia, così come emerge dagli atti che qui di seguito presenteremo.

L'insieme delle comunicazioni si è focalizzato prevalentemente, ma non esclusivamente, sull'epoca medioevale. Infatti, vi sono quattro comunicazioni che esaminano il periodo moderno: «La catéchisation jésuitique dans la stratégie impériale de Jean III», «Origini e carriere vescovili nel Portogallo Moderno: Una visione comparata», «L'insegnamento nella Facoltà di Teologia di Coimbra nel contesto europeo del secolo XIX» e infine «Le processus de la construction européenne: La vision de l'épiscopat portugais». Le comunicazioni sono tutte in francese o in italiano, e rendono accessibile ai lettori e ricercatori italiani (e francesi) un materiale che, se fosse stato pubblicato in portoghese, avrebbe indebolito l'intenzione divulgativa di alto profilo scientifico presente negli organizzatori di questo congresso. Si può dire che questo proposito di apertura è stato mantenuto in tutte le comunicazioni raccolte negli atti ad eccezione di quella di un autore spagnolo – Eduardo Carrero Santamaría – intitolata «La *vita communis* en las catedrales peninsulares: del registro diplomático a la evidencia arquitectónica». Tutti gli studi sono preceduti da una breve sintesi in lingua portoghese e inglese.

L'insieme delle comunicazioni – come dice monsignor Manuel Clemente, direttore dell'CEHR (cfr. pp. 75) – offre una visione più precisa del materiale emerso dalle ricerche più recenti sull'epoca medioevale. Tommaso di Carpegna Falconieri mette in rilievo la necessità di una prosopografia generale dei chierici che lavoravano nella Curia Romana nei secoli XI-XIII (tra loro ci sono alcuni portoghesi, come si vede negli altri studi raccolti in questi atti). Jacques Pycke si sofferma sulla prosopografia del capitolo della cattedrale di Notre-Dame de Tournai (tra il 1080 e il 1340), offrendo l'opportunità di seguire lungo il tempo l'evoluzione di questa istituzione ecclesiale nel suo rapporto con altre coordinate del basso medioevo. Anche se non tratta direttamente del clero portoghese, questo studio è di grande interesse per cogliere due caratteristiche specifiche che vengono più

volte alla mente del lettore più attento: le potenzialità del metodo usato e l'importanza della prospettiva con cui viene fatta l'analisi del materiale. Il lavoro realizzato da Ana Maria Jorge, Bernardo de Sá-Nogueira, Filipa Roldão e Mário Farelo, sulla dimensione europea del clero di Lisbona tra il 1147 e il 1325, sembra avere una metodologia alquanto simile a quello di Jacques Pycke, come si può facilmente riscontrare dalla lettura degli atti (pp. 19-43). Le date scelte hanno una ragione. Infatti, nel 1147 Lisbona fu riconquistata ai re arabi da Alfonso I, primo re del Portogallo. La data finale coincide con la morte del re Dinis. Tutti gli autori (per Tournai e per Lisbona) promettono di continuare il loro studio sul clero diocesano delle rispettive diocesi in un futuro prossimo.

Per la connessione tra l'origine locale e l'ambito europeo, è da sottolineare l'opportunità della comunicazione di Ana Maria Rodrigues, Maria Antonieta Moreira da Costa e Maria Justiniana Maciel, su Pedro Hispano – l'unico sommo pontefice d'origine portoghese. L'ampiezza dell'opera attribuitagli è stata recentemente oggetto di ulteriori accertamenti riguardanti l'autenticità. Anche lo studio di Saul António Gomes tratta di questo pontefice, che prese il nome di Giovanni XXI (1276-1277), offrendoci il profilo più sicuro, così come viene evidenziato dal rispettivo bollario.

Gli atti contengono inoltre uno studio di Luís Carlos Amaral e André Evangelista Marques sul potere episcopale e il patrimonio signorile nel secolo XIII, riguardante Santa Maria di Campanhã, Porto. La prospettiva prosopografica predominante nel colloquio è ben presente nella comunicazione di Maria do Rosário Barbosa Morujão, sulla famiglia d'Ébrard e il clero di Coimbra nei secoli XIII e XIV. Lo stesso si può riscontrare nella comunicazione di Hermínia Vasconcelos Vilar e Marta Castelo Branco sul vescovo di Évora Geraldo Domingues (1285-1321), un deciso sostenitore del re portoghese Dinis, ucciso da persone inviate dall'allora infante Alfonso, erede al trono, che era in guerra con suo padre. Questo vescovo era stato prima a Palencia e, prima ancora, nella sede vescovile di Porto. La stessa prospettiva si può osservare nella comunicazione di Maria Helena da Cruz Coelho e Anísio Miguel de Sousa Saravia su Vasco Martins, vescovo di Porto e di Lisbona (†1344), che prima di allora aveva soggiornato a lungo ad Avignone, durante il pontificato di Giovanni XXII. Dello stesso genere è la comunicazione di Maria Cristina Almeida e Cunha e Maria João Oliveira e Silva sul clero della diocesi di Porto nell'Europa medioevale, e quella di Hélène Millet sulla partecipazione portoghese al concilio di Pisa (1409). Altri riferimenti alla proiezione portoghese all'estero si possono trovare nella figura del cardinale Jaime (†1459), nipote del re portoghese Duarte I, plasticamente ricordata nella sua cappella funeraria di S. Miniato al Monte (Firenze), di cui tratta la comunicazione di Vânia Leite Fróes.

Uno degli aspetti più interessanti di questo volume è l'offerta di una visione circostanziata e, al contempo, generale su persone e istituzioni ecclesiali portoghesi nei loro rapporti con la realtà europea. Per fare un esempio, il vescovo di Coimbra Aymeric d'Ébrard, francese della diocesi di Cahors che prese possesso della diocesi di Coimbra nel 1279, introdusse pochi anni dopo la festa del *Corpus Christi* (pp. 79 e 85). Oppure il caso di Raymond I, nominato da Giovanni XXII vescovo di Coimbra nel 1319, che istituì la devozione all'Immacolata Concezione con una lettera del 17 ottobre 1320 (cfr. p. 85).

Nel suo insieme, ci troviamo di fronte a un cospicuo materiale ben certificato, che ben si offre ad ulteriori riflessioni in sede storica, cogliendo lo sforzo che è stato fatto di avvicinare la parte più occidentale della Penisola Iberica al contesto storico ed ecclesiale europeo. La prospettiva prevalente – non unica – nei lavori presentati è quella storico-sociale. Forse alcuni lettori avrebbero desiderato un approccio più *teologico*. Secon-

do alcuni degli autori di queste comunicazioni, specialmente interessati al medioevo, il materiale non lo permetterebbe. Comunque appare opportuno avanzare tale augurio, perché ci sembra importante che questi dati possano essere inseriti opportunamente nelle storie generali della Chiesa. Ci auguriamo che questi atti possano ricevere la dovuta attenzione da parte dei teologi che s'interessano alla materia storica, accogliendo così lo sforzo dimostrato da tanti ricercatori. E possa quest'auspicio verificarsi in un futuro non lontano.

M. DE SALIS AMARAL

AMBROSIO DE MILÁN, *La virginidad. La educación de la virgen. Exhortación a la virginidad*. Edición bilingüe preparada por Domingo Ramos-Lissón, Editorial Ciudad Nueva, Fuentes Patrísticas 19, Madrid - Bogotá - Buenos Aires - México - Montevideo - Santiago 2007, pp. 367.

ESTA cuidada obra de Domingo Ramos-Lissón, colma el propósito que se formuló el autor de sacar a la luz todas las obras de S. Ambrosio sobre la virginidad, pues ya publicó en la misma serie los escritos *De uirginibus* y *De uiduis* (*FuP* 12). En este volumen, que hace el número 19 de *Fuentes Patrísticas* (*FuP*), se recogen, por tanto, *De uirginitate*, *De institutione uirginis* y la *Exhortatio uirginitatis*. La colección se ha consolidado ya con la publicación de textos de alto nivel científico.

En la introducción, el autor se limita a describir las tres obras, ya que la vida de s. Ambrosio fue ilustrada en la primera publicación a la que hacíamos antes referencia. La sección sobre la tradición manuscrita explica las razones por las que el autor ha elegido los textos latinos que reproduce: no se trata de una nueva edición crítica, pero se indican siempre las lecturas más relevantes y se señalan las variantes de un modo cuidado.

El primer tratado consiste en una homilía en defensa de la virginidad. Ha sido el texto menos estudiado de los tres hasta el presente, por lo menos desde el punto de vista crítico. Su fecha de composición es la más controvertida, pues se sitúa entre 377 y 387, arco temporal que para la época de Ambrosio es extremadamente largo.

El escrito la *Instrucción de la virgen* destaca el papel de la Virgen María como modelo digno de imitar por la vírgenes cristianas. Se trata de una obra eminentemente mariológica que tendrá un gran influjo en los autores posteriores. Vemos aquí un Ambrosio defensor de la virginidad de María, frente a los detractores. Su redacción se remonta a 392 ó 393 y fue un sermón predicado con ocasión de la *velatio* de Ambrosia.

La *Exhortación a la virginidad* es una homilía predicada en Florencia con motivo de la traslación de las reliquias de s. Agrícola. El obispo de Milán pone en boca de Juliana, viuda de uno de los mártires cuyas reliquias se habían trasladado, un discurso animando a sus hijas a vivir la virginidad. Al final, Ambrosio retoma la palabra para aplicar a las vírgenes unas enseñanzas del Cantar de los Cantares. La obra fue escrita en 394, como lo atestigua la bien documentada presencia de Ambrosio en Florencia.

La obra va acompañada de una bibliografía exhaustiva sobre la virginidad en Ambrosio, fruto de la larga experiencia ambrosiana del autor. El texto original de las tres obras es el mejor posible de los existentes hasta ahora, pero sometido a revisión por el autor. En este texto, además del aparato crítico, se señalan con precisión las fuentes y autoridades. La traducción al español moderno es un ejemplo digno de imitar, por cuanto hoy todavía algunas traducciones del latín adolecen de arcaísmos, quizá voluntariamente

queridos, pero que dificultan la comprensión del texto y lo hacen aparecer como manido y de escaso interés al lector contemporáneo. Las abundantes notas que enriquecen la traducción no hacen referencia sólo a las variantes elegidas por el autor a la hora de establecer el texto y a las referencias bíblicas de que está salpicado, sino que, otras veces, explican los aspectos de más difícil comprensión al lector moderno y anotan teológica e históricamente estas homilías ambrosianas, añadiendo el valor del estudio profundo a una obra ya de por sí rica desde una multiplicidad de perspectivas. Los índices (bíblico, ambrosiano, de obras y autores antiguos, de autores modernos, temático y de nombres propios) añaden aún otro mérito más al libro, pues facilitan la búsqueda desde todos esos puntos de vista.

Si algo habría que reprochar a esta magnífica obra, sería la brevedad de la introducción, pues se podría echar en falta alguna palabra sobre el pensamiento del santo milanés por lo que respecta a la virginidad (de alguna manera son aspectos ya tratados en la precedente obra sobre la virginidad en s. Ambrosio): contenidos, motivaciones, temas recurrentes, textos bíblicos preferidos, evolución de su pensamiento... Bien mirado, esta brevedad y esta concisión pueden considerarse un mérito, si se aplican a los textos de los padres unas palabras que Italo Calvino escribe de los clásicos en general: «La lettura d'un classico deve darci qualche sorpresa, in rapporto all'immagine che ne avevamo. Per questo non si raccomanderebbe mai abbastanza la lettura diretta dei testi originali scansando il più possibile bibliografia critica, commenti, interpretazioni. La scuola e l'università dovrebbero servire a far capire che nessun libro che parla d'un libro dice di più del libro in questione; invece fanno di tutto per far credere il contrario. C'è un capovolgimento di valori molto diffuso per cui l'introduzione, l'apparato critico, la bibliografia vengono usati come una cortina fumogena per nascondere quel che il testo ha da dire e che può dire solo se lo si lascia parlare senza intermediari che pretendano di saperne più di lui» (I. CALVINO, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991, 14). Desde este punto de vista, la obra de Ramos-Lissón resulta equilibrada y hace brillar por su propio valor los textos de s. Ambrosio.

J. LEAL

M. BARBA, *Institutio generalis Missalis Romani. Textus – Synopsis – Variationes*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006, pp. xxvi+708.

IL sottotitolo rende chiaro che questo volume è un'opera di documentazione. Le 26 pagine di introduzione ci informano, brevemente ma in modo accurato, della vicenda delle successive redazioni della *Institutio generalis Missalis Romani* (= IGMR), il cui ultimo testo ufficiale è quello che compare nella *Editio typica tertia* del *Missale Romanum*. L'Autore, nella prima parte, ci offre non soltanto questo testo e quello della *Editio typica altera* del 1975, ma anche quelli delle due redazioni ufficiali della *Editio typica* prima, pubblicate successivamente nel 1969 e nel 1970, nonché il testo preparatorio (Schema n. 301) del 15 luglio 1968, completato dalle *Variationes* del 15 novembre di quello stesso anno, e l'*Editio præ-typica tertia* del 2000.

La seconda parte del volume è costituita dalla *Synopsis* dei sei testi: i quattro ufficiali più lo Schema 301 e l'edizione *præ-typica* del 2000; in tutto sei colonne. Le successive variazioni sono bene evidenziate, sicché il lettore può agevolmente seguire l'andamento di ogni singolo comma lungo le diverse redazioni. Con la visione sinottica è facile rendersi

conto del notevole perfezionamento esistente tra la prima *Editio typica* del 1969 e l'*Editio præ-typica tertia* del 2000.

La terza parte è breve, 34 pagine, e raggruppa le *variationes* all'IGMR pubblicate sulla rivista *Notitiæ* in cinque momenti tra il 1970 e il 1983.

C'è da segnalare, infine, le due lunghe note bibliografiche (2 e 23) sui commenti alla IGMR che l'Autore ci offre nella Introduzione.

Per concludere, per la centralità dell'Eucaristia sottolineerei l'utilità di quest'opera ad ogni studioso di liturgia, qualunque ne sia l'indirizzo specialistico.

A. MIRALLES

Á. BELEÑA LÓPEZ, *Sociopolítica del hecho religioso. Una introducción*, Rialp, Madrid 2007, pp. 158.

COMO señala el subtítulo del libro, el lector encontrará en estas páginas una introducción a la sociopolítica de la religión, o más genéricamente del hecho religioso, según la denominación dada, desde el mismo título, al objeto de estudio. El A., Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y profesor de enseñanza media, aborda la religión como fenómeno universal y abstracto, aunque en diversos momentos su estudio se ciñe al cristianismo, judaísmo e islam. Su objetivo es presentar en pocas páginas, de un modo sencillo y breve, y al mismo tiempo completo, los principales elementos que forman parte del análisis social de la religión.

El texto está dividido en tres capítulos, esquemáticos y claros, en los que se estudian respectivamente los vínculos que el fenómeno religioso establece con la política, la sociedad y la ética. Esta distribución temática es interesante, pues permite distinguir aspectos jurídico-políticos de otros que son clamente históricos, como el cambio social fruto de la modernización.

En el primer capítulo el A. ha querido hacer una síntesis de los principales problemas planteados por la relación entre religión y política: a partir de unas breves consideraciones históricas, señala tanto los planteamientos que dificultan dicha relación como las líneas fundamentales que la hacen factible. Más en concreto, tras definir los conceptos de política y religión, y la peculiar simbiosis de ambos representada por las llamadas religiones étnico-políticas, el A. expone, a la manera de contraste entre opuestos, las posibles formas de relación entre el poder político y la religión (distinguiendo dos posibilidades: supeditación de uno a otro o equilibrio armónico); a continuación, analiza estas relaciones en diversas tradiciones religiosas (cristianismo, islam, judaísmo). El capítulo concluye con una explicación escueta del estado de derecho, considerado desde su específica función de garante del pluralismo y de la libertad religiosa, no sin hacer referencia a su posible degeneración hacia el fundamentalismo político, habida cuenta de la evolución que han experimentado en nuestros días las democracias occidentales.

El segundo capítulo comienza con el propósito de estudiar, de nuevo con una dinámica de contrastes, las ideas opuestas a que da lugar la subordinación religión-sociedad (y viceversa), es decir, se definen dos posiciones: la concepción de la religión en el sociologismo y la concepción de la sociedad en el fundamentalismo religioso. Una buena parte de este capítulo está dedicado al proceso de secularización y a las implicaciones derivadas de la noción de religión civil, así como a las consecuencias del laicismo y del ateísmo entendido como política de estado. El último epígrafe se consagra a la religiosi-

dad popular, considerada como testimonio de la dimensión social que corresponde a la religión por su mismo carácter de fenómeno humano.

El tercer y último capítulo lleva por título “Ética y Religión”, y en él se plantean los problemas que derivan de la búsqueda de una base moral para la vida en sociedad, la cual se presenta en ocasiones como una colisión entre religión y ética. Queda otra vez de manifiesto el intento, que se hace presente a lo largo del libro y actúa en parte como su hilo conductor, de superar falsas incompatibilidades entre la defensa de convicciones religiosas personales y la tolerancia requerida para la convivencia social. El A. continúa en su empeño por aclarar algunos conceptos básicos, en este caso relacionados con la dimensión moral de la religión, para lo cual aborda el complejo debate acerca de la definición de una ética común y universal en una sociedad multicultural; este debate conduce a su vez a plantear la viabilidad de dos teorías condenadas al fracaso: la distinción entre una ética de máximos y una ética de mínimos, y la separación entre una ética pública y una ética privada. Aunque se trata de un tema complejo, la exposición se mueve siempre en términos de gran sencillez, sin entrar en el fondo de la polémica, lo que no impide sin embargo ofrecer criterios de valoración.

El libro ofrece al final de cada capítulo un apéndice de textos complementarios que representan una documentación adicional, relacionada siempre con los temas puestos sobre el tapete, y cuya función es, según el A., «servir, bien para enmarcar mejor alguna de las cuestiones, bien para profundizar algo más, bien para suscitar una posterior reflexión del lector que despierte su interés en el estudio de alguno de los aspectos tratados» (p. 10). El interés de estos textos, cuya selección depende en gran medida del juicio particular del A., no es exactamente heurístico, pues según él mismo no se trata de «documentos básicos y esenciales al respecto – aunque a veces lo sean –, sino de una miscelánea de textos de carácter heterogéneo: unos, efectivamente, de obligada referencia; otros elegidos por su carácter sugerente, e incluso provocador; otros por la claridad con la que plantean alguna de las cuestiones tratadas; otros, finalmente, al hilo de cuestiones de actualidad» (pp. 10-11).

Como se ve, esta introducción a la sociopolítica de la religión está pensada como un prontuario sencillo para no especialistas, con un claro propósito divulgador y un gran esfuerzo de síntesis y de claridad expositiva. Los problemas actuales, descritos con unas cuantas claves que permiten entenderlos, no quedan completamente resueltos, pero sí esbozados en su esencia. En este sentido, no cabe duda de que el A. elabora un buen cuadro de conceptos útiles y de ideas básicas para comprender la dinámica sociopolítica del hecho religioso, suscitando de manera espontánea el interés del lector.

M. ARROYO

G. BORGONOVO, A. CATTANEO (a cura di), *Prendere il largo con Cristo. Esortazioni e lettere di Giovanni Paolo II*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 323.

I CURATORI di questa raccolta di commenti sono già conosciuti dal pubblico italiano per altre pubblicazioni che curarono insieme. Nel 2003 avevano pubblicato *Giovanni Paolo teologo. Nel segno delle encicliche*, un volume che ha un legame tematico con l'opera che adesso recensiamo. In essa furono commentate tutte le encicliche del papa polacco. Il successo di quel primo libro sul magistero di Giovanni Paolo II sembra aver incoraggiato i curatori a fare un passo in più, prendendo tutte le esortazioni apostoliche e alcune delle lettere apostoliche ritenute più rilevanti.

La necessità di dare alle stampe una nuova raccolta dei documenti di Giovanni Paolo II viene riassunta nella prefazione all'opera dalle parole del cardinale Georges Cottier: «Benedetto XVI ha espresso in diverse occasioni l'intenzione d'impostare il suo ministero in continuità con quello del suo predecessore. Questo è in pratica un invito a non cessare di ricorrere ad un insegnamento che rimane pienamente attuale. Infatti, l'ascesa di un pontefice alla sede di Pietro, se è percepita come un nuovo inizio, pur tuttavia non condanna a materia d'archivio o d'interesse quasi esclusivamente storico, l'opera di chi lo ha preceduto. Al contrario, quest'opera mantiene la sua presenza feconda».

Per cui risulta evidente che «l'eredità di Giovanni Paolo II non può considerarsi come appartenente ormai al passato, ma ha l'attualità di un programma che dovrà servirci da ispirazione per molto tempo. La scelta del suo successore è certamente stata motivata anche dal desiderio di dare continuità all'operato di Giovanni Paolo II» (p. 18), scrivono i curatori della pubblicazione. Una conferma di questa spiegazione l'ha data lo stesso sommo pontefice Benedetto XVI quando, in un'intervista andata in onda nella televisione polacca, il 16 ottobre 2005, affermava che il magistero del suo predecessore rappresentava «un patrimonio ricchissimo che non è ancora sufficientemente assimilato nella Chiesa e – aggiungeva – io considero proprio una mia missione essenziale e personale di non emanare tanti nuovi documenti, ma di fare in modo che questi documenti siano assimilati, perché sono un tesoro ricchissimo, sono l'autentica interpretazione del Vaticano II. Sappiamo che il papa era l'uomo del Concilio, che aveva assimilato interiormente lo spirito e la lettera del Concilio e con questi testi ci fa capire veramente cosa voleva e cosa non voleva il Concilio. Ci aiuta ad essere veramente Chiesa del nostro tempo e del tempo futuro».

Il magistero di papa Giovanni Paolo II ebbe quale fulcro centrale «quello di spronarci ad aprirci a Cristo e a prendere il largo con lui in tutti i cammini del mondo, in tutti gli ambiti della società, in ogni circostanza e in ogni nostro impegno» (p. 17). Non da meno è quindi nelle intenzioni degli autori il richiamo nel titolo a quel *Duc in altum!* (prendete il largo!) che «ben può considerarsi lo spunto centrale della lettera *Novo Millennio ineunte* (6-1-2001) che il Papa concludeva con un "Andiamo avanti con speranza!" (n. 58)» (p. 19). Fu un pontificato del tutto particolare – ben 26 anni pieni d'eventi che riteniamo "storici" nella vita della Chiesa e del mondo –, interessato a tutto e a tutti, con un magistero ricco, ampio e profondo.

Il presente volume vuol rendere accessibile la profondità di quello straordinario magistero ad un vasto pubblico. Non si tratta di una collezione di riassunti di documenti, ma piuttosto di commenti che ne offrono le chiavi di lettura. Ivi risiede l'utilità di quest'opera, insieme alla sua portata divulgatrice.

Il volume raccoglie il commento di ben 28 fra i più significativi testi di Giovanni Paolo II, per opera d'altrettanti specialisti. Nella prima parte sono contemplate le sette esortazioni apostoliche, frutto dei sinodi generali realizzati nel pontificato di Giovanni Paolo II; fanno seguito le cinque esortazioni apostoliche risultanti dai cinque sinodi continentali (Africa, America, Asia, Oceania, Europa). Essa si chiude con l'esortazione apostolica dedicata a san Giuseppe, il custode del Redentore.

La seconda parte comprende alcune Lettere apostoliche dedicate a questioni specifiche: il mistero della sofferenza, la dignità della donna, il sacerdozio riservato agli uomini, la tradizione orientale, la santificazione della domenica, le comunicazioni sociali. Seguono poi le lettere rivolte a categorie specifiche di persone: i bambini, i giovani, gli anziani, le donne, le famiglie e gli artisti.

Il volume si chiude con un capitolo, intitolato significativamente “Per il cammino della Chiesa”, che raccoglie commenti alla Lettera scritta all’inizio del nuovo Millennio, quella sul rosario e quella sull’Eucaristia (cioè, la *Mane nobiscum Domine*). Quest’ultimo scritto dal cardinale Leo Scheffczyk†.

Tra gli autori dei diversi commenti ricordiamo il cardinale Georges Pell, arcivescovo di Sydney, il vescovo di Ratisbona, mons. Gerhard Ludwig Müller, il già segretario del Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, mons. Renato Boccardo, il vescovo di San Marino-Montefeltro, mons. Luigi Negri, il sottosegretario della Congregazione per la Dottrina della Fede, padre Joseph Augustine Di Noia, i professori e docenti: Sergio Lanza, Antonio Miralles, Renzo Gerardi, Jesús Castellano†, Philip Goyret, Bernardo Cervellera, Tarcisio Stramare, Manfred Hauke, Nicola Bux, Juan Javier Flores, Eugenia Scabini, Pierangelo Sequeri, Piero Coda.

Scegliamo adesso alcuni temi – pochi e d’interesse più personale – dato che la ricchezza dei contenuti del libro è evidente e tutti meriterebbero di per sé (sia per il tema, sia per l’autorevolezza di chi lo commenta) uno spazio in questa breve recensione. Il primo che rileviamo è la sottolineatura di Antonio Miralles su *Familiaris Consortio*, n. 21. Il documento afferma che la famiglia cristiana è una rivelazione e attuazione specifica della comunione ecclesiale. Il teologo spagnolo considera che ciò «equivale ad attribuirle un ruolo di primo piano nell’edificazione della Chiesa» (p. 37). Siamo d’accordo e, di più, aggiungeremo che la famiglia e l’Eucaristia sono due poli sui quali l’ecclesiologia di comunione dovrà essere scritta, se non vuole ridursi a un vago affetto la cui incarnazione sarebbe soltanto liturgica. Forse su questo versante si aprono vie di sviluppo dell’ecclesiologia di comunione per i prossimi anni.

Un altro tema di grande attualità è il ruolo ecclesiale dei laici. Arturo Cattaneo lo evidenzia nel suo commento all’esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici*. Dopo avere ripreso ciò che il Concilio Vaticano II insegna nella *Lumen Gentium* sull’indole secolare che caratterizza i laici, il teologo e canonista svizzero osserva che, «considerata la novità dell’insegnamento conciliare sui laici, non sorprende più di tanto se quella splendida teoria è ancora lontana dall’essersi attuata nella vita della Chiesa» (p. 57).

Per certi versi, uno dei problemi è la varietà di interpretazioni su ciò che significa l’indole secolare. Cos’è l’indole secolare che caratterizza i laici? Cattaneo risponde: «il rapporto che i laici hanno con le realtà secolari» (p. 59). Sembrerebbe voler affermare che quel rapporto, che è normale in tutti i membri della Chiesa – visto che tutti sono in questo mondo –, configura la posizione dei laici nella Chiesa. Infatti, *Christifideles laici* spiega che tutti i fedeli sono «partecipi della sua [della Chiesa] dimensione secolare; ma lo sono in forme diverse. In particolare la partecipazione dei fedeli laici ha una sua modalità di attuazione e di funzione che, secondo il Concilio, è loro “propria e peculiare”» (p. 59). Fin qui, quello che sappiamo è che i laici hanno una posizione nella Chiesa, che questa posizione è caratterizzata dall’*indole secolare*, e che quest’ultima è loro propria. Non sappiamo, comunque, che cos’è l’*indole secolare* in se stessa. È l’ambiente umano in cui il cristiano si trova? È un carisma *sui generis*? È una semplice realtà esteriore alla Chiesa? Se fosse così, come potrebbe definire una posizione ecclesiale, cioè, all’interno della Chiesa?

Per chiarire la questione, Cattaneo cita la *Propositio* 4 del sinodo dei laici e il n. 15 dell’esortazione apostolica *Christifideles laici*: «La caratteristica secolare va intesa alla luce dell’atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all’opera della creazione, liberino la creazione stessa dall’influs-

so del peccato e santifichino se stessi nel matrimonio o nella vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali (*Propositio 4*). La *condizione ecclesiale* dei fedeli laici viene radicalmente definita dalla loro *novità cristiana* e caratterizzata dalla loro “*indole secolare*” (n. 15)» (p. 60). Quindi, l’indole secolare non è definita *soltanto* in senso sociologico ma soprattutto teologico. L’esortazione non sostiene che l’elemento caratterizzante della posizione dei laici sia qualcosa che si aggiunge dall’esterno al laico, già caratterizzato dal suo essere comune cristiano. Il fondamento di quest’affermazione risiede nell’Incarnazione del Verbo, perciò tutte le relazioni umane non sono più soltanto umane ma elevate a realtà santificate e santificanti (cfr. GS, 32). In altre parole, non è soltanto nella Chiesa quale sacramento della Salvezza (*Ecclesia convocans*) che si trovano gli elementi configurativi delle posizioni ecclesiali. Prima di essa si trova l’Incarnazione, che la configura, e configura pure il mondo in quanto realtà assunta dal Verbo.

Dopo questo chiarimento, l’autore afferma che l’espressione «indole secolare» indica una realtà che determina la missione cristiana ed ecclesiale dei laici: «cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (LG, 31). Più che parlare di una definizione del laico, Cattaneo indica che cosa è chiamato a fare il laico nella Chiesa e nel mondo. Più avanti, commentando il n. 17 di *Christifideles laici*, ci dice che «la vocazione dei laici alla santità comporta [...] che la vita secondo lo Spirito si esprima in modo peculiare nel loro inserimento nelle realtà temporali e nella loro partecipazione alle attività terrene» (pp. 61s). Quindi siamo davanti ad una spiegazione in cui l’indole secolare è – di nuovo – più di una realtà sociologica: è ciò che caratterizza la missione del laico.

Sembra chiarito che l’indole secolare è ciò che specifica il laico nella Chiesa, ma vi è spazio per approfondire il suo significato. Dalle parole di Cattaneo sembra che possiamo concludere che, alla luce del Concilio Vaticano II, *il rapporto della Chiesa con il mondo alla quale essa è inviata* caratterizza una determinata posizione ecclesiale: appunto, quella del laico. Il modo d’impostare questo rapporto tra la Chiesa e il mondo è decisivo per illuminare il valore dell’indole secolare quale specificante della vocazione-missione laicale.

Vorrei ancora rilevare il commento di Graziano Borgonovo sull’esortazione apostolica *Pastores dabo vobis*. Tutto il suo intervento è illuminato da una domanda antropologica: il valore della vita dell’uomo viene dato da scelte fatte in modo arbitrario ed autonomo nei confronti di Dio o, invece, viene dato da ciò che Dio vuole di noi? In quest’ultimo caso, la vita non è tanto una scelta fatta in modo autonomo, ma piuttosto una scoperta dialogale per la quale si richiede oggi come oggi un’educazione d’ampio respiro – integrale – che aiuti l’uomo ad essere capace d’incontrare la Verità. L’inversione della domanda, vale a dire, di «che cosa voglio fare nella vita» a «che cosa vuole Dio che io faccia», cambia tutta l’impostazione vitale e, pure, l’impostazione vocazionale. Nessuna vocazione nella Chiesa è un qualcosa di predeterminato che viene proposto all’uomo nella sua completezza e “in blocco”. È sempre un dialogo aperto che viene fatto lungo il tempo e, quindi, è aperto ad ulteriori realizzazioni. Questa prospettiva sembra utile per favorire l’attualità della libertà con cui i candidati al sacerdozio, e tutti quanti nella Chiesa, sono chiamati a rispondere ogni giorno al dono divino della vocazione.

Passando ad un altro capitolo, troviamo un ulteriore aspetto interessante, rilevato da Philip Goyret quando commenta l’esortazione apostolica *Pastores gregis* sul ministero dei vescovi: la santità episcopale non è presentata come superiore ad altre. Prima del Concilio Vaticano II si era solito leggere in libri di spiritualità sacerdotale e religiosa

che i ministri e i religiosi erano chiamati ad una più alta santità in virtù del sacramento dell'ordine o dei voti. Il Concilio Vaticano II parla di un'unica santità alla quale tutti sono chiamati, e *Pastores gregis* ribadisce che il vescovo «è chiamato alla santità pure per il nuovo titolo che deriva dall'ordine sacro» (n. 13). Siamo davanti alla santità cristiana, la stessa che *per un nuovo titolo* e non *in una nuova categoria* si presenta al vescovo.

Un'ultima segnalazione, tra tante altre che si sarebbero potuto fare, riguarda l'orientamento cristiano, al quale il santo padre Giovanni Paolo II dedicò la lettera apostolica *Orientalis lumen* (1995). Come giustamente rileva Nicola Bux, quando il papa invita a guardare ad oriente quale modo di disporsi meglio per la missione ecumenica, «propone una esperienza di fede, non una descrizione, tanto meno una interpretazione» (p. 204). Non siamo, quindi, davanti ad una mera esperienza al livello della conoscenza, né davanti ad un mezzo utile per raggiungere un altro obiettivo (l'unità), ma piuttosto guardando e facendo l'esperienza della cattolicità della Chiesa in un modo peculiare. «L'insistente appello del papa sulla necessità della conoscenza reciproca per comprendersi e unirsi, si declina nell'invito ai cattolici affinché conoscano le liturgie e i padri orientali, il metodo di inculturazione del Vangelo attuato dagli orientali; a spegnere le tensioni e stimolare il dialogo, a formare soprattutto i sacerdoti in istituzioni appropriate ed anche teologi, liturgisti, storici e canonisti che possano contribuire all'approfondirsi della conoscenza reciproca (n. 24)» (p. 210). Possiamo dire che quest'appello pontificio di dodici anni fa è ancora attuale, e ringraziamo il teologo italiano l'averci ricordato questa necessità.

In conclusione si può dire che *Prendere il largo con Cristo* è un libro che invita ad una lettura più attenta del magistero del servo di Dio Giovanni Paolo II, offre spunti e chiavi di lettura, accenna ad alcuni temi che hanno ancora bisogno di sviluppo. Nel suo insieme è un rivisitare le più importanti questioni della vita della Chiesa negli ultimi venticinque anni.

M. DE SALIS AMARAL

N. BUX, *Il Signore dei misteri. Eucaristia e relativismo*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 288.

MONSEÑOR Nicola Bux es consultor de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de la Congregación para las Causas de los Santos, profesor de liturgia comparada y de teología oriental en la Facultad Teológica de Apulia (sur de Italia), vice-presidente del Instituto Ecuménico de Bari y consultor de la revista teológica internacional «Communio». Ha publicado una decena de libros, uno de los cuales, *La unidad de los cristianos hacia el Tercer Milenio* (Librería Vaticana, Ciudad del Vaticano 1996), fue presentado en Roma por el entonces cardenal Joseph Ratzinger.

El motivo que llevó al autor a escribir el presente libro parece hallarse en el drama de algunos creyentes que se encuentran cada vez más desorientados, viviendo quizá un aparente cristianismo que impregna en teoría su fe y su culto sacramental, pero que en la práctica se mezcla con el moderno sincretismo, que se manifiesta en oraciones dirigidas a un Dios impersonal o incluso desconocido. El autor sostiene que el misterio de la Eucaristía da plena respuesta al deseo de todo corazón humano de encontrar al Dios escondido pero cercano; misterio que terminará por atraer al hombre secularizado si los cristianos sabemos presentarlo.

El libro se divide en trece capítulos en los que Bux va adentrándose en la contemplación y explicación de los misterios del cristianismo. Los dos primeros sirven de introducción a la cuestión del misterio. En el primero compara el sentido verdadero del cristianismo con la mentalidad contemporánea descreída: sentido verdadero que se apoya en la alianza que hizo el mismo Dios con el hombre, descrita desde el Antiguo Testamento y que hoy ha de enfrentarse con diferentes modos de ver a Dios, que han llevado al hombre a caer en la trampa del relativismo. En el segundo capítulo, el autor explica la racionalidad de la intervención divina en lo creado, y cómo en el plan de la providencia lo material entra efectivamente en juego con lo sobrenatural.

En los siguientes siete capítulos, Bux profundiza en el misterio eucarístico. Dedicar el tercer capítulo a la Sangre del Mediador, que es el gran precio de la libertad del hombre, y en éste analiza como el misterio supera el espacio y el tiempo para implicar a todos los hombres. Explica, además, la consiguiente necesidad de usar la memoria para tomar parte en este misterio. En el capítulo cuarto, sobre el culto conforme a la razón, señala el equilibrio en que se hallan los católicos -entre el deísmo y el misticismo-, la riqueza del culto católico, dirigido al Dios Uno y Trino, y la relación fe y razón en el culto visible. “El misterio que hace nuevas todas las cosas” es el título del quinto capítulo, y en él trata sobre la Carne de Jesucristo y el recurrente intento de algunos de vaciarla de su contenido salvífico: de la autenticidad de la Encarnación, argumenta el autor, se nos dio la eficacia de la pasión y la potencia de la resurrección. El misterio es obra de las tres personas de la Trinidad – es el tema del sexto capítulo – que nos llega mediante el Hijo, en el Espíritu y con el Padre. El centro de la disputa con la cultura moderna – se sostiene en el séptimo capítulo – es el hecho de que la Eucaristía presupone la Iglesia. Llama la atención que es precisamente en el contexto eclesial del misterio donde el autor nos habla de la presencia de María en los sacramentos. En el capítulo octavo, Bux interrumpe el discurso sobre el misterio eucarístico para exponer los vínculos esenciales de la comunión católica, vínculos que, mediante los caracteres sacramentales, se reciben junto con la fe, la misión de difundir en el mundo el nombre de Jesucristo y, precisamente, la introducción del hombre al misterio. El capítulo noveno es el que cierra la parte dedicada al misterio de la Eucaristía, haciendo una exposición particularizada sobre la fe católica en el sacramento del Cuerpo y la Sangre del Señor.

En el capítulo décimo, Bux explica el misterio de la Iglesia como el lugar del perdón, desarrollando en éste algunas cuestiones como la unidad existente entre los sacramentos, la necesidad de la purificación, la historia del sacramento de la penitencia, etc. Y en esa línea de la necesidad de la gracia, expone en el siguiente capítulo la relación entre el misterio de la gracia divina y el misterio de la libertad del hombre, relación en la que el Espíritu Santo juega un papel imprescindible, pues es el Santificador. El capítulo duodécimo lleva por título “El misterio al origen de la política que cambia el mundo”, y es una exposición de las fuentes de la moralidad cristiana, y de la aplicación de esa moral en algunas cuestiones como el matrimonio en Cristo y en la Iglesia, la santidad como prueba de autenticidad del cristianismo, y la continuación en la Iglesia – en el testimonio del martirio – del sacrificio de Cristo. El último de los capítulos lo dedica Bux al misterio escatológico y lleva por título: “Una historia que comienza en el tiempo y que desemboca en la eternidad”.

A lo largo de sus páginas, el libro consigue acercar, de modo sencillo y atrayente, la verdad del misterio al hombre de hoy, ayudándose de títulos y ejemplos sugestivos. Habla del misterio, situándolo en su verdadero contexto: el misterio cristiano nos es revela-

do por y en la Trinidad, presupone la Iglesia católica, y manifiesta y genera los vínculos de unión entre los cristianos. Es, al mismo tiempo – el verdadero misterio divino –, la única respuesta válida a los interrogantes y anhelos del hombre contemporáneo.

Este libro *sui generis* de teología sacramental es una buena reflexión fundamental para aquellos que se preguntan por el misterio que revela el sentido de la vida; una contribución para la comprensión católica del misterio y la digna celebración de la Eucaristía.

F. GARCÍA CASAS

CYPRIEN DE CARTHAGE, *L'Unité de l'Église (De ecclesiae catholicae unitate)*, (Introduction P. SINISCALCO et P. MATTEI; Traduction M. POIRIER; Apparats, Notes, Appendices et Index P. MATTEI), Les éditions du Cerf, Paris 2006, pp. 334.

LA colección Sources Chrétiennes celebra su número 500 con una magnífica edición del *De unitate* de s. Cipriano, a cargo de tres prestigiosos investigadores. La presentación de esta obra ha sido acompañada por diversos actos en Lyon y Roma. El ciclo se ha concluido con la concesión de la Medalla de la Ciudad de Lyon al Instituto *Sources Chrétiennes*, el día 1 de marzo de 2007. Entre otras actividades tuvo lugar el 20 de octubre de 2006, en la Biblioteca Municipal de Lyon, una conferencia sobre “*L'aventure éditoriale des Sources Chrétiennes*” a cargo del presidente Jean-Noël Guinot. En Roma, los días 11 y 12 de diciembre de 2006 se desarrolló el convenio sobre “*Les patrologues humanistes du xx^e siècle*”, promovido por el Centro *San Luigi dei Francesi* de Roma y *Sources Chrétiennes*. Entre los conferenciantes de estas dos jornadas destacaron las intervenciones de Aimable Musoni (Pontificia Università Salesiana), *La maternità ecclesiale in Cipriano di Cartagine e le sue implicazioni teologiche*; monsignor Claude Dagens, *Henri-Irénéé Marrou: il cristianesimo e la tarda antichità*; Michel Fédou (Centre Sèvres, Paris), *Il Cardinal Henri de Lubac: meditazione sui Padri*; Monique Alexandre (Université Paris IV Sorbonne), *Il Cardinal Jean Daniélou: I Padri dalla filosofia alla mistica*; Theresia Hainthaler (Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt), *Il Cardinal Alois Grillmeier: il rinnovamento della cristologia*; Luis Ladaria (Pontificia Università Gregoriana, Roma), *Il padre Antonio Orbe: teologia e gnosi*; cardinal Georges Cottier (Roma), *Il Cardinal Yves-Marie Congar: la patristica e la vera riforma della Chiesa*; Paolo Siniscalco (Università La Sapienza, Roma), *Il Cardinal Michele Pellegrino: pastorale e patristica*. Las jornadas terminaron con una mesa redonda moderada por Enrico Dal Covolo y con la participación de Angelo Di Berardino, Jean-Noël Guinot, Lorenzo Perrone, Emanuela Prinzivalli, Giovanni Maria Vian, Sergio Zincone.

Paralelamente a estos actos se presentó también una traducción al italiano de este mismo volumen: Cipriano di Cartagine, *L'unità della Chiesa*. Es éste el primero de la edición italiana de *Sources Chrétiennes*, promocionada por un comité del que forman parte el cardenal Carlo Caffarra, el cardenal Giacomo Biffi y el cardenal Angelo Scola, que tiene la intención de publicar también en italiano los volúmenes anteriores.

Ciñéndonos al texto de *L'Unité de l'Église* de Cipriano de Cartago, hay que decir, ante todo, que es fruto de una estrecha colaboración entre Paolo Siniscalco, profesor emérito de la Universidad de Roma *La Sapienza* y profesor del Instituto Patristico *Augustinianum* también de Roma, que ha estudiado sobre todo el área africana en época cristiana, y Paul Mattei, profesor de la Universidad *Lumière-Lyon 2*, que colabora desde hace años como consejero científico de *Sources Chrétiennes*, y que tiene en su haber otras publica-

ciones en la misma colección, como *Le mariage unique (De monogamia)* en 1988 y *Le voile des vierges* en 1997, ambas de Tertuliano.

La internacionalidad y complementariedad del proyecto redundan en su calidad: los autores, como afirma monseñor Dagens, obispo de Angulema, en el prefacio a la obra, no han renunciado a aplicar las reglas del conocimiento histórico a los escritos de este Padre de la Iglesia. Se podría decir que, llevados por la pasión por la verdad que inspiró a Cipriano, Siniscalco y Mattei han sabido alcanzar el equilibrio entre las dificultades textuales a que se enfrentaron en la preparación de este texto y el sentido común que dan sólo los años de seria investigación. Efectivamente, en la introducción se hace un balance del siglo tercero (especial lugar se dedica a la persecución de Decio y a la Iglesia en África), para pasar después a las cuestiones en relación con el tratado: datación, ocasión, destinatarios, título. Los aspectos literarios se tratan en otro apartado de la introducción, pero aquí – hemos de decirlo – se comienza a sospechar que la traducción, como suele ser lo habitual, podría deslucir un poco el texto, no por incompetencia de Michel Poirier, sino por la imposibilidad de trasvasar en otra lengua los juegos fónicos del latín cipriano de que está repleta la obra: hará bien el lector ducho en la lengua de Roma en seguir el texto original, acudiendo a la traducción para aclarar pasajes oscuros o para una primera aproximación científica al texto. Para degustar la obra es un paso obligado, especialmente en este caso, la lectura del texto original, afortunadamente publicado. Pensando en el lector de ámbito lingüístico lejano al latín, se echa en falta alguna alusión a estas figuras en las notas al texto.

Los aspectos teológicos, concretamente la eclesiología ciprianea, ocupan una parte importante de la introducción. El estudio es aquí, como en otros lugares, profundo y bien documentado. Además se debe calificar de magistral el apartado sobre la doble redacción del cuarto capítulo de la obra (pp. 89-115), que no se limita a ser una síntesis de las diversas teorías, sino que es un análisis profundo y bien razonado de la debatida cuestión. La introducción termina con una nota sobre el texto latino recogido en el volumen, que es el de la edición de M. Bévenot, y un análisis del esquema retórico de la obra. Sigue una cuantiosa y cuidada bibliografía (pp. 145-162).

El único reparo que se puede poner a este trabajo, aparte de lo que se dijo sobre la traducción de las figuras de dicción, es la dificultad de una lectura seguida por la complejidad tipográfica a que conduce una paginación paralela latín-francés: las notas, con sus continuas llamadas a los apéndices (notas críticas y notas complementarias), ilustran sí el texto, pero también dificultan la lectura. De esto, evidentemente, no son responsables los autores del volumen, y probablemente tampoco la colección, supeditada como todas a las exigencias editoriales.

Un tercer apéndice, a mi parecer innovador – y muy clarificador de la pervivencia del tratado – reúne los *testimonia*, referencias de otros autores a pasajes sueltos del *De unitate*. Los índices (bíblico, cipriano, de autores antiguos, analítico) constituyen un digno colofón de tan bien cuidado trabajo.

J. LEAL

A. DESPAIGNE, *Comprendre la Doctrine Sociale de l'Église*, Traditions Monastiques, Flavigny 2007, pp. 150.

NOTRE société, qui relègue Dieu dans la sphère de la vie privée, accorde peu d'attention à la Doctrine Sociale de l'Église. Cependant, exposer cette doctrine sociale, c'est

illustrer dans tous les domaines de la vie humaine – qui est sociale par essence – la réponse de l'homme à son Créateur.

Le discours de l'Église en la matière s'adresse à tous les hommes de bonne volonté, chrétiens ou non. Ceci peut surprendre; mais l'Église ne transmet-elle pas la vérité sur l'homme, sachant d'où il vient et où il va? Ce livre part d'une réflexion sur l'ordre naturel, lequel n'est pas une idéologie, mais la clef du bonheur humain, de la paix, de la concorde et de la prospérité. Il étudie d'abord des questions d'anthropologie en se demandant «Qu'est-ce que l'homme?»: créature, à l'image de Dieu, être social, ministre de Dieu pour le gouvernement du monde, pécheur mais sauvé par Dieu. Puis, après avoir défini ce qu'est la Doctrine Sociale de l'Église, corpus doctrinal de l'ordre de la justice, l'auteur aborde en autant de courts chapitres l'exercice de la liberté, la communication des biens, l'autorité, le principe de subsidiarité, la famille, la propriété, le travail (avec un paragraphe sur la spiritualité du travail), le rôle de l'autorité politique et enfin le rôle des institutions (avec un paragraphe sur la vocation propre des laïcs).

L'auteur fait remarquer que «la plupart des enseignements que donne l'Église en matière sociale, même si leur fondement est anthropologique et chrétien, sont applicables et compréhensibles par tous les hommes». Nous dirions que précisément parce qu'ils s'appuient sur une saine anthropologie, ils s'adressent à tous les hommes de bonne volonté, et non aux seuls catholiques. C'est le propre de l'Église de faire retentir une voix prophétique. Tout l'enseignement social découle donc de ces fondements: nature de l'homme, sa liberté, sa nature sociale, l'importance de la communication des biens et le rôle de l'autorité. Tout le reste en est le développement et l'application à divers aspects de la vie sociale et économique.

Conçu comme un manuel de formation, semblable à un petit catéchisme de la Doctrine sociale, cet ouvrage aide à mettre efficacement en œuvre les consignes de Benoît XVI dans l'exhortation apostolique *Sacramentum Caritatis*: «Il est nécessaire que, dans les diocèses et dans les communautés chrétiennes, on fasse connaître et on promeuve la Doctrine Sociale de l'Église. Dans ce patrimoine précieux, provenant de la plus antique tradition ecclésiale, nous trouvons les éléments qui orientent, de manière très sage, le comportement des chrétiens face aux questions sociales brûlantes. Cette doctrine, mûrie tout au long de l'histoire bimillénaire de l'Église, se caractérise par son réalisme et son équilibre, aidant ainsi à éviter les compromis erronés ou les vagues utopies».

L'ouvrage est complété par une bibliographie, qui comporte essentiellement des documents pontificaux, et un index thématique détaillé.

«Que Dieu me donne des pensées dignes des dons reçus», demandait le sage. «La joie du chrétien, c'est de constater mieux chaque jour la perfection, la cohérence et l'harmonie des œuvres de Dieu! L'harmonie entre la Doctrine Sociale de l'Église et l'élan naturel de notre vie spirituelle», écrit Jehan de Saint Chamas dans la préface.

D. LE TOURNEAU

M. GAHUNGU, *Inculturare la vita consacrata in Africa. Problemi e prospettive*, LAS, Roma 2007, pp. 183.

LIl concetto teologico di inculturazione continua a far scrivere libri, sempre in rapporto a questioni diverse, come quella a cui rivolgiamo adesso la nostra attenzione: la vita consacrata in Africa. L'A., docente della Facoltà di Scienze dell'Educazione dell'Univer-

sità Pontificia Salesiana, si trova in prossimità al suo oggetto di studio, poiché fa parte dell'arcidiocesi di Bujumbura, nel Burundi, e da anni riflette su queste tematiche, che ha maturato, secondo la prefazione, anche nel confronto diretto con i consacrati che si trovano in missione nel continente africano. Da questa posizione, dunque, il suo approccio è arricchito da considerazioni prese dall'esperienza, e così lo studio non rimane ad un livello soltanto astratto e teoretico, ma vuole compiere una attenta valutazione della realtà vissuta. In questa recensione cercheremo di essere brevi, in corrispondenza all'estensione dello studio in oggetto: daremo prima una sintesi del suo contenuto e alla fine una breve valutazione d'insieme.

Il libro è diviso in tre capitoli, intitolati rispettivamente "L'inculturazione della vita dei consacrati", "inculturazione della vita consacrata in Africa: problemi e sfide" e "inculturazione della vita consacrata in Africa: prospettive". Come si vede già dagli enunciati, il testo segue il classico schema bipartito, con un'introduzione generale per contestualizzare il tema e una parte più specifica, quest'ultima a sua volta divisa in due, con lo scopo di fare un resoconto dei grandi problemi e offrire delle soluzioni ad essi. Tuttavia, la trattazione non pretende di esaurire la materia dal punto di vista speculativo, giacché la si presuppone molto legata all'esperienza; ciò permette di analizzare i problemi in concreto, problemi che sono quelli già conosciuti, poiché i sinodi dei vescovi (quello sulla vita consacrata e quello sull'Africa) ne hanno tenuto conto. L'interesse dell'A. spiega così la sua impostazione di fondo: «lo studio che presentiamo non vuole avere come destinatari esclusivi i ricercatori nel campo dell'inculturazione. È indirizzato prima di tutto ai consacrati africani che hanno bisogno di sapere come vivere a fondo, nelle circostanze attuali dell'Africa, la loro consacrazione battesimale e il loro carisma come testimonianza all'Africa» (p. 10). In vista di questo scopo, lo studio è meno accademico di quanto ci si aspetterebbe, come fa notare lo stesso A. Concretamente, per quanto riguarda le fonti, viene espressamente sottolineato che «il materiale raccolto e utilizzato in questo studio è qualche volta molto semplice. Si tratta spesso di testimonianze di vita dei religiosi, e non di studi condotti secondo le regole della ricerca scientifica. Rispettiamo questo materiale come ci è stato offerto, anche perché siamo convinti che il lavoro d'inculturazione non è riservato a delle scuole» (p. 11).

In sintesi, il primo capitolo offre una visione molto generale dell'inculturazione della vita consacrata. Cominciando dalla nozione di cultura e di inculturazione, insiste soprattutto sulla necessità d'inculturare la vita consacrata, come è stato ribadito dal magistero recente. È molto pregevole il tentativo di dare significato al concetto d'inculturazione della vita consacrata, attraverso la distinzione delle diverse dimensioni su cui può operare e dei diversi livelli umani coinvolti nel processo: personale, istituzionale ed ecclesiale. Questo primo capitolo deve essere valutato tenendo presente che ha un carattere introduttorio e propedeutico, poiché la nozione teorica d'inculturazione e anche gli sviluppi storici sul tema sono stati studiati dall'A. in un altro libro sull'inculturazione in Africa, di cui il nostro è un supplemento. Vorrei solo aggiungere che l'apporto più interessante di questa prima parte è la sua insistenza sulla necessità della formazione, non soltanto iniziale ma anche permanente, dei consacrati. Possiamo dire in sostanza che ci troviamo di fronte a una ricerca a mezza strada fra biblioteche teologiche ed esperienze pastorali.

Il secondo capitolo è un resoconto della situazione in cui vivono i consacrati in Africa, talvolta dipinta con colori un po' troppo oscuri, sebbene i problemi esistano e siano reali. Forse l'impressione negativa è soltanto il risultato della metodologia adoperata, di

stampo sociologico. La sola lettura dei titoli con cui vengono nominati i diversi paragrafi può dare un'idea, assai espressiva, della gravità dei problemi: istituti senza un carisma vero e proprio, formazione debole e non inculturata, errori sul concetto di vocazione, esperienza religiosa venuta da fuori, nozione ambigua di solidarietà, miseria materiale del continente africano, abuso dell'autorità e ricerca di potere, difficile incontro multiculturale e problema della coesistenza pacifica nelle comunità miste, chiusure di carattere tribale ed etnico, sottovalutazione dei religiosi fratelli, problemi particolari delle religiose, rapporti non sempre cordiali con i presbiteri diocesani e con i vescovi e, infine, sfide caratteristiche del mondo attuale. Soprattutto per chi non conosce direttamente la realtà di questi problemi, che minacciano la vitalità e la stessa sopravvivenza di molti istituti, lo svelamento della situazione rappresenta una novità, e quindi ha un grande valore. L'approccio però, attribuendo il peso dei problemi ai fattori collettivi, di tipo culturale e istituzionale, risulta meno chiaro, poiché può darsi che i difetti che sembrano strutturali siano piuttosto di carattere personale, semplice conseguenza della mancanza di formazione spirituale. Da questo punto di vista, sottolineerei un'altra volta ciò che l'A., con perspicacia, intende rimarcare nel primo capitolo: la necessità della formazione personale dei consacrati, soprattutto nella sua dimensione spirituale.

Il terzo capitolo si muove alla ricerca delle prospettive con cui affrontare i problemi posti. La parte più ampia riguarda ancora la formazione. Vogliamo sottolineare positivamente il fatto che il discorso, anche se a volte troppo astratto e generale, evidenzia le vere radici dei problemi, e giustamente considera la formazione spirituale come il centro unificatore di tutto il processo di inculturazione. A questo riguardo, nell'argomentazione più concreta forse si parla poco di santità: le soluzioni rimangono nell'astrazione di un livello troppo generale, riguardante le strutture più che le persone. In ogni modo, si deve dire che l'A. ha in mente una corretta gerarchia, cronologica e sostanziale, della doppia azione in cui consiste l'inculturazione, vale a dire, evangelizzare le culture e inculturare il Vangelo. Allo stesso tempo però, il criterio qualche volta rimane incerto, per esempio nel dare voce a un'opinione altrui che si interroga sull'utilità del celibato sacerdotale nelle culture africane (p. 114, nota in calce). D'altro canto, molto pregevole sembra la riflessione sugli elementi concreti da inculturare, che occupa la maggior parte del capitolo: il modo di vivere i voti, la vita di comunione dei consacrati, il rito di consacrazione religiosa, l'abito, la preghiera, i mezzi di sostentamento, l'attività apostolica e missionaria, la collaborazione con i vescovi e i presbiteri e, infine, il dialogo tra gli istituti religiosi. Su questi punti si offrono delle indicazioni veramente valide e opportune, anche se alcune sono più discutibili. Non è facile condividere, per esempio, il rifiuto della dignità dei paramenti liturgici, che non mi pare *formalmente* un'eredità dei tempi imperiali («si dovrà valutare, alla luce del Vangelo di Cristo, la convenienza di continuare ad usare, a livello di tutta la Chiesa, titoli, insegne e abiti degli imperatori romani che sono interpretati da alcune persone come espressioni delle mire imperialistiche della Chiesa. Le nostre casule dorate, le mitre, gli anelli d'oro, e tutti i nostri grandi titoli ecclesiastici sono quotidianamente criticati perché feriscono realmente la sensibilità di qualcuno e vanno poco nella logica profetica di Gesù Cristo»: p. 140, nota 117).

Comunque, e come valutazione d'insieme, ritengo che la minore opportunità di qualche apporto non tolga troppo allo sforzo di riflessione, e nemmeno al buon senso con cui vengono elaborati i tentativi di risposta ai grandissimi problemi che, dal punto di vista della vita consacrata e della sua inculturazione, assillano l'Africa. Sempre a livello di un'analisi ricca dal punto di vista esperienziale, si può dire, per finire, che l'A.

ha fatto una buona diagnosi della situazione, con una descrizione corretta dei diversi fattori in gioco, e inoltre ha avuto il coraggio di consegnare un abbozzo di risposta audace, puntando sulla priorità della formazione spirituale come elemento indispensabile di ogni ricerca di inculturazione.

M. ARROYO

A. GARCÍA IBÁÑEZ, *L'Eucaristia, dono e mistero. Trattato storico-dogmatico sul mistero eucaristico*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2006, pp. 692.

IL sottotitolo esprime con esattezza le caratteristiche dell'opera. Non rientra propriamente nella categoria dei manuali, ma è un vero trattato che spicca per la completezza dei contenuti e dell'informazione bibliografica. L'autore ci avverte nella presentazione che per strutturare il trattato si è ispirato al metodo "progressivo" indicato dal Decreto *Optatam totius*, n. 16. Di qui la qualifica di trattato storico-dogmatico. Infatti è diviso in due parti: la prima sull'Eucaristia nella storia; la seconda offre una trattazione sistematica della dottrina eucaristica.

La parte storica è divisa in due sezioni. La prima (pp. 41-105) trascende la storia perché offre lo studio dell'Eucaristia nella rivelazione biblica. La prospettiva è neotestamentaria, tuttavia non trascurando lo studio con sufficienti particolari del significato e del rito della cena pasquale, nelle sue origini e in ambito ebraico. L'autore infatti, dopo aver presentato le varie ipotesi di conciliazione del racconto dei sinottici con quello di san Giovanni, propende per la soluzione, sostenuta da non pochi studiosi, secondo cui l'ultima cena del Signore fu veramente una cena pasquale.

La seconda sezione della parte storica (pp. 109-459) tratta lo sviluppo del culto e del dogma eucaristico nella storia. La trattazione è completa e si estende dai primi due secoli fino alle pubblicazioni più recenti. È da elogiare l'attenzione alla celebrazione eucaristica, spesso trascurata dagli studi dogmatici, o comunque sistematici, col conseguente impoverimento teologico. Naturalmente l'autore non offre una disamina della celebrazione, perché non si tratta di un libro di teologia liturgica; sottolineerei però il valore della esposizione sulle anafore dei secoli IV a VII (pp. 136-150).

L'informazione sulla più recente teologia eucaristica è dettagliata e, direi, esauriente, con particolare attenzione alle teorie sacramentali del sacrificio eucaristico e alle interpretazioni della transustanziazione e della presenza reale. L'interesse ecumenico è ben presente nelle pagine dedicate all'Eucaristia nel dialogo ecumenico contemporaneo (pp. 426-456).

Per quanto riguarda la parte sistematica (pp. 461-665), l'autore l'ha imperniata sulla categoria unificante del memoriale-sacramento. È divisa in tre sezioni. Riguardo alla prima (pp. 461-513), vale la pena trascrivere come viene spiegata: «Nella prima, si analizzano gli elementi strutturali del memoriale del Signore, punto doveroso di avvio, poiché è impossibile comprendere il sacramento dell'Eucaristia senza partire dal fatto che esso non esiste se non in quanto viene celebrato liturgicamente dalla Chiesa, obbediente al comando di Cristo» (p. 28). Di conseguenza, si considera l'assemblea eucaristica come comunità organicamente costituita, includendovi lo studio del concetto e del significato teologico della concelebrazione. Poi si vedono le parti della celebrazione, mettendo in rilievo l'unità e le relazioni tra la liturgia della Parola e la liturgia eucaristica, e infine la costituzione del segno sacramentale dell'Eucaristia.

La seconda sezione, la più estesa (pp. 515-627) della seconda parte, affronta lo studio della realtà presente, con cui la Chiesa entra in comunione. Si studia in primo luogo la presenza di Cristo nella sua donazione sacrificale, poi la partecipazione della Chiesa al mistero pasquale di Cristo: partecipazione al sacrificio e comunione eucaristica, e infine si espongono gli approfondimenti teologici sul dogma della presenza di Cristo nell'Eucaristia.

La terza sezione (pp. 629-665) porta il titolo «La potenza salvifica dell'Eucaristia» e tratta i temi classici sugli effetti del mistero eucaristico, ma contiene anche uno sviluppo sufficientemente esteso su Eucaristia e Chiesa.

Il libro si chiude con una bibliografia fondamentale, che si aggiunge a quella della fine di ognuno dei dodici capitoli e delle numerose note a piè di pagina, e con due indici: uno di testi della Sacra Scrittura e un altro di nomi.

A un buon trattato teologico si chiede buon ordine e chiarezza espositiva, completezza di contenuti, adesione convinta al magistero della Chiesa e informazione accurata ed oggettiva dei dibattiti. Tutti questi meriti sono presenti nell'opera che sto presentando. Inoltre il lettore della recensione gradirà conoscere la posizione dell'autore del libro sui punti più controversi o che hanno attratto in maggior misura l'attenzione degli studiosi. Cercherò di offrire in seguito questa informazione, senza la pretesa di essere esauriente e di sviluppare tutto il filo argomentativo che si estende per diverse pagine su ogni punto. Riguarda soprattutto la seconda parte sistematica.

Per quanto concerne il valore dell'epiclesi, il pensiero dell'autore è chiaro: l'epiclesi non è sufficiente alla consacrazione dei doni. «Ogni spiegazione del ruolo dell'epiclesi che neghi la centralità dell'azione del Verbo incarnato e della virtù delle sue parole nella consacrazione dei doni, e veda quest'ultima soltanto come effetto dello Spirito, non è soddisfacente: sia i padri sia le preghiere eucaristiche dei primi secoli riconoscevano alle parole del Signore, proclamate dai sacerdoti nel racconto dell'istituzione, un rilievo tale da non poter ridurre quest'ultimo a una semplice narrazione» (p. 508). L'epiclesi comunque ha un valore in se stessa: «in quanto preghiera della Chiesa, che agisce sotto l'impulso di Cristo e del suo Spirito, essa è infallibilmente esaudita dal Padre» (p. 509). È necessaria alla consacrazione? «Affermare l'assoluta necessità, per la conversione dei doni, di una epiclesi esplicita susseguente al racconto dell'istituzione, non concorda con i dati della tradizione universale della Chiesa. Tale necessità non è stata ancora dimostrata né dal punto di vista storico, né dal punto di vista liturgico, né, infine, dal punto di vista teologico» (p. 510, nota 56).

Un punto centrale sul mistero eucaristico è quello del rapporto fra l'Eucaristia e il sacrificio redentore di Cristo. La soluzione si snoda lungo diverse pagine con parecchie precisazioni, ma ritengo che la si può considerare formulata in sintesi nelle seguenti frasi del libro: «Nella Messa [...] sono presenti lo stesso sacerdote offerente e la stessa vittima della croce, e si attualizza sostanzialmente lo stesso sacrificio» (p. 531). In che modo avviene questa attualizzazione? «[...] in Lui, in Cristo, si fa presente anche l'atto di offerta e di immolazione realizzato una volta per tutte sul Golgota» (p. 532). In nota l'autore chiarisce: «Riteniamo anche che la realtà significata e resa presente nel segno sacramentale non è creata da esso, né riprodotta, né causata di nuovo; è preesistente: è la persona di Cristo, con la sua santa umanità ipostaticamente unita alla divinità del Figlio, e, in Lui, l'atto sacrificale della nostra redenzione. Il segno sacramentale permette semplicemente di offrirgli una presenza attuale nel tempo e nello spazio della celebrazione, rendendo così possibile che i fedeli si uniscano sacramentalmente a Cristo nell'at-

to della sua donazione sacrificale, così come si trova attualmente nella sua persona. Ma è chiaro: Gesù Cristo nell'Eucaristia non diventa né riacquista qualcosa che non abbia già e definitivamente nel suo stato glorioso» (nota 47).

Ciò vuol dire che l'atto sacrificale di Cristo acquista perennità nell'eternità divina: «Pertanto, il suo atto di offerta sacrificale, compiuto con la sua volontà umana in un momento concreto della storia, non è rimasto limitato o circoscritto a quel tempo, ma attinse l'eternità divina nell'Io eterno del Figlio: è perennemente attuale nell'oggi eterno del suo essere divino, senza interruzioni né ripetizioni. [...] E tramite il memoriale sacramentale da Lui consegnato alla Chiesa, si rende possibile il passaggio dall'attualità permanente della persona del Verbo incarnato all'attualità del suo sacrificio redentore nell'oggi della celebrazione liturgica della Chiesa. [...] l'offerta del Signore nell'Eucaristia è l'attualizzazione dell'unica e perfetta oblazione sacrificale della croce» (p. 533).

La comprensione del rapporto fra il sacrificio eucaristico e il sacrificio della croce si ripercuote sul modo di intendere la concelebrazione. «L'unicità del sacrificio di Cristo si manifesta anche nella Messa concelebrata, perché in essa tutti i concelebranti, riuniti attorno allo stesso altare attuano un unico sacrificio eucaristico, che rappresenta e ripresenta l'unico sacrificio redentore de Cristo. Quindi nella concelebrazione eucaristica il sacrificio della Messa non viene moltiplicato secondo il numero dei concelebranti» (p. 480).

Entro l'approfondimento teologico sulla presenza di Cristo nell'Eucaristia, l'autore si confronta con la proposta di intendere la presenza come personale anziché sostanziale, la valorizza, ma non accetta la contrapposizione. «La presenza personale può esprimere lo stesso concetto di presenza sostanziale definito dal Concilio di Trento, a condizione però che la nozione di presenza personale precisi il proprio significato in termini ontologici (come presenza dell'essere personale di Cristo), al di là della semplice funzionalità (significato e valore dei segni) derivata dall'esperienza fenomenologica, e che, quindi, si riconosca la realtà oggettiva della presenza eucaristica anche fuori del momento celebrativo, senza limitarla all'incontro interpersonale» (pp. 587-588).

Affermata la dottrina, anzi il dogma della presenza reale sostanziale del corpo e del sangue di Cristo nell'Eucaristia, è ineludibile porsi la domanda: com'è che ciò che era pane, ora è il corpo di Cristo? «La dottrina della transustanziazione continua ad essere essenziale per spiegare la presenza reale specifica di Cristo nell'Eucaristia» (p. 602).

Prima di concludere, vorrei sottolineare un'altra presa di posizione dell'autore. Riguarda il rapporto tra l'Eucaristia e la penitenza. «L'Eucaristia, come abbiamo detto, è la sorgente della vita cristiana e il fine verso il quale tutti i sacramenti convergono; ma questo non vuol dire che l'Eucaristia possa sostituirli, o che li renda superflui. In questa linea possiamo affermare che, come presuppone il battesimo (la rigenerazione in Cristo, la purificazione dal peccato e l'incorporazione al suo corpo mistico che è la Chiesa), così l'Eucaristia presuppone il sacramento della penitenza, per il quale il battezzato peccatore ottiene di nuovo "la vita in Cristo", ed è riconciliato con la Chiesa, anche visibilmente» (p. 639).

Possiamo ben concludere che l'opera recensita è un vero modello di trattato storico-dogmatico sull'Eucaristia.

J. GRIFONE, *Des Évangiles à Jésus-Christ. Voies de la raison et du cœur*, Tempora, Perpignan 2007, pp. 299.

UN nouvel ouvrage sur Jésus-Christ, dira-t-on, et qui plus est après celui du cardinal Ratzinger/Benoît XVI. Certes. Mais le travail du professeur Grifone se caractérise par le fait qu'il ne se limite pas à présenter ce que les Évangiles disent de Jésus-Christ, mais il se veut pratique, c'est-à-dire entend montrer les applications concrètes de cette connaissance à la vie du chrétien.

L'itinéraire suivi s'articule en trois points qui s'inspirent d'une maxime de saint Josémaria Escriva: «Cherche le Christ, trouve le Christ, aime le Christ». La première partie, chercher le Christ, s'interroge sur la crédibilité que l'on peut accorder aux récits évangéliques, l'existence du Christ, l'exactitude des récits et le rôle que les premières communautés chrétiennes auraient pu jouer. «Le contact saisissant que ces documents établissent avec la figure de Jésus-Christ est une invitation à le découvrir plus profondément et nous introduit au seuil du mystère», affirme l'auteur. C'est la deuxième étape, destinée à approfondir la foi en Jésus-Christ. Le Christ de la foi dépasse de loin ce que l'étude des textes nous révèle. Le Christ des Évangiles n'est autre que Dieu lui-même. Ce sont des vérités que l'Église a annoncées depuis ses origines. Le chrétien d'aujourd'hui bénéficie du vaste travail de réflexion mené à bien par les générations qui l'ont précédé, et peut donc mieux pénétrer dans les mystères du plan divin de salut. Nous arrivons ainsi à la dernière étape, celle de l'union réelle, mystérieuse, de tous les chrétiens avec le Christ, grâce à l'action de l'Esprit Saint dans l'âme. Le processus de transformation dans le Christ, qui débute au baptême, se poursuit en réalité tout au long de la vie pour ne s'achever que dans la gloire céleste. Cette partie engage non seulement la réflexion intellectuelle mais aussi les dispositions du cœur, car, pour entrer dans le mystère du Christ, il faut «se dépouiller du vieil homme», comme le dit saint Paul. Elle a un caractère pratique, afin d'aider le croyant à vivre du Christ, notamment par une vie sacramentelle. C'est pourquoi l'auteur explique comment le chrétien participe à la vie divine par la grâce et dans le Christ: il naît dans le Christ par le baptême, se transforme dans le Christ par l'Eucharistie, grandit dans le Christ par la confirmation, meurt et ressuscite dans le Christ par le sacrement de la pénitence.

Dans la première partie (pp. 23-94), l'auteur parle des Évangiles et de leur valeur historique, en suivant des pistes que nous pourrions qualifier de classiques: sources païennes, textes chrétiens, témoignage de la Tradition, recherche au sujet de la vérité historique des Évangiles, brève histoire de la critique faite par l'École libérale, l'histoire des formes et la *Third Quest*, accès à Jésus par les Évangiles et leurs critères d'authenticité. Les Évangiles font connaître la physionomie morale et spirituelle de Jésus, dans le cadre du contexte messianique et compte tenu du témoignage que Jésus a donné de lui-même. Il convient de souligner le rôle des chemins intérieurs de la foi et des arguments rationnels, des miracles, du fait de la Résurrection, sans oublier les prophéties messianiques et le Poème du Serviteur souffrant d'Isaïe.

La deuxième partie (pp. 97-213) est plus théologique. Elle commence par indiquer comment on a pu approfondir la foi au Christ tout au long de l'histoire, aux débuts du christianisme et grâce aux controverses christologiques. Elle étudie ensuite l'Incarnation du Verbe, avec son rapport au mystère de la Trinité, pour faire ressortir les perfections de la nature humaine du Christ. L'auteur traite ensuite du salut que le Christ

nous apporte, mettant l'accent sur la dignité de l'homme affectée par le péché, ce qui pose deux problèmes qui restent d'actualité: la solidarité dans l'état de péché originel ainsi que les anges et les démons selon la Sainte Écriture. Un large espace est consacré au Sacrifice rédempteur du Christ, en tant que manifestation suprême d'Amour et l'instauration du sacerdoce nouveau. Ici s'insère un développement sur le mystère de la souffrance à la lumière du sacrifice du Christ. Après avoir été glorifié, le Christ inaugure son royaume et envoie l'Esprit Saint. Mais il continue d'être présent dans l'histoire par son Église – qui est sainte –, déjà préfigurée dans l'Ancien Testament, et que prolonge le mystère de l'Incarnation au long de l'histoire, l'Église prenant part au sacrifice rédempteur en même temps que le mystère de la Résurrection vit en elle.

La troisième partie enfin est consacrée à «la vie dans le Christ» (pp. 213-292). Elle montre que le baptisé participe à la vie divine, comme en témoignent l'Écriture et la Tradition, qui est une participation à la nature divine, puisqu'elle est obtenue par la grâce. Après avoir expliqué ce que sont les sacrements, l'auteur parle de la naissance dans le Christ par le baptême qui rend l'homme participant de la filiation éternelle du Verbe sous le regard paternel de Dieu. Il faut la disposition à se laisser changer par Dieu, ce qui suppose la connaissance de soi. Cette transformation s'opère avant tout dans la Sainte Eucharistie, présence réelle du Christ, nourriture de l'âme, sacrifice rédempteur, avec des caractéristiques propres à l'occident et à l'orient chrétiens. L'homme a besoin également de croire dans le Christ grâce au sceau que l'Esprit Saint imprime dans son âme avec la réception de la Confirmation. Il doit ensuite dialoguer avec Dieu dans la prière, en particulier l'oraison mentale, en transformant toutes ses œuvres en prière, pour arriver à l'unité de vie. Tout cela requiert humilité et amour de Dieu et du prochain, avec une dimension universelle et sociale de la charité. Enfin le chrétien meurt dans le Christ pour ressusciter avec Lui: la croix du Christ se rend présente dans la vie de foi par l'esprit de mortification en tant que moyen d'union au Christ. Le sacrement de la miséricorde divine se présente à nous avec un caractère de nécessité. Dès à présent nous entrons dans la lumière du Christ ressuscité.

D. LE TOURNEAU

J. L. GUTIÉRREZ-MARTÍN, *Belleza y misterio. La liturgia, vida de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 2006, pp. 188.

EL profesor Gutiérrez-Martín presenta en estas páginas algunas cuestiones teológicas y formales que «afectan al ámbito mismo de la reflexión fundamental de la liturgia» (p. 20). Al hilo de las últimas aportaciones del Magisterio y como fruto de sus años de docencia en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, ofrece «un pórtico al misterio del culto cristiano, un acercamiento teológico al umbral de su celebración» (p. 19).

La primera parte del libro es de carácter histórico. Bajo el título *Liturgia y Teología* el autor presenta el desarrollo de la teología del culto, con el fin de contextualizar las aportaciones del Concilio Vaticano II. Ya los padres de la Iglesia subrayaron la naturaleza teológica del culto eclesial a partir de la noción bíblica de *mysterium-sacramentum*: el misterio significaba «la expresión de la acción redentora de Dios en Cristo, sacramentalmente “re-presentada” en los ritos de culto» (p. 26), una «actualización del acontecimiento histórico-salvífico de la encarnación del Verbo de Dios, presente y operante bajo el velo de los ritos» (p. 27). De este modo, la teología patristica consideraba el culto de la

Iglesia no de un modo aislado, «sino integrado en el marco de los misterios salvadores» y «celebrados en los ritos de la Iglesia» (p. 28). A partir del siglo V, se verifica un proceso que viene llamado «la reducción fenomenológica del culto cristiano», causado por una tendencia, cada vez mayor, a considerar el sacramento como mero símbolo. El punto crítico de este proceso fueron las controversias eucarísticas de Berengario de Tours (p. 31). Sólo el empleo de la categoría de la causalidad – «los sacramentos significan y causan la gracia» – y las intervenciones del magisterio devolvieron a la teología sacramentaria «la posibilidad de una comprensión “realista” u ontológica de su ser y significado» (p. 32). Sin embargo, este énfasis centró hasta tal punto la atención en los elementos esenciales del sacramento – el signo sacramental –, que la liturgia «fue progresivamente identificada con el ritualismo – las ceremonias que acompañan al signo sacramental –» (p. 33). En el caso de los teólogos protestantes el rechazo fue aún mayor; para estos autores todo aquello que no era esencial y, por tanto, con valor soteriológico, equivalía a obras humanas y, por ello mismo, idolátricas. Desde entonces y hasta el siglo xx, en el campo católico el estudio de los sacramentos quedó dividido en dos grandes ramas: la teología sacramentaria, que se ocupa «de los signos sacramentales en cuanto medios de santificación», y la teología moral, que engloba el estudio del culto, en cuanto ejercicio de la virtud de la religión, pero «reducido a sus expresiones externas o a sus disposiciones internas». Los aspectos rituales del culto también forman parte del objeto de las disciplinas históricas o disciplinares-canónicas (p. 23).

En el siglo xx asistimos a una recuperación del horizonte teológico de la liturgia, como fruto del trabajo llevado a cabo por los autores del movimiento litúrgico. En pocas páginas el autor expone los orígenes de esta renovación y sus tres grandes periodos (pp. 35-39), hasta el anuncio del nuevo concilio en 1959. Un interés especial encierra el apartado que dedica a los precedentes teológicos de la doctrina litúrgica conciliar: primero, Beauduin con su propuesta de la liturgia como culto de la Iglesia, entendida «no en un sentido primariamente institucional, sino teológico, en cuanto continuación de la obra de Cristo en el tiempo» (p. 40). En segundo lugar, la doctrina de *Mediator Dei* que, rechazando la reducción de la liturgia a sus aspectos fenomenológicos, «subraya la naturaleza auténticamente teológica del culto cristiano [...]: la liturgia es continuación, en la Iglesia, del ejercicio del sacerdocio de Cristo» (p. 42). Por último, faltaba todavía una explicación adecuada de la relación entre el misterio de Cristo y su celebración ritual; es aquí donde entra la aportación de Odo Casel, anterior a la *Mediator Dei*.

La segunda y la tercera parte del libro están articuladas dentro de un esquema sencillo: se aborda primero la liturgia desde su fuente – liturgia, *opus Trinitatis* – y, después, en su dimensión de respuesta del hombre al don de Dios – la liturgia como *actio Ecclesiae* –. En el primer caso, se acentúa el carácter místico de la liturgia que, dentro del designio de salvación, es siempre «acontecimiento y obra trinitaria» (p. 61). De modo que la aceptación del misterio «implica comprender que la liturgia es un don [...], cuyo horizonte último de sentido no se encuentra en la sola acción humana», porque «más allá de cuanto se muestra a los sentidos, acontece la comunión de vida con el Dios tres veces santo» (p. 61). El dinamismo trinitario ha sido expresado en la tradición eclesial a través del axioma *a Patre, per Christum, in Spiritu Sancto, ad Patrem*. De aquí que las oraciones de la liturgia presenten «un esquema literario tripartito, fiel reflejo de su misma estructura teológica interna: *anámnesis, epiclesis y doxología*» (p. 64).

Otro aspecto reseñable en esta segunda parte es la reflexión sobre la categoría de *memorial*. Dos razones la hacen aconsejable: por un lado, «el Magisterio de la Iglesia y

la teología actual advierten en el *memorial* la respuesta al problema dogmático de conjugar la unicidad y el valor universal de la muerte redentora de Cristo en la cruz, con el carácter auténticamente sacrificial del misterio eucarístico» (p. 78); por otro, es conveniente arrojar luz sobre un concepto que, para algunos sectores de la teología, parecía esconder la “simple conmemoración” con una «negación implícita de toda naturaleza sacrificial de la misa», en contraste con la doctrina de Trento (p. 79). Con este fin, el autor dedica algunas páginas a presentar los límites de una teología sacramentaria de la manualística tradicional de los siglos xvi a xx, y muestra cómo ésta «permaneció excesivamente ligada a una interpretación del sacrificio de índole formal» (p. 81). El desarrollo de las teorías oblacionistas e inmolacionistas no pudieron escapar de una doble aporía: el hecho de que «la misa no es sacrificio por su forma, sino por su “contenido”», y la cuestión no resuelta del único sacrificio de Cristo con un valor universal (p. 82). Ésta es la razón – concluye – por la que los teólogos contemporáneos sostienen que el único sacrificio de Cristo en la cruz se hace presente *in mysterio, in sacramento*, «presencia que [...] acontece precisamente por la naturaleza *memorial* del rito eucarístico» (p. 82). Las últimas páginas del capítulo recogen la visión del memorial en el culto en Israel, con la que es posible entender el rito instituido por Cristo «como memorial de la nueva y definitiva pascua, es decir, del misterio pascual de su muerte en la cruz» (p. 85). Bajo esta formalidad, el mandato de Jesús se extiende «tanto a la *orden de hacer el rito*, [...] cuanto a la *orden de hacerlo como memorial* de su pasión salvadora» (p. 85). En suma, el memorial litúrgico puede sintetizarse como «aquella *memoria* que, en la mediación del rito, hace realmente presente el acontecimiento de salvación evocado. Se trata, pues, de una presencia real, bajo el velo de la acción simbólica, del misterio pascual de Cristo, actualizando por su recuerdo cultural» (p. 86).

La tercera parte del libro indaga en la categoría de *celebración*, considerada por el autor como una expresión adecuada con que referirse a la liturgia como *actio Ecclesiae*. Sin embargo, continúa abierto el debate actual para determinar cuál es su esencia (pp. 89-90). El autor expone a continuación las perspectivas, con sus límites y aciertos, de la antropología cultural y de la teología. En su opinión, el hecho de que la liturgia se celebre ritualmente, «además de legitimar toda aproximación desde la antropología cultural, implica la necesaria integración del rito en la reflexión teológica»; ahora bien, «siempre y cuando el empeño no pretenda *agotar* la realidad *litúrgica*, ni dificulte tampoco la percepción de la condición mística – perteneciente al misterio – que la caracteriza» (p. 100). En esta dirección, con un planteamiento equilibrado, se mueven los análisis etimológicos y fenomenológicos que siguen. Éstos ayudan a describir cuanto acontece en la celebración litúrgica: la realidad de la fiesta (pp. 90-92), la noción de rito (pp. 93-98), y la inadecuación de toda postura que busque reducir el culto a cultura (pp. 98-100). En cuanto a la reflexión teológica, ésta interpreta la celebración en la línea que había indicado el Concilio – «*liturgia enim, per quam [...] “opus nostrae redemptionis exercetur”*» –, donde el «ejercicio» se refiere a una acción que incluye las dimensiones de «*manifestación, presencia-actuación y comunicación*» (p. 114). Pero en esta tríada de nociones existe una primacía interna de la presencia del misterio respecto a su manifestación y comunicación (p. 116). Por ello podemos hablar de la celebración como «eco, resonancia o presencia»; imágenes válidas todas ellas que, al mismo tiempo, no colisionan con su carácter indispensable. Esta necesidad le viene en cuanto que, a través de su acontecer simbólico y su mediación en acto, Cristo vive y actúa en su Iglesia y se hace posible «la presencia y comunión actuales con el misterio de Dios trinitario» (p. 124). Sucede así, de un modo

paradójico, que «en la prioridad del misterio en la liturgia es donde radica la exigencia y el valor insustituible del rito, como ámbito – momento y lugar – del encuentro con la obra salvadora de Cristo» (p. 124), o en otras palabras, el rito como «el código lingüístico del diálogo de comunión de Dios con el hombre en el hoy de la Iglesia» (p. 121).

No termina aquí la reflexión sobre la *actio liturgica*. El séptimo capítulo trata de «dar razón de la cualidad *sagrada* que la Iglesia advierte en la celebración litúrgica y en el ámbito espacio-temporal de su experiencia», a partir de la naturaleza misma de la liturgia (p. 128). Recapitulando algunos de los conceptos ya revisados, el autor sostiene que su «índole *sagrada* [...] surge como consecuencia necesaria de su radical condición de sacramento *memorial*: es la presencia del misterio de Cristo en la mediación simbólica del rito (*anámnesis*), acaecida por la acción transformadora del Espíritu (*epiclesis*), la premisa que sustenta el carácter esencialmente sagrado de toda experiencia litúrgica» (p. 131).

Este contexto permite abordar, a continuación, la cuestión del espacio litúrgico y la relevancia teológica del tiempo. En el primer caso, el fundamento de la sacralidad del lugar de culto no viene ni de la decisión humana de destinarlo a un fin religioso, ni de su capacidad simbólica, «sino de la acción litúrgica» que lo convierte en ámbito adecuado para la presencia y comunicación del misterio de Cristo (p. 138). El tema del tiempo aparece tratado con más detalle: después de un preludeo filosófico de la mano de Julián Marías acerca de la dimensión humana del tiempo, el autor alcanza la argumentación teológica, para determinar que, después del evento Cristo, la historia «se convierte en ocasión de eternidad» (p. 149). El tiempo humano, a través del momento litúrgico que actualiza la presencia de Cristo en el ahora de la historia y crea «un ámbito del admirable intercambio», queda iluminado y asumido: «en la liturgia el tiempo no es sólo una coordenada, un ámbito, de la celebración de la obra redentora de Cristo, sino un signo sacramental mismo del misterio» (p. 151).

En la celebración litúrgica encontramos, además, el elemento estético. Más allá de una visión ornamental, el arte – al igual que la liturgia – se encuentran en «actitud de contemplación» y aspiran a superar «lo transeúnte y caduco, para alcanzar una experiencia integral de comunión» con la belleza o con Dios, respectivamente (p. 154). Desde una perspectiva teológica, el arte también es elevado más allá de su capacidad referencial: gracias a la presencia sacramental de Cristo es constituido «en vehículo de comunión con Dios, la belleza primaria y absoluta» (p. 158) y revela la gloria de Dios. De este modo, se hace posible que el fiel tenga una experiencia de comunión a la que accede (p. 167). Ahora bien, la mediación de la belleza no implica la renuncia a su carácter simbólico: «Arte y liturgia son, en tanto acciones humanas, creaciones de índole racional e inteligible, pero en su cualidad de experiencias de índole estética», una y otra «son “obra” de impronta simbólica y, para ser fieles a su naturaleza, deben huir de toda tentación racionalista» (p. 167).

A partir de estas consideraciones sobre la belleza y la experiencia litúrgica, el autor baja al terreno práctico y señala cuáles son las actitudes antropológicas adecuadas para que el fiel tenga la experiencia del encuentro con Dios durante la celebración litúrgica: el decoro y la cortesía que tienen su fundamento en la confianza (pp. 164-166). Otro aspecto práctico del que tanto se ha escrito – la participación de los fieles en la liturgia – cierra este último capítulo. Una vez registrada la progresiva comprensión de la *actiuosa participatio*, desde san Pío X hasta el Catecismo de la Iglesia Católica pasando por *Sacrosanctum Concilium* (pp. 169-171), explica las dos «tentaciones» que deben superarse para entender a fondo este concepto: la de «reducir la liturgia a la sola celebración, y

considerar la participación de los fieles a partir de sus aspectos funcionales» (p. 171). Por ello – sostiene – el «alma de la *actuosa participatio* [debe buscarse] en la *koinonía*, en la comunión de vida entre Dios y el fiel» propia de la celebración. En suma, para evitar ulteriores confusiones, conviene sostener algunos principios: dos referidos a la objetividad de la liturgia, otros tantos al sujeto litúrgico (p. 173). Las últimas páginas recogen algunas consideraciones sobre la vida litúrgica (pp. 177-183).

La lectura de este libro puede resultar de provecho para quienes se inician en el estudio de la teología litúrgica. La bibliografía final presenta un conjunto de libros de obligada referencia sobre liturgia fundamental en lengua castellana e italiana. Son de agradecer las síntesis históricas y las aclaraciones terminológicas que aparecen en sus páginas; se comprueba así que muchas de las controversias actuales adolecen de la clarificación de los términos que se utilizan. Por último, el autor ha sabido ponernos frente a algunas de las intuiciones de la liturgia oriental y, de este modo, estimularnos al conocimiento de los autores y de la idiosincrasia de esta tradición.

A. BERLANGA GAONA

S. O. HORN, S. WIEDENHOFER (su incarico dello *Schülerkreis* [Gruppo di allievi] di papa Benedetto XVI), *Creazione ed Evoluzione. Un Convegno con Papa Benedetto XVI a Castelgandolfo*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2007, pp. 202.

CONTINUANDO una tradizione annuale già attiva durante gli anni della sua docenza universitaria, il prof. Joseph Ratzinger ha voluto anche da Romano Pontefice riunire i suoi allievi, invitandoli a discutere insieme a lui a Castelgandolfo. Il tema dell'incontro tenuto nell'estate del 2006 ha ricevuto una notevole eco da parte dei *mass media* a motivo dell'attualità dell'argomento prescelto: il rapporto fra creazione ed evoluzione. La discussione era considerata particolarmente significativa perché nei mesi precedenti erano state rilanciate, spesso con poca precisione e qualche travisamento, dichiarazioni prima del card von Schönborn, e poi dello stesso Benedetto XVI, contro il darwinismo e a favore dell'*intelligent design*. I testi delle relazioni informali tenute il 1 e 2 settembre 2006 nell'incontro di Castelgandolfo, riviste per la pubblicazione, sono state offerte prima in lingua tedesca (Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2007) e subito dopo in lingua italiana, nell'edizione che qui presentiamo. Merito del volume è anche quello di raccogliere la discussione fra i partecipanti, che occupa quasi la metà delle pagine in stampa, in modo da rendere idealmente il lettore nel clima vivace del dibattito, rendendolo partecipe delle reazioni dei vari interlocutori alle riflessioni comuni, comprese quelle di Benedetto XVI.

Il motivo per il quale, all'interno della galassia di pubblicazioni sul medesimo tema prodotte nell'ultimo decennio, abbiamo scelto di segnalare quest'opera, non è dettato dalla cornice autorevole ed in certo modo insolita del volume e dei suoi protagonisti, né si tratta di una segnalazione di interventi del Magistero cattolico, e dunque degni di interesse in quanto tali, perché il contenuto di questo volume Magistero non è. Si tratta, invece, di uno dei rari esempi di discussione filosofica sull'evoluzione e sul suo significato. Non è una discussione fra biologi e teologi, né un dibattito fra pensiero ateo e pensiero teista, duetti ai quali siamo troppo abituati e che si svolgono, tranne rare eccezioni, secondo canoni retorici o al massimo dialettici, nei quali i luoghi comuni sembrano condizionare l'intera discussione. In questo caso si tratta di riflessioni di indole principalmente filosofica, condotte da autori che si interrogano sul significato della teo-

ria dell'evoluzione per l'interpretazione della realtà e formulano precise domande sulle sue eventuali ripercussioni per la loro fede di credenti. Il minore spazio dedicato alla prospettiva specificamente biologica (limitata nel volume ad una sola relazione, quella di P. Schuster), non è qui una mancanza, perché ciò su cui si è finora poco riflettuto è, appunto, sulla valenza e sulla dimensione filosofica dell'evoluzione, spesso presentata esclusivamente come teoria o quadro biologico-scientifico, lasciandone implicita la sua importate carica di *visione* della realtà, o spesso mescolando quest'ultima con la presentazione dei dati empirici, rendendo più arduo, al lettore inesperto, il compito di separare l'una dagli altri.

Attraverso le pagine di questo volume il card. Christoph von Schönborn, che firma la prefazione e una delle relazioni, ha la possibilità di chiarire meglio il suo pensiero, che la reiterata riproposizione mediatica del suo originario commento del 2005 sul *The New York Times*, aveva fino a questo punto omologato su una posizione di rifiuto perentorio della teoria dell'evoluzione, rifiuto peraltro ingiustificato alla luce di quanto egli scrive nelle pagine che raccolgono la discussione dei giorni di Castelgandolfo. Le riserve di von Schönborn paiono collocarsi piuttosto nell'ambito filosofico e interpretativo. «Dove – egli si chiede – nella teoria di Darwin (e nei suoi sviluppi successivi) opera realmente la scienza e dove invece si tratta di elementi ideologici legati a una visione del mondo ed estranei alla scienza? Occorre scindere Darwin dal darwinismo, liberarlo dalle sue catene ideologiche. Ci sono buone ragioni per supporre che ciò sia possibile» (p. 81). Von Schönborn invoca la necessità del recupero della nozione di "forma", e incoraggia lo sviluppo di una più profonda "filosofia della natura" e di una rinnovata teologia della creazione (cfr. pp. 91-92), quest'ultima già giudicata assente a suo tempo da Ratzinger, in buona parte della dogmatica della seconda metà del Novecento. Per quasi tutti i partecipanti al Convegno di Castelgandolfo queste discipline rappresentano il luogo proprio del dibattito sull'evoluzione. Dell'evoluzionismo darwinista von Schönborn biasima, con toni piuttosto decisi, soprattutto il suo assurgere a visione esaustiva ed onnicomprensiva della realtà, quasi alla stregua di una "religione". «Perché l'evoluzionismo – egli si chiede ancora in proposito – è divenuto ormai quasi una sorta di surrogato della religione? Perché tanto spesso viene difeso in modo così aggressivo ed emotivo?» (p. 93). Si tratta di domande, osserviamo, che abitualmente lo scienziato non si pone, perché in certo modo distanti dalla sua sensibilità, ma che al filosofo non sfuggono.

L'intervento di Robert Speamann opera un chiarimento fra le condizioni della origine e della evoluzione della vita, oggetto della teoria dell'evoluzione, e la spiegazione della coscienza del singolo, dell'essere umano. Quest'ultima pare irriducibile ad ogni paradigma evolutivo, aprendo la strada alla nozione teologica di relazione personale fra il Creatore e la creatura. Solo l'autocoscienza è capace di riflettere sul senso della storia e manifestare la sorpresa dell'esserci, che può tramutarsi in lode di ringraziamento al Creatore. Una irriducibilità che, nell'ambito della materia e della vita non cosciente, rimanda alla originalità dell'*informazione*.

Paul Erbrich sottolinea che ogni filogenesi è anche un'ortogenesi. Nella storia dei viventi pare innegabile la presenza di finalismi che non traggono spiegazione dall'interno della teoria dell'evoluzione in quanto tale, come ad esempio la sopravvivenza, la riproduzione, l'emancipazione dal proprio ambiente, la migrazione dai mari alla conquista della terra e dell'aria, apparentemente non dettata da mere questioni di cibo e di conservazione. Mentre nel mondo inorganico tutto tende all'equilibrio termodinamico, al degrado e alla morte, nel mondo organico i viventi tendono alla sopravvivenza, alla

riproduzione, all'emancipazione. L'introduzione di un cambio del paradigma, o probabilmente di un gioco linguistico, come quando si ragiona in termini di complessità invece che di teleologia, non risolve il problema del perché vi sia questa tendenza. Domanda che, secondo l'autore, resta aperta anche perché nelle mutazioni genetiche l'azione del caso, da solo, non è "la causa" dell'evoluzione.

Nella sua prefazione al volume, von Schönborn introduce alcune riflessioni dell'allora card. Joseph Ratzinger sul tema dell'evoluzione, offrendone una sintesi significativa, che potrebbe essere così riassunta: credere nella creazione vuol dire credere che un mondo in divenire possiede un senso, proviene da un Logos e tende verso un fine, mentre i dettagli del percorso sono lasciati all'induzione delle scienze. Di certo interesse abbiamo trovato anche il recupero di alcune riflessioni di Ratzinger sull'antropogenesi, formulate nel 1968. «Il fango è divenuto uomo – affermava Ratzinger durante una trasmissione radiofonica della Süddeutsche Rundfunk – nel momento in cui un ente per la prima volta, anche se in forma alquanto oscura, è stato in grado di formare l'idea di Dio. Il primo Tu che – per quanto balbettando – venne rivolto da bocca d'uomo a Dio, designa il momento in cui lo spirito è comparso nel mondo» (pp. 11-12).

Dagli interventi di Benedetto XVI alla discussione, riportati nella seconda parte del volume, ci pare poter enucleare due idee portanti. La prima è l'insistenza, manifestata già in altri interventi come Pontefice, circa la leggibilità della natura, l'esistenza di una razionalità che permea la materia e che la trascende, e che in ultima analisi rimanda, con gli occhi della fede, alla presenza di un Logos creatore. La seconda riguarda la valutazione delle domande filosofiche che sorgono nella scienza: anche se il metodo scientifico non ha gli strumenti, da solo, per poter dar loro una risposta, esse sono legittime e ragionevoli. Il dibattito fra creazione ed evolucionismo – quest'ultimo inteso come prospettiva filosofica che trasforma una teoria biologica in una visione del mondo – viene da Benedetto XVI sinteticamente ma efficacemente ricondotto entro due precise prospettive filosofiche, che non interpretano affatto un dibattito fra scienza e fede. C'è una razionalità originaria, un Logos da cui tutto ha origine e al quale tutto tende, giustificando così il credere in una ragione creatrice, oppure l'ultima parola è l'irrazionalità, l'assurdo, l'assenza di risposte al nostro umano interrogare? La scienza non ha una risposta a questa domanda, ma può aiutare forse a scegliere la prospettiva giusta entro cui collocarsi. È il dono della fede nel Logos incarnato, crocifisso e risorto, che ci consegna la risposta definitiva, rivelando al contempo, in tutta la sua pienezza, il senso e il valore di quanto la ragione scientifica chiedeva.

G. TANZELLA-NITTI

J. L. ILLANES, *Tratado de Teología Espiritual*, EUNSA, Pamplona 2007, pp. 593.

Nos encontramos ante una obra de madurez del profesor José Luis Illanes, quien desde el año 2004, fecha de su jubilación como profesor ordinario de teología espiritual en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, es profesor visitante de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma). En el presente tratado – fruto de sus numerosos años de docencia de esta disciplina – se refleja la sabiduría de un maestro no sólo en el ámbito de la teología espiritual, sino también en muchos otros campos del saber teológico.

El enfoque del tratado es puesto de relieve por el autor desde las primeras páginas,

cuando afirma en la *Presentación*: «Con interés por los temas espirituales desde los inicios de mis estudios teológicos, mi dedicación académica se orientó en un primer momento hacia la Dogmática y la Fundamental. Eso trajo consigo que, al acceder a la docencia de la Teología Espiritual, entre los diversos enfoques de los que es susceptible esta disciplina, uno atrajera enseguida mi atención: poner de manifiesto el hondo trasfondo bíblico y dogmático de la experiencia espiritual» (p. 9). Un poco más adelante añade que «el estudio y la docencia de la teología espiritual reclaman también escuchar a quienes, a lo largo de la historia cristiana han vivido con hondura su fe, configurando de acuerdo con esa fe y con el amor que de ella deriva, la totalidad de la existencia. En suma, el testimonio de los santos, particularmente, por razones obvias, el de aquellos que han dejado testimonio escrito de su experiencia» (p. 10). De ahí que a lo largo de las páginas del libro afloren múltiples referencias a los grandes testigos de la experiencia espiritual cristiana, tanto de la tradición latina como de la rica tradición oriental. El autor destaca el particular influjo en su pensamiento de san Josemaría Escrivá de Balaguer, con estas palabras: «Lo cito con frecuencia tanto por razones personales como científicas, ya que su enseñanza ofrece una particular luz y ayuda para profundizar en el conocimiento de la vida espiritual. Esas citas no agotan, sin embargo todo lo que le debo. A él, presupuesta la formación cristiana que adquirí en el hogar de mis padres y en mi Sevilla natal, le debo todo lo que a lo largo de estos años he podido realizar y pensar en relación con la vida espiritual» (pp. 10-11).

El tratado está compuesto por veintitrés capítulos, agrupados en cuatro partes. En la primera de ellas: *La Teología Espiritual*, con tres capítulos: I. “Objeto y definición de la Teología Espiritual”; II. “Génesis y desarrollo de la Teología Espiritual”; III. “Naturaleza, fuentes y método de la Teología Espiritual”, se expone el estatuto científico de esta disciplina. Al final del tercer capítulo, el autor explica el objetivo y el criterio fundamental que determinan la estructura del resto del tratado: «La idea directriz está constituida por la convicción según la cual la vida espiritual no es otra cosa que la vida cristiana vivida en plenitud; es decir, la vida cristiana en cuanto que, informada por la fe, la esperanza y la caridad, desemboca en una real y efectiva experiencia creyente. Nuestro objetivo, por lo demás, no es sólo analizar o sistematizar esa experiencia, sino poner de manifiesto su honda radicación en la verdad cristiana. Dicho con otras palabras, compartimos la consideración de la vida espiritual como apropiación subjetiva de la realidad objetiva (la vida del Dios Trino y la comunicación de esa vida al hombre) que da a conocer la Revelación y estudia la Teología Dogmática» (p. 78).

De ahí la organización del resto del tratado en tres partes íntimamente relacionadas, ya que se reclaman la una a la otra. La parte II se titula *Presupuestos de la vida espiritual*, y su contenido es explicado así por el autor: «La vida espiritual del cristiano es vida que Dios comunica, vida que se desarrolla en el espíritu humano al saberse amado por un Dios que lo introduce en su intimidad y le invita a afrontar la existencia en diálogo con Él, más aún, en unión con Él, abriéndose a la participación de la vida divina a la que Dios gratuita y amorosamente llama. Esa realidad constituye el primero y más radical de los presupuestos de la vida espiritual en cuanto que vida espiritual cristiana y, por tanto, la primera cuestión que debemos analizar» (p. 83). Así, pues, esta parte comienza con el estudio de la comunicabilidad divina y su comunicación efectiva (cap. IV: “La comunicación de Dios al hombre, presupuesto básico de la vida espiritual”). A continuación, la atención del autor se orienta hacia otro presupuesto fundamental de la vida espiritual: la condición del hombre – varón y mujer – como ser a imagen de Dios y capaz, por tanto, de entrar en comunión con Dios (cap. V: “El hombre, creado a imagen de Dios,

sujeto de la vida espiritual”), para centrarse luego en dos concreciones de dichos presupuestos, a saber: la radicalidad y hondura con que todo ser humano está convocado a la comunión con Dios (cap. vi: “Vida cristiana y llamada a la santidad”), y finalmente la vocación personal, es decir, la invitación que Dios dirige en concreto a todo cristiano, y que, en consecuencia, termina de precisar el camino hacia la santidad y la misión, en base a los cuales su vida espiritual se articula y se despliega (cap. vii: “La vocación, elemento configurador de la existencia cristiana”).

En la parte iii del tratado: *Coordenadas básicas de la vida espiritual*, se estudian una serie de rasgos característicos de la vida espiritual, cuyo origen es explicado así por el autor: «La comunicación de Dios al hombre se realiza según un designio, una economía, por decirlo con el término griego retomado ampliamente por la teología contemporánea, es decir, según una ordenación y un proceso, que dota a la vida espiritual de una serie de rasgos que, unidos a los presupuestos ya examinados, terminan de configurarla» (p. 191). De este modo, la vida espiritual es trinitaria y filial (cap. viii: “La Trinidad, fuente y meta de la vida espiritual”); es una vida cristocéntrica (cap. ix: “Cristo, Revelación de Dios Trino y camino para el encuentro con Él”); es una vida pneumatológica (cap. x: “El Espíritu santificador”); es una vida eclesial, litúrgica y apostólica (cap. xi: “La Iglesia, ámbito del encuentro con Dios y del desarrollo de la vida espiritual cristiana”); es una vida a la vez histórica o encarnada y escatológica (cap. xii: “Existencia cristiana y mundo”); es una vida mariana (cap. xiii: “La Virgen María y su influjo en la vida espiritual”).

La parte iv se titula *Itinerario de la vida espiritual* y su entronque con las precedentes es explicado así por el autor: «En los capítulos anteriores nos hemos ocupado de los presupuestos de la vida espiritual (Caps. iv a vii) o de las coordenadas con relación a las cuales esa experiencia se configura (Caps. viii a xiii). En esta última parte vamos a ocuparnos, en cambio, del despliegue de esa vida considerando las vías a través de las cuales el hombre, sujeto de la vida espiritual, se apropia subjetivamente de lo que constituye el fundamento último de esa vida: el don que Dios hace de Sí mismo» (p. 349). A tal efecto trata primeramente de las virtudes teologales, de las que depende la información por el espíritu cristiano de la totalidad de la existencia (caps. xiv y xv: “Las virtudes teologales en la raíz de la vida espiritual [I] – [II]”); a continuación se ocupa de la vida espiritual como vida que nace y se desarrolla en virtud de la recepción por la libertad humana del don divino (cap. xvi: “La vida espiritual, don y tarea”). Inmediatamente después trata de dos realidades decisivas en orden al desarrollo de la vida espiritual: la oración, donde el encuentro con Dios se profundiza y se remansa (caps. xvii y xviii: “La oración, dimensión constitutiva de la experiencia espiritual [I] – [II]”), y la lucha ascética, en cuanto alejamiento del pecado, dominio de las pasiones e integración de la totalidad de las potencialidades con referencia al ideal cristiano (caps. xix y xx: “Ascesis y vida espiritual [I] – [II]”). Después se considera la vida concreta donde el cristiano vive y en la que la experiencia espiritual está llamada a adquirir consistencia histórica (cap. xxi: “Existir concreto y vida espiritual”). Luego se pasa a analizar los intentos de visión de conjunto del crecimiento de la vida espiritual, con una especial referencia a la experiencia mística (cap. xxii: “Desarrollo de la vida espiritual”). Finalmente se trata de las distintas espiritualidades dentro de la común espiritualidad cristiana (cap. xxiii: “Unidad y diversidad de la espiritualidad cristiana”).

Después de haber presentado sintéticamente la estructura y el contenido del tratado, realizaré dos consideraciones globales sobre éste. La primera consideración parte de la constatación de que en épocas recientes, algunos autores enseñan que se debe des-

pojar a la teología espiritual de su objeto propio, el estudio de la experiencia espiritual cristiana, en aras de la creación de una nueva ciencia, a la que llaman genéricamente «Espiritualidad», cuyo nuevo objeto abarcaría tanto la experiencia espiritual cristiana como cualquier experiencia religiosa – a la que llaman también «espiritualidad» – incluso prescindiendo totalmente de la Revelación sobrenatural. Dicha ciencia – según estos autores – utiliza un método fenomenológico y es igualitariamente interdisciplinar, de tal forma que en ella la teología sería una disciplina más, al mismo nivel, por ejemplo, de la antropología, la psicología, la sociología, etc., o todo lo más, por decirlo de algún modo, *prima inter pares*. La integración de todas ellas constituiría esta ciencia ecléctica, que a mi juicio no va mucho más allá de una mera «fenomenología religiosa».

En mi opinión, el tratado de Illanes, sin hacer una referencia directa a la cuestión que acabamos de mencionar, sale indirectamente al paso de ella al mostrar con claridad que el estudio de la experiencia espiritual cristiana se ha de situar necesariamente dentro de la teología, constituyendo el objeto propio de la teología espiritual, sin menospreciar por ello otras ciencias de carácter antropológico como las recién aludidas, también importantes para el estudio de dicha realidad, y que, por tanto, la teología ha de tener – y de hecho tiene – muy en cuenta. Dicho con otras palabras, lo que en el fondo se muestra en esta obra es que la teología no es una comparsa más entre otras ciencias en el estudio de la vida espiritual cristiana en cuanto vivida, sino que siendo ésta una realidad a la vez sobrenatural y humana, corresponde a la teología jugar un papel directivo y de discernimiento de la validez de las adquisiciones de las ciencias humanas en este campo. No podría ser de otro modo, ya que la vida espiritual cristiana – según el autor – es la apropiación subjetiva de la verdad objetiva comunicada en la Revelación y acogida por la fe del cristiano. Evidentemente, dicha apropiación da origen a experiencias espirituales multiformes, tan numerosas y variadas como el conjunto de los cristianos, que han de ser analizadas también fenomenológicamente, pero sin perder de vista que dichas experiencias gozan de un denominador común muy firme, ya que la autenticidad cristiana de las mismas está determinada *a radice* por la estructura de la Revelación y la Fe sobrenaturales. Dicho más brevemente: existe una íntima e indispensable conexión entre la experiencia espiritual y la realidad ontológica cristiana, dependiendo la primera de la segunda y no al revés.

De ahí el enfoque prevalentemente teológico del tratado, cuyo autor pone especial esmero en la presentación de las enseñanzas bíblicas sobre todas las cuestiones planteadas, así como en la exposición de la tradición y la dogmática católicas, sin descuidar en ningún momento la escucha de quienes, a lo largo de la historia, han procurado configurar de acuerdo con la fe la totalidad de la existencia.

La segunda consideración que hago es para poner de relieve cómo esta obra relaciona estrechamente la vida espiritual con la existencia cotidiana del cristiano, lo cual constituye, a mi parecer, uno de los contenidos más originales del tratado. En efecto, el autor insiste en distintos momentos en que la vida espiritual cristiana no es una realidad desencarnada, sino la misma vida humana y cristiana integral, «plena, consciente y coherentemente vivida» (p. 22). En este sentido, cabe resaltar el contenido del capítulo XII: «Existencia cristiana y mundo», en cuya presentación leemos: «La espiritualidad cristiana no es una espiritualidad sin mundo, sino una espiritualidad encarnada. Implica, en efecto, intimidad con Dios, pero esa intimidad no desemboca en un aislamiento de la realidad, sino que revierte sobre la existencia concreta – con todo lo que esa existencia trae consigo –, manifestando que debe ser vivida en comunión con Dios» (p. 297). En

esta línea cabe destacar también el capítulo XXI: “Existir concreto y vida espiritual”, y de modo especial sus apartados III: “La unidad de vida, rasgo de la vivencia espiritual cristiana”, y IV: “Unidad de vida, existencia ordinaria, cosas pequeñas” (pp. 544-555). Como es sabido, la noción de “unidad de vida” fue enseñada por san Josemaría Escrivá de Balaguer antes del Concilio Vaticano II, siendo posteriormente recogida en el magisterio conciliar y en el magisterio pontificio postconciliar. Lo que me interesa destacar ahora es el hecho de que la noción de “unidad de vida” encuentra acogida y se desarrolla teológicamente por vez primera, al menos que yo sepa, en un tratado de teología espiritual.

Para finalizar quisiera formular la siguiente sugerencia: lo que se presenta como índice al comienzo de esta obra no es, en realidad, más que un sumario, ya que ahí se recogen solamente los títulos de las partes y de los capítulos del tratado. Pienso que facilitaría mucho su lectura la elaboración de un índice más detallado, donde se recogiera también el contenido de cada capítulo. Si como deseamos, esta obra llegase a alcanzar una amplia difusión y hubiera que reeditarla, quizás se podría tener en cuenta esta sugerencia.

M. BELDA

A. MORENO GARCÍA, *Del Espíritu a la alteridad. Una antropología paulina: De Rom 8 a Flp 2*, Instituto Teológico Compostelano, Santiago de Compostela 2007, pp. 496.

QUEST'opera del professor Abdón Moreno, già docente nell'Università della Santa Croce e attualmente professore al Centro Superior de Estudios Teológicos de Mérida-Badajoz, si presenta come l'ampliamento e approfondimento di un lavoro realizzato sotto la guida del professor Albert Vanhoye all'Università Gregoriana, a Roma. Gli anni di docenza e d'insegnamento hanno aiutato l'autore a scorgere altri aspetti della tematica originaria, presentando adesso un lavoro fresco e rinnovato.

L'opera è divisa sostanzialmente in due sezioni. Nella prima, più breve – essa occupa più o meno un quarto dell'intero libro – si compie uno studio lessicale dei vocaboli *φρονεῖν*, *φρόνημα*, i quali costituivano il nucleo del lavoro precedente. Una ricerca nella radice ebraica dei termini sfocia nell'analisi del verbo *יצר*, che oltre al suo senso fondamentale di “formare”, “plasmare”, presenta quello di “comportarsi”, “agire”. L'autore qualifica quest'analisi come *sociologica* in quanto ricerca l'ambientazione vitale dei vocaboli e il loro significato. Essa è indirizzata a cercare, con parole dell'autore, «l'archeologia dei testi».

La seconda parte è quella più esegetico-teologica ed è protesa sostanzialmente allo studio di due testi dell'epistolario paolino: Rom 8,5-27 e Fil 2,1-5. Il capitolo 8 di Romani è certamente una delle vette del pensiero dell'apostolo. Dopo aver constatato la condizione di peccato dell'umanità intera, sia giudei che pagani, Paolo parla della salvezza in Cristo, del battesimo e della lotta per la grazia divina, per finire appunto nella “vita nello Spirito” (cap. 8), autentico capolavoro di teologia e di retorica. Dopo uno studio strutturale e contestuale del testo, l'autore analizza i concetti di *φρονεῖν* e di *φρόνημα*. Quest'ultimo appare, nel NT, soltanto in Rom 8, nei vv. 6,7 e 27, chiudendo il ragionamento in modo inclusivo. Il verbo *φρονεῖν* invece, ricorre in Rom 8,5. Nella lettera ai Filippesi il verbo appare, in 2,2 e 2,5.

Gettate queste basi lessicali e strutturali, l'autore passa allo studio della dualità *sapienza della carne-sapienza dello Spirito*, codificata anche nell'antitesi *morte-vita* (pp. 211-248). Esse

veggono intraviste anche attraverso la teologia battesimale. L'uso del materiale targumico ed intertestamentario è forse l'apporto più interessante dell'autore a questa tematica.

Da lì si passa allo studio del verbo *φρονεῖν*, che in Filippesi non va accompagnato dal sostantivo *φρόνημα*, come in Rom 8. In questa il tono è dogmatico, in quella invece è parenetico. Ed è proprio nella lettera ai Filippesi, dove spicca il tema dell'alterità cristiana, poggiata sui concetti di "uno e lo stesso" e di "tutti come un fine". Così la vita trinitaria porta il cristiano dal sentire nello Spirito, a vivere l'alterità. In questo studio teologico-biblico il professor Moreno presenta come punto di partenza la vita dello Spirito nella persona umana, indicandola con il neologismo spagnolo *pneumación*. Essa viene poi messa in rapporto con l'Incarnazione del Verbo. Dalla prospettiva delle missioni divine si intravede l'origine dell'esistenza cristiana *in sinu Ecclesiae*.

L'autore offre una nuova interpretazione al noto versetto di Fil 2,5, un'autentica *crux interpretum* a causa dell'assenza di una forma verbale nel secondo emistichio. Il professor Moreno vi vuole sottolineare la spiritualità di partecipazione in Cristo seguendo la dialettica morfologica dell'indicativo/imperativo. Da lì sgorga la nuova traduzione del testo proposta dall'autore: *vivid entre vosotros lo que sois en Cristo*. L'espressione mette in evidenza non soltanto l'essere di Cristo stesso, ma anche la modalità dell'essere in Cristo da parte dei fedeli.

Il lavoro si chiude con un *excursus* sul pensiero della filosofa spagnola Maria Zambrano (1904-1991). Nei suoi studi spicca una filosofia della speranza che trova non pochi punti di convergenza con il tema della vita nello Spirito. L'autore chiama questa convergenza «un abbraccio fra estetica e teologia».

Lo studio lessicale della prima sezione è arricchente ed interessante. Se mi si permette un suggerimento, forse sarebbe stato meglio parlare del dualismo alla fine dello studio dei termini più che nell'apertura. Rispetto allo studio strutturale, all'inizio della seconda sezione, avrei preferito che l'autore si soffermasse sull'inclusione di Roma attorno al termine *φρόνημα*.

I piccoli errori di battitura e qualche titolo che manca (ad esempio a p. 83) non tolgono valore a un libro che è utile dal punto di vista dell'antropologia biblica.

B. ESTRADA

BRUNO OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007.

TRAS seis años de docencia de Teología Bíblica en el Pontificio Instituto Juan Pablo II de estudios sobre el matrimonio y la familia, Bruno Ognibeni publica, en la serie "Lezioni e dispense" de la editorial "Lateran University Press", el curso que imparte sobre el matrimonio en el Nuevo Testamento. El autor señala dos premisas. Por un lado, no se pretende presentar una doctrina general del matrimonio, sino tan sólo traer las enseñanzas que la lectura según el método propio de la exégesis recaba de los textos escriturísticos que tratan del matrimonio (p. 8). Por otro lado, el libro se dirige a estudiantes de Teología que no disponen de un *background* formativo que les permita seguir los detalles técnicos de una explicación propiamente exegética, y en general carecen de los conocimientos lingüísticos necesarios. Por ello los comentarios de los pasajes del Nuevo Testamento se introducen con breves explicaciones y anotaciones exegéticas carentes de suficiente justificación crítica (p. 5).

La estructura y desarrollo del libro corresponden al modo en que Ognibeni entiende el papel del exegeta. A éste le asigna la competencia de «clarificar en la medida de lo posible la intención del autor humano del texto inspirado»; y lo distingue del intérprete, a quien le corresponde «proponer una comprensión teológica y eclesial, mirando también con atención a la experiencia humana en cuanto progresa en la historia» (p. 171). Dada la inherente dimensión cultural del matrimonio y la familia, el autor continuamente se esfuerza por discernir en el conjunto de las enseñanzas de la Escritura entre el dato propiamente teológico y el dato simplemente cultural.

El libro se divide en dos grandes secciones: las enseñanzas de Jesús (pp. 11-90) y las enseñanzas de los apóstoles (91-215); y termina con una conclusión en la que se presenta la relación doctrinal entre ambas secciones, que puede «calificarse objetivamente como desarrollo en la continuidad» (pp. 217-225). A su vez cada sección se abre con algunas indicaciones metodológicas y se cierra con una síntesis.

La doctrina de Jesús se expone en cuatro capítulos. En los tres primeros se estudian conjuntamente las enseñanzas contenidas en los evangelios sinópticos, y su división es temática. En el primero se afronta “La normativa matrimonial” (pp. 21-42). Iniciando con la *halacha* – regla moral y legal – matrimonial recogida en Mt 5, 27-28 y 31-32 – que respectivamente tratan del adulterio y del divorcio –, y recorriendo los textos paralelos de Lc 16,18, Mc 10,2-12 y Mt 19,3-12, el autor concluye que Jesús propone la indisolubilidad del matrimonio como norma de todo matrimonio, justificándola en el relato de la creación. Acerca de la cláusula mateana sigue la interpretación de J. Bonsirven – a pesar de las críticas que se le han hecho –, que comprende *porneia* como unión ilegítima, es decir, como una unión nula por un impedimento legal, y que impone su disolución (p. 27-29). No le parece congruente la explicación tradicional que traduce *porneia* por adulterio: «Jesús estaría diciendo que el marido que se divorcia induce a la mujer a cometer adulterio (casándose de nuevo) excepto en el caso en que ella haya cometido adulterio (haya sido infiel), y uno que se casa con una divorciada comete adulterio excepto en el caso en que el marido la haya repudiado por adulterio. Si la excepción vale para el divorcio, tendría que valer también para sus consecuencias» (p. 30). Tampoco comparte la posición de A. Tosato, que sostiene la armonía entre ambas posiciones porque el adulterio hace ilegítimo el matrimonio. Según Ognibeni el repudio de la mujer adúltera era praxis normal y alabada entre los judíos, pero duda que tuviese el rango de un verdadero y propio precepto: el divorcio en la ley de Moisés es una elección que el marido tiene a su disposición si encuentra en la mujer algo vergonzoso (Dt 24,1), pero no es una obligación ni en caso de adulterio (p. 30).

En el segundo capítulo afronta “El estado de vida de los resucitados” (pp. 43-49). Se analiza la controversia, traída por los tres sinópticos, entre Jesús y algunos saduceos sobre la resurrección de los muertos, y se trae la enseñanza de que el estado matrimonial está ligado a la vida presente, y no perdurará en la vida futura. «Y ello en razón del hecho de que el matrimonio está ordenado a la generación de la prole, que a su vez está ligado a la necesidad de propagar la especie humana sobre la tierra, necesidad que cesa con la llegada del Reino de Dios y el final de la historia» (p. 49). Y matizando la posición de A. Tosato, quien afirma que Lucas ha modificado las enseñanzas de Jesús transmitidas por la tradición, al sostener que el matrimonio ha dejado de ser una elección natural para el cristiano, responde que la virginidad significa para Jesús, y no sólo para Lucas, una anticipación de la vida futura y definitiva, vida en la que la muerte ha sido eliminada (pp. 46-47). Previamente en el primer capítulo, comentando la enseñanza de Jesús a sus

discípulos sobre las tres clases de eunucos recogida en Mt 19,12, sostiene que Jesús está de acuerdo con ellos acerca del hecho de que no conviene casarse, pero por un motivo diverso: “por el reino de los cielos”; es decir, que para entrar en el reino de Dios se puede renunciar al matrimonio, y vale la pena la renuncia pues ningún sacrificio es demasiado grande con tal de entrar en el reino de Dios. Ognibeni añade que el significado del verbo *renunciar* es el que recoge la actitud ante las riquezas señalado inmediatamente por Mt 19,16-22: el desprendimiento que, para algunos, puede suponer la elección del celibato. De todo ello se deduce que para Jesús, a diferencia que para los fariseos, el matrimonio y la procreación no son obligatorios (pp. 38-41).

En el tercer capítulo se estudian las “Parábolas nupciales” de Jesús (51-68). El autor identifica tres parábolas: la que se centra en el comportamiento de los invitados al banquete de bodas (Mc 2,18-20; Mt 9,14-15; Lc 5,33-35), la que evoca la situación del banquete de bodas (Mt 22,2-14) y la parábola de la vírgenes prudentes (Mt 25,1-13). El autor llama la atención respecto a que en las tres parábolas se paragona el Reino de Dios con un banquete de bodas, y que la simbólica nupcial se utiliza para representar los tres estados de la realización del Reino: el inicial de la comunidad de Jesús, el mediano de la Iglesia tras la muerte y resurrección de Jesús, y el final con la parusía. ¿Cuál es la razón del recurso a este simbolismo? Ognibeni lo justifica por la intención de identificar a Cristo, el Hijo del Padre y Mesías prometido, con el esposo. Criticando la afirmación de J. Jeremias de que en toda literatura del tardo judaísmo no existe ni un solo texto en el que la alegoría al esposo se aplique al Mesías, y subrayando que los profetas del Antiguo Testamento recurrieron a la imagen matrimonial para explicar la relación entre Dios y su pueblo, concluye que «es de gran relieve que una parábola hable de un rey que preparó la fiesta de bodas de su hijo (Mt 22,2). El rey no toma mujer, sino su hijo. Por tanto no es impropio hablar de una cristología matrimonial (p. 67)».

Con las “Parábolas nupciales” se concluye el análisis de los sinópticos, y se pasa al cuarto capítulo dedicado en exclusiva a la doctrina matrimonial del Evangelio de San Juan (pp. 69-80). Ognibeni se detiene en tres episodios: el relato de las bodas de Caná (Jn 2,1-11); la respuesta dada por Juan el Bautista a quienes le indican que Jesús bautiza y todos van tras Él (Jn 3,25-30); y el diálogo entre Jesús y la Samaritana (Jn 4,16-18). Tras un atento y profundo análisis, se traen dos conclusiones principales. En primer lugar, este evangelio presenta a Jesús como esposo de un modo mucho más claro, e identifica la esposa: la Iglesia. Esta cristología matrimonial, observa Ognibeni, es inseparable de la teología trinitaria, ya que para los profetas del Antiguo Testamento sólo Dios puede ser el esposo de Israel porque sólo a Dios pertenece. Si ahora pertenece a Cristo, y no deja de pertenecer a Dios, sólo es posible si Él es Dios: Padre e Hijo son por tanto una sola cosa (Jn 10,30). La segunda conclusión, sacada del relato de las bodas de Caná en las que Jesús no se presenta como el esposo sino como el amigo del esposo, es la correspondencia simbólica entre el matrimonio humano santificado por Cristo y la unión establecida entre Él y la Iglesia.

En el epílogo a las enseñanzas de Jesús (pp. 81-90), Ognibeni concluye que la imagen de Cristo esposo es particularmente relevante, y manifiesta mejor la naturaleza divina del Mesías que las otras imágenes empleadas por la Sagrada Escritura; sin embargo, añade, no se puede renunciar a las otras imágenes para acercarse a la comprensión del misterio divino, porque ninguna puede interpretar adecuadamente lo que le trasciende (pp. 88-90).

La sección dedicada a las enseñanzas de los apóstoles inicia con una importante aclaración (pp. 93-95) sobre la autenticidad literaria: la atribución a un apóstol no quiere decir necesariamente que la carta haya sido escrita personalmente por él. Ognibeni presenta

siete cartas paulinas, dedicando un capítulo a cada una de ellas. Denomina “carta de san Pablo” a la que ha sido redactada por él (la primera a los Tesalonicenses, las dos cartas a los Corintios, y la carta a los Romanos); y llama “carta del apóstol” a la que se considera seudónima, escrita por sus continuadores. De estas últimas separa la primera carta a Timoteo porque considera que es de una época posterior a las otras – carta a los Colosenses y carta a los Efesios –. Además del epistolario paulino se analizan la primera carta de san Pedro y el Apocalipsis de san Juan, esta última también considerada como seudónima. El autor acentúa la importancia de no perder de vista la autoría personal de las cartas, pues justifica el significativo cambio del contexto social, cultural y eclesial entre algunas de ellas, y se da razón de algunos cambios en las exhortaciones relativas a la vida matrimonial y familiar entre las cartas seudónimas y las escritas personalmente por san Pablo.

Ognibeni sintetiza en cuatro puntos las enseñanzas de los apóstoles relativas al matrimonio: defensa de la santidad del matrimonio; conciencia de la provisionalidad del instituto matrimonial; una visión particular de las relaciones jerárquicas entre los miembros de la familia; y un progreso teológico del simbolismo matrimonial de la unión entre Cristo y la Iglesia (pp. 201-215).

El discernimiento del uso del significado de *porneía* reaparece en el estudio de las enseñanzas acerca de la santidad del matrimonio. Analizando en su conjunto 1Ts 4,3-8, concluye que el mandato imperativo de abstenerse de la *porneía* del tercer versículo no es una prohibición general de la fornicación sino la abstención tanto de unirse en un matrimonio ilegítimo conforme a las prescripciones de la ley de Moisés como del adulterio (pp. 97-100). En cambio sostiene que el significado empleado por el apóstol en su primera carta a los Corintios se restringe al de matrimonio ilegítimo; y examinando el caso del incestuoso y las medidas adoptadas por san Pablo (1Cor 5,1-8), y su amonestación a no hacer del cuerpo miembro de una *porne* porque es de Cristo (1Cor 6,13-20), muestra paulatinamente la profunda relación teológica entre la imagen de la Iglesia Cuerpo de Cristo y la de Esposa de Cristo, así como la particularidad gravedad de la *porneía* para la comunidad eclesial (pp. 101-111). Del estudio de Rm 7,1-6 concluye la licitud para san Pablo – apoyándose en la ley del levirato – de contraer segundas nupcias tras la muerte del marido (pp. 153-157); y que no incurre en *porneía* el matrimonio entre un no bautizado y un bautizado convertido después de la celebración del matrimonio según 1Cor 7,12-16 (pp. 118-120).

A partir de los textos de la Escritura que comparan la virginidad y el matrimonio, Ognibeni trae como enseñanza común la provisionalidad del matrimonio. Analizando con atención el séptimo capítulo de la primera carta a los Corintios (pp. 111-134), y sosteniendo que san Pablo se mueve en el registro de la conveniencia o utilidad y no del valor teológico de ambos estados, concluye que, según la conveniencia suprema para todo cristiano de ganar a Cristo, las exhortaciones de san Pablo ni desvalorizan el matrimonio ni revalorizan el celibato porque ambas son situaciones en las que uno se encuentra por voluntad de Dios: ambos estados son santos y cada uno debe permanecer en el que se encuentra consagrando todas sus energías para santificarse. Pero hay también dos conveniencias menores para que cada uno permanezca en su estado que relativizan el matrimonio: los esposos deben continuar a vivir juntos por el peligro de la incontinencia – evitar el pecado –; y los no casados hacen mejor si no se casan porque así solo tienen que preocuparse de las cosas del Señor – buscar la santidad –. El autor muestra de modo convincente la falsedad de entender en modo reductivo el “evitar el pecado”, como si san Pablo propusiese a los esposos un nivel de santidad inferior. Por

último, Ognibeni resalta el cambio en los motivos de la elección entre la virginidad y el matrimonio que se encuentra en 1Tm 5,3-16 (pp. 175-181). Ahora, matrimonio y virginidad aparecen como dos estados de vida conforme a la edad de las personas: quienes son jóvenes se deben dedicar a la familia y los mayores, una vez enviudados, pueden elegir permanecer sin casarse consagrándose a Dios. ¿La razón de este cambio? Según el autor porque san Pablo estaba convencido de la inminente proximidad de la parusía, mientras sus sucesores gobiernan una comunidad que ya no se mira como destinada a un breve periodo de tiempo, y en las que han aparecido doctrinas de corte dualista (pp. 180 y 220). En el epílogo advierte del sentido teológico común en todas las cartas, distinguiendo el tiempo cronológico – *chrónos* – del tiempo de salvación – *kairòs* –, ya que este último es el término usado por san Pablo. El factor cronológico está sin duda alguna presente en las enseñanzas del apóstol, pero sus exhortaciones pueden leerse entendiendo que el Reino de Dios no está cerca porque llegará pronto según el tiempo cronológico, sino porque ya está en medio de nosotros y nos encontramos en el tiempo para alcanzar la salvación que hay que aprovechar (p. 205).

Las relaciones entre los miembros de la familia propuestas por los apóstoles se estudian analizando 1Cor 11,2-16; 1Cor 14,33-36 (pp. 134-146); Col 3,18-4,1 (pp. 159-163); Ef 5,21-33 (pp. 165-173); 1Tm 2,8-15 (pp. 175-178); y 1Pt 3,1-7 (pp. 183-188). Aquí se insiste de modo particular en la subordinación de la mujer al marido; una subordinación que hoy causa extrañeza pero que no debe escandalizar si las cartas se leen considerando el contexto cultural propio de la época en que fueron escritas.

Por último, el simbolismo matrimonial de la unión entre Cristo y la Iglesia se presenta analizando dos cartas. Del texto de 2Cor 11,1-4 (pp. 149-152) concluye que entre el matrimonio y la unión entre Cristo y la Iglesia se da una correspondencia analógica (p. 213): denominar a la Iglesia esposa de Cristo «no es una mera metáfora, sino una analogía real» (p. 218). El otro texto no es, como podría esperarse, la carta a los Efesios, sino el Apocalipsis 14,1-5; 19,5-9; 21,1-4.9-11; 22,16-17.20 (pp. 189-200). Para Ognibeni la carta a los Efesios presenta la unión entre Cristo y la Iglesia como modelo para la unión entre el hombre y la mujer cristianos (pp. 212-213). Añade que la versión latina denominada Vulgata traduce el griego *mustérion* con *sacramentum* y, aunque la sacramentalidad del matrimonio no se funda sobre esta traducción, la relación señalada entre la unión del marido y de la mujer con la unión entre Cristo y la Iglesia pone las bases para una visión sacramental del matrimonio (p. 170). Del análisis del Apocalipsis el autor trae a la luz diversas consideraciones teológicas de la lectura simbólica de las bodas del Cordero con la Jerusalén celeste (pp. 189-200).

Me parece que los objetivos trazados por Ognibeni con la publicación de este manual del Matrimonio a la luz del Nuevo Testamento se alcanzan ampliamente. Su lectura introduce al lector en el análisis exegético de los textos referentes al matrimonio, contribuyendo significativamente a su formación teológica sobre el matrimonio. Sin embargo nos preguntamos si no sería posible un ulterior esfuerzo por integrar la contextualización histórica del texto con la historia de su recepción, revisando la distinción propuesta entre comentario exegético e interpretación. De este modo se suministraría al comentario exegético de los pasajes de la Escritura nuevas luces para su esclarecimiento y enriquecimiento. En particular, la superioridad objetiva del don del celibato sobre el matrimonio y la sacramentalidad del matrimonio se integrarían armónicamente en el propio comentario exegético.

J. W. ROGERSON, J. M. LIEU, *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford University Press, Oxford–New York 2006, pp. 896.

IL nuovo manuale presentato dai professori Rogerson e Lieu vuole essere un aggiornamento sui diversi campi di studio attorno alla Bibbia, tenendo conto del fatto che questa non è soltanto il libro più diffuso e più letto nel mondo, ma anche il più universale in quanto racchiude in sé due delle grandi culture che hanno in un certo senso forgiato la storia dell'umanità: quella orientale che è centro, sotto certi aspetti, del mondo semitico, e quella che trova le sue radici nella civiltà ellenistico-occidentale.

I curatori di questo *Handbook* hanno evidenziato la loro consapevolezza della diversità dei contributi, non facili da armonizzare. Gli studi biblici, infatti, sono in realtà un insieme di discipline indipendenti con un punto focale comune: quello di interessarsi allo stesso testo, o meglio, alla stessa collezione di testi, il cui contenuto non è neppure uguale nelle diverse confessioni religiose che vi si rapportano. Dall'archeologia alla letteratura, dalla critica testuale alla sociologia, dalla linguistica alla teologia e all'antropologia; mai tante scienze hanno sottoposto questi testi ad una tale analisi durante un periodo di circa due millenni. Gli editori riconoscono che in alcuni casi si incontrano delle ripetizioni e articoli non in perfetta concordanza con quelli che appaiono in altre parti dell'opera ma toccano, seppur marginalmente, lo stesso campo di ricerca. L'archeologia, ad esempio, fa parte delle discipline "para-bibliche" (I parte), essendo al tempo stesso un "metodo" o un modo di studiare la Bibbia (v parte). Essa è inoltre essenziale per gettare un po' di luce sulla storia d'Israele (III parte).

I primi due articoli (I parte, sulla storia degli studi biblici e le discipline che la compongono) offrono una panoramica rispettivamente dell'Antico e del Nuovo Testamento nella ricerca del sec. xx. Riguardo al mondo veterotestamentario, J. W. Rogerson presenta tre periodi, segnati ognuno di loro da grandi nomi: il primo, che comprende il periodo delle due guerre, è quello di Wellhausen e la sua ipotesi documentaria sul Pentateuco, mentre in campo archeologico si parla di Alt e di Noth. Dopo il 1945 ci sono le grandi teologie dell'AT dove spicca, fra l'altro, il nome di Von Rad, mentre nel terzo periodo predominano Barthes nella critica letteraria e Childs in quella teologico-canonica. Appariranno poi l'approccio antropologico e sociologico, femminista ed etico, per citarne alcuni.

Riguardo al NT, R. Morgan inizia da Lightfoot (*Continuities*), per poi concentrarsi su un parallelismo fra le scuole bibliche britannica e tedesca rappresentate emblematicamente da Dodd e da Bultmann. Ognuno di loro, infatti, è interessato a rendere attuale il messaggio neotestamentario, anche se seguono percorsi ermeneutici diversi. La concezione esistenzialista di Bultmann viene superata non solo da Cullmann con la sua *historia salutis*, ma anche da Pannenberg e da Moltmann. Dopo il 1945 le *Transitions* sono scandite dalla scoperta dei manoscritti del Mar Morto e dalla conseguente proliferazione degli studi sul giudaismo palestinese, e insieme, della teologia paolina. Un ultimo periodo che parte dal 1980 (*Innovations*) è caratterizzato da una nuova ricerca sul Gesù storico (*third quest*) e sulle teologie del NT nonché da studi sociologici e letterari, alla stregua di quello che è accaduto nel campo dell'AT.

La I parte si chiude con una visione d'insieme sulle scienze che hanno influenza sugli studi biblici: archeologia, studi sull'Egitto e sull'antico oriente, Qumran e giudaismo rabbinico, mondo ellenistico-romano.

La II parte, dedicata al testo, riguarda la lingua e la traduzione dei diversi testi, compresi gli apocrifi, e la trasmissione testuale delle versioni vetero e neotestamentarie.

La III parte comprende la storia e le istituzioni d'Israele nonché i generi letterari che conformano la Bibbia. Lo studio storico e sociale inizia da un'introduzione dove si valuta il testo biblico come strumento di base per conoscere la storia del popolo eletto. Pur avendo dei limiti, si deve riconoscere che esso è lo strumento privilegiato che si possiede per scrivere le vicende d'Israele. Davanti alle grandi sfide che oggi presentano le scoperte archeologiche, il testo biblico cerca di ricostruire i fatti attraverso le tradizioni che vi sono raccolte. Lo storico, servendosi di tutta l'evidenza possibile alla sua portata, dice K. W. Whitelam, non può però evitare i paragoni e i giudizi critici. Ad ogni modo, la natura delle fonti permette di dire che non si è ancora in grado di fare una ricostruzione storica definitiva. Con questa premessa si analizza il periodo alla fine del dominio persiano (J. W. Rogerson), quello ellenistico fino alla distruzione del secondo tempio (L. Grabbe) e la figura di Gesù (C. A. Evans). Quest'ultimo è un articolo che, oltre a presentare il percorso degli studi sul Gesù storico, offre le ultime ricerche sulla terra di Gesù e sulla sua persona. Sono interessanti specialmente gli studi su Nazareth e sull'educazione ricevuta da Gesù. Evans mostra inoltre come le descrizioni dei vangeli, specialmente quelle della passione e della morte, offrono una cornice verosimile d'accordo con i tempi e con i dati forniti dalla letteratura parallela al NT. Al tempo stesso presenta la risurrezione di Gesù come il fatto fondante del cristianesimo, formatosi dai fedeli provenienti dal giudaismo e dalla gentilità, che ha causato inizialmente non pochi contrasti e divergenze. Alla fine della III parte vengono indicati sei generi letterari: profezia, apocalittica, sapienza, novella, vangeli e lettere. La definizione di novella fatta da E. S. Gruen («narrazione non reale che esprime l'esperienza di individui o gruppi») permette di inserirla nel genere narrativo, anche se con delle restrizioni.

La IV parte fa riferimento alla formazione dei libri biblici ed extra-biblici all'interno dei canoni, con uno speciale sguardo verso l'ambiente storico-culturale in cui essi sono stati creati. Riguardo all'elenco dei libri sacri, tanto nell'Antico come nel Nuovo Testamento, si potrebbe parlare di un assemblaggio progressivo di testi. Al tempo stesso bisogna vedere come sono stati considerati quei primi secoli, in cui si è formato il canone dei libri ispirati, da parte delle diverse scuole. J. M. Court fa vedere come nel sec. XVIII si attribuivano 10 libri all'era apostolica, che poi diventarono soltanto cinque con Baur e la Scuola di Tubinga. Nei nostri giorni si è rientrati in posizioni più moderate: Baird parla, ad esempio, di 23 su 27 libri appartenenti alla prima generazione cristiana. Ma ciò che importa, dice Court, è considerare la letteratura neotestamentaria, alla stregua di Papià, come una fonte di memoria collettiva che trova la sua origine nella vita e negli insegnamenti di Gesù. La "voce che vive e rimane" è quella che si cerca di identificare in modo attuale nella memoria scritta e nella comunicazione orale sottostante al materiale dei vangeli e della primitiva tradizione cristiana (p. 519); logicamente, ci sono non pochi interrogativi. Ci si domanda, ad esempio, se il NT deve essere considerato come una tradizione orale o come un insieme di scritti, o se la formazione del canone ci da degli indizi sulle priorità delle forme primitive della tradizione. Sulla scia di Dunn, l'autore mette in risalto l'oralità nella cultura che diede origine agli scritti neotestamentari. Proprio da lì parte il processo di formazione e di configurazione degli scritti della nuova alleanza: dall'impatto della persona di Gesù al suo ricordo, dalla raccolta del materiale alla messa per iscritto e all'"invenzione" del vangelo, con quello di Marco come prototipo. L'ultimo articolo della parte quarta (*Authors, Books, and Readers*), considera il periodo

veterotestamentario nel medio e vicino oriente nonché in Egitto, e poi quello neotestamentario, facendo fra l'altro un breve accenno al problema della pseudoepigrafia.

Nella parte v, sui metodi nello studio della Bibbia, J. R. Bartlett (*Archaeology*) previene i lettori sul concetto di "archeologia biblica". Essa ridimensiona la definizione, già classica, fatta da Albright. Alla fine (pp. 575s) Bartlett ci ricorda che la tendenza attuale è quella di interpretare i testi biblici separatamente dallo studio dei fatti archeologici, e poi compararli fra di loro. Oltre all'archeologia sono considerati i metodi critici: quelli testuale, formale e redazionale, la critica delle fonti e letteraria, l'ideologia socio-politica e l'approccio femminista. In quest'ultimo M. T. Wacker distingue fra critica femminista e femminismo critico, privilegiando la prima come studio critico-ermeneutico della Bibbia. Specialmente suggestiva risulta essere la prima parte, dove spiccano diverse interpretazioni della scrittura fino al xx secolo, partendo da quelle di Ildegarda di Bingen e di Christine de Pizan. Lo studio si conclude con un'analisi dei diversi metodi, già visti sotto una prospettiva ermeneutica più globale.

La parte vi comprende gli approcci teologici sotto il titolo *The Interpretation of the Bible*: le teologie dell'Antico e del Nuovo Testamento, e il confronto con l'etica e la teologia giudaica. Fissando lo sguardo sulla teologia del Nuovo Testamento, J. D. G. Dunn la vede in quattro fasi: il patto fra Dio e il suo popolo, la risposta del popolo stesso, il progetto salvifico nel Figlio e la conseguente risposta. In questo percorso si parte dallo *shema*, sapendo che nel NT la fede in Cristo si esprime in termini che vanno molto aldilà di ciò che si professava prima: lo *shema*, infatti, si allarga fino ad includere il Cristo. Si riconosce, com'è logico, il posto unico che corrisponde ad Israele; al suo interno però si deve vedere la tensione con il nuovo gruppo dei cristiani, senza bisogno di polarizzarlo. Parlare, infatti, di antisemitismo nel NT è semplicemente anacronistico. Accanto a questo, Dunn sottolinea come la grande forza degli scritti neotestamentari radica nella vocazione dei gentili a partecipare della sorte d'Israele. Riguardo alla salvezza, l'evento centrale della morte di Gesù si contrappone al sacrificio cultuale precedente, segnando in certo modo la sua fine. Nella risposta a questo *kerygma* appare la tensione fra la fedeltà alle antiche promesse e la risurrezione di Cristo, da una parte, e il messaggio proclamato ai gentili, dall'altra. La rivelazione del NT esige comunque una risposta, richiede un'obbedienza.

Riguardo alla teologia biblica in genere, dopo un accenno storico, B. Janowski la rapporta alla critica storica, alla storia delle religioni e all'approccio canonico. Un riferimento ai problemi attuali sorge dagli interrogativi sul centro della Scrittura, sulla continuità della rivelazione, sul canone e sulle due parti della Bibbia. Gli altri studi che compongono questa parte sono il rapporto Bibbia-etica, che E. W. Davies sa trattare con prudenza ed eleganza. Da una parte, l'a. ravvisa la legge come punto di partenza in quanto espressione della legge naturale e il decalogo come il codice minimo di comportamento; dall'altra, si individua l'etica di Gesù alla quale si rapporta quella di Paolo, che vuol essere un suo imitatore. Evidentemente, problemi come quello di applicare gli insegnamenti biblici alla cultura odierna sono una sfida che invita a fare un'adeguata critica dell'etica biblica.

L'ultima parte del volume è dedicata all'autorità della Bibbia. Lo studio di L. Martin McDonald considera l'evoluzione del canone dalla bibbia ebraica fino al cristianesimo dei secc. iv-v passando per Qumran e per il giudaismo rabbinico. Un ultimo studio (H. A. Harris) presenta il fondamentalismo fin dalle sue origini, di fronte al razionalismo e alla critica liberale.

Gli editori offrono, in definitiva, uno strumento aggiornato per conoscere la Scrittura con un po' di più di profondità, che è veramente utile poter attingere a diverse scienze che si occupano – direttamente o indirettamente – della Bibbia.

In tale quantità di contributi diversi si può ravvisare qualche errore tipografico. Segnalerei quello a p. 402, sul libro di Enoch: il libro dell'Astronomia comprende i capitoli 72-82 anziché 72-92, come appare nel testo; questa informazione è invece scritta correttamente a p. 501.

B. ESTRADA

C. ROSSI ESPAGNET, *Famiglia & libertà. La vita familiare cristiana & il Magistero della Chiesa*, Ares, Milano 2007, pp. 232.

DESDE la aparición en 1991 del primer libro de la colección “Genitori e figli”, la editorial Ares ha reunido a especialistas de distintas ciencias y a padres y madres de familia para que, con sus conocimientos y experiencias, abordasen diversos temas relacionados con el matrimonio y la familia. Con ello pretende dar respuestas satisfactorias a problemas reales que con frecuencia se presentan en la vida conyugal y familiar.

En esta ocasión, Carla Rossi Espagnet, directora del curso “Amore, famiglia, educazione” del Instituto Superior de Ciencias Religiosas de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, afronta algunas de esas cuestiones. Con más de diez años dedicados a la investigación científica de tipo antropológico y teológico sobre la mujer y la familia, la autora contribuye a esta colección desarrollando un tema de especial interés para la familia cristiana: la libertad y la adhesión a las enseñanzas de la Iglesia en este campo.

En las páginas del libro, Rossi Espagnet demuestra no sólo un profundo conocimiento teórico de la materia, sino también un gran realismo y cercanía a la vida corriente de muchos hogares. Sale así al paso de las principales cuestiones que marcan la vida de los esposos en el actual contexto social: la libertad de las decisiones, la fidelidad al proyecto común, la educación de los hijos, etc. Lo hace desde una cuidadosa atención a las enseñanzas del magisterio, dotando a su análisis de una visión de conjunto que no se queda en la comunidad familiar, sino que mira también al bien de la sociedad. Asimismo aprovecha la ocasión para arrojar luz sobre algunos errores comunes en la apreciación de las doctrinas magisteriales sobre la vida cotidiana de los esposos. En esta línea, aporta explicaciones sugerentes que, si bien no son nuevas, sí están llenas de la claridad expresiva necesaria para una exposición eficaz con argumentos de fondo.

La autora se propone, ya desde el inicio, responder a las preguntas: ¿qué atención debe prestar un cristiano a los pastores de la Iglesia, cuando éstos enseñan cómo afrontar y gestionar la vida familiar?, ¿qué valor de orientación debe atribuirse a la palabra del magisterio y por qué? (p. 12). Estas cuestiones quieren llegar al núcleo de un aparente conflicto que se da en la familia, debido a una de sus notas propias: su carácter a la vez público y privado. La familia es una relación de personas surgida por la voluntad de los esposos, que da lugar a un proyecto de vida común (carácter privado); y a la vez, como parte primigenia de la sociedad, la familia es un sujeto que interactúa con la comunidad humana, de la que recibe beneficios y a la que aporta, a su vez, indudables riquezas (carácter público).

Si se considera la relación de la familia con la Iglesia, sociedad de los creyentes, se pueden formular las mencionadas preguntas con un nuevo matiz: ¿las enseñanzas del

magisterio pueden incidir sobre la vida cotidiana?, ¿no serán más bien una exposición de ideas simples de carácter general?, ¿tiene la Iglesia voz autorizada en el día a día de la vida familiar o sólo en algunas ocasiones (nacimientos, bodas, funerales)? De la respuesta que se dé a estos interrogantes depende la comprensión de la relación familia-Iglesia y su incidencia en la vida familiar. Para algunos esta relación liga a la familia a un agente externo y extraño: la Iglesia no tendría nada que decir en el ámbito de las decisiones de los esposos sobre su vida conyugal y familiar. Para otros, en cambio, esta relación tiene un peso mayor en la vida familiar y configura sus diversos aspectos.

Para entender esta segunda visión resulta clave, en primer lugar, comprender la sacramentalidad del matrimonio, y el modo en que ésta incide sobre la cotidianidad de la vida conyugal y familiar: en las cuestiones relativas a la transmisión de la vida, en el cuidado y en la educación de los hijos, en la elección de escuela, en el uso de la televisión y del tiempo libre, etc. Surgen así nuevas preguntas: ¿el sacramento del matrimonio afecta solamente la vida pública de los cónyuges en su relación con la Iglesia o afecta también la vida privada?, ¿puede el proyecto de vida común de los esposos prescindir de alguna de las propiedades del matrimonio, institución natural elevada a sacramento?

Para responder a estas preguntas, el libro presenta una estructura sencilla, que ayuda al lector a enfocar, de forma ordenada y con rigor científico, los problemas a los que la autora desea dar una respuesta. De este modo, en el primer capítulo se considera a la familia cristiana dentro de la vida de la Iglesia. Se trata de un capítulo esencial, porque responde al interrogante sobre la relación entre la sacramentalidad del matrimonio y la vida cotidiana de la familia que, como se ha señalado, es la clave para resolver las cuestiones sucesivas.

Comienza con una descripción de la familia cristiana. Aunque el libro está orientado a las familias cristianas, la autora logra hacer una exposición abierta a todas las personas, señalando muy acertadamente los elementos del matrimonio y la familia que responden a una antropología integral del ser humano. Rossi Espagnet aclara que la esencia del matrimonio y la familia reside en valores humanos tales como el amor, la libertad, el empeño, la acogida, la reciprocidad, la conciencia del límite y de la necesidad del otro, la trascendencia y la religiosidad, es decir, la percepción de la presencia de Dios en el amor humano, etc. No son todos estos valores una imposición del cristianismo, sino realidades naturales que se encuentran en todas las culturas. Pero esta antropología integral recibe del cristianismo una luz nueva, que le da sentido y valor: estas mismas instituciones naturales son elevadas por Cristo y perfeccionadas con su gracia. Así los cristianos, viviendo las exigencias del amor humano natural en el matrimonio, son llamados por la gracia del sacramento a convertir la vida familiar en un camino de santidad.

Una vez expuesta la sacramentalidad del matrimonio y su incidencia en la vida familiar, convertida en lugar de santificación para los esposos, la autora resalta la función social de la familia, que no es una simple unión de individuos reconocida por el poder civil. Lleva a cabo un papel mucho más esencial: debido a la naturaleza de esos lazos de comunión entre las personas que la forman, realiza una enorme diversidad de funciones sociales, adaptándose a las más variadas circunstancias, siendo una fuente de estabilidad y de progreso para la sociedad. Esta potencialidad de la familia en el núcleo de la sociedad hace que la vida conyugal y familiar no pueda ser indiferente ni al Estado ni a la Iglesia. Para ambos, las familias constituyen la realidad viva que con su estado de salud, bueno o malo, determinan el carácter y la cualidad de la sociedad, civil o eclesial.

Pero así como es difícil de imaginar una Iglesia que no estuviese formada por las familias de los cristianos, es igualmente complicado negar que las familias cristianas viven de la Iglesia: de su doctrina, de los sacramentos, de la comunión con otros fieles... La familia cristiana necesita de la Iglesia no sólo para llevar una vida terrena justa y recta, sino también para encaminarse a la vida eterna.

En esta línea, el segundo capítulo – de carácter moral – parece distanciarse del discurso del primero: abandona el tema de la familia para abordar al individuo y su actuación moral. Las páginas de este capítulo son una síntesis de temas centrales de la moral cristiana: la autonomía del hombre, la libertad, la ley, la conciencia, la prudencia, los absolutos morales... La exposición de estos conceptos está acompañada por un breve recorrido histórico de la crisis de la concepción de la moralidad, que ayuda a comprenderlos mejor en su contexto, sin caer en anacronismos. Dentro de los temas en conflicto, se pone especial énfasis, por su relevancia para lo tratado en este libro, en la autoridad de las enseñanzas magisteriales sobre la moral. La autora busca explicar las razones por las que el individuo decide acoger, en sus elecciones privadas, las enseñanzas y prescripciones hechas por otros, aclarando los motivos por los que esta conducta no supone herir la autonomía ni la dignidad humana. En su exposición, son muy interesantes las observaciones sobre la relación entre libertad y autoridad (cfr. pp. 100-123) – apoyadas a su vez en la relación entre libertad y verdad – así como la argumentación por la cual pone en relación la ley, la libertad y el amor (cfr. pp. 133-138). En este punto me parece relevante resaltar cómo la autora expone la importancia de pedir consejo para la formación de la prudencia en un actuar libre y responsable.

Con lo dicho hasta aquí, se tienen ya las bases para responder a la cuestión que se planteaba al inicio: ¿qué papel deben reconocer los esposos cristianos, en la práctica, a las enseñanzas del magisterio sobre el matrimonio y la familia? La respuesta se encuentra dentro de una vida cristiana hecha vida real. No se puede responder en el ámbito de la mera especulación teórica. De ahí el interés de la escritora por mostrar dos situaciones problemáticas concretas de la vida conyugal y familiar – la transmisión de la vida y la indisolubilidad – con indudables consecuencias en la vida presente y futura de los miembros de la familia. Como hemos dicho, las soluciones que se ofrecen a estos problemas tan discutidos contienen sugerencias e intuiciones muy interesantes, que reflejan un gran conocimiento de los principios y de la vida real.

En conclusión, la autora logra un importante propósito: mostrar, tanto a los esposos como a los pastores, que la invitación que Juan Pablo II hacía al inicio del tercer milenio no es un ideal inalcanzable. Es posible vivir la vocación a la santidad en el seno del matrimonio y de la vida familiar: no es cierto que sea exclusiva de algunos *genios* de la santidad (cfr. Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo millennio ineunte*, n. 31).

El texto expone la doctrina del magisterio sin hacer abuso de las citas y, sobre todo, estimula al lector a profundizar y comprender la lógica y la amplitud de dichas enseñanzas. Estamos frente a una trabajo de gran utilidad, especialmente por el lenguaje utilizado y su forma argumentativa. Es un obra que consigue dar respuesta a las preguntas que la misma autora se va planteando a lo largo del libro. Aunque está orientado a un público general no especializado, no por ello deja de ser un estudio serio y profundo, apoyado con una bibliografía amplia y reciente.

A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 323.

EL cardenal Scola presenta en este trabajo una serie de ensayos que se entrelazan sobre la base de estudios sistemáticos precedentes: una síntesis de los más importantes puede verse en «*Annales Theologici*» 13 (1999) 630-633; y 16 (2002) 509-512. El autor indaga en *el ser* de la Iglesia desde un enfoque de antropología teológica balthasariano. Junto a un trabajo apreciable de análisis, destacan la capacidad pastoral para presentar de modo atractivo y cercano el magisterio reciente, del Concilio a nuestros días, y una cuidada y abundante bibliografía: tanto en las notas de cada capítulo, como agrupada temáticamente al final del volumen.

Después de enunciar los temas principales, expondremos brevemente el esquema tripartito del libro. Scola busca una perspectiva sintética que explique el misterio salvífico de la Iglesia, para lo cual propone la *doble concentración*: antropológica (cristocéntrica, dramática) y sacramental (pastoral). Ésta enlaza con el interrogante que da título a la obra: quién – y no qué – es la Iglesia, a lo que contesta: «una comunión de personas, incluidas en Cristo, que recorre la historia a partir de la misión libremente conferida a ellos y libremente aceptada por ellos» (p. 157).

La primera parte consta de 5 capítulos. Condensa en los tres primeros las bases metodológicas. Late de fondo el reclamo enérgico de la *Gaudium et Spes*: volver a un cristocentrismo radical en el que converjan las aspiraciones y preguntas fundamentales del hombre actual, que huye erradamente hacia una antropología auto-referencial, sin Dios. El patriarca de Venecia, siguiendo a von Balthasar, presenta el misterio de la libertad del hombre como una tensión elíptica, no circular, cuyos polos tienen diversa consistencia. Cada persona, históricamente situada, experimenta la llamada de la revelación trinitaria que lo atrae hacia sí; entonces, se produce el drama de la resistencia humana para acoger y corresponder a la gracia que actúa en Jesucristo y en su Iglesia. Esta, *medium intrinsecum* del evento salvífico de Cristo, es observada y analizada por Scola bajo el doble prisma de sus dimensiones mariana y petrina.

Por su extensión y enfoque, los capítulos finales de este apartado (iv: “perspectiva ecuménica” y v: “teología de las religiones y diálogo interreligioso”) nos parece que podrían haberse situado al final de la segunda parte, junto a la *Eclesiología de misión*. A partir de ellos, el libro pasa – según nuestro modo de ver – de la concentración a la expansión: de la síntesis teórica, a manifestaciones o aplicaciones concretas. Por ejemplo, la segunda parte desarrolla, sin nuevas aportaciones metodológicas, varios *aspectos esenciales de la Iglesia: Iglesia como misterio salvífico, dinámica de la comunión eclesial y Eclesiología de misión*. La tercera, reúne ensayos sobre temas más puntuales, agrupados como diferentes *sujetos y métodos* de la vida cristiana: *parroquia, obispos y presbíteros, educar en la fe, catequesis...*

Veamos ahora, un poco más detenidamente, los argumentos centrales del volumen. Con la concentración antropológica, dramática, el autor quiere expresar la tensión de la libertad humana que se reconoce en el deber ser-para-otro, aunque esencialmente se vea incapaz. La libertad humana es, por sí sola, insuficiente. Cristo colma esa distancia, supera aquella limitación: Él es «el interlocutor contemporáneo de la libertad de cada uno y de todos, porque conduce a la Verdad e interpreta cada instante de la vida del hombre» (p. 45). Jesucristo, que ha venido al mundo para que todos los hombres se salven (1Tm 2, 4), ha hecho del hombre el *camino de la Iglesia* (JUAN PABLO II, Encíclica

Redemptor hominis, 14). El Hijo del Hombre quiere que la salvación llegue a cada persona, y se sirve de instrumentos para difundirla. La lógica de la Encarnación es salvífico-sacramental. La Iglesia, “sacramento del misterio”, mediación intrínseca, es el signo eficaz del único e irreplicable evento de Jesucristo (pp. 49-50). El misterio del encuentro con Cristo y con su gracia redentora, en su Iglesia, es propuesto a la libertad situada, históricamente, de cada hombre, de cada pueblo.

El análisis de las dimensiones mariana (precedente) y petrina de la Iglesia que Scola presenta, de origen balthasariano, se apoya en dos categorías: la nupcialidad de la Iglesia (*Sponsa Verbi*) y la lógica de la comunión. El autor expone la dimensión mariana de la Iglesia a partir la relación entre la Virgen y Cristo. Ella, insertada en el *medium* único e irreplicable del Hijo (p. 85), constituye el *nexus* entre el evento de gracia y la libertad humana. Afirma que, como la de María, la naturaleza de la Iglesia es esencialmente relativa a Cristo, quien a su vez es la auto-revelación del Dios Trinidad (p. 54). Cristo nace de María y vive en la Iglesia para hacer operativa la salvación. Señala además que, por estar esencialmente referidas a Cristo, la mariología y la eclesiología no pueden ser identificadas ni tampoco separadas; sino que deben estudiarse de modo articulado. Después, apoyado en la corporeidad de Cristo (varón) ahonda en la diferenciación del papel de la masculinidad y la feminidad: diferencia, don de sí, fecundidad. Siguiendo a von Balthasar, propone una teoría sponsal en la que el misterio nupcial se presenta como primario y antecedente. Habla de la unión Cristo-Iglesia, y luego Cristo-María (*typus Ecclesiae*). María termina siendo presentada ya como Madre, ya como Esposa de Cristo.

En el capítulo iv habla de la perspectiva ecuménica como parte intrínseca de la eclesiología. La Iglesia es una *communio personarum* (p. 103), un pueblo que vive orientado hacia la misión de Cristo, a partir de María. Se refiere con ello a la dinamicidad propia de la comunión eclesial. Scola introduce otras categorías, como la concentración ontológica de la Iglesia, por la cual los cristianos se reconocen en una misma misión. Perspectiva que no se mantiene al tratar el diálogo interreligioso (capítulo v), pues el autor ve oportuno retroceder hacia consideraciones filosóficas que permitan entrelazar religión y verdad. La razón de este paso es el diagnóstico de la época actual: la verdad ha perdido la referencia al Absoluto, que es personal (*Yo soy la Verdad*), y se ha diluido en algo abstracto, externo y a fin de cuentas insignificante – sin significado –, dando lugar al relativismo. La crisis de la modernidad ha llevado hacia un triple reduccionismo: *doctrinalista* (de la Revelación), *intelectualista* (de la fe), *conceptualista* (de la teología). Para salir de esta trampa, Scola llama de nuevo a escena a la concentración antropológica de la eclesiología, que reclama una profunda unión entre libertad y verdad. Finalmente, expone – citando a Zizioulas – que la verdad se despliega en la comunidad a través del rito, como expresión comunitaria.

Terminada la primera parte, más conceptual y extensa, proporcionalmente, el autor introduce nuevos temas o estilos. La segunda parte, desarrolla en tres capítulos (vi-viii) algunos aspectos de la Iglesia presentados previamente, sintetizando y retomando el estudio de la Iglesia como *Sponsa Verbi* y *Corpus Christi*. Trata primero el misterio salvífico en *Christò*. La lógica de la encarnación permite la inclusión en Cristo. Nos abre al verdadero espacio de libertad por la singularidad de Cristo. El sí de María es el ejemplo paradigmático del encuentro entre la libertad infinita divina y la libertad finita humana: relación a la que están llamados todos los hombres. La Iglesia como sacramento es fundamento de la mediación intrínseca, refiriendo siempre a Cristo (p. 150), acercándole a los hombres. Entendemos que, con esta imagen, Scola indica implícitamente que toda

acción eclesial lleva a Cristo, también si es realizada por cristianos singulares; es decir, que Él se hace presente con su acción salvífica allí donde actúa la Iglesia, allí donde está cada cristiano, uniendo a todos con él y entre sí por el don de su Espíritu. De hecho, siguiendo a Ratzinger, concluye que «se evidencia de tal modo el carácter relacional y pneumatológico intrínseco a la Iglesia misma, en el cual la dimensión mariana y la petrina realizan el evento del Cuerpo de Cristo, que tiende continuamente a la unión con Él» (pp. 152-153). Sólo echamos en falta un poco más de atención al aspecto pneumatológico, que apenas está presente.

En el capítulo séptimo, habla de la «dinámica de la comunión eclesial». Comienza explicando los distintos significados de la palabra *comunión* en los textos conciliares y la deriva turbulenta que favoreció la publicación del documento *Communiois notio* (Nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 28-v-1992). Más tarde, dice que ve en esta noción una «propuesta adecuada para describir el fenómeno de la Iglesia» y una «vía privilegiada para el diálogo ecuménico» (p. 160). Notamos en estas páginas más referencias magisteriales y de nuevos autores, mientras apenas cita a von Balthasar como hasta ahora hacía con frecuencia. Esto quizás explica la postura diversa con la que el cardenal expone y aclara un tema cercano a su experiencia vital: el debate generado, sobre todo, en los años precedentes al Sínodo de los Obispos de 1985: según Scola, una fecha clave. Por otro lado, destaca el análisis bíblico del significado de esta *koinonía*: compartir, *tener parte con Cristo* – según la expresión de san Pablo –, principalmente con su muerte y resurrección. Finalmente, cabe destacar la referencia a la Exhortación apostólica *Christifideles laici* de Juan Pablo II (Exh. apostólica, 30-XII-1988), en la que se aborda la vocación y misión del laico en la comunión eclesial; y al resello magisterial de la última encíclica de este santo padre, *Ecclesia de Eucharistia*, donde desarrolla cómo la comunión de la Iglesia se obtiene y se nutre a partir de la Eucaristía.

La tercera y última parte del libro habla de los sujetos de la Iglesia. Son cuatro capítulos más accesibles y no por esto menos sugerentes: ofrece en ellos ideas concretas y útiles reflexiones pastorales. Por ejemplo, cuando retoma y analiza dos dimensiones esenciales de la existencia cotidiana, los afectos y el trabajo (los citaba ya en la p. 40), como lugares propios de la misión del hombre actual donde ha de vivir y testimoniar su fe (pp. 212 y ss). En estas páginas el autor deja un poco de lado la conceptualización teórica, y demuestra una capacidad pastoral que sabe incidir en los temas centrales de la antropología cristiana, para salir en búsqueda de Cristo en todos los ambientes. Veamos con detalle uno de ellos.

Scola remueve la conciencia cristiana para impulsarla a un apostolado más activo y eficaz. Recuerda que los principales misterios de la fe cristiana, primero en Cristo, están marcados por la categoría de *misión* (pp. 201-202). Parafraseando el Sínodo de los Obispos de 1985, que define como el momento importante del proceso de concentración cristológica tras el Vaticano II, el autor resumía al comienzo del libro: «la Iglesia, que se hace presente a los hombres a través de los distintos sujetos eclesiales, se afirma como sacramento eficaz del evento de Cristo que interpela la libertad del hombre y de la familia humana. Hablando menos de sí y dejando transparentar en su rostro a Jesucristo (cfr. *Relatio finalis*, 1789), se muestra como *Ecclesia de Trinitate* [...], este diálogo se identifica con la real comunicación de la identidad del cristiano que se propone, en primera persona, como signo (sacramento) de Jesucristo, corazón del mundo, a través de la Iglesia, *forma mundi*» (p. 51) y ahora insiste: hablar de Cristo, transparentar a Cristo, es el apostolado al que está llamado todo cristiano. Para ello debe llenarse de seguridad,

complacencia (*baldanza*), quizás ingenua, por haber encontrado el tesoro de la parábola (cfr. Mt 13, 44), y procurar que todos participen de su alegría, fuente de esperanza cierta para sí mismo y para todos sus hermanos los hombres (p. 277), sin límite alguno. Por eso concluye que el ecumenismo y el diálogo interreligioso están en la esencia misma de la misión de la Iglesia.

De algún modo, en un sentido práctico más que teórico, vivido, experimentado, Sco-la muestra quién es la Iglesia, y cuál es la identidad del cristiano también en el mundo de hoy: ser otro Cristo. La concentración antropológica sobre la que giran estos ensayos, reclama de hecho la concentración cristológica. Como ya anunciamos, remite a un cristocentrismo radical que ha de ser vivido por cada hombre para mostrar al mundo, en este contexto contemporáneo donde se da tanta ausencia de fe, tanto vacío de Dios, una realidad de vida cristiana que, como gustaba decir el siervo de Dios Juan Pablo II, *dé razón de nuestra esperanza* (cfr. 1Pe 3, 15). Pensamos que este mensaje es el mayor acierto del libro.

E. CAPAPÉ GONZÁLEZ

G. TANZELLA-NITTI, *Lezioni di Teologia Fondamentale*, Aracne, Roma 2007, pp. 469.

TANZELLA-NITTI è professore ordinario di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma. Il volume *Lezioni di Teologia Fondamentale*, libro che ci apprestiamo a recensire, è un'opera concepita come strumento didattico per il corso di teologia fondamentale del I Ciclo istituzionale, i cui destinatari sono in primo luogo gli studenti. Questa specifica finalità da ragione della trattazione più sintetica di certi argomenti così come delle tematiche scelte che, pur non coprendo un itinerario teologico-fondamentale completo, offrono l'essenziale di quanto un itinerario didattico chiederebbe a questa materia.

L'autore ha articolato il manuale attorno ai quattro pilastri divenuti ormai abituali in quasi tutte le trattazioni sistematiche di questa disciplina: a) La rivelazione; b) La trasmissione della rivelazione nella Chiesa; c) La fede come dono di Dio e risposta dell'uomo; d) La credibilità associata alla rivelazione. A questi quattro grandi capitoli il volume ne affianca un ultimo, intitolato "La rivelazione cristiana in rapporto con le religioni". Il percorso è preceduto, molto opportunamente, da un'introduzione nella quale, ad un breve accenno sulla peculiarità dello studio della teologia segue l'esposizione della finalità, oggetto e metodo della teologia fondamentale, ed un prospetto storico del trattato.

Una caratteristica saliente del manuale è il rigore con cui vengono affrontate le diverse tematiche. L'autore riesce a mantenere bene l'equilibrio tra la necessaria concettualizzazione e l'inafferrabilità e trascendenza del mistero rivelato. Inoltre, Tanzella-Nitti sottolinea bene la dimensione dialogica e cristocentrica che caratterizza questa disciplina: infatti, essendo la rivelazione l'autocomunicazione di Dio all'uomo, realizzata pienamente in Cristo, Verbo di Dio incarnato, da ciò la teologia fondamentale non può non risulterne condizionata nel suo contenuto e nel suo metodo. Non è possibile comprendere la rivelazione solo come conoscenza di un contenuto oggettivo, perché è anche rivelazione di un soggetto personale, così come la fede, accoglienza della rivelazione, è l'accoglienza di un essere personale. Dalla prospettiva cristocentrica e personalista at-

tinge pure la comprensione della credibilità della rivelazione, che è la credibilità di una persona, quella di Gesù Cristo. In realtà, più che ragioni per credere in Cristo si dovrebbe parlare di un'unica ragione: Cristo stesso. La vita e le opere di Gesù sono significative perché questo operare di Gesù esprime un'umanità attraente e credibile, anche per l'uomo contemporaneo.

Se, come afferma l'autore, la struttura del primo e del terzo capitolo si ispira ad alcune soluzioni adottate nel manuale *Rivelazione, Fede e Credibilità*, di F. Ocariz e A. Blanco (Edusc, Roma 2001), l'opera, nel suo insieme, è comunque abbastanza originale. In particolare, il volume sviluppa tematiche di solito trattate di sfuggita o addirittura assenti in altri manuali, come ad esempio il ruolo della Persona dello Spirito Santo e della sua missione nell'economia della rivelazione o la parola sapienziale come modalità specifica della rivelazione, accanto alle più note modalità della parola creatrice, di quella dell'alleanza o di quella profetica. Si ravvede anche una certa propedeuticità riconosciuta al percorso filosofico, con un accenno alla religione come apertura alla rivelazione. Rintracciamo anche una discussione, limitata ma significativa, sul ruolo dei *praeambula fidei* in un percorso teologico-fondamentale.

Proprio da quest'ultima discussione di evince la visione della ragione alla quale l'autore fa riferimento: non la ragione separata del razionalismo cartesiano, bensì la ragione consapevole della sua apertura all'infinito e quindi della sua capacità d'interrogarsi sull'intero del reale, sul senso del tutto, sebbene si riconosca al tempo stesso non competente a fornire le risposte davvero *ultime*. Una ragione autonoma, ma non indipendente né autoreferenziale, una ragione non chiusa ideologicamente, ma aperta a lasciarsi svelare come ragione creata.

Vorrei mettere in risalto ancora un pregio dell'opera, specie di valore didattico, ma non solo, ovvero l'inclusione di un'antologia di testi scelti del magistero e della teologia, disposti seguendo le principali divisioni del manuale. Per quanto riguarda i testi di teologia, oltre alla raccolta di brani dei Padri, è da segnalare l'opportuna presenza di brani degli autori che più hanno contribuito al contemporaneo profilo dalla teologia fondamentale: Möhler, Mouroux, Adam, de Lubac, Guardini, Rahner, Ratzinger, von Balthasar, Latourelle, ed altri ancora.

Al termine, l'autore offre una bibliografia di approfondimento suddivisa secondo le grandi tematiche della teologia fondamentale. La scelta adottata risponde anch'essa a criteri prettamente didattici, proponendo soltanto i titoli di maggiore interesse per gli studenti e da essi più facilmente fruibili.

Per quanto mi è dato percepire, quest'opera costituisce un arricchimento della bibliografia sul tema, fin ora disponibile. *Lezioni di Teologia Fondamentale* è un libro di studio e direi quasi di preghiera, a riprova del fatto che la fede e la contemplazione appartengono allo statuto epistemologico della teologia. Ci troviamo di fronte ad un manuale che sarà molto gradito dallo studente, pur richiedendo, specie in alcune parti, l'intervento del docente per completare e chiarire alcune importanti questioni a partire dal materiale offerto. È comunque un libro che apre percorsi e pone domande anche allo studioso. Quest'ultimo si augura di poter presto vedere il ben più corposo trattato che l'autore annuncia essere in corso di preparazione.

J. TOLDRÀ PARÉS, *Josemaría Escrivá en Logroño (1915-1925)*, Rialp, Madrid 2007, pp. 327.

JAIME TOLDRÀ publica en este volumen – el segundo de la serie de monografías históricas del Istituto Storico san Josemaría Escrivá – los resultados de las investigaciones que realizó para la elaboración de su tesis doctoral en Teología, defendida en 1994 en la Universidad de Navarra. Se trata de un estudio exhaustivo, que recoge, ordena y analiza prácticamente todas las fuentes existentes para el conocimiento de la vida de la familia Escrivá-Albás durante los años que transcurrió en Logroño, entre 1915 y 1925.

El libro se estructura en cuatro partes. La primera, de carácter introductorio, hace una breve pero completa descripción de la vida en la capital riojana en el primer cuarto del siglo xx: desarrollo demográfico y urbanístico, instituciones políticas, culturales, religiosas, etc. Por el interés que tiene, se detiene de modo particular en la vida religiosa de la diócesis.

Las partes segunda y tercera se centran en la vida de la familia Escrivá, y en particular de san Josemaría, en sus años en Logroño: vivienda, situación económica, estudios civiles y eclesiásticos que realizó en esta ciudad, etc. El momento central, sobre el que gira la narración, es el descubrimiento de la vocación sacerdotal del fundador del Opus Dei, en la Navidad de 1917, con el cambio de horizontes que eso imprimirá a su vida.

El capítulo cuarto y último se centra en los años 1920-25, que Josemaría Escrivá transcurre en el seminario de Zaragoza. El libro sigue tratando los sucesos de Logroño, por lo que esta parte tiene un carácter más saltuario: estancias estivas del joven seminarista en la ciudad, sucesos familiares, etc. Termina con el fallecimiento de su padre y el subsecuente traslado de la familia a la capital aragonesa.

El libro comprende un largo apéndice documental, sin duda una de las aportaciones principales del estudio. En él se publica un extenso número de documentos (académicos, eclesiásticos, recortes de prensa...), cartas de y a san Josemaría, testimonios y entrevistas de personas que en esos años estuvieron de un modo u otro en contacto con la familia Escrivá. Se trata de un acopio de material muy interesante, y bastante completo, para el estudio de esos años de la vida del fundador del Opus Dei.

Aunque accesorio, es de señalar el cuadernillo central (páginas xxiv) con fotografías de algunos de los lugares y personas mencionados en el libro, en buena medida inéditas hasta la fecha, y que es él mismo otra fuente documental.

Se puede decir que esta obra supone un punto de referencia para la historia de Josemaría Escrivá en sus años de formación y estudio. Por una parte, consigue dilucidar con bastante precisión y fiabilidad algunos datos concretos de esos años, como el lugar y momento del descubrimiento de la vocación sacerdotal de san Josemaría, datos de sus estudios, etc. se trata de detalles, pero no carecen de interés; por otra parte, recoge y ordena prácticamente toda la documentación sobre esa época: es posible que en el futuro aparezcan nuevas informaciones, pero probablemente no añadirán nada sustancial a lo que el libro de Jaime Toldrà ofrece.

A. TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli: un uomo sul trono di Pietro*, Mondadori, Milano 2007, 661 pp.

ANDREA TORNIELLI, giornalista, si è già cimentato in passato, più volte, nella pubblicazione di biografie di pontefici: Pio IX, Giovanni XXIII, Giovanni Paolo I...; non è neppure nuovo a trattare del pontificato di papa Pacelli, avendo già scritto, tra il 2001 e il 2005, tre opere riguardanti l'azione di Pio XII in relazione al genocidio degli ebrei operato dai nazionalsocialisti durante la Seconda Guerra Mondiale. Questo autore ci propone ora una voluminosa e ben documentata biografia di Eugenio Pacelli, che copre tutta la sua vita e non solo il suo pontificato. Quest'ultimo è un primo aspetto del libro che va sottolineato: circa la metà della narrazione è dedicata alla vita del personaggio prima dell'elezione al soglio, con l'utilizzo di molte fonti archivistiche messe a disposizione dell'autore dalla famiglia Pacelli. Le prime 300 pagine sono dunque molto interessanti per conoscere meglio la figura, il carattere, il modo di essere di Pio XII, che spesso sono rimasti nascosti per la sua tendenza a immedesimarsi quasi interamente con il ruolo che di volta in volta gli veniva richiesto dalle necessità della Chiesa; in un certo senso l'uomo Eugenio Pacelli tende a scomparire nel sacerdote, nell'ufficiale di Segreteria di Stato, nel nunzio, nel segretario di stato, nel papa: segno, questo, di una totale donazione personale al servizio del Popolo di Dio. Il libro di Tornielli ha il pregio, dovuto al fatto di aver potuto ampiamente attingere al carteggio di Pacelli con i suoi parenti, di presentarci tanti aspetti finora poco conosciuti del carattere, delle preoccupazioni di carattere pastorale, delle aspirazioni, dei desideri e dei pensieri del personaggio dalla sua nascita sino al 1939.

Così, leggendo questa biografia, si può ripercorrere con dovizia di particolari la sua infanzia e giovinezza (pp. 7-26), la storia della sua vocazione al sacerdozio (pp. 27-48), il suo lavoro in Segreteria di Stato durante i pontificati di Pio X e Benedetto XV (pp. 49-76), la sua azione di nunzio apostolico dapprima a Monaco di Baviera e quindi a Berlino nella bufera della Prima Guerra Mondiale e nella complessa e per molti versi contraddittoria situazione della Germania durante gli anni '20 (pp. 77-162); il suo lavoro come segretario di stato e fidato collaboratore di Pio XI nei duri anni che precedettero il terribile conflitto mondiale che sconvolse il mondo alla metà del sec. xx (pp. 163-288). Di questo periodo ci sembrano molto interessanti i dati e le considerazioni offerti dall'autore riguardo un gran numero di aspetti ed episodi della vita di Eugenio Pacelli: ad esempio, gli studi nel prestigioso Regio Liceo-Ginnasio "Ennio Quirino Visconti", dunque in un ambiente laico e sovente ostile al cattolicesimo; oppure la sua amicizia con un compagno di studi ebreo, Guido Mendes; ancora il desiderio di dedicarsi al lavoro pastorale e lasciare la burocrazia vaticana, in contrasto con la rappresentazione ricorrente di un papa "politico" più che "pastorale"; viene anche affrontata la questione delle 60 casse di bagagli con cui partì da Roma per Monaco di Baviera (attraverso la neutrale Svizzera) nella primavera del 1917, per andare a dirigere la Nunziatura Apostolica presso il Regno di Baviera, e che gli sono valse tante ironiche e mordaci critiche da parte degli storiografi suoi detrattori: Tornielli precisa che le numerose casse del suo bagaglio personale coprivano in realtà un carico di vettovaglie e di generi di prima necessità destinati alle nunziature di Monaco e di Vienna, che si trovavano a malpartito per il duro blocco economico e commerciale imposto dalle potenze dell'Intesa a quelle degli Imperi Centrali. Molto interessanti risultano anche le pagine dedicate all'assistenza dei prigionieri di guerra

presenti nei campi tedeschi, e in generale all'azione umanitaria svolta nel suo ruolo di nunzio in terra germanica. Nella stessa linea, viene anche affrontato con completezza l'episodio dell'abbandono di Monaco, da parte di Pacelli, nel periodo dei torbidi politici e sociali provocati in Baviera dai comunisti alla fine della guerra: Tornielli mostra come il nunzio si ritirò in Svizzera per qualche tempo su richiesta dell'arcivescovo di Monaco Michael von Faulhaber, che voleva evitare per motivi politici la compresenza nella città del nunzio e di un governo illegale; che il futuro papa non avesse lasciato la città per paura (come lo si accusa, anche di recente, da parte di qualcuno) lo dimostra inoltre la dignità e fermezza con cui seppe affrontare, una volta tornato, una banda di facinorosi della cosiddetta "Armata Rossa", che fece irruzione nella nunziatura in violazione alle leggi internazionali, minacciando di morte Pacelli con pistole e granate.

D'interesse notevole, lungo tutto il libro, è la descrizione dei rapporti fra il personaggio, prima e dopo l'elezione al pontificato, con il nazionalsocialismo; l'autore rende noto il pensiero radicalmente negativo di Pacelli nunzio su questo movimento politico, espresso fin dagli anni '20 nelle lettere a suo fratello; troviamo ad esempio queste sue parole: «tutta la situazione è in generale ora difficilissima ed assai preoccupante in Germania, a causa appunto dei progressi dei partiti nazionalisti fanaticamente anticattolici» (lettera di Eugenio Pacelli a Francesco Pacelli del 18 aprile 1924, citata a p. 127); similmente, nei dispacci al segretario di stato, si legge: «...come il nazionalismo sia forse la più pericolosa eresia della nostra epoca» (lettera di Eugenio Pacelli al card. Pietro Gasparri del 1° maggio 1924, citata anch'essa a p. 127). L'avversione di Pio XII al nazismo, sia come nunzio che come segretario di stato, che come papa, è mostrata chiaramente a più riprese: soprattutto nella descrizione dell'importante ruolo da lui ricoperto nella redazione e nell'organizzazione della lettura pubblica dell'enciclica *Mit brennender Sorge*, preparata in tutta segretezza e perfettamente riuscita: nelle 11.500 parrocchie tedesche, durante la Messa del 22 marzo 1937, Domenica delle Palme, i fedeli poterono ascoltare le dure condanne espresse da Pio XI nei confronti dell'ideologia nazionalsocialista. Si mostra anche nel fatto che acconsentì, contro la tradizione diplomatica vaticana degli ultimi secoli, a coinvolgere la Santa Sede nella trasmissione degli approcci compiuti presso il governo britannico da un gruppo di congiurati tedeschi che preparavano un colpo di stato contro Adolf Hitler, fra il novembre 1939 e il febbraio 1940. Il libro di Tornielli aiuta a sfatare alcuni luoghi comuni forgiati dalla propaganda dei detrattori di questo papa: ad esempio il fatto che abbia tenuto un atteggiamento nel complesso benevolo verso la Germania nazionalsocialista per timore dell'espansione della Russia bolscevica; l'autore mostra infatti l'azione del papa per tranquillizzare l'opinione pubblica cattolica statunitense, che, nell'estate-autunno del 1940, s'interrogava sulla liceità morale degli aiuti economico-militari all'Unione Sovietica: il papa fece in modo che l'episcopato spiegasse la distinzione tra l'errore (il comunismo) e l'errante (il popolo russo); quest'azione collima con i ricordi del card. Paolo Dezza, pubblicati già nel 1964, che mette sulla bocca di Pio XII le seguenti parole: «Sì, il pericolo comunista c'è, però, in questo momento, è più grave il pericolo nazista» (citato a p. 364). Il fatto che Pacelli abbia sempre avuto un'opinione totalmente negativa del nazionalsocialismo non è in contrasto, mostra a più riprese il Tornielli, col fatto che talvolta abbia intrapreso trattative con le autorità politiche aderenti a tale ideologia, secondo la millenaria tradizione di realismo diplomatico e pastorale della Chiesa cattolica; ma l'autore giustamente ricorda anche il ruolo del nunzio Pacelli nelle trattative intraprese negli anni '20 da Pio XI con l'appena nata Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche (pp. 141-147).

La parte del libro dedicata al pontificato di Pio XII è anch'essa di grande interesse, nonostante presenti una minore base documentaria (ma va tenuto presente che l'Archivio Segreto Vaticano non è consultabile oltre l'anno 1939): da menzionare la volontà di Pio XI di far viaggiare in molti paesi il suo segretario di stato, pensando probabilmente alla preparazione di un suo possibile successore (i viaggi sono ben trattati alle pp. 239-288), la descrizione della giornata tipica del papa, del suo metodo di lavoro, la presentazione del suo ingente *corpus* magisteriale, in particolare dei discorsi diretti alle diverse categorie di persone, la sua azione in riferimento alla salvaguardia della città di Roma durante la guerra, agli aiuti umanitari offerti ai sofferenti di tutti i popoli (ebrei inculsi) nello spaventoso conflitto mondiale, alle questioni politiche italiane dell'immediato dopoguerra, alle durissime persecuzioni contro i cattolici nei paesi a regime comunista.

L'opera fa senz'altro trasparire una certa simpatia dell'autore per il personaggio biografato; ciò non toglie che sia senz'altro un buon libro, che su molti argomenti offre un valido contributo a render giustizia a un papa che non ha ancora ricevuto, nell'opinione pubblica, il rispetto e la gratitudine che gli spetterebbe per i suoi grandi servizi prestati all'umanità e per il suo grande ed efficace impegno a lenirne le sofferenze in uno dei momenti più tragici e oscuri della storia: i decenni intorno alla metà del sec. xx, funestati dal prevalere di due ideologie drammaticamente disumane – il nazionalsocialismo e il comunismo – i cui tragici errori hanno prodotto il bilancio negativo di milioni di vite innocenti ingiustamente troncate, sovente nella più ferina barbarie.

Il libro presenta anche il vantaggio di far ripercorrere al lettore, dalla prospettiva della biografia di Eugenio Pacelli, i principali avvenimenti storici della prima metà del sec. xx: in virtù del suo lavoro, infatti, la sua vita è sempre stata strettamente correlata, sin dal periodo in cui lavorava come ufficiale alla Segreteria di Stato, con i grandi eventi politici, diplomatici e sociali del tempo.

Un appunto negativo che possiamo avanzare, ma che è da indirizzare più all'editore che all'autore, è la scomodità dell'apparato di note, così importante al trattare della vita di un personaggio tanto controverso: esso è posto alla fine del libro, e per di più la numerazione delle note non è continua, ma ricomincia per ogni capitolo, rendendo così veramente penosa la ricerca della fonte delle affermazioni dell'autore, a volte scoraggiando il lettore dal compiere tale verifica. Ci auguriamo che quest'opera riscuota un successo che renda necessarie altre edizioni, nelle quali le note potranno essere poste a piè di pagina, loro luogo naturale.

C. PIOPPI

LIBRI RICEVUTI

- ANNUNZIATA ANTONAZZO, *La letteratura dimenticata*, Istituto Teologico 'S. Tommaso', Messina 2007, pp. 154.
- ANTONIO ARANDA (ed.), *Identidad Cristiana. Coloquios Universitarios*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 451.
- GIOVANNI BAVETTA, *Vento delle Ande. Storia dell'ospedale in cima al mondo*, Edizioni Ares, Milano 2007, pp. 124.
- SERGE-THOMAS BONINO, *Les Anges et les Démons. Quatorze leçons de théologie*, Parole et Silence, Toulouse 2007, pp. 351.
- LON BOROBIA, MIGUEL LLUCH, JOSÉ IGNACIO MURILLO, EDUARDO TERRESA (eds), *¿Ética sin Religión? VI Simposio Internacional Fe Cristiana y Cultura Contemporánea*, Eunsa, Navarra – Pamplona 2007, pp. 520.
- JOSÉ BULLÓN HERNÁNDEZ, *Testigos en el mundo. Fundamentos de moral social*, Subsidia Instrumenta, Madrid 2007, pp. 393.
- IGNACIO CARBAJOSA, LUIS SÁNCHEZ NAVARRO (eds.), *Entrar en lo Antiguo. Acerca de la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento*, Presencia y Diálogo, Madrid 2007, pp. 173.
- PAULINO CASTAÑEDA DELGADO, MANUEL J. COCIÑA Y ABELLA (Coordinadores), *Sevilla y la Inmaculada. XV Simposio de historia de la Iglesia en España y América*, CajaSur, Córdoba 2007, pp. 208
- ALBERTO CATURELLI, *Michele Federico Sciacca. Metafisica dell'integralità*, Edizioni Ares, Milano 2008, pp. 648.
- ELISABETTA CHIAPPA, MARIO MAURO, *Piccolo dizionario delle radici cristiane d'Europa*, Edizioni Ares, Milano-Città di Castello (PG) 2007, pp. 72.
- PIETRO CIARDELLA, MAURIZIO GRONCHI (a cura di), *Il potere*, Paoline, Milano 2007, pp. 128.
- GIOVANNI CHIMIRRI, *Libertà dell'ateo e libertà del cristiano. Relazioni e scontri*, Fede e cultura, Verona 2007, pp. 147.
- PIERO CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 122.
- SALVATORE CONSOLI, VITTORIO ROCCA (a cura di), *Embrioni, cellule e persona: biomedicina, giurisprudenza ed etica a confronto*, Studio Teologico San Paolo, Catania 2008, pp. 178.
- NUNZIO CONTE, *La preghiera della fede e l'olio della consolazione. Il sacramento dell'unzione e la cura pastorale degli infermi*, Itst-Elledici, Messina 2007, pp. 191.
- MAURIZIO DE BARTOLI, *Libertà per l'Europa. Robert Schuman*, Edizioni Ares, Milano 2007, pp. 173.
- BERNARD-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, *Intriduction au mystère de l'Eglise*, Parole et Silence, Toulouse 2006, pp. 651.
- BERNARD-DOMINIQUE DE LA SOUJEOLE, *Initiation à la théologie mariale*, Parole et Silence, Toulouse 2007, pp. 264.
- PABLO DOMÍNGUEZ PRIETO, *Historia de la Filosofía Antigua. Del gemito de los alabastros al escorzo de la luz*, Subsidia Instrumenta, Madrid 2007, pp. 265.

- HENRY DONNEAUD, *Théologie et intelligence de la foi*, Parole et Silence, Toulouse 2006, pp. 845.
- SABINE DRAMM, *Dietrich Bonhoeffer, an introduction to his thought*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 2007, pp. 258.
- SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar al mundo apasionadamente*, Rialp, Madrid 2007, pp. 75.
- HERMÁN FITTE, *Dejarse amar por Dios. La Fe. La Esperanza y la Caridad*, Rialp, Madrid 2008, pp. 166.
- ARMANDO FUMAGALLI, LUISA COTTA RAMOSINO, *Scegliere un film 2007*, Edizioni Ares, Milano 2007, pp. 469.
- ARMANDO FUMAGALLI, CHIARA TOFFOLETTO (a cura di), *Scegliere la tv. Una mappa ragionata da «Affari tuoi» a «Winx Club»*, Edizioni Ares, Milano 2007, pp. 422.
- FRANCESCO GIACCHETTA (a cura di), *Grazia, Sacramentalità, Sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, Cittadella Editrice, Assisi 2008, pp. 228.
- PIER GIORGIO GIANAZZA, *Oriente cristiano. Rassegna bibliografica (1965-2005)*, L.A.S., Roma 2008, pp. 573.
- SCOTT HAHN, *Trabajo ordinario gracia extraordinaria. Mi camino spiritual en el Opus Dei*, Rialp, Navarcarnero (Madrid) 2007, pp. 141.
- MANFRED HAUKE, *Urstand, Fall und Erbsünde. In der nachaugustinischen Ära bis zum Beginn der Scholastik: Die griechische Theologie* (Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Faszikell 3a, 2. Teil), Herder, Freiburg, Basel, Wien 2007, pp. 174.
- ANTONIO IACCARINO, *Verità e giustizia, per un'ontologia del pluralismo*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 147.
- ISTITUTO DI STUDI ECUMENICI 'S. BERNARDINO' (VENEZIA), CENTRO PRO UNIONE (ROMA), *La relazione fra il Vescovo e la Chiesa locale. Antiche e nuove questioni in prospettiva ecumenica*, Simposio Internazionale Roma 1-3 Dicembre 2005, I.S.E. 'San Bernardino', Venezia 2007, pp. 220.
- GIULIANA KANTZÀ, *Il Nome del Padre nella psicoanalisi*, Edizioni Ares, Milano 2008, pp. 231.
- THOMAS LABARRIÈRE, *La catéchèse sous l'action de l'Esprit Saint, à l'école de Marie. Recherche théologique sur le renouveau de la catéchèse, à l'écoute des enseignements du Pape Jean-Paul II*, Facultad de Teología 'San Damaso', Madrid 2007, pp. 1051.
- ALBERTO LEONI, *La «quarta» guerra mondiale. Origine e cronache*, Edizioni Ares, Milano 2007, pp. 271.
- ROBERTO LÓPEZ MONTERO, *Totius Hominis Salus. La antropología del «Adversus marcionem» de Tertuliano*, Dissertationes Theologicæ 2, Madrid 2007, pp. 598.
- JOSÉ MARÍA MAGAZ (ed.), *El cantar de los cantares y el arte. Jornada de Arte Sacro*, Presencia y diálogo, Madrid 2007, pp. 108.
- JOSÉ MARÍA MAGAZ FERNÁNDEZ, *Historia de la Iglesia antigua*, Subsida Instrumenta, Madrid 2007, pp. 437.
- JOSÉ MARÍA MAGAZ FERNÁNDEZ, *Historia de la Iglesia Medieval*, Subsida Instrumenta, Madrid 2008, pp. 325.
- ANTONIO MALO PÉ, *Introducción a la psicología*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 166.
- ŠTĚPÁN MARTIN FILIP, *Imago repraesentativa passionis Christi. L'essenza del sacrificio della Messa nella sua parte formale secondo San Tommaso d'Aquino*, Matice cyrilometodějská, Roma 2007, pp. 278.
- ANDRÉS MARTÍNEZ ESTEBAN (ed.), *El seminario de Madrid. A propósito de un cantenario*, Presencia y diálogo, Madrid 2008, pp. 272.

- LUIS MARTÍNEZ FERRER, RICARDO ACOSTA NASSAR, *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesíasticos*, Promesa, Costa Rica 2006, pp. 372.
- MARIO MAURO, *Il Dio dell'Europa*, Edizioni Ares, Milano 2007, pp. 152.
- ALTERO MATTEOLI, *Risorsa ambiente. Un viaggio nella cultura del fare*, Edizioni Ares, Milano 2007, pp. 109.
- DONALD K. MCKIM (ed.), *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, IVP Academic 2007, pp. 1106.
- VITO MIGNOZZI, «Tenenda est media via». *L'ecclesiologia di Reginald Pole (1500-1558)*, Cittadella Editrice, Assisi 2007, pp. 598.
- ANTONIO MILLÁN-PUELLES, *La inmortalidad del alma humana*, Rialp, Madrid 2008, pp. 204.
- JOSÉ MORALES, *La experiencia de Dios*, Rialp, Madrid 2007, pp. 255.
- GILBERT NARCISSE, *Premiers pas en théologie*, Parole et Silence, Toulouse 2005, pp. 533.
- CATALDO NARO, *Torniamo a pensare. Riflessioni sul Progetto Culturale*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta, Roma 2007, pp. 158.
- BRUNO OGNIBENI, *Il matrimonio alla luce del Nuovo Testamento*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, pp. 229.
- EUGENIO OLIVARES, *Padre mio bueno. Margarita Moro Roper Perfil biográfico y epistolario*, Rialp, Madrid 2007, pp. 233.
- MASSIMO PANDOLFI, *L'inguaribile voglia di vivere. Malati testimoni di speranza. Storie che i massmedia non raccontano*, Edizioni Ares, Milano 2007, pp. 167.
- ANGELA PELLICCIARI, *I papi e la massoneria*, Edizioni Ares, Milano 2007, pp. 318.
- JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DIEZ DEL CORRAL, JUAN DE DIOS LARRÚ RAMOS, JAIME BALLESTEROS MOLERO (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del Congreso Internacional sobre la ley natural. Madrid, 22-24 de noviembre de 2006*, Collectanea Matritensia, Madrid 2007, pp. 588 .
- BERTRAND-MARIE PERRIN, *L'institution des sacraments*, Parole et Silence, Toulouse 2008, pp. 652.
- FLAVIO PLACIDA, *Le omelie battesimali e mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, Elledici, Torino 2008, pp. 253.
- ANTONIO PRIETO LUCENA, *De la experiencia de la amistad al misterio de la caridad. Estudio sobre la evolución histórica de la amistad como analogía teológica desde Elredo de Rieval hasta Santo Tomás de Aquino*, Facultad de Teología "San Damaso", Madrid 2007, pp. 772.
- FRANCESCO RIZZI, *Medjugorje. Il nuovo mondo della pace*, Edizioni Ares, Milano 2008, pp. 284.
- SERGIO RONDINARA (ed.), *Dio come Spirito e le scieze della natura, in dialogo con Wolfhart Pannenberg*, Sefir – Città Nuova, Roma 2008, pp. 125.
- ELISABETTA SALA, *L'ira del Re è morte. Enrico VIII e lo scisma che divise il mondo*, Edizioni Ares, Milano 2008, pp. 256.
- COSIMO SCORDATO, *Il settenario sacramentale. Introduzione e indagine biblica*, vol. I, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 265.
- COSIMO SCORDATO, *Il settenario sacramentale. Excursus storico-teologico e dogmatico*, vol. II, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 260.
- COSIMO SCORDATO, *Il settenario sacramentale. Riflessione sistematica*, vol. III, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2007, pp. 273.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Il mondo e noi. Forum dei giovani ricercatori*, E.D.B., Bologna 2007, pp. 271.

- ALDO SPRANZI, *L'altro Manzoni. Indagini su un «delitto perfetto» che attendeva con impazienza di essere scoperto*, Edizioni Ares, Milano 2008, pp. 344.
- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, GIULIO MASPERO (a cura di), *La verità della religione. La specificità cristiana in contesto*, Cantagalli, Roma – Siena 2007, pp. 270.
- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e Rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, pp. 246.
- RÉAL TREMBLAY, STEFANO ZAMBONI, *Figli nel Figlio. Una teologia morale fondamentale*, E.D.B., Bologna 2008, pp. 429.
- DONATO VALENTINI, *Identità e storicità nella Chiesa. Saggi teologici sulla Chiesa locale, il mistero petrino del papa e l'ecumenismo*, L.A.S., Roma 2007, pp. 384.
- GIOVANNI MARIA VIAN, *Storia del Cristianesimo, bilanci e questioni aperte. Atti del seminario per il cinquantesimo del pontificio Comitato di Scienze Storiche*, L.E.V., Città del Vaticano 2005, pp. 218.
- CARMINE VITALE, *Francesco e la gerarchia. Immagini di Chiesa tra autorità e carisma*, Editoriale Comunicazioni Sociali, Napoli 2007, pp. 272.
- ROBERT JÓZEF WOŹNIAK, *Primitas et Plenitudo. Dios Padre en la teología trinitaria de San Buenaventura*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 233.
- STEFANO ZAMBONI, «Chiamati a seguire l'Agnello». *Il martirio, compimento della vita morale*, E.D.B., Bologna 2007, pp. 392.