

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI (Direttore),
ÁLVARO GRANADOS, CARLOS JÓDAR,
CARLO PIOPPI, ANTONIO PORRAS

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, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 13 luglio 2010

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

ISSN 0394-8226

Rivista associata all'Unione Stampa Periodica Italiana.



*

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

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 24 · ANNO 2010 · FASCICOLO II



PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMX

Rivista semestrale

★

Amministrazione e abbonamenti

FABRIZIO SERRA EDITORE S.r.l.

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

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

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

★

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

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

★

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

★

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.
Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Proprietà riservata · All rights reserved

© Copyright 2010 by *Fabrizio Serra editore*[®], Pisa · Roma

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

- MARCO V. FABBRI, *Incorruttibilità e salvezza corporale. Il significato del termine ἀφθαρσία in Sap. 2,23* 293
- FRANCESC CASTELLS I PUIG, *Los estudios de teología de san Josemaría Escrivá* 327
- SANTIAGO DE APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA, *La dualidad de los ámbitos temporal y espiritual en el epistolario político de san Ambrosio de Milán* 361

NOTE

- GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Giovanni Paolo II e Galileo Galilei* 411
- JOSÉ NORIEGA, *Il dinamismo teologico dell'agire umano nel rinnovamento della Teologia Morale* 425
- JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW, *On the formation of the biblical canon. An extended review of L. M. McDonald's book* 437

STATUS QUAESTIONIS

- MIGUEL PÉREZ DE LABORDA, *La teologia naturale nel mondo anglosassone* 455
- Recensioni* 499
- Libri ricevuti* 529
- Sommario del volume 24 (2010)* 475

INCORRUTTIBILITÀ E SALVEZZA CORPORALE. IL SIGNIFICATO DEL TERMINE ΑΦΘΑΡΣΙΑ IN SAP 2,23

MARCO VALERIO FABBRI

ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία
καὶ εἰκόνα τῆς ἰδέας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν

SOMMARIO: I. *Introduzione*: 1. La salvezza corporale nell'escatologia del Libro della Sapienza. 2. Il parere dei moderni sulla ἀφθαρσία. II. *Etimologia e ricorrenze di ἀφθαρσία*: 1. Ricorrenze di ἀφθαρσία e affini nella letteratura greca fino al I d.C. 2. Ricorrenze di ἀφθαρσία e ἀφθαρτος nella Bibbia greca e nel giudaismo fino al I d.C. III. *Significato di ἀφθαρσία e affini*: 1. Etimologia e significato di ἀφθαρσία e affini. 2. L'aggettivo ἀφθαρτος nella discussione filosofica dai presocratici ad Aristotele. 3. Il sostantivo ἀφθαρσία e gli dèi di Epicuro. 4. Dèi e ἀφθαρσία secondo il trattato *De dis* di Filodemo di Gadara. 5. Felicità umana e divina in rapporto con la ἀφθαρσία nell'epicureismo. IV. *Significato di ἀφθαρσία in Sap 2,23*: 1. Significato di ἀφθαρσία in Sap 2,23a. 2. Un problema di critica testuale: la variante ἰδιότητος / ἀιδιότητος in Sap 2,23b. 3. Significato di ἰδιότης in Sap 2,23b. v. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

1. La salvezza corporale nell'escatologia del Libro della Sapienza

IN un importante studio edito nel 1964,¹ Paul Beauchamp ha mostrato che «la visione del cosmo dell'autore del Libro della Sapienza implica un'apertura verso l'affermazione della risurrezione corporale dei giusti dopo la morte».² Gli studi condotti in precedenza sull'escatologia della *Sapientia Salomonis* si erano soffermati soprattutto sulla prima parte del libro, e specialmente sulle pericoli che descrivono la condizione finale dei giusti e degli empi (3,1-12 e 4,7-5,23).³ Occasionalmente venivano presi in esame altri passi isolati, sganciati dal loro contesto.⁴ Il Beauchamp ha saputo allargare lo sguardo all'insieme dell'opera, considerata come un'unità di tre parti.⁵ Il libro è riconosciuto come un elogio

¹ P. BEAUCHAMP, *Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse*, «Biblica» 45 (1964) 491-526.

² M. GILBERT, *Il cosmo secondo il Libro della Sapienza*, in G. DE GENNARO (a cura di), *Il cosmo nella Bibbia*, Napoli 1982, 189.

³ Cfr. BEAUCHAMP, *Le salut*, 491-492.

⁴ In particolare Sap 16,13: σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις καὶ κατὰ γαίης εἰς πύλας ἄβου καὶ ἀνάγεις.

⁵ Secondo BEAUCHAMP, *Le salut*, 493, le parti sarebbero costituite da 1-5; 6-10; 11-19. Anche se i confini delle tre parti sono stati rivisti in studi successivi, il corso tenuto da Paul Beauchamp nel 1963

della sapienza: secondo i dettami del genere epidittico, dopo un esordio in cui si enuncia la materia del discorso e si lascia la parola agli avversari (Sap 1-6), si enumerano origine, natura e opere della sapienza (Sap 7-9 o 7-10). Dopo la preghiera per chiedere la sapienza, la presentazione delle opere si allarga per dare luogo a un'ampia σύγκρισις («confronto»), che fa appello ad avvenimenti noti al lettore, in questo caso alle vicende dell'Esodo. Attraverso il contrasto fra Ebrei ed Egiziani si manifesta il disegno della sapienza, che si traduce in azioni di effetto antitetico, che proteggono gli Israeliti e fanno giustizia degli Egiziani (Sap 10-19 o 11-19).

Salvo rare allusioni, che potrebbero sfuggire a una prima lettura, nella prima parte del Libro della Sapienza sono sulla scena Dio, i giusti e gli empi: in tale prospettiva, non trovano spazio il cosmo e la storia, e dunque la speranza di una salvezza corporale non trova una base su cui poggiare.¹ E tuttavia la base viene offerta nella terza parte, in cui la sfida fra giusti ed empi viene ripresa ed esemplificata dal confronto fra Egiziani ed Ebrei. Tale confronto avviene su questa terra, nel tempo degli uomini, e si articola in sette ordalie: le vicende dell'Esodo, dalle piaghe al passaggio del mare, vengono rivisitate e riformulate secondo i procedimenti del *midrash*. In modo originale rispetto al modello letterario classico della σύγκρισις, un terzo personaggio interviene a decidere le sorti del confronto: è il cosmo, insieme luogo del combattimento e attore dello stesso.² Nella quarta ordalia il cosmo diventa apertamente campione dei giusti,³ la creazione, obbediente a Dio, s'indurisce contro gli ingiusti e si piega a proteggere chi confida in Dio.⁴ Nella settima ordalia, quella decisiva, l'intera creazione è riformata per consentire ai figli di Dio di attraversare indenni il mare;⁵ le fiamme non riescono a divorare le carni di esseri viventi di per sé facili a corrompersi (εὐφθάρτων ζώων), né fondono il cibo ambrosiaco che è dato ai giusti per nutrimento.⁶ L'intervento del cosmo è invece tutto orientato alla loro salvezza corporale.⁷ A ragione il Beauchamp osserva che, se il cosmo intero viene mobilitato per la salvezza, questa non può riguardare soltanto le anime dei giusti, ma ne deve coinvolgere il corpo.⁸

al Pontificio Istituto Biblico ha costituito il punto di partenza dello studio di P. BIZZETI, *Il libro della Sapienza. Struttura e genere letterario*, Brescia 1984, che ha reso compiutamente conto della struttura e dell'unità dell'opera. I risultati sono presentati e discussi da M. GILBERT, *Sagesse de Salomon (ou Livre de la Sagesse)*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol. XI, Paris 1986, 65-77, e poi riveduti in IDEM, *La struttura letteraria del Libro della Sapienza. Analisi di alcune divergenze*, in G. BELLIA, A. PASSARO (edd.), *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia*, Roma 2004, 33-46.

¹ Cfr. BEAUCHAMP, *Le salut*, 493.

² Cfr. *ibidem*, 496-497.

³ Sap 16,17: ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶν δικαίων.

⁴ Sap 16,24: ἡ γὰρ κτίσις σοὶ τῷ ποιήσαντι ὑπηρετοῦσα ἐπιτείνεται εἰς κόλασιν κατὰ τῶν ἀδικῶν καὶ ἀνίσταται εἰς εὐεργεσίαν ὑπὲρ τῶν ἐπὶ σοὶ πεποιθότων.

⁵ Sap 19,16: ὅλη γὰρ ἡ κτίσις ἐν ἰδίῳ γένει πάλιν ἄνωθεν διευποῦτο ὑπηρετοῦσα ταῖς σαῖς ἐπιταγαῖς ἵνα οἱ σοὶ παῖδες φυλαχθῶσιν ἀβλαβεῖς.

⁶ Sap 19,21: φλόγες ἀνάπαλιν εὐφθάρτων ζώων οὐκ ἐμάραναν σάρκας ἐμπεριπατούντων οὐδὲ τηκτὸν κρυσταλλοειδὲς εὐτηκτον γένος ἀμβροσίας τροφῆς.

⁷ Cfr. BEAUCHAMP, *Le salut*, 498-499.

⁸ *Ibidem*, 495: «un auteur pour qui le cosmos est si important dans l'histoire du salut ne peut se

L'analisi del Beauchamp va oltre, indicando precise corrispondenze fra la prima e la terza parte del Libro della Sapienza. Il cosmo è già chiamato in causa in Sap 1,13-14, dove si afferma un disegno di salvezza insito nella creazione;¹ e ancora in Sap 5,17.20b, in cui il Signore si riveste del suo zelo come di un'armatura e arma la creazione per la lotta contro i nemici,² affinché il cosmo possa combattere al suo fianco.³ Sono spunti che nel loro contesto immediato appaiono enigmatici, e restano senza spiegazione finché non si giunge a leggere la terza parte del Libro della Sapienza: soltanto allora la tesi dell'autore è provata dall'intervento risolutivo del mondo creato a favore della salvezza dei giusti.⁴

Oltre a questi antecedenti, se ne può forse indicare un altro. Il Libro della Sapienza si chiude sulla menzione del cibo ambrosiaco (19,21): in modo prodigioso, non veniva sciolto (οὐδὲ τηκτόν, «né era solubile») un cibo che pure si presenta in forma di ghiaccio (κρυσταλλοειδές), di per sé facile a fondersi (εὐτηκτον). La sintassi ha una certa durezza, e nella traduzione occorre supplire un verbo essere;⁵ a tal punto che sia Ziegler sia Scarpat⁶ preferiscono emendare il testo dei codici unciali, che leggono οὐδὲ τηκτόν, per seguire la *lectio facilior* οὐδ' ἔτηκον, attestata dal minuscolo 336 e dalle versioni *vetus latina*, siroesaplare e armena.⁷ I principi della critica testuale permettono di conservare con il Rahlfs la *lectio difficilior* degli unciali e della maggior parte dei mss. Resta da spiegare il senso di un testo difficile.

Il testo tràdito ha valori fonetici degni di nota: primo di essi l'allitterazione⁸ fra l'aggettivo εὐφθάρτων («facile a corrompersi», da εὐφθαρτος, tanto più notevole perché *hapax* nella LXX)⁹ e l'aggettivo εὐτηκτον, che lo segue a

contenter d'espérer le salut de l'âme. Pourquoi Dieu mobiliserait-il (ὄπλοποιήσει 5,17b) pour elle seule le cosmos entier?».

¹ Sap 1,13-14: ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ τέρεται ἐπ' ἀπωλεία ζώντων (14) ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου οὔτε ἄδου βασιλείου ἐπὶ γῆς.

Cfr. M. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, vol. II, Roma 1995, 112-115 («La rilettura di Gen 1-3»). Da lì siamo partiti per la nostra analisi in M.V. FABBRI, *Creazione e salvezza nel Libro della Sapienza. Esegesi di Sap 1,13-15*, Roma 1998, 100-135.

² Sap 5,17: λήμψεται πανοπλίαν τὸν ζῆλον αὐτοῦ καὶ ὄπλοποιήσει τὴν κτίσιν εἰς ἄμυναν ἐχθρῶν.

³ Sap 5,20b: συνεκπολεμήσει δὲ αὐτῷ ὁ κόσμος ἐπὶ τοὺς παράφρονας.

⁴ BEAUCHAMP, *Le salut*, 497: «On ne voyait pas bien où conduisaient 1,13b et 5,17-23, mais quand on y trouve tout le thème de la troisième partie, leur fonction apparaît évidente: s'il y a un endroit du livre où le cosmos combat pour le salut, comme annoncé dans la première partie, c'est dans la troisième: elle développe ce qu'on peut appeler une cosmotériologie. Une fois lue la finale du livre, on pourra dire que la thèse de l'auteur est prouvée par toute la nature créée».

⁵ Cfr. C. LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou La Sagesse de Salomon*, Paris 1983-85, 1091.

⁶ Cfr. G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol. III: *Capp. 13-19*, Paideia, Brescia 1999, 328: «ἔτηκον è correzione molto indovinata (per il tramandato οὐδὲ τηκτόν sicuramente influenzato dal vicino εὐτηκτον)». Cfr. anche LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 1092. Rispondiamo che un *homoeoteleuton* esistente può essere causa di errori scribali; ma sembra più difficile che un *homoeoteleuton* sorga per errore scribale.

⁷ Cfr. *Sapientia Salomonis*, edidit J. ZIEGLER, Göttingen 1980², 167, in apparato. I codici latini hanno: *nec dissolvebant*.

⁸ Cfr. H. LAUSBERG, *Elementi di retorica*, Bologna 1995, § 358.

⁹ Cfr. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 2003²,

breve distanza. Il testo *difficilior* contiene anche un gioco di parole, laddove οὐδὲ τηκτόν è seguito da εὐτηκτόν. Tre termini vengono così collegati in un parallelismo scazonte: per creare un parallelismo completo occorrerebbe un quarto termine, che corrispondesse all'antecedente εὐφθάρτων come οὐδὲ τηκτόν corrisponde a εὐτηκτόν. Il termine mancante dovrebbe esprimere il concetto di «incorruttibile», opposto a «facile a corrompersi». Invece di esso in Sap 19,21 si trova in posizione finale di evidenza il genitivo ἀμβροσίας τροφῆς («cibo immortale»). Sembra logico concludere che il risultato dell'assunzione di tale cibo sia l'incorruttibilità dei «viventi» altrimenti «facilmente corruttibili». Verrebbe cioè qui impiegata una figura retorica di metonimia, in quanto viene nominata la causa per l'effetto.¹ L'effetto, così indirettamente indicato, può essere riconosciuto perché è già stato menzionato in precedenza nel testo.

Ed ecco l'ipotesi che vorremmo verificare in queste pagine: alle corrispondenze indicate da Paul Beauchamp fra la prima e la terza parte della *Sapientia* se ne potrebbe aggiungere un'altra, e precisamente quella fra Sap 19,21, testé citato, e Sap 2,23: «Dio creò l'uomo per l'incorruttibilità, lo fece immagine del suo proprio essere».² La ἀφθαρσία («incorruttibilità») di Sap 2,23 sarebbe il quarto termine che nel parallelismo scazonte di Sap 19,21 è rimpiazzato per metonimia dalla sua causa, e cioè dal cibo ambrosiaco.

L'ipotesi nasce dalla considerazione che uno dei passi citati dal Beauchamp come anticipazioni della dimensione cosmica della salvezza, e cioè Sap 1,13-14, ha stretti legami con Sap 2,23-24: entrambi trattano della creazione, entrambi cominciano con le parole ὅτι ὁ θεός ed entrambi esprimono il punto di vista superiore dell'autore. A questo da contraltare il fallace ragionare degli empi, incorniciato dal verbo λογίζεσθαι («ragionare», in Sap 2,1a: λογισάμενοι; Sap 2,21a: ἐλογίσαντο). I due passi formano così gli estremi di una struttura concentrica, segnata dal triplice ricorrere di μερίς in Sap 1,16; 2,9; 2,24.³

s.v. εὐφθαρτος. Ancora più degno di nota il fatto che l'aggettivo εὐφθαρτος non si rinviene né in Filone, né nel NT, né in Giuseppe Flavio, né negli apocrifi giudaici di lingua greca. Cfr. P. BORGES, K.S. FUGLSETH, R. SKARSTEN, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Grand Rapids (Mich.) – Leiden 2000²; K.H. RENGSTORF, B. JUSTUS, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, vol. II, Leiden 1975; A.-M. DENIS, Y. JANSSENS, CENTRE DE TRAITEMENT ÉLECTRONIQUE DES DOCUMENTS, *Concordance Grecque des Pseudépigraphes d'Ancien Testament. Concordance, Corpus des textes, Indices*, Leiden – Leuven – Louvain-la-Neuve 1987.

L'aggettivo si trova 14 volte in Aristotele; si può citare ARISTOTELES, *De caelo* 280 b 25: τὸ ῥαδίως φθειρόμενον, ὃ εἴποι ἄν τις εὐφθαρτον; 4 volte in Teofrasto di Ereso; è frequente negli scritti di medicina; poi ricompare nel II-III d.C. in Alessandro di Afrodisia (3 volte), seguito da altri commentatori di Aristotele, e negli scrittori ecclesiastici.

¹ Cfr. LAUSBERG, *Elementi*, § 218.

² Sap 2,23: ὅτι ὁ θεός ἐκτίσεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία / καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.

³ Cfr. BIZZETI, *Sapienza*, 52-53; GILBERT, *Sagesse*, 66. Il contesto letterario della prima ricorrenza di ἀφθαρσία in Sap 2,23 è studiato da E. DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία nel Libro della Sapienza. Analisi letteraria e semantica*, in C. MARCHESELLI-CASALE (a cura di), *Oltre il racconto. Esegisi ed ermeneutica: alla ricerca del senso*, Napoli 1994, 71-79.

Della ἀφθαρσία si fa di nuovo menzione in Sap 6,18-19. Secondo la progressione scandita da un celebre sorite,¹ la sapienza avvia sulla strada di un'educazione che, attraverso l'osservanza delle leggi, consolida l'incorruttibilità, la quale fa essere vicini a Dio.² L'iniziativa è della stessa sapienza, che va in cerca di quanti sono degni di lei.³

Il contesto letterario di Sap 6,18-19⁴ è la fine della prima parte dell'opera, il cui epilogo presenta molteplici agganci con Sap 2,22-24: si trovano infatti i termini μυστήρια («misteri», in accusativo plurale in Sap 2,22 e 6,22); ἀφθαρσία (una volta in 2,23 e due in 6,18-19, in casi diversi); φθόνῳ («invidia», in dativo singolare in Sap 2,24 e 6,23).⁵ Si riscontrano anche dei legami fra il sorite di Sap 6,17-20 e la vestizione in armi del Signore (Sap 5,17-20) su cui aveva già richiamato l'attenzione il Beauchamp: quest'ultima, infatti, è immediatamente preceduta dall'annuncio della vita eterna che attende i giusti, come ricompensa e dono da parte del Signore della dignità regale (Sap 5,15-16b).⁶ Una ricompensa come quella che, contro l'aspettativa degli empi, Sap 2,22b considera dovuta alla pietà; e un dono, come quello che in Sap 2,22c attende le anime immacolate,⁷ e che consiste nella ἀφθαρσία.

Scopo di queste pagine non è studiare il senso di ἀφθαρσία in Sap 6,18-19;⁸ ci limitiamo a osservare che, per poter indicare quanto consolida la ἀφθαρσία e quanto ne è effetto, tale passo presuppone che il lettore abbia già acquisito una certa conoscenza del contenuto della ἀφθαρσία stessa. Il lettore che perviene alla lettura del sorite di Sap 6 è già transitato per Sap 2,23, e dovrebbe averne ricavato la competenza necessaria a procedere oltre. In queste pagine ci si propone invece di delucidare il contenuto della ἀφθαρσία, studiando l'etimologia del termine e i significati che assume nella letteratura greca, per cercare poi di definirne il contenuto in Sap 2,23.

¹ Come scrive G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol. 1: *Capp. 1-6*, Brescia 1989, 367, «il "sorite" (σωρείτης λόγος) è un tipo di polisilogismo che ha un cumulo (σωρός) di premesse e una conclusione». L'autore tuttavia «ha preferito non essere rigido e quindi prosastico, e non vincolarsi alle regole scolastiche che volevano che il predicato della premessa diventasse soggetto della seconda e così di seguito, con questo schema A è B, B è C, C è D (ecc.), dunque A è D» (*ibidem*, 368).

² Sap 6,17-20: ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία, (18) φροντίς δὲ παιδείας ἀγάπη / ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς / προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας (19) ἀφθαρσία δὲ ἐγγυὸς εἶναι ποιεῖ θεοῦ (20) ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν.

³ Sap 6,16a: ὅτι τοὺς ἀξίους αὐτῆς αὐτὴ περιέρχεται ζητοῦσα.

⁴ Studiato da DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 79-84.

⁵ Cfr. BIZZETI, *Sapienza*, 64; DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 82.

⁶ Sap 5,15-16: δίκαιοι δὲ εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσιν / καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν / καὶ ἡ φροντίς αὐτῶν παρὰ ὑψίστου (16) διὰ τοῦτο λήμψονται τὸ βασιλεῖον τῆς εὐπρεπείας / καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου.

⁷ Sap 2,22bc: οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὁσιότητος / οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων.

⁸ Il passo è studiato in modo non del tutto soddisfacente da DELLA CORTE, *L'ἀφθαρσία*, 77-84; 88-89.

2. Il parere dei moderni sulla ἀφθαρσία

Generalmente gli studiosi moderni tendono a confondere i due termini ἀθανασία («immortalità») e ἀφθαρσία («incorruttibilità»): così fanno i lessicografi della LXX, che traducono in modi diversi lo stesso termine, che diventa «immortalità» in Sap 2,23 e «incorruttibilità» in Sap 6,18-19;¹ così fanno studiosi di teologia biblica come Mathias Delcor,² Marie-Émile Boismard³ e altri,⁴ per i quali è tutt'uno attribuire la ἀφθαρσία all'anima e identificare ἀφθαρσία e immortalità.

Ci sono anche studiosi che, in gradi diversi, hanno rilevato la differenza: ricordiamo il già citato Paul Beauchamp; Chrysostome Larcher;⁵ Pierre Grelot;⁶

¹ Cfr. LUST, EYNIKEL, HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon*, s.v. ἀφθαρσία.

² I due termini sono considerati equivalenti da M. DELCOR, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumrân*, «La nouvelle revue théologique» 77 (1955) 614, esordisce: «C'est dans le Pseudo-Salomon qu'apparaît pour la première fois dans tout l'Ancien Testament le terme ἀθανασία: immortalité, et son équivalent ἀφθαρσία, incorruptibilité (3,2.4; 6,19). [...] Or, ces termes, dans le livre de la Sagesse, sont le véhicule d'une doctrine absolument nouvelle: l'immortalité de l'âme».

³ M.-É. BOISMARD, *Faut-il encore parler de «résurrection»? Les données scripturaires*, Paris 1995, 93-94. Il Boismard da principio traduce correttamente Sap 2,23: «Dieu a créé l'homme pour l'incorruptibilité [ep' aphtharsia], il en a fait l'image de sa propre nature» (93). Subito dopo attribuisce l'incorruttibilità all'anima: «Le lecteur doit comprendre déjà qu'à la mort, même si le corps, la partie visible de l'homme, disparaît et se corrompt dans la terre, l'homme continue à vivre grâce à son âme que Dieu a créé à sa propre ressemblance, donc incorruptible». Certo, sorprende che il Boismard non veda la contraddizione fra dono dell'incorruttibilità e corruzione del corpo. Alla p. 94, la confusione diventa più grave, laddove Boismard traduce Sap 3,4: «S'ils ont, aux yeux des hommes, subi des châtements, leur espérance était pleine d'immortalité [aphtharsia]» [sic]. A Boismard sembra essere sfuggito che Sap 3,4 dice ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης. L'errore potrebbe rivelare l'inadeguatezza della proposta di Boismard, che identifica immortalità e risurrezione, a costo di cancellare differenze che sono nei testi.

⁴ Cfr. anche P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, II: *L'homme*, Tournai 1956, 73 e nota 1; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo (Mi) 1983³, 314.

Un po' diversa è la posizione di J.J. COLLINS, *La reinterpretazione delle tradizioni apocalittiche nella Sapienza di Salomone*, in BELLIA, PASSARO, *Il libro della Sapienza*, 157-171. In questo caso l'autore non afferma l'equivalenza di ἀθανασία e ἀφθαρσία, ma semplicemente non rileva quest'ultima, forse perché concentrato sulla ricerca di somiglianze fra il Libro della Sapienza e gli scritti platonici, che trova in Sap 8,19-20 e 9,15. Le somiglianze con gli scritti platonici ci sono, ma non dovrebbero cancellare le differenze, come abbiamo cercato di mostrare: cfr. FABBRI, *Creazione*, 208-216.

⁵ Cfr. C. LARCHER, *Études sur le livre de la Sagesse*, Paris 1969, 280-282 (ἀθανασία) e 282-284 (ἀφθαρσία) è oscillante. Dice infatti della ἀφθαρσία: «(ce mot) il devient plus ou moins synonyme de ἀθανασία» (282). Più oltre confonde l'ἀφθαρσία con l'immortalità dell'anima: «L'assurance donnée au premier homme a pour contenu essentiel ou principal l'immortalité de l'âme» (283); «Enfin parce qu'il modifie la portée de Gn, II-III et applique à l'âme seule le privilège d'incorruptibilité, le sens de ἀφθαρσία ne diffère pas sensiblement de celui de ἀθανασία dans les autres textes examinés plus haut» (284). E tuttavia preferisce conservare la differenza terminologica, per conservare un'apertura all'idea di risurrezione: «Nous traduisons cependant ἀφθαρσία par "incorruptibilité", [...] enfin pour maintenir, parmi les évocations objectives du terme, l'idée d'une résurrection corporelle, que Sag. n'exclut pas formellement» (284, nota 4). Tuttavia le conclusioni (299-300) parlano soltanto di immortalità. Anche LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 267, perde alcune sfumature rilevate negli *Études*.

⁶ P. GRELOT, *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique*, Paris 1971, 62; 78-79; 163; 189.

Giuseppe Scarpat;¹ José Vílchez;² Émile Puech³ e Maurice Gilbert.⁴

Il Reese spicca per avere valorizzato la differenza fra i termini ἀθανασία e ἀφθαρσία,⁵ riconducendo il significato del secondo alla sua fonte: innanzitutto Epicuro, in cui il termine fa la sua prima apparizione, poi Filodemo di Gadara,⁶ che esercitò il suo magistero a Ercolano nel I a.C. Proprio a Ercolano Calpurnio Pisone ospitò nella propria villa un circolo di epicurei.⁷ I trattati di Filodemo dimostrano che il termine ἀφθαρσία era ancora vivo nella discussione della scuola filosofica epicurea nel I a.C.

Lo stesso Reese ha studiato il rapporto fra manna e immortalità. Oltre al comune riferimento ai testi greci arcaici sull'ambrosia, egli nota che la qualifica di tale cibo come κρυσταλλοειδής («in forma di ghiaccio») in Sap 19,21 riprende ancora una volta la terminologia di Epicuro.⁸ Il suggerimento del Reese verreb-

¹ G. SCARPAT, *Ancora sull'autore del libro della Sapienza*, «Rivista biblica» 15 (1967) 172, non rileva ancora la differenza; un primo cenno si trova in G. SCARPAT, *Una speranza piena d'immortalità* (Sap. 3,4), «Rivista biblica» 36 (1988) 487-494 (dopo aver trattato la ἀθανασία alle pp. 491-494, menziona la ἀφθαρσία a p. 494). L'articolo viene ripreso e ritoccato in Scarpat, *Sapienza*, vol. 1, 208-218 (sono nuovi 216, §§ 2-3; 217, § 3). L'uso specifico del termine ἀφθαρσία è evidenziato alle pp. 160-162, dove la traduzione data è «incorruttibilità». Tuttavia, *ibidem*, 162 la ἀφθαρσία menzionata in Sap 6,18.19 viene inspiegabilmente di nuovo assimilata all'immortalità.

² Cfr. J. VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, Estella 1990, che dapprima distingue i significati di ἀφθαρσία e ἀθανασία (cfr. 168), ma poi dichiara equivalenti i due termini (cfr. 171-172).

³ É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, I: *La résurrection des morts et le contexte scripturaire*, Paris 1993, 92-98. A proposito di Sap 1,15-2,24 il Puech scrive «ces chapitres reprennent la pensée traditionnelle de Dan 12,2, les méchants seront pour la corruption, *ladr'wn*, διαφθορά, et les justes pour la vie, donc pour une incorruptibilité. Aussi, bien que le mot soit nouveau, ἀφθαρσία, l'idée est ancienne» (*ibidem*, 93). Nel seguito, tuttavia, la distinzione viene sfumata; cfr. *ibidem*, 94: «les concepts philosophiques de l'ἀφθαρσία e de l'ἀθανασία traduisent dans la langue grecque des schèmes de pensée sémitique, Gn 1,26-27, puisque la divinité jouit de ces prérogatives». L'idea di fondo è suggestiva e sembra corretta, ma guadagnerebbe chiarezza se si potesse chiarire che nella filosofia greca ἀφθαρσία e ἀθανασία non sono equivalenti.

Su posizioni simili è il più recente É. PUECH, *Il libro della Sapienza e i manoscritti del Mar Morto: un primo approccio*, in BELLIA, PASSARO, *Il libro della Sapienza*, 131-155. I concetti di ἀφθαρσία e ἀθανασία vengono distinti quanto all'uso che ne fa il Libro della Sapienza (*ibidem*, 143-144), vengono però assimilati in quanto alla loro origine greca (*ibidem*, 145).

⁴ M. GILBERT, *Immortalité? Résurrection? Faut-il choisir? Témoignage du judaïsme ancien*, in P. ABADIE, J.-P. LÉMONON (sous la direction de), *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, XVIII^e Congrès de l'ACFEB, Lyon, septembre 1999, Paris 2001, 282-287; cfr. anche l'opportuna critica delle tesi di Boismard.

⁵ Cfr. J.M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and Its Consequences*, Roma 1970, 65-69; ripreso da LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 429.

⁶ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III: *I sistemi dell'età ellenistica* (Milano 1992) 276, nota 7: «Filodemo [...] nacque verosimilmente verso la fine del II secolo e morì fra il 40 e il 30 a.C.»

Più ampiamente si veda E. ASMIS, *Philodemus' Epicureanism*, in W. HAASE (ed.), *ANRW*, vol. II/36.4, Berlin - New York 1990, 2369-2406.

⁷ *Ibidem*, 276: «L'uomo che convertì Calpurnio Pisone all'epicureismo era nato a Gadara in Siria e si chiamava Filodemo. Venuto a Roma da Atene dopo la morte del maestro Zenone di Sidone, contrasse amicizia con Calpurnio Pisone, il quale gli mise a disposizione, come s'è detto, una sua villa ad Ercolano, che divenne la sede di un cenacolo epicureo frequentato dall'alta società romana. [...] Contrariamente all'epicureismo di Amafinio, quello di Filodemo mantenne la lingua greca e affrontò problemi tecnici ad alto livello».

⁸ EPICURUS, *Epistula ad Pythoclem* 100 (= EPICURO 3 § 100,9 ARRIGHETTI), enumera fra le cause dei

be a confermare l'ipotesi che abbiamo formulato *supra*, cioè che Sap 19,21 alluda implicitamente alla ἀφθαρσία di Sap 2, capitolo dove si moltiplicano i riferimenti alla filosofia epicurea.

II. ETIMOLOGIA E RICORRENZE DI ΑΦΘΑΡΣΙΑ

1. Ricorrenze di ἀφθαρσία e affini nella letteratura greca fino al I d.C.

Il termine ἀφθαρσία, spiega Chantraine,¹ è uno degli esiti del grado zero (*φθρ) della radice del verbo φθείρειν («corrompere»). Il grado medio della radice *φθρ produce il verbo φθείρειν, già in Omero,² poi caro ai filosofi dai presocratici in poi.³ Il grado forte produce i sostantivi φθορά («corruzione»),⁴ con l'equivalente arcaico φθόρος;⁵ il *nomen agentis* φθορεύς («corrotto»), noto a Filone,⁶ o il più antico διαφθορεύς, già usato da Platone;⁷ nonché l'aggettivo ἀφθορος («incorrotto»).⁸ Frequenti sono i composti, specie del grado forte,⁹ il più antico dei quali è l'omerico θυμοφθόρος («distruttore dell'animo»).¹⁰

tuoni, l'attrito di nubi aventi la durezza del ghiaccio: νεφῶν καὶ κατὰξεις πῆξιν εἰληφότων κρυσταλλοειδῆ.

Non è invece certa l'affermazione di REESE, *Hellenistic*, 70, secondo cui l'aggettivo sarebbe «a hellenistic compound first found in Epicurus». Se ne trovano infatti ricorrenze nei filosofi presocratici: ANAXIMENES, 13 a 14 DIELS-KRANZ (I 93,26): Ἄ. ἤλων δίκην καταπεπηγέναι τὰ ἄστρα τῶι κρυσταλλοειδεῖ; EMPEDOCLES, 31 a 1 DIELS-KRANZ (I 282,13-14): αὐτὸν δὲ τὸν οὐρανὸν κρυσταλλοειδῆ; cfr. EMPEDOCLES, 31 a 56 DIELS-KRANZ (I 293,34-37) secondo cui ci sono due soli, uno di fuoco e l'altro di ghiaccio. L'avverbio si trova in EMPEDOCLES, 31 a 51 DIELS-KRANZ (I 293,3-5): Ἐ. στερέμιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς, τὸ πυρῶδες καὶ τὸ ἀερωδες ἐν ἐκατέρωι τῶν ἡμισφαιρίων περιέχοντα. Non si può escludere che il termine appartenga alla penna di Aetius, medico del VI d.C., dal quale sono ricavati i frammenti citati dei presocratici. Il termine diventa poi comune negli scritti tardivi di medicina.

¹ Cfr. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*, Paris 1968, vol. II s.v. φθείρω 1199: «Dérivés à vocalisme zéro». Concorda H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, vol. II, Heidelberg 1970, 1013-1014.

² Già in Omero: φθείρεσθ' (*Ilias* 21,128); μῆλα κακοὶ φθέρουσι νομῆες (*Odyssea* 17,246). È attestato anche il composto: ὅς τέ ποτ' ὕμμι διαφθέρσει πόλιν αἰπὴν (*Ilias* 13,625); διέφθορας (*Ilias* 15,128).

³ Cfr. G. HARDER, φθείρω, φθορά, φθαρτός, ἄφθαρτος, ἀφθαρσία, ἀφθορία, διαφθείρω, διαφθορά, καταφθείρω, in G. KITTEL, G. FRIEDRICH (edd.), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (= GLNT), vol. XIV, Brescia 1984, 1072-1074.

⁴ AESCHYLUS, *Agamemnon* 406, HERODOTUS 2,161,4; 7,18,3, ecc.

⁵ THEOGNIDES 833: Πάντα τὰδ' ἐν κοράκεσσι καὶ ἐν φθόρωι; AESCHYLUS, *Agamemnon* 1267: ἔτ' ἐς φθόρον; ecc.

⁶ Attestato da Filone in poi: cfr. PHILO, *Legum allegoriae* 3,220: δύο αἰσθήσεως ἄνδρες εἰσίν, ὁ μὲν νόμιμος, ὁ δὲ φθορεύς; ecc.

⁷ PLATO, *Critias* 53 c: ὅστις γὰρ νόμων διαφθορεύς ἐστιν σφόδρα που δόξειεν ἂν νέων γε καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων διαφθορεύς εἶναι.

⁸ Attestato da DIODORUS 1,12,7: καὶ παρθένον ὑποστήσασθαι διὰ τε τὸ ἀφθορον εἶναι φύσει τὸν ἀέρα; 4,7,3: παρθένους δ' αὐτὰς οἱ πλεῖστοι [γεγονέναι] μυθολογοῦσι διὰ τὸ τὰς κατὰ τὴν παιδείαν ἀρετὰς ἀφθόρους δοκεῖν εἶναι.

⁹ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, 1199: la radice entra in composizione come primo termine o, più spesso (una cinquantina di parole), come secondo termine.

¹⁰ *Ilias* 6,169; *Odyssea* 2,239; 4,716; 10,363; 19,323.

Al grado zero la radice *φθρ produce il sostantivo φθάρμα («cosa corrotta»), attestato al plurale in Lv 22,25 LXX,¹ nel senso di «azioni corrotte».²

Più antico è l'aggettivo φθαρτός («corruttile»), già testimoniato in Eraclito, che, volendo affermare l'universalità del movimento (κίνησις), sostiene che esso «è eterno (ἀίδιος) per le realtà eterne, corruttile (φθαρτή) per le realtà corruttili».³

Senofane afferma che «tutto ciò che è generato è corruttile (φθαρτόν)»;⁴ Melisso riprende poi il termine⁵ e i filosofi della *physis*, come Empedocle ed Anassagora, vi ricorrono per dibattere il problema del divenire.⁶ Il tema è ripreso da Aristotele, che fa largo uso dell'aggettivo, che invece manca in Platone.⁷

L'aggettivo ἀφθαρτος («incorruttile»), in composizione con *alpha privativum*, compare nella riflessione dei presocratici, a partire dagli Eleati,⁸ manca in Platone⁹ e diventa comune da Aristotele in poi.¹⁰

Per trovare il sostantivo astratto bisogna attendere Epicuro, che tematizza l'incorruttilità come condizione propria degli dèi e dall'aggettivo ἀφθαρτος¹¹ ricava per primo il sostantivo ἀφθαρσία.¹² Fra i contemporanei di Epicuro, si deve menzionare l'uso di ἀφθαρσία da parte dello storico greco Megastene.¹³ Tuttavia, la citazione di Megastene si rinviene *apud Strabonem*,¹⁴ che scrive a ca-

¹ Lv 22,25 LXX: καὶ ἐκ χειρὸς ἀλλογενοῦς οὐ προσοίσετε τὰ δῶρα τοῦ θεοῦ ὑμῶν ἀπὸ πάντων τούτων ὅτι φθάρματα ἐστὶν ἐν αὐτοῖς. Poi in IOSEPHUS, *De bello Iudaico* 5,443, nel senso di «realtà corrotte», «feccia».

² Cfr. LUST, EYNIKEL, HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon*, s.v. φθάρμα, secondo cui si tratta di un neologismo.

³ HERACLITUS, 22 a 6 DIELS-KRANZ: Ἡράκλειτος ἡρεμίαν μὲν καὶ στάσιν ἐκ τῶν ὄλων ἀνήρει· ἔστι γὰρ τοῦτο τῶν νεκρῶν· κίνησιν δὲ τοῖς πᾶσιν ἀπεδίδου, αἰδιον μὲν τοῖς αἰδίοις, φθαρτὴν δὲ τοῖς φθαρτοῖς.

⁴ XENOPHANES, 21 a 1 DIELS-KRANZ (113, 27): πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι. Cfr. HARDER, *φθειρω κτλ.*, 1073.

⁵ Cfr. MELISSUS, 30 a 12 DIELS-KRANZ.

⁶ Cfr. HARDER, *φθειρω κτλ.*, 1073-1074.

⁷ Cfr. HARDER, *φθειρω κτλ.*, 1074-1076.

⁸ Cfr. H.A. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. III: *Wortindex. Namen- und Stellenregister*, Berlin 1952⁶, 87, s.v. ἀφθαρτος.

⁹ Platone conosce invece l'aggettivo ἀδιάφθαρτος: cfr. PLATO, *Apologia* 34 b; *Leges* 951 c.

¹⁰ Cfr. HARDER, *φθειρω κτλ.*, 1075-1076.

¹¹ EPICURUS, *Epistula ad Menoecium* 123 (= EPICURO 4 § 123,2-4 ARRIGHETTI): Πρῶτον μὲν τὸν θεὸν ζῶον ἀφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων, ὡς ἡ κοινὴ τοῦ θεοῦ νόησις ὑπεγράφη; *Epistula ad Herodotum* 78 (= EPICURO 2 § 78,6-8 ARRIGHETTI): ἀπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν; *ibidem* 54 (= EPICURO 2 § 54,4-10 ARRIGHETTI).

¹² EPICURUS, *Epistula ad Menoecium* 123 (= EPICURO 2 § 123,4-7 ARRIGHETTI): μηθὲν μήτε τῆς ἀφθαρσίας ἀλλότριον μήτε τῆς μακαριότητος ἀνοίκειον αὐτῷ πρόσαπτε· πᾶν δὲ τὸ φυλάττειν αὐτοῦ δυνάμενον τὴν μετὰ ἀφθαρσίας μακαριότητα περὶ αὐτὸν δόξαζε. Cfr. *Epistula ad Herodotum* 76 (= EPICURO 2 § 76,11 ARRIGHETTI); *fr.* 27,1,4 ARRIGHETTI.

¹³ Vissuto tra il 350 e il 290 a.C., Megastene fu ambasciatore di Seleuco I presso il re Chandragupta (Σανδράκωτος), di cui visitò la capitale. I viaggi gli fornirono il materiale per i quattro volumi di Ἰνδικά (cfr. G.L. BARBER, *Megastene*, in N.G.L. HAMMOND, H.H. SCULLARD (a cura di), *Dizionario di antichità classiche di Oxford*, (ed. it. a cura di M. CARPITELLA), vol. II, Roma 1981, 1325; E. ПАК, *Antiochia: schema di uno spazio letterario semivuoto*, in G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (edd.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I: *La produzione e la circolazione del testo*. Tomo 2: *L'ellenismo*, Roma 1993, 726.

¹⁴ Cfr. STRABO, *Geographica* 15,1,59.

vallo dell'era cristiana. Il lessico usato nel testo in questione è sospetto di anacronismo, giacché attribuisce a Platone racconti intorno all'incorruttibilità dell'anima (περί τε ἀφθαρσίας ψυχῆς).¹ Platone invece parlava di «immortalità dell'anima» (ἀθανασία ψυχῆς);² il termine ἀφθαρσία potrebbe essere un anacronismo dovuto a Strabone, che nel citare Megastene gli attribuisce una terminologia posteriore.

In seguito Filodemo, nello scritto *De pietate*, riprende dall'antico maestro Epicuro il termine ἀφθαρσία³ e, con frequenza ancora maggiore, l'aggettivo ἀφθαρτος.⁴ I testi di Filodemo sono frammentari, e manca un'edizione recente e affidabile del trattato *De dis*, dove si potrebbero trovare altre importanti occorrenze.⁵

2. Ricorrenze di ἀφθαρσία e ἀφθαρτος nella Bibbia greca e nel giudaismo fino al I d.C.

Nella Bibbia greca il grado zero della radice è rappresentato innanzitutto dall'aggettivo verbale φθαρτός, che compare quattro volte nei LXX: nella traduzione greca di Is 54,17;⁶ in 2 Mac 7,16;⁷ in Sap 9,15⁸ e 14,8.⁹

Come si è visto al principio di questo studio, il composto εὐφθαρτος si legge in Sap 19,21.

L'aggettivo ἀφθαρτος è presente solamente in Sap 12,1;¹⁰ 18,4¹¹ in tutta la Bibbia greca.

La *Sapientia Salomonis* è l'unico scritto del canone cattolico dell'AT che cono-

¹ Secondo MEGASTHENES, *FGrHist* III c 715, 40, gli abitanti dell'Indo παραπλέκουσι δὲ καὶ μύθους, ὡσπερ καὶ Πλάτων περί τε ἀφθαρσίας ψυχῆς.

² PLATO, *Phaedrus* 246 a: cfr. FABBRI, *Creazione*, 164-168, dove si troveranno altri testi.

³ PHILODEMUS, *De pietate* 263 Obbink.

⁴ *Ibidem* 103; 145; 230; 343; cui si aggiungono per congettura 49-50; 1638.

⁵ Secondo J. MANSFELD, *Theology*, in K. ALGRA (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 456, nota 25, non è affidabile la vecchia edizione di Diels, che poté lavorare solo sulle trascrizioni effettuate da W. Scott nel XIX secolo, e non direttamente sui manoscritti: H.A. DIELS (ed.), *Philodemos über die Götter erstes Buch, griechischer Text und Erläuterung*, Berlin 1916; IDEM, *Philodemos über die Götter. Drittes Buch. I-II*, Berlin 1917. Una nuova edizione del Libro I, fondata rigorosamente sull'autopsia, era programmata da K. KLEVE, *Zu einer Neuausgabe von Philodemos, Über die Götter, Buch I (PHerc. 26)*, «Cronache Ercolanesi» 3 (1973) 89-91; più di recente K. KLEVE, *Epicurean Theology and Herculanum Papyri*, «Cronache Ercolanesi» 33 (2003) 250, parla più genericamente di un «future editor».

Un'edizione scientifica del Libro III è invece annunciata da H. ESSLER, *Die Arbeiten an Philodem, De dis III (PHerc. 152/157). Der Beitrag der disegni zur die Rekonstruktion der Fragmentreihenfolge*, «Cronache Ercolanesi» 34 (2004) 153-204.

Nuove edizioni di singoli frammenti sono apparse in articoli sparsi: cfr. il resoconto di T. DORANDI, *Filodemo. Orientamenti della ricerca attuale*, in W. HAASE (ed.), *ANRW*, vol. II/36.4, Berlin - New York 1990, 2351.

⁶ Is 54,17 LXX: πᾶν σκεῦος φθαρτὸν ἐπὶ σὲ οὐκ εὐοδώσω.

⁷ 2Mac 7,16: ἐξουσίαν ἐν ἀνθρώποις ἔχων φθαρτὸς ὃν ὁ θέλει ποιῆς.

⁸ Sap 9,15: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βάρυνει ψυχῆν. Abbiamo studiato il passo in FABBRI, *Creazione*, 213-216.

⁹ Sap 14,8: τὸ δὲ φθαρτὸν θεὸς ὀνομάσθη.

¹⁰ Sap 12,1: τὸ γὰρ ἀφθαρτὸν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.

¹¹ Sap 18,4: τὸ ἀφθαρτον νόμου φῶς.

sce il termine ἀφθαρσία. Esso ricorre tre volte in tutto, in Sap 2,23;¹ 6,18.19.² Fra i libri non canonici, il termine si legge anche in 4Mac 9,22;³ 17,12,⁴ preservato nei codici *Sinaiticus*, *Alexandrinus* e *Venetus*.⁵

Già lo Harder osservava che «il fondamentale equivalente di φθείρω è šht». ⁶ Vi sono poi le ricorrenze dei derivati di *φθρ nei libri redatti o preservati soltanto in greco. Soltanto in essi si trovano le forme negative del grado zero, costruite con *alpha privativum*, cioè l'aggettivo ἄφθαρτος e il nome ἀφθαρσία.

Filone fa largo uso dell'aggettivo ἄφθαρτος, usato 120 volte⁷ nella sua vasta opera; meno frequente è il sostantivo ἀφθαρσία, che ricorre in tutto 25 volte.⁸ Nel novero è incluso il trattato *De aeternitate mundi*,⁹ che si apre e si chiude sul sintagma ἀφθαρσία τοῦ κόσμου («incorruttibilità del mondo»).¹⁰ Se poi, come alcuni studiosi suggeriscono,¹¹ tale trattato non fosse autentico, bisognerebbe

¹ Sap 2,23: ὁ θεὸς ἐκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία.

² Sap 6,18-19: προσοχὴ δὲ νόμου βεβαίωσις ἀφθαρσίας ἀφθαρσία δὲ ἐγγυὸς εἶναι ποιεῖ θεοῦ.

³ 4Mac 9,22: ἀλλ' ὡσπερ ἐν πυρὶ μετασχηματιζόμενος εἰς ἀφθαρσίαν ὑπέμεινεν εὐγενῶς τὰς στρέβλας.

⁴ 4Mac 17,12: ἀφθαρσία ἐν ζωῇ πολυχρονίῳ.

⁵ Fra i grandi codici unciali, A è l'unico a riportare tutti e quattro i libri dei Maccabei; nel resto dei codici 1-4Mac sono conservati in modo diseguale: cfr. M. HARL, G. DORIVAL, O. MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris 1988, 326. 1Mac si conserva nei codici s e A: cfr. *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. RAHLFS, vol. 1, Stuttgart 1935, 1039; 2Mac si conserva in A e V (cfr. *Septuaginta*, 1, 1099), giacché nel *Sinaiticus* la parte corrispondente a 2Mac è andata perduta: cfr. *La Bibbia di Gerusalemme*, ed. it. a cura di F. VATTIONI, Bologna 1990⁹, 936; 3Mac è presente solo in A e V (cfr. *Septuaginta*, 1, 1139); 4Mac in s e A (cfr. *Septuaginta*, 1, 1157). J.W. VAN HENTEN, *The Maccabean Martyrs As Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees*, Leiden 1997, 58, nota 1 cita anche il *Venetus Graecus 1* (VIII-IX d.C.). Secondo A. RAHLFS, D. FRAENKEL, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments 1/1: Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert*, Göttingen 2004, 344-345, il *Codex Venetus*, probabilmente originatosi nell'VIII d.C. nei monasteri basiliani dell'Italia meridionale, è conservato in due parti: la prima nella Biblioteca Apostolica Vaticana, la seconda a Venezia. Sap e 4Mac sono contenuti nella seconda parte.

Ibidem, 479 rende conto di un ulteriore ms. del VII d.C., di cui restano pochi frammenti: il Gr. 225 conservato a San Pietroburgo.

⁶ HARDER, *φθείρω κτλ.*, 1077.

⁷ Cfr. BORGES, FUGLSETH, SKARSTEN, *The Philo Index*, s.v. ἄφθαρτος.

⁸ Cfr. *ibidem*, s.v. ἀφθαρσία.

⁹ BEAUCHAMP, *Le salut corporel*, 515 e nota 1, riflette l'opinione favorevole all'autenticità, allora comune. Il consenso si è incrinato negli anni successivi; ma l'autenticità è tuttora sostenuta da insigni studiosi, come David Runia. Cfr. D.T. RUNIA, *Philo's De aeternitate mundi. The Problem of its Interpretation*, «Vigiliae christianae» 35 (1981) 105-151, che ricostruisce le opinioni dei moderni (107-112) e sostiene poi che il trattato non esporrebbe le opinioni di Filone stesso, ma quelle dei suoi interlocutori (cfr. *De aeternitate mundi* 20-149). Sfortunatamente, la parte finale del trattato, in cui Filone avrebbe esposto la propria posizione, è andata perduta (cfr. RUNIA, *Philo's*, 139).

¹⁰ *De aeternitate mundi* 1 afferma la necessità d'invocare il Dio creatore πρὸς δὲ τὸν ὑπὲρ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου λόγον. *De aeternitate mundi* 150 riassume: ἃ μὲν οὖν περὶ ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παρελήφαμεν, εἴρηται κατὰ δύναμιν. Il nesso ἀφθαρσία τοῦ κόσμου si ritrova anche in *De aeternitate mundi* 27; 76, ma non altrove negli scritti di Filone. Sembra di trovarsi di fronte a un'autonoma evoluzione della terminologia aristotelica: dalla tematizzazione del κόσμος, detto ἄφθαρτος in ARISTOTELES, *De mundo* 397 a-b (cfr. *infra*), si passa alla tematizzazione della ἀφθαρσία.

¹¹ R. SKARSTEN, *Forfatterproblemet ved De Aeternitate Mundi i Corpus Philonicum*, Dissertatio ad doctoratum, University of Bergen, Bergen 1987. L'autore, cui abbiamo scritto, ci ha confermato in lettera del 24/1/2006 che fino ad allora non era stata edita alcuna traduzione della dissertazione, vergata in lingua norvegese. Un riassunto in lingua inglese delle conclusioni della dissertazione del

sottrarre dal totale attribuito a Filone 20 ricorrenze di ἀφθαρτος¹ e 7 ricorrenze di ἀφθαρσία.² Negli scritti autentici di Filone le ricorrenze di ἀφθαρτος scenderebbero allora a 100 e quelle di ἀφθαρσία a 18.³ Anche così, Filone introduce un'importante innovazione, impiegando il termine ἀφθαρσία, di origine epicurea, in un contesto concettuale platonico, quello dell'immortalità dell'anima. Egli forgia così il nesso ἀφθαρσία ψυχῆς,⁴ che non si trova né in Platone, il

professor Skarsten è stato pubblicato da K.S. FUGLSETH, *The Reception of Aristotelian Features in Philo and the Authorship Problem of Philo's De Aeternitate Mundi*, in D. BRAKKE, A.C. JACOBSEN, J. ULRICH (eds.), *Beyond Reception. Mutual Influences Between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, I: *Early Christianity in the Context of Antiquity*, Aarhus 2006, 57-67. Le ragioni principali addotte da Skarsten sono le divergenze nella visione di Dio e della creazione rispetto al *De opificio mundi*, certamente autentico; nonché divergenze stilometriche, che rendono il trattato *De aeternitate mundi* eccentrico rispetto al corpus delle opere autentiche di Filone. In particolare, a proposito dell'ordine delle parole Fuglseth scrive: «The word order is generally different: there is a tendency towards a combination of separate syntagms in *Act.* – or interlacing (emphatic words placed early in violation of the natural order or placed late by dislocation of the natural order). *Opif.* has 6 occurrences of totally 9192 words, while *Act.* has 31 occurrences of 4113 words. These are regularly distributed in *Philo*, *Act.* 7, 10, 14, 21a, 21b, 32, 33a, 33b, 44, 47a, 47b, 49, 53, 56, 59, 69, 73, 75a, 75b, 88, 98, 102, 108, 110, 113, 122, 136a, 136b, 137, 147, 148. The differences in interlacing strongly indicate that *De Opificio Mundi* and *De Aeternitate Mundi* do not have the same author» (cfr. *ibidem*, 61-62).

Nel medesimo volume, la tesi dell'autenticità del *De aeternitate mundi* è presupposta da M.R. NIEHOFF, «Philo's Contribution to Contemporary Alexandrian Metaphysics», *Beyond Reception*, 35-55. In appendice, l'autrice risponde alle obiezioni avanzate da Fuglseth (*ibidem*, 53-55). Riguardo all'analisi stilometrica di Skarsten, la Niehoff scrive: «this computer analysis misses the point, because it overlooks the fact that Philo in *act.* paraphrases numerous sources. As a result, Philo's styles inevitably differs when he reports other writers views!»

L'obiezione sembra insufficiente, perché fuori bersaglio: parafrasare altro non è che riformulare con parole proprie il pensiero altrui; ora il doppio iperbato intrecciato (interlacing), di cui Skarsten ha rilevato con precisione la frequenza, appartiene non al contenuto, ma alla forma dell'espressione.

In modo simile alla Niehoff argomentava LARCHER, *Études*, 152 nota 4, secondo cui l'opera consisterebbe nelle note prese da Filone in occasione di letture personali, per fissare le opinioni ricevute da filosofi precedenti (cfr. *De aeternitate mundi* 150: ἄ ... παρελήφραμεν) e prendere poi posizione. Ipotesi difficile da confermare, che pare ora smentita dalle analisi di Roald Skarsten.

¹ Cfr. PHILO, *De aeternitate mundi* 3; 7 bis; 10; 12; 13; 17 bis; 19 bis; 20; 34; 44; 51 bis; 69; 75; 88; 93; 129.

² Cfr. PHILO, *De aeternitate mundi* 1; 27 bis; 46; 47; 76; 150.

³ Rimangono cioè PHILO, *De opificio mundi* 153; *De sacrificiis Abelis et Caini* 5; *De agricultura* 100; *De ebrietate* 140; 212; *Quis rerum divinarum heres sit* 35; *De fuga et inventione* 56; 59; *De mutatione nominum* 210; *De somniis* 1,181; 1,217; 1,218; 2,258; *De Abrahamo* 55; *De vita Moysis* 2,61; 2,194; *Quaestiones et solutiones in Genesis* 3,11a; *Quaestiones et solutiones in Exodum incertae sedis fragmenta* 15.

⁴ *De somniis*, 1,181: ἴσως δὲ καὶ τὸ περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς ὑπανίπτεται δόγμα διὰ τούτου· ἀπολιποῦσα μὲν γὰρ τὸν οὐράνιον τόπον, ὡς καὶ μικρῶ πρότερον ἐλέχθη, καθάπερ εἰς ξένην χώραν ἦλθε τὸ σῶμα. Come si vede, l'incorruttibilità dell'anima in Filone è legata alla sua preesistenza.

Secondo D.S. WINSTON, *The Wisdom of Solomon. A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City (N.Y.) 1982, 25-29; 198-199, Sap 8,19 «is as clear a statement of the concept of preexistent souls as one could wish, and there is no need to explain it away as many commentators have done». Si vedano le precisazioni di GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, II, 70-78, 81-82; IDEM, *Immortalité?*, 282-287.

Sulla linea di Winston è G. SCARPAT, *Predisposizione naturale e preesistenza dell'anima* (Nota a Sap 8,19-20), «Rivista Biblica» 43 (1995) 93-100; IDEM, *Sapienza*, II, 172-177. *Contra*, abbiamo cercato di dimostrare che il passo non presuppone affatto la preesistenza dell'anima, ma la distinzione fra l'io personale e la natura umana, nella sua complessa articolazione di anima e corpo; non avrebbe senso pensare a un io personale che preesiste alla sua natura: cfr. FABBRI, *Creazione*, 208-212; M.V. FABBRI,

quale ignora il termine ἀφθαρσία, né in Epicuro, in quanto quest'ultimo considera corruttibile la ψυχή. Filone è dunque responsabile dell'assimilazione della ἀφθαρσία alla ἀθανασία.¹

Sorge allora la domanda: il Libro della Sapienza è influenzato da Filone? Se lo fosse, lo è fino al punto di sovrapporre a sua volta i due concetti di ἀφθαρσία e ἀθανασία, oppure no?²

Il consenso degli studiosi riconosce in Alessandria d'Egitto, patria di Filone, il luogo di composizione del Libro della Sapienza. Per cercare di definire una data di composizione, Giuseppe Scarpat³ ha studiato gli *hapax legomena* assoluti e relativi contenuti nell'opera, concludendo che essa va collocata fra il 1 a.C. e il 1 d.C. Particolare importanza ha la menzione che in Sap 6,3 si fa della κράτησις («presa di potere») concessa dal Signore ai dominatori della terra: in essa lo Scarpat ha riconosciuto un'allusione al dominio romano in Egitto; dalla menzione della κράτησις, *hapax* nella LXX,⁴ ha così ricavato come *terminus post quem* per la composizione del Libro della Sapienza il 30 a.C., anno in cui Augusto entrò vittorioso in Alessandria.⁵ Papiri e fonti letterarie confermano che, per la durata del regno d'Augusto, ad Alessandria si datava secondo l'anno della κράτησις di Augusto.⁶ La proposta dello Scarpat è stata generalmente accolta.⁷

Giuseppe Scarpat⁸ e David Winston⁹ pensano di poter abbassare ulteriormen-

Natura e persona in Sap 8,19-20. Condizioni di coerenza di un passo controverso, in A. DUCAY (ed.), *Il Concilio di Calcedonia 150 anni dopo*, Città del Vaticano 2003, 163-169.

¹ L'assimilazione è evidente in PHILO, *De mutatione nominum* 210: λέγει γάρ· “ζήτω Ρουβήν και μη ἀποθανέτω” ἄρά γε ἀθανασίαν και ἀφθαρσίαν εὐχόμενος, ἀνθρώπω πρᾶγμα ἀδύνατον; *Quaestiones et solutiones in Genesim* 3,11a: Ἐναργῶς ἀφθαρσίαν ψυχῆς αἰνίττεται μετοικιζομένης ἀπὸ τοῦ θνητοῦ σώματος.

² La questione di una possibile influenza nell'uno o nell'altro senso è già posta da LARCHER, *Études*, 165: «Sag. suit le même schéma que Dec. 53-80 et Cont. 3-9, mais il le développe différemment. Les deux auteurs donnent plutôt l'impression de reprendre le même thème d'une façon indépendante. Certes Phil. a pu connaître Sag. et s'en inspirer. Pourtant on ne peut le prouver, car les points de contact littéraires ne sont pas nombreux et nullement décisifs».

³ Cfr. SCARPAT, *Ancora sull'autore*, 171-189; IDEM, *Sapienza*, I, 17-24.

⁴ Cfr. LUST, EYNIKEL, HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon*, s.v. κράτησις.

⁵ Cfr. SCARPAT, *Ancora sull'autore*, 189.

⁶ Cfr. G. GERACI, *Genesi della provincia romana d'Egitto*, Bologna 1983, 119-121; 158-162; IDEM, Ἐπαρχία δὲ νῦν ἔστι. *La concezione augustea del governo d'Egitto*, in H. TEMPORINI (ed.), *ANRW*, vol. II/10.1, Berlin - New York 1988, 401-402.

⁷ Cfr. LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 141-161. Il Larcher dapprima presenta le diverse opinioni (*ibidem*, 141-146), fra cui quella di Scarpat, citato ripetutamente (*ibidem*, 144 e note 31-32.41; 149 e note 87-88), poi le sottopone a esame critico (*ibidem*, 146-161), per concludere che la Sapienza sarebbe stato scritto fra il 29 e il 25 a.C., con l'eccezione della terza parte (11,2-19,22: cfr. *ibidem*, 98) che ritiene di poco più tardiva: successiva al 24/23 a.C., ma composta durante il regno di Augusto (*ibidem*, 151-153). A torto, dunque, SCARPAT, *Sapienza*, vol. I, 14, rimprovera al Larcher di non averlo citato.

Cfr. anche GILBERT, *Sagesse*, 91-93; VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, 59-69.

⁸ Cfr. G. SCARPAT, *Ancora sulla data di composizione della Sapientia Salomonis. Il termine διάγνωσις* (Sap. 3,18; Act. 25,21), «Rivista biblica» 36 (1988) 363-375; IDEM, *Sapienza* I, 24-27; IDEM, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol. III: *Capp. 13-19*, Brescia 1999, 96-102.

⁹ Cfr. WINSTON, *Wisdom*, 20-25; IDEM, *Un secolo di ricerca sul libro della Sapienza*, in BELLIA, PASSARO, *Il libro della Sapienza*, 28-29.

te la datazione della *Sapientia Salomonis* fino all'epoca di Caligola; il che renderebbe il Libro della Sapienza strettamente contemporaneo a Filone. Questa seconda proposta non ha incontrato lo stesso favore della precedente,¹ soprattutto perché dopo la morte di Augusto nelle formule di datazione scompare il riferimento alla *κράτησις* di Cesare Augusto.² Sembra difficile non annettere alla fine dell'era della *κράτησις* la stessa importanza che si annette al suo esordio.³ Il riferimento di Sap 6,3 non si capirebbe più dopo la morte di Augusto. La fine dell'impero di Augusto costituisce così un *terminus ante quem*.

Gli studi sui diritti civili dei giudei di Alessandria⁴ hanno consentito di alzare ancora il *terminus ante quem*: all'inizio del principato di Augusto, i romani in Egitto imposero a quanti non erano cittadini greci la *λαογραφία*, cioè il «censimento» per il pagamento di una tassa *pro capite* «la cui più antica ricevuta di versamento rimonta al 24/23 a.C.».⁵ I giudei alessandrini vi vennero assoggettati, perdendo così la parità di diritti con i greci.⁶ Alla nuova situazione sembra alludere Sap 19,16, che riconosce che in un primo tempo gli Egiziani avevano accolto bene gli Ebrei, ma rinfaccia loro di averli maltrattati, «quando già partecipavano ai loro diritti».⁷ A ragione Chrysostome Larcher e Luca Mazzinghi vi riconoscono un velato riferimento al cambiamento di politica dei romani.⁸ Ad essa cercherebbe di reagire il Libro della Sapienza, la cui data di composizione andrebbe perciò collocata poco dopo il 24/23 a.C.

Ne consegue che l'autore della *Sapientia* precede nel tempo Filone, sia pure di poco, e non può averlo letto. La vastità dell'opera di Filone non rende inutili i riferimenti dei commentatori del Libro della Sapienza, che vi trovano preziose informazioni sulla temperie del pensiero giudaico alessandrino intorno alla nascita di Cristo. E tuttavia molte innovazioni di Filone restano sconosciute al nostro autore.⁹ Pensiamo che una di esse sia l'uso del termine *ἀφθαρσία*, che

¹ Lo riconosce lo stesso G. SCARPAT, *Libro della Sapienza. Testo, traduzione, introduzione e commento*, vol. II: *Capp. 7-12* Brescia 1996, 7-8.

² GERACI, *Genesi*, 162 constata la successiva scomparsa della *κράτησις*: «di essa non esiste infatti alcuna attestazione posteriore alla morte di Augusto».

³ SCARPAT, *Sapienza*, I, 17 registra il dato ricavato dallo studio del Geraci, ma gli toglie importanza: «la *kratesis* resta tuttavia il «dominio» dei Romani sull'Egitto, anche quando, morto Augusto, è cessato questo atto di servilismo ormai non tassativamente imposto». Ciò è inesatto. GERACI, *Genesi*, 162 afferma che «l'introduzione dell'era della *kratesis* non fu né coattiva né esclusiva e non impedì il conservarsi della datazioni basate sull'anno egizio tradizionale». Scarpat non vede che è la sua stessa scoperta a contraddire una datazione più bassa della Sapienza.

⁴ Cfr. lo *status quaestionis* di VÍLCHEZ LÍNDEZ, *Sabiduría*, 477-497: «Estatuto de los judíos en Alejandría (helenista y romana)».

⁵ GERACI, *Genesi*, 186.

⁶ Cfr. LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 159-160; L. MAZZINGHI, *Sap 19,13-17 e i diritti civili dei giudei di Alessandria*, in BELLIA, PASSARO, *Il libro della Sapienza*, 89-91.

⁷ Sap 19,16: οἱ δὲ μετὰ ἑορτασμάτων εἰσδεξάμενοι τοὺς ἤδη τῶν αὐτῶν μετεσχηκότας δικαίων δεινοῦς ἐκάκωσαν πόνους.

⁸ LARCHER, *Le livre de la Sagesse*, 159; MAZZINGHI, *Sap 19,13-17*, 94-95.

⁹ Cfr. LARCHER, *Études*, 151-178. Una documentazione dell'asserto eccede i limiti del presente studio; ma sarebbe auspicabile una nuova comparazione accurata del lessico del Libro della Sapienza e di Filone, con i metodi già applicati al NT da K.S. FUGLSETH, *A Comparison of Greek Words in Philo and the New Testament*, Lewiston (Ind) – Queenston – Lampeter 2003.

nella *Sapientia Salomonis* conserva un ancoraggio al linguaggio filosofico epicureo.

Nel I d.C. il sostantivo ἀφθαρσία ricompare in *Giuseppe e Aseneth*,¹ uno scritto apocrifo successivo al NT.² Giuseppe Flavio non conosce il sostantivo; usa invece 4 volte l'aggettivo ἀφθαρτος.³

III. SIGNIFICATO DI ΑΦΘΑΡΣΙΑ E AFFINI

1. Etimologia e significato di ἀφθαρσία e affini

Il verbo φθείρειν significa «distruggere», «danneggiare», «corrompere», in senso fisico o morale; in forma medio-passiva anche «andare alla deriva».⁴ Nel composto διαφθείρειν la preposizione prefissa διά ha valore intensivo; ne derivano i significati di «distruggere (completamente)», «rovinare», «uccidere», «abortire», «corrompere» (in senso fisico e morale); in forma medio-passiva anche «essere marcio, putrefatto».⁵

La traduzione dell'aggettivo ἀφθαρτος proposta da Chantraine è «non corrompu, pur, incorruptible, impérissable, éternel»;⁶ il rimando è ad Aristotele ed Epicuro. Sorprendentemente, il nome ἀφθαρσία è trattato da Chantraine come sinonimo di ἀθανασία e viene tradotto «immortalità».⁷

2. L'aggettivo ἀφθαρτος nella discussione filosofica dai presocratici ad Aristotele

Come si è visto in precedenza, i filosofi presocratici ignorano il sostantivo ἀφθαρσία; conoscono invece l'aggettivo ἀφθαρτος, che qualifica ciò che non può essere distrutto.

Sembra che i Pitagorici⁸ siano i primi a impiegare l'aggettivo: essi considerano

¹ Il sostantivo è in *Confessio et precatio Aseneth* 8,5; Marc Philonenko aggiunge per ricostruzione congetturale *Confessio et precatio Aseneth* 15,4 (*Joseph et Aséneth*. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. PHILONENKO, Leiden 1968). L'aggettivo ἀφθαρτος è in *Confessio et precatio Aseneth* 12,12.

² E.MCE. HUMPHREY, *Joseph and Aseneth*, Sheffield 1995, 37, data l'opera prima della fine del I d.C.

³ Cfr. IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 3,88; 10,278; IDEM, *De bello Iudaico* 2,163; 7,347. Cfr. K.H. RENGSTORF, E. BUCK, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, vol. 1, Leiden 1973, 276. Particolarmente interessante è IOSEPHUS, *Antiquitates Iudaicae* 3,88, che ricorda come gli epicurei neghino la provvidenza: οὐ τήν τε πρόνοιαν ἐκβάλλουσι τοῦ βίου καὶ θεὸν οὐκ ἀξιοῦσιν ἐπιτροπεύειν τῶν πραγμάτων οὐδ' ὑπὸ τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου πρὸς διαμονήν τῶν ὅλων οὐσίας κυβερνᾶσθαι τὰ σύμπαντα ἄμοιρον δὲ ἡνιόχου καὶ ἀφρόντιστον τὸν κόσμον αὐτομάτως φέρεσθαι λέγουσιν.

⁴ Cfr. F. MONTANARI et alii, *Vocabolario della lingua greca*, Torino 2004², 2269, s.v. φθείρω.

⁵ Cfr. *Ibidem*, 552, s.v. διαφθείρω.

⁶ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, 1199.

⁷ Cfr. *ibidem*: «immortalité», con rinvio a Epicuro, a Filodemo, ai LXX e al NT. L'altro significato proposto è «intégrité, sincérité» (NT).

Così anche H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, *Greek-English Lexicon. With a Supplement*, Oxford 1968 [= LSJ], s.v. ἀφθαρσία.

⁸ Cfr. PHILOLAUS, 44 b 21 DIELS-KRANZ: ἀφθαρτον τὸν κόσμον εἶναι. λέγει γοῦν οὕτως ἐν τῷ Περὶ ψυχῆς· παρὸ καὶ ἀφθαρτος καὶ ἀκαταπόνατος διαμένει τὸν ἄπειρον αἰῶνα; OCELLUS, 48 3 DIELS-KRANZ: ἀγνήτην τε καὶ ἀφθαρτον οὐκ ἀπεφάνετο μόνον, ἀλλὰ καὶ δι' ἀποδείξεω κατεσκευάζε τὸν

il cosmo incorruttibile (ἄφθαρτον). Parmenide afferma l'immutabilità e l'eternità dell'essere; come corollario, i suoi discepoli considerano eterno (ἀίδιον) e incorruttibile (ἄφθαρτον) tanto il cosmo¹ quanto la realtà intelligibile.²

I filosofi della *physis* posteriori a Parmenide ereditano dagli Eleati il problema del divenire: come spiegare il mutamento, se la realtà prima è immutabile? La risposta dei filosofi detti «pluralisti» consiste nell'assegnare a una molteplicità di particelle elementari le proprietà che Parmenide aveva attribuito all'essere.³ Anassagora considera ingenerate e incorruttibili le omeomerie⁴ e Democrito attribuisce la stessa proprietà agli atomi.⁵

Anassagora, forse per suggestione pitagorica, riteneva che l'anima (ψυχή) fosse qualcosa di ἄφθαρτον.⁶ Il nesso fra il nome ψυχή e l'aggettivo ἄφθαρτος resta senza seguito in Platone, che pure afferma direttamente l'immortalità dell'anima.⁷ Secondo Platone, la realtà si articola in due livelli, quello visibile e quello invisibile.⁸ Mentre il corpo è affine a ciò che è umano, mortale, dissolubile e mai identico a se medesimo, l'anima invece, capace com'è di conoscere l'invisibile,

κόσμον εἶναι. Altre ricorrenze sono contenute in OCELLUS LUCANUS, *De universi natura*, edidit R. HARDER, Weidmann 1926, che però è indicato come spurio da L. BERKOWITZ, K.A. SQUITIER, W.A. JOHNSON, *Thesaurus Linguae Graecae. Canon of Greek Authors and Works*, New York – Oxford 1990³.

¹ PARMENIDES, 28 a 36 DIELS-KRANZ: Ξενοφάνης, Παρμενίδης, Μέλισσος ἀγέννητον καὶ αἰδῖον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον (= XENOPHANES 21 a 37 DIELS-KRANZ).

² PARMENIDES, 28 a 34 DIELS-KRANZ: τὸ νοητόν, ὃν μὲν ὡς αἰδῖον καὶ ἄφθαρτον. Sarà utile presentare più ampiamente il testo nella citazione tardiva di PLUTARCHUS, *adversus Colotem* 13 (*Moralia* II 1114 d): ὁ δ' ἀναιρεῖ μὲν οὐδετέραν φύσιν [scilicet τῶν νοητῶν καὶ δοξαστῶν], ἐκατέραι δ' ἀποδιδοῦς τὸ προσῆκον εἰς μὲν τὴν τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος ἰδέαν τίθεται τὸ νοητόν, ὃν μὲν ὡς αἰδῖον καὶ ἄφθαρτον, ἐν δ' ὁμοιότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῶι μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας, εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν.

³ La posizione di Empedocle è diversa: i quattro elementi, fuoco, acqua, terra e aria sono generati allorché, per azione del *Neikos*, dall'uno nascono i molti. Cfr. EMPEDOCLES, 31 b 16-17 DIELS-KRANZ: τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἐνὸς εἶναι, / πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἤερος ἄπλετον ὕψος.

Recentemente Alain Martin ha riconosciuto in un papiro conservato a Strasburgo un frammento di Empedocle; non vi ricorre però il termine ἄφθαρτος. Cfr. A. MARTIN, O. PRIMAVESI, *L'Empédocle de Strasbourg* (P. *Strasb. gr. Inv.* 1665-1666). *Introduction, édition et commentaire*, Berlin – New York 1998.

⁴ ANAXAGORAS, 59 a 41 DIELS-KRANZ: πάντα γὰρ τὰ ὁμοιομερῆ [...] ἀγέννητα μὲν εἶναι καὶ ἄφθαρτα, φαίνεσθαι δὲ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα.

⁵ DEMOCRITUS, 68 a 43 DIELS-KRANZ: οἱ μὲν γὰρ ἀτόμους προσειπόντες ἄφθαρτά τινα καὶ σμικρότατα σώματα πλῆθος ἀνάριθμα.

In Democrito l'aggettivo ἄφθαρτον è usato anche in riferimento ai simulacri che si avvicinano agli uomini nel processo di conoscenza e in riferimento alla natura divina. In entrambi i casi Democrito nega che vi sia alcunché di ἄφθαρτον. Così DEMOCRITUS, 68 b 166 DIELS-KRANZ: ἐνθεν καὶ εὖχετο εὐλόγων τυχεῖν εἰδῶλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ καὶ δύσφθαρτα μὲν, οὐκ ἄφθαρτα δὲ [...]. ἔθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεῶν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ [τοῦ] ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.

⁶ ANAXAGORAS, 59 a 93 DIELS-KRANZ: Πυθαγόρας μὲν καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Διογένης [...] ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν ἀπεφήναντο. La stessa affermazione è attribuita a Eraclito, ma l'aggettivo è congetturale, perché il testo è ivi lacunoso: cfr. HERACLITUS, 22 a 17 DIELS-KRANZ.

⁷ PLATO, *Phaedrus* 246 a: ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη. Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς.

⁸ PLATO, *Phaedo* 79 a: Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὄρατόν, τὸ δὲ αἰδέε; Θῶμεν, ἔφη.

è affine a ciò che è divino, immortale, indissolubile, sempre identico a se medesimo.¹ Il linguaggio platonico è quello dell'immortalità ο ἀθανασία, termine testimoniato nelle fonti letterarie proprio a partire da Platone e dal suo contemporaneo Isocrate.²

Aristotele riprende l'uso dell'aggettivo ἀφθαρτον: la decima aporia del libro III della *Metafisica* pone il problema di quali siano i principi (ἀρχαί) delle cose corruttibili e di quelle incorruttibili: se possano essere gli stessi, o se invece debbano essere diversi.³

Ricostruendo il pensiero dei filosofi precedenti, Aristotele si domanda innanzitutto quali realtà essi abbiano ritenuto per natura eterne (αἰδία) e quali invece corruttibili.⁴ Fra i predecessori di Aristotele è notevole Empedocle, secondo cui tutte le cose sono corruttibili, mentre incorruttibili (ἀφθαρτα) sarebbero solo gli elementi (στοιχεῖα).⁵ Nel leggere Aristotele, è assai difficile per l'interprete moderno discernere caso per caso quali termini fossero già stati effettivamente usati dai filosofi presocratici, e quali siano introdotti da Aristotele per ricostruirne il pensiero. È comunque chiaro che Aristotele stabilisce che ciò che è generato è corruttibile,⁶ mentre ciò che è ingenerato è incorruttibile. Alla sostanza corruttibile, Aristotele contrappone quella «incorruttibile», che chiama anche volentieri αἰδιος, «eterna». ⁷ Nota tesi di Aristotele⁸ è che il cosmo è ingenerato e incorruttibile (ἀφθαρτος).⁹ Il bilanciamento di generazioni e corruzioni è la

¹ PLATO, *Phaedo* 80 b: Σκόπει δὴ, ἔφη, ὃ Κέβητος, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τὰδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδέϊ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταυτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδέϊ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταυτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτατον αὐτῷ εἶναι σῶμα.

² Cfr. R. BULTMANN, *θάνατος, θνήσκω, ἀποθνήσκω, συναποθνήσκω, θανάτω, θνητός, ἀθανασία, (ἀθάνατος)*, GLNT, vol. IV, Paideia, Brescia 1968, 200; W. BAUER, W.F. ARNDT, F.W. GINGRICH, F.W. DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago (Ill.) – London 2000³, s.v. ἀθανασία; FABBRI, *Creazione*, 164-168.

³ ARISTOTELES, *Metaphysica* III,4 1000 a 5-7: πότερον αἱ αὐταὶ τῶν φθαρτῶν καὶ τῶν ἀφθαρτῶν ἀρχαὶ εἰσιν ἢ ἕτεραι. εἰ μὲν γὰρ αἱ αὐταί, πῶς τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἀφθαρτα, καὶ διὰ τίν' αἰτίαν; La discussione dell'aporia prosegue in ARISTOTELES, *Metaphysica* III,4 1000 a 5- 1000 b 3.

⁴ *Ibidem* III,4 1000 a 18-22: παρὰ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων δεῖ πυνθάνεσθαι διερωτῶντας τί δή ποτ' ἐκ τῶν αὐτῶν ὄντα τὰ μὲν αἰδία τὴν φύσιν ἐστί τὰ δὲ φθείρεται τῶν ὄντων.

⁵ *Ibidem* III,4 1000 b 18-20: οὐ γὰρ τὰ μὲν φθαρτὰ τὰ δὲ ἀφθαρτα ποιεῖ τῶν ὄντων ἀλλὰ πάντα φθαρτὰ πλὴν τῶν στοιχείων.

⁶ ARISTOTELES, *De caelo* III,4 1000 b 21-22 Καὶ φθαρτὸν δὲ καὶ ἀφθαρτον ὡσαύτως· εἴτε γὰρ πρότερον τι ὄν ὕστερον ἢ μὴ ἐστὶν ἢ ἐνδέχεται μὴ εἶναι, φθαρτὸν εἶναι φαμεν, εἴτε φθειρόμενόν ποτε καὶ μεταβάλλον, εἴτε μὴ.

⁷ ARISTOTELES, *Metaphysica* XII,1 1069 a 31 distingue la sostanza sensibile in «corruttibile» ed «eterna»: ἡ μὲν αἰδιος ἢ δὲ φθαρτή.

⁸ La tesi è direttamente studiata da Aristotele nel trattato di scuola *De Caelo*, citato *supra*, ma anche nel trattato essoterico *Περὶ κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον*. L'autenticità di quest'ultimo era pacifica fra gli antichi fino a Proclo ed è ora sostenuta con validi argomenti da G. REALE, A.P. BOS, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele. Monografia introduttiva, testo greco con traduzione a fronte, bibliografia ragionata e indici*, Milano 1995², 25-171; cfr. specialmente 48-57. Quanto scriveva BEAUCHAMP, *Le salut*, 513-515, rifletteva l'opinione contraria all'autenticità del trattato.

⁹ ARISTOTELES, *De mundo* 397 a 16-17: ἡ κόσμος ἐδυνάμει δὲ ἀγήρωσ τε καὶ ἀφθαρτος. Cfr. il commento di REALE, BOS, *Sul cosmo*, 68-70 e 310, nota 214.

salvezza del cosmo, perché lo mantiene in equilibrio e in tal modo lo conserva eternamente incorrotto.¹

Al termine di questa rassegna, sarà opportuno rilevare che la coppia di aggettivi *ἀίδιος και ἄφθαρτος* («eterno e incorruttibile») viene, a torto o a ragione, fatta risalire a Parmenide. Se anche non è possibile per noi risolvere il problema storiografico sull'effettivo impiego della coppia di aggettivi da parte dei presocratici, è chiaro che all'epoca di Plutarco, sul finire del I d.C., non appariva anacronistico presentare in quei termini le discussioni dei filosofi presocratici.²

3. Il sostantivo *ἀφθαρσία* e gli dèi di Epicuro

Epicuro conosce l'aggettivo *ἄφθαρτος*, che impiega nel riprendere temi e concetti dell'atomismo democriteo. La fisica epicurea, infatti, afferma che gli aggregati di atomi possono essere distrutti, ma che gli atomi permangono immutabili attraverso i mutamenti: le particelle elementari sono *ἄφθαρτα*, incorruttibili.³

Come si è già visto, la novità di Epicuro consiste nell'introduzione del sostantivo *ἀφθαρσία*, che compare allorché la condizione propria dei corpi degli dèi viene elevata a tema di riflessione.⁴

Di primo acchito, nel cosmo epicureo, dove la realtà si esaurisce in aggregati di atomi e vuoto, sembrerebbe non esserci spazio per gli dèi.⁵ E tuttavia Epicuro

¹ ARISTOTELES, *De mundo* 397 b 2-7: Καὶ τῶν ἐπὶ μέρους τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀκμάζει, τὰ δὲ φθείρεται. Καὶ αἱ μὲν γενέσεις ἐπαναστέλλουσι τὰς φθοράς, αἱ δὲ φθοραὶ κουφίζουσι τὰς γενέσεις. Μία δὲ ἐκ πάντων περαινόμενη σωτηρία διὰ τέλους ἀντιπερισταμένων ἀλλήλοις καὶ τοτὲ μὲν κρατούντων, τοτὲ δὲ κρατουμένων, φυλάττει τὸ σύμπαν ἄφθαρτον δι' αἰῶνος.

Il passo si presta a illuminare il significato del termine *σωτήριος*, «atto a conservare», in Sap 1,14, dove si afferma che *σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου*. Cfr. FABBRI, *Creazione*, 111-128.

Come spiega BEAUCHAMP, *Le salut*, 515: l'equilibrio fra nascite e morti «préservede la destruction la totalité du monde pour une durée indéfinie».

² Cfr. PLUTARCHUS, *adversus Colotem* 13 (*Moralia* II 1114 d), citato *supra*.

³ EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 54 (= EPICURO 2 § 54,4-10 ARRIGHETTI): αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν, ἐπειδὴ περ δεῖ τι ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων στερεὸν καὶ ἀδιάλυτον, ὃ τὰς μεταβολὰς οὐκ εἰς τὸ μὴ ὄν ποιήσεται οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλὰ κατὰ μεταθέσεις ἐν πολλοῖς, τινῶν δὲ καὶ προσόδους καὶ ἀφόδους. ὅθεν ἀναγκαῖον τὰ [μὴ] μετατιθέμενα ἄφθαρτα εἶναι καὶ τὴν τοῦ μεταβάλλοντος φύσιν οὐκ ἔχοντα, ὄγκους δὲ καὶ σχηματισμούς ἰδίους· ταῦτα γὰρ καὶ ἀναγκαῖον ὑπομένειν.

⁴ Cfr. le presentazioni di REALE, *Storia* III, 225-233: «La concezione degli Dèi e del Divino»; A.A. LONG, D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*, Cambridge – New York 1987, 145-149; D. OBBINK, *The Atheism of Epicurus*, «Greek, Roman and Byzantine Studies» 30 (1989) 187-223; J. MANSFELD, *Aspects of Epicurean Theology*, «Mnemosyne» 46 (1993) 172-210; K. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (edd.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, 454-457; 462-464.

⁵ Il problema è illustrato da REALE, *Storia* III, 230-231: «Gli Dèi hanno figure analoghe a quelle degli uomini, perché la figura umana è la più bella che la natura presenti. Ma ecco quanto, a dire di Cicerone, egli soggiungeva: “E tuttavia questa loro [scil. degli Dèi] conformazione non è corpo ma quasi corpo, non è sangue ma quasi sangue” (CICERONE, *De nat. deor.*, 1,18,49 = USENER, *fr.* 352, p. 234, 1 s.; cfr. anche *De nat. deor.*, 1,25,71 = USENER, p. 234, 6 ss.). È appena il caso di rilevare che, qui, il “quasi” rovina tutto il ragionamento filosofico e mette irrimediabilmente a nudo l'insufficienza del materialismo atomistico. Come ogni altra cosa, gli Dèi devono essere costituiti da atomi; ma ogni composto atomico è suscettibile di dissoluzione, mentre gli Dèi sono immortali. Orbene, l'affermare

è ben lungi dal negarne l'esistenza, giacché essa è conoscenza comune,¹ benché difficilmente si riesca a conservarla pura da deformazioni successive;² nega invece, in polemica con le tesi aristoteliche, che gli dèi siano occupati a regolare il moto degli astri, perché ciò sarebbe incompatibile con la pienezza della loro felicità e incorruttibilità (ἀφθαρσία);³ nega inoltre che gli dèi siano quali il volgo se li raffigura, immischiati nelle vicende umane e perciò temibili.⁴

Per poter precisare il senso che Epicuro assegnava all'incorruttibilità degli dèi, occorre risolvere il problema della loro effettiva esistenza come corpi composti di atomi. Fra i moderni, Long e Sedley⁵ hanno formulato compiutamente

che il composto atomico che costituisce gli Dèi, diversamente da quello che costituisce tutte le altre cose, non si dissolve perché le sue perdite (che subisce con il continuo flusso degli atomi che formano i simulacri), vengono continuamente colmate, non fa altro che spostare il problema. Infatti non c'è modo di spiegare la ragione dello statuto privilegiato di questi composti. E, allora, ad Epicuro non resta se non quell'aporetico "quasi corpo", che, in realtà, rivela inesorabilmente la strutturale incapacità dell'atomismo a spiegare gli Dèi».

¹ EPICURUS, *Epistula ad Menoecium* 123 (ARRIGHETTI 4 § 123,7-9): θεοὶ μὲν γὰρ εἰσὶν· ἐναργῆς γὰρ αὐτῶν ἔστιν ἡ γυνῶσις· οἷους δ' αὐτοὺς <οἱ> πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσὶν («Gli dèi esistono: evidente è infatti la loro conoscenza; non esistono piuttosto nella maniera in cui li considerano i più»).

² EPICURUS, *fr.* 27,1,23-28.1-11 ARRIGHETTI: κἀν τῷ δωδεκάτ[ω]ι Περὶ φύ[σ]ε[ω]ς το[ῦ] πρώτου φη[σ]ιν ἀ]νθρώπους ἐπιγ[ο]ήματα λαμβάνειν ἀφθάρτων φύσεων· εἶναι γὰρ, [οἷς] προστρέ[π]ετα[ι,] [παν]ανάξια τῆς ν[ο]υμένης ἀφθα[ρ]σία[ς] αὐτῶν καὶ παντελῶς μακαρι[ό]τητος· οὐδὲ γὰρ ἔτι τ[η]-ρεῖται τ[ὸ] πάντα τ[ε]θεῖν[ν] εὐδ[αι]μον καὶ τὸ πρὸς τ[ὴν] δι[άλ]υσι[ν] ἀ]δῆκ[τω]ς ἔχον[ν]. La traduzione di Arrighetti (dopo i consueti ritocchi terminologici) recita: «e nel dodicesimo libro dell'opera Sulla natura dice che i primi uomini si formarono concetti di nature incorruttibili; sono, infatti, coloro a cui ci si rivolge nelle preghiere, e del tutto degni dell'incorruttibilità che viene pensata come loro propria, e della più assoluta beatitudine. Ma non si seguita a mantenere (tale) l'essere che si è posto come beato in tutto e assolutamente immune da dissoluzione».

³ EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 76-77 (ARRIGHETTI 2 § 76,8-77,7): «Per quanto riguarda i moti e le rivoluzioni e il sorgere e il tramontare e gli altri fenomeni congeneri dei corpi celesti, non bisogna credere che ci sia qualche essere che a ciò è preposto e dia, o abbia dato, ordine ad essi, e nello stesso tempo goda della più completa beatitudine e dell'incorruttibilità (καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετὰ ἀφθαρσίας) – poiché occupazioni e preoccupazioni e ire e benevolenze sono inconciliabili con la beatitudine: son cose che provengono da debolezza e timore e bisogno degli altri – [...] Ma bisogna conservare intera la maestà nei confronti di tutte le parole che si riferiscono a tali concetti, affinché niente in essi appaia in disaccordo con tale maestà». La traduzione è di Arrighetti, ad eccezione del nesso μετὰ ἀφθαρσίας, dove abbiamo corretto «immortalità» in «incorruttibilità».

Poco più oltre viene usato l'aggettivo ἀφθαρτος a qualificare la φύσις degli dèi: EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 78 (ARRIGHETTI 2 § 78,5-8): «bisogna ritenere [...] che non è assolutamente possibile che in una natura incorruttibile e beata ci sia qualcosa che possa provocare conflitto o turbamento (ἀλλ' ἀπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάρραχον μηθέν)».

⁴ EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 81 (= ARRIGHETTI 2 § 81,2-5): τάρραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρώπιναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτά μακαρία τε δοξάζειν «εἶναι» καὶ ἀφθαρτα καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τοῦτοις ἅμα βουλήσεις καὶ πράξεις καὶ αἰτίας; EPICURUS, *Ratae Sententiae* I (ARRIGHETTI 5 § 139,1-3): Τὸ μακάριον καὶ ἀφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει· ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται· ἐν ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.

Annota C.J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A Collection of Texts with Notes and Explanations*, vol. III: *The Hellenistic-Roman Period*, Leiden 1964², 29: «By this Epicurus denied firstly that the kosmos is created (i.e. arranged) by a Demiurge, such as Plato introduced in his *Tim.*, secondly, the existence of a *pronoia*, as was taught by the Stoics».

⁵ A.A. LONG, D.N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, 1: *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*, Cambridge 1987, 144-149.

l'ipotesi che l'esistenza degli dèi secondo Epicuro sia un'esistenza meramente pensata: quando gli uomini pensano gli dèi, l'immagine che se ne fanno è essa stessa composta di atomi, ed è perciò un composto esistente. Il fatto che le generazioni umane che si susseguono continuano a pensare agli dèi, assicura la sussistenza di tali simulacri. Così formulata, la tesi sembra implicare che, se non vi fossero uomini a pensarli, gli dèi non esisterebbero affatto. L'epicureismo diventerebbe anzi un idealismo trascendentale *ante litteram*, se gli dèi fossero una proiezione dell'ideale etico epicureo, una sorta di idea a priori che rende concepibile, e quindi anche praticabile, la vita beata.

La tesi è stata ripresa negli ultimi anni da Jeffrey Purinton.¹ Egli sostiene che, soltanto dopo che le immagini degli dèi sono state concepite dagli uomini, gli dèi acquistano un'entità pari a quella dei composti formati sempre dagli stessi elementi, quali sono i corpi solidi. Invece, prima che l'immagine di Zeus si costituisca nella mente umana, Zeus non è altro che un flusso di immagini in forma di Zeus, formatosi spontaneamente nel vuoto. Il flusso d'immagini può essere paragonato a una cascata, che conserva la stessa forma pur non essendo mai costituita dagli stessi atomi.² Il Purinton presenta la propria tesi dualistica come una via di mezzo fra la tesi «idealistica» di Long e Sedley e quella che attribuisce agli dèi esistenza reale. Ma poi concede che si tratta sempre di una tesi «anti-realista»: se per ipotesi nessun uomo stesse concependo Zeus, Zeus non sarebbe realmente esistente.

Mentre lavorava all'edizione del *De pietate* di Filodemo di Gadara,³ discepolo di Epicuro, Dirk Obbink ha potuto confermare con nuove testimonianze che, se è vero che Epicuro s'interessa innanzitutto alla conoscenza che gli uomini hanno degli dèi, non per questo intendeva negarne l'esistenza extramentale.⁴ Grazie alla pubblicazione del *De pietate*, possiamo ora colmare alcune lacune della nostra conoscenza del pensiero di Epicuro. Secondo Filodemo, Epicuro scriveva nel XII libro del trattato *Sulla natura* (Περὶ φύσεως) che «i primi uomini si formarono concetti di entità esterne incorruttibili».⁵ Ulteriormente, Filodemo difende Epicuro dall'accusa di ateismo, originatasi nel tempo che intercorre

¹ J.S. PURINTON, *Epicurus on the Nature of the Gods*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 21 (2001) 181-231.

² *Ibidem*, 186.

³ Finora è stato pubblicato il primo tomo: PHILODEMUS, *On Piety*, Part 1: *Critical Text with Commentary*, ed. D. OBBINK, Oxford – New York 1996.

⁴ OBBINK, *The Atheism*, 201: «While the gods exist for Epicurus fundamentally as concepts, as has been argued recently, and their effects stem primarily from our concepts of them, it may nevertheless be missing the point to insist that Epicurus' gods exist as "mere" concepts».

⁵ PHILODEMUS, *De pietate* 225-231 OBBINK: ἀν τῶι δωδεκάτ[ω]ι Περὶ φύ[σ]ε[ω]ς το]ῖς πρώτους φη[σ]ιν ἄ]νθρωπους ἐπιν[σ]ή]ματα <τῶν ἔ>ξω βα<ί>νειν ἀφθάρτων φύσεων.

I segni diacritici sono illustrati come segue da Obbink: PHILODEMUS, *On Piety*, 100: «a new critical sign, a sublinear asterisk, is introduced to mark those instances (unique to Herculaneum papyrology) in which the nineteenth-century copyist obviously misread the letters in the papyrus, and the modern editor has conjecturally restored the original reading, where the papyrus does not survive or is in too deteriorated a condition to verify the correction». *Ibidem*, 101: «Square brackets [] indicate a lacuna, angular brackets < > a mistaken omission in the original papyrus [...]. A dot placed under a letter indicates that its reading is doubtful and therefore compatible with at least one other letter».

fra Epicuro e il discepolo¹ e testimoniata dal filosofo stoico Posidonio di Apamea.² Si tramanda che Epicuro praticasse personalmente il culto degli dèi,³ e Filodemo testimonia che anche i suoi discepoli lo facevano,⁴ e che Epicuro dichiarava completamente folli quelli che rimuovevano il divino dal novero degli enti, come avevano fatto Prodicò, Diagora e Crizia.⁵

Ciò nonostante, Obbink è tornato di recente a difendere l'interpretazione idealista di Long e Sedley,⁶ innanzitutto perché la coerenza della dottrina atomistica non lascia spazio per l'esistenza di composti atomici incorruttibili,⁷ e anche perché, col progredire della cura dell'edizione del *De pietate* di Filodemo, ha riscontrato che quest'ultimo non afferma mai l'esistenza degli dèi come entità corporee situate al di fuori del nostro mondo.⁸ Il primo argomento occorre dare una risposta specifica, una volta stabilito che Epicuro considerava gli dèi realmente esistenti. Il secondo, invece, è un *argumentum e silentio*, che vale soltanto fino a prova contraria. Non è strano che un trattato che si occupa dell'umana devozione verso gli dèi si occupi non dell'esistenza degli dèi in sé, ma del modo in cui gli uomini li conoscono.

Sembrano più forti le ragioni di quanti sostengono l'interpretazione realista degli dèi di Epicuro, a partire da Jaap Mansfeld,⁹ il quale apporta chiarimenti di metodo e di contenuto. In primo luogo, egli ricorda che le testimonianze dirette delle parole di Epicuro dovrebbero prevalere sulle interpretazioni posteriori, siano esse di Cicerone o di Filodemo, e queste dovrebbero essere spiegate alla luce di quelle, e non viceversa. Ora, la *Lettera a Meneceo*, 123 invita il discepolo a considerare (νομιζῶν) il dio come un essere vivente (ζῶον) incorruttibile. Il linguaggio è quello dell'affermazione dell'esistenza degli dèi: «considerare esistenti gli dèi» si diceva νομιζειν θεούς.¹⁰ E il motivo per accettarli è che gli dèi esistono: θεοὶ μὲν γὰρ εἰσίν. Si tratta del linguaggio adoperato nella filosofia greca per affermare o negare l'esistenza di un ente la cui realtà è in discussione.¹¹ Non ci sono poi motivi per negare agli dèi la realtà corporea che si riconosce agli uomini, quando l'uno e l'altro sono detti esseri viventi.¹² Resterà da stabilire

¹ Cfr. OBBINK, *The Atheism*, 216.

² Accusa riferita dall'accademico Cotta in CICERO, *De natura deorum* 1,123: *verius est igitur nimirum illud quod familiaris omnium nostrum Posidonius disseruit in libro quinto de natura deorum, nullos esse deos Epicuro videri, quaeque is de deis immortalibus dixerit invidiae detestandae gratia dixisse*. Come si vede, l'accusa a Epicuro è di avere sì riconosciuto gli dèi, ma di averlo fatto per simulazione, allo scopo di togliere fondamento ad accuse ostili.

³ Cfr. OBBINK, *The Atheism*, 202-207.

⁴ PHILODEMUS, *De pietate* 655-657: ὁμῶς δὲ [σέβ]ονται πάντε[ς] εἰ μὴ παρ]έκκοποι τινε[ς] αὐτούς, κα[ὶ] θάπερ ἡμ[εῖς]. Cfr. OBBINK, *The Atheism*, 210-211.

⁵ PHILODEMUS, *De pietate* 519-530, OBBINK: καὶ πᾶσαν μα[νίαν] Ἐ[πι]κουρος ἐμ[έμ]ψατο τοῖς τὸ [θεῖον] ἐκ τῶν ὄντων [ἀναι]ροῦσιν ὡς κα[ὶ] τῶν [δωδεκάτω] [Προ]δίκωι καὶ Δια[γόρ]ωι καὶ Κριτία κα[ὶ] [λλοῖς] μέμφ[εται] φὰς πα[ρα]κόπτειν καὶ μ[αί]νεσθαι, καὶ βακχεύουσιν αὐτούς [εἰ]κά[ζει].

⁶ D. OBBINK, "All Gods Are True" in Epicurus, in D. FREDE, A. LAKS (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology its Background and Aftermath*, Leiden – Boston (Mass.) – Köln 2002, 183-221.

⁷ Cfr. OBBINK, *All Gods*, 216.

⁸ Cfr. *ibidem*, 215.

⁹ Cfr. J. MANSFELD, *Aspects of Epicurean Theology*, «Mnemosyne» 46 (1993) 172-210.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 180.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 182-186.

¹² EPICURUS, *Epistula ad Menoecum* 135 (= EPICURO 4 § 135,5-10 ARRIGHETTI): Ταῦτα οὖν καὶ τὰ τοῦ-

di che specie di atomi gli dèi siano composti, e in che modo la loro viene garantita. Questo è certo un problema, ma nelle fonti successive andrà cercata una eventuale soluzione del problema, non la sua rimozione.¹

Sulla stessa posizione è Gabriele Giannantoni, che accoglie le argomentazioni del Mansfeld, e aggiunge di suo che il modo in cui Epicuro concepisce la conoscenza umana degli dèi, lungi dal causarne l'esistenza reale, la presuppone: tutti gli uomini, infatti, hanno conoscenza prolettica degli dèi,² e ad alcuni gli dèi si manifestano nei sogni.³

4. *Dèi e ἀφθαρσία secondo il trattato De dis di Filodemo di Gadara*

Una soluzione definitiva dovrà probabilmente attendere la pubblicazione dell'opera di Filodemo *Sugli dèi*. Nel Congresso di Napoli del 2002⁴ Knut Kleve ha illustrato l'importante contributo che verrà in particolare dal libro III del trattato *De dis*, dedicato alla vita e alla natura degli dèi.⁵ In un sol colpo, vengono sciolte le due obiezioni di Obbink: Filodemo, infatti, rompe il silenzio sull'esistenza reale degli dèi e cerca di spiegare come gli dèi possano essere incorruttibili.

In primo luogo, Filodemo conferma l'incorruttibilità degli dèi come esseri reali: chi li privasse di essa li priverebbe della felicità.⁶ Gli dèi non dormono, perché il sonno somiglia alla morte, ma si riposano; ispirano ed espirano, altrimenti non potrebbero parlare, né di conseguenza essere felici; quando poi parlano, parlano greco o una lingua simile, altrimenti non potrebbero essere saggi; prendono cibo, che è per loro a portata di mano,⁷ e lo digeriscono; il cibo, poi, non è iden-

τοὺς συγγενῆ μελέτα πρὸς σεαυτὸν ἡμέρας καὶ νυκτὸς <καὶ> πρὸς τὸν ὅμοιον σεαυτῷ, καὶ οὐδέποτε οὐθ' ὕπαρ οὐτ' ὄναρ διαταραχθήσῃ, ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζῶν ζῶν ἀνθρώπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς.

¹ Cfr. MANSFELD, *Aspects*, 176; 188-189.

² La prolessi è secondo Epicuro il primo dei criteri di verità, come spiega DIOGENES LAERTIUS, *Vita Epicuri* 31 (= EPICURO 1 § 31,3-4 ARRIGHETTI): ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγων ἐστὶν ὁ Ἐπίκουρος κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη. La prolessi consiste in una nozione universale insita nell'uomo, come spiega DIOGENES LAERTIUS, *Vita Epicuri* 31 (= EPICURO 1 § 33,1-4 ARRIGHETTI): Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἐννοίαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ Τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος: ἅμα γὰρ τῷ ἠληθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προσηγυμένων τῶν αἰσθήσεων.

³ G. GIANNANTONI, *Epicuro e l'ateismo antico*, in G. GIANNANTONI, M. GIGANTE (a cura di), *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso internazionale, Napoli, 19-26 maggio 1993*, vol. I, Napoli 1996, 25-27.

⁴ Gli Atti del Congresso sono editi in «Cronache Ercolanesi» 33 (2003) 5-344.

⁵ Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 249-266.

⁶ Cfr. *ibidem*, 250, che cita a sostegno il fr. 13,3-5: τῆς ἀφθαρσίας στοχασαμένους σ[τ]ερῆσαι τῆς εὐδαιμονίας αὐ[τῶν] στερητέον.

⁷ Cfr. G. ARRIGHETTI, *Filodemo Περὶ Θεῶν III fr. 74-82. Pap. Herc. 157*, «La Parola del passato» 10 (1955) 341 per il fr. 80 e 344-345 per un commento.

tico al nostro, ma gli è simile;¹ non si ubriacano e non hanno rapporti sessuali;² né tantomeno commettono adulterio.³

L'incorruttibilità viene poi spiegata mediante la capacità che essi hanno di conservare il controllo del proprio corpo, evitando di inseguire alcunché di contrario alle esigenze della natura. Li salva la prudenza loro propria,⁴ mirabile capacità di calcolo che consente loro di respingere quanto potrebbe disturbarli, e di accogliere quanto promuove la loro eternità. Secondo Filodemo, perciò, la ἀφθαρσία non è un mero dato di fatto, ma è frutto di una capacità (δύναμις) che il dio positivamente possiede.⁵

L'esercizio di tale potere di conservarsi integri ha delle condizioni di possibilità: occorre che il dio si trovi in condizione di procacciarsi il nutrimento che gli occorre per il proprio bene.⁶ Tale nutrimento è abbondante negli *intermundia*. Nella *Lettera a Pitocle*,⁷ Epicuro chiama μετακόσμιον (poi *intermundium* in Cicerone) lo spazio interposto fra i mondi. Tale spazio non è completamente vuoto, ma è percorso da atomi pronti ad affluire per formare nuovi corpi. Si sapeva da Lucrezio che secondo Epicuro negli *intermundia* si radunano gli atomi più sottili, che formano l'etere;⁸ e si sapeva da Cicerone che secondo gli epicurei verso il corpo degli dèi vi è un continuo afflusso di atomi, che consente ai composti atomici dei loro corpi di restare in equilibrio, secondo il principio detto ἰσονομία.⁹

¹ Cfr. *ibidem* 331, che cita il fr. 77,2-3: τροφήν ὀνομαζομένην ἔαν ὅμοιον εἰπεῖν.

² Cfr. *ibidem* 326, che cita il fr. 76.

³ Cfr. *ibidem* 333. Ovviamente Filodemo polemizza con la rappresentazione omerica degli dèi.

⁴ Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 251, che cita il fr. 81,8: τὴν ἰδ[ί]αν εὐλογιστί[αν].

⁵ Cfr. *ibidem*, 251, che cita il fr. 18,3-6: τὴν δύναμιν ... [τ]οῦ μηδὲν ... ἀλλόφυλον δέχεσθαι, τὰ δ' οἰκῆα π[ί]ντα μηδ' ὕψ' ἐνός κρατεῖσθαι. Cfr. anche A. GRILLI, *Su alcuni frammenti di Filodemo (Περὶ Θεῶν Fr. 74. 76. 78. 79. 80. 81. 82)*, «La Parola del passato» 12 (1957) 40-41, che cita il fr. 32a: la divinità ἰσχύει διερεῖδεσθαι <ι προ(ός)> τὸ ἀλλόφυλον ἀπὸ πάσης ὀχλήσεως κ(αί) πᾶν ποιητ[ικ]ὸν τῆς ἀφθαρσίας ἀποδέχεσθαι.

⁶ Cfr. ARRIGHETTI, *Περὶ Θεῶν III fr. 74-82, 341*, che cita il fr. 80,3: τὰγαθὸν ἔτοιμον ἔσεσθαι. *Ibidem*, 344-345 commenta: «a r. 2 si parla di μεταβάλλειν, e comunque si voglia integrare la fine del rigo, ciò che è conservato basta a capire che tale concetto è in connessione con quello, espresso nel rigo seguente, sull'ἀγαθὸν ἔτοιμον [...]; infine nei rr. 4-6 è detto che niente di ciò che è umano è eterno, dal momento che gli uomini non hanno forze sufficienti perché così avvenga. Ci pare chiaro che a r. 3 il discorso riguarda gli dèi, ché Filodemo non avrebbe mai potuto dire che agli uomini τὰγαθὸν ἐῖτοιμον; [...] possiamo dire senza tema di sbagliare (comunque sia stato determinato nei righe precedenti il principio della μεταβολή) che agli dèi non capita l'accidente della μεταβολή perché ad essi τὰγαθὸν ἐῖτοιμον, oppure che gli uomini μεταβάλλουσι dato che ad essi τὰγαθὸν non ἐῖτοιμον.

Arrighetti conclude: «Epicuro quindi negava ai suoi dèi qualsiasi πάθος, perché πάθος ἐῖ μεταβολή; e mutare, come ci ha insegnato Lucrezio, significa morire. [...] Niente di ciò che è umano è πολυχρόνιον perché μεταβάλλει, e ciò che è eterno deve essere sempre lo stesso» (346-347). Cfr. anche GRILLI, *Su alcuni frammenti*, 35-37.

⁷ EPICURUS, *Epistula ad Pythoclem* 89 (= EPICURO 3 § 89,1-8 ARRIGHETTI): «Ὅτι δὲ καὶ τοιοῦτοι κόσμοι εἰσὶν ἀπειροὶ τὸ πλῆθος ἔστι καταλαβεῖν, καὶ ὅτι καὶ ὁ τοιοῦτος δύναται κόσμος γίνεσθαι καὶ ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα, ἐν πολυκένῳ τόπῳ καὶ οὐκ ἐν μεγάλῳ εἰλικρινεῖ καὶ κενῷ, καθάπερ τινὲς φασιν, ἐπιτηδείων τινῶν σπερμάτων ῥυέντων ἀφ' ἐνός κόσμου ἢ μετακοσμίου ἢ ἀπὸ πλείονων κατὰ μικρὸν προσθέσεις τε καὶ διαρθρώσεις καὶ μεταστάσεις ποιούντων ἐπ' ἄλλον τόπον.

⁸ Cfr. LUCRETIUS, *De rerum natura* 5,449-470.

⁹ Cfr. CICERO, *De natura deorum* 1,49-50. Sul principio della ἰσονομία cfr. GIANNANTONI, *Epicuro*, 31-33.

A quanto era già noto il Kleve aggiunge che secondo Filodemo (*De dis* III) la natura supplisce, per il piacere degli dèi, «forme di apparenze» simili alla loro costituzione atomica.¹ Tali forme costituiscono il nutrimento degli dèi: sono le forme sottili che vengono espulse di continuo dai mondi e che sono atte a sostituire in perpetuo gli atomi via via perduti dagli dèi.² Un cibo in parte simile a quello degli uomini, perché costituito da atomi, ma in parte dissimile, perché gli atomi di cui si cibano gli dèi sono sottili, e sono sempre a loro disposizione in quantità inesauribile. Sono un cibo adatto per il loro quasi-corpo, cioè per un corpo che non è come il nostro: in tale cibo si può riconoscere una riformulazione al modo epicureo dell'idea tradizionale secondo cui gli dèi si nutrono di ambrosia, cibo capace di preservarne il corpo dalla corruzione.³

In tal modo, si spiega come il dio possa essere una realtà che rimane per sempre unica e la stessa, un essere vivente quali anche noi siamo,⁴ salvo che noi lo siamo per un tempo limitato.⁵ Non è dunque quel genere di entità a cui pensava Purinton, che, come una cascata, permane, e tuttavia non è mai costituita dagli stessi atomi.

5. Felicità umana e divina in rapporto con la ἀφθαρσία nell'epicureismo

Nella tradizione greca a partire da Omero, la mortalità è il limite che nessun uomo può superare, la vera discriminazione fra uomini e dèi.⁶ Nell'*Iliade* Diomede ferisce in battaglia la Afrodite, mostrandosi così più forte di lei.⁷ Ma proprio in tale

¹ Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 256-265. A p. 262 viene ricostruito il fr. 10, col. b. Alle righe 6-10 si legge una citazione, probabilmente di Epicuro: «that for both types of pleasure nature supplies, both sporadically and continuously, forms of appearances (ὁμοειδιδέας) similar to the atomic constitution (of the gods)». In apparato alla riga 8 il Kleve annota: ὁμοειδ<εῖς> ἰδέας Elizabeth Asmis, perhaps correctly *simillimarum imaginum species ... ad deos adfluat* Cic, *N.D.* 1.49». Filodemo sarebbe quindi la fonte di Cicerone.

² Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 265.
³ Il cibo è detto nell'*Iliade* ἀμβρόσιον εἶδος: (*Ilias* 5,369; 13,35), o anche ἀμβροσίη (*Ilias* 5,777; 14,170; 16,680; 19,38.347.353). Cfr. BEAUCHAMP, *Le salut*, 509, nota 2; GILBERT, *Il cosmo*, 198; P. DUMOULIN, *Entre la manne et l'eucharistie. Étude de Sg 16,15-17,1. La manne dans le livre de la Sagesse, synthèse de traditions et préparation au mystère eucharistique*, Roma 1994, 133-136.

⁴ KLEVE, *Epicurean*, 251 e nota 38, che cita *De dis*, III, col. 10,37-38: τὸ ζῆσον ἀεὶ ταυτόν, ἀλλ' οὐχ ὅμοια πολλά.

⁵ Cfr. KLEVE, *Epicurean*, 251, che cita PHILODEMUS, *De dis* III col 10,22-23: ἔν κ(αὶ) ταυτὸ κα[τ' ἀ]ριθμὸν πρὸς τὸν αἰῶνα, [κα]θάρπερ ἡμεῖς [κ(αὶ)] πρ(ὸς) [ἄ]λον τ]ὸν βί[ο]ν[.]

Il testo era già edito da G. ARRIGHETTI, *Filodemo, De diis* III, col. x-xi, «Studi Classici e Orientali» 7 (1958) 85.

⁶ W.K.C. GUTHRIE, *I greci e i loro dei*, Bologna 1987, 143-144, spiega: «dovremmo trattare i concetti di dio o di divinità e di immortale come equivalenti, perché essi furono tali per i greci. Gli dei possono avere altre caratteristiche, ma primariamente ed essenzialmente sono gli immortali, ed è la loro immortalità che li differenzia dagli uomini. Per dire dei e uomini, i greci potevano usare le parole *theoi* e *anthropoi*, ma potevano, altrettanto correttamente, usare *athanatoi* e *thnetoi*. *Athana-tos* (immortale) è un aggettivo, e potrebbe quindi essere impiegato in congiunzione a *theos*. Però esso può stare altrettanto bene da solo, e il suo significato non ha alcuna ambiguità: significa dio e nient'altro, proprio come *theos*».

⁷ *Ilias* 5,339-342: ῥέε δ' ἀμβροτον αἶμα θεοῖο / ἰχώρ, οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν / οὐ γὰρ σῖτον ἔδους', οὐ πίνους' αἶθροπα οἶνον, / τοῦνεκ' ἀναίμονές εἰσι καὶ ἀθάνατοι καλεῖονται.

Cfr. BAUER, ARNDT, GINGRICH, DANKER, *A Greek-English Lexicon*, s.v. ἀθάνατος; BULTMANN, *θάνατος κτλ.*, 200; FABBRI, *Creazione*, 146-153.

contesto il poeta arcaico conferma la distanza fra dèi e uomini: gli dèi non possono essere uccisi, sono immortali: ἀθάνατοι ὄμβροτοι.¹ Gli uomini sono invece mortali, βροτοί² ο θνητοί.³ Dopo la morte dell'uomo l'anima (ψυχή) scende nell'Ade, come un fantasma (εἶδωλον), le cui sembianze richiamano l'aspetto che aveva in vita. Ma non ha più forza né ricordi: nessuno dei morti può essere detto felice.⁴

Epicuro s'innesta nella tradizione greca arcaica, da cui desume il linguaggio, nonché la convinzione che nessuno, e dunque neppure il saggio, può superare la mortalità (τὴν θνητότητα).⁵ Egli tuttavia innova sul punto per lui centrale della felicità. La felicità del saggio richiede, secondo Epicuro, l'assenza di timore. Egli procede perciò a eliminare i maggiori timori dell'uomo: quello della morte e quello degli dèi. Soltanto allora la vita del saggio sarà beata quanto quella degli dèi.⁶ Il graduale progresso del saggio verso la virtù rende la sua disposizione corporale (τὴν διάθεσιν)⁷ quella di un semidio (ἰσόθεον).⁸

E tuttavia la ἀφθαρσία, di cui godono gli dèi e non gli uomini, non è senza rapporto con la felicità, tanto che nei testi epicurei formano un binomio inscindibile.⁹ La ragione è spiegata da Arrighetti:¹⁰ «Epicuro dice che per il saggio una delle principali fonti di gioia è il ricordo dei beni passati, ma per riuscire ad avere questi ricordi grati e discernarli da quelli non grati, ci hanno detto Filodemo e Cicerone, occorre nell'uomo un certo sforzo [...]. Negli dèi di ciò non c'è bisogno: essi sono beati dall'eternità e hanno quindi a disposizione un'infinita serie di ricordi dei quali nessuno è meno gradito dell'altro». Per quanto riguarda la seconda causa di felicità, cioè i beni futuri, il saggio non vi farà troppo affidamento, a causa della loro incertezza;¹¹ per quanto riguarda i beni presenti, terza

¹ Il nesso θεὸς ὄμβροτος ricorre in *Ilias* 20,358; 24,460 e in *Odyssea* 24,445.

² Cfr. *Ilias* 1,72 e *passim*. Il termine βροτός, caratteristico del linguaggio poetico, indica l'uomo nella sua condizione di mortale. Cfr. LSJ, s.v. βροτός, che annota: «From *μροτός (cfr. ἄμβροτος, μροτός), Skt. mrtás "dead", Lat. morior, etc.»

³ In *Odyssea* 24,64 compaiono affiancati ἀθάνατοί τε θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.

⁴ Cfr. *ibidem* 11,482-491. Per uno studio più completo, cfr. FABBRI, *Creazione* 146-151.

⁵ Cfr. EPICURUS, *Ad matrem* (ARRIGHETTI fr. 72,34-35), citato *supra*.

⁶ *Ibidem* (ARRIGHETTI fr. 72,32-40): οὐ γὰρ μικρὰ οὐδέ[ν τ' ἰσχύ]βοντα περιγίνεται ἡ[μ]ε<ι> τὰδ' οἷα τὴν διάθεσιν ἡμῶν ἰσόθεον ποιεῖ καὶ οὐδὲ διὰ τὴν θνητότητα τῆς ἀφθάρτου καὶ μακαρίας φύσεως λειπομένους ἡμᾶς δείκνυσιν. ὅτε μὲν γὰρ ζῶμεν, ὁμοίως τοῖς θεοῖς χαίρο[μ]εν.

Simile esortazione di Epicuro si legge *apud* PLUTARCHUM, *adversus Colotem* 117 B (ARRIGHETTI fr. 65,5-6): ἀφθάρτος μοι περιπάτει καὶ ἡμᾶς ἀφθάρτους διανοοῦ. In tal modo, Epicuro si attira l'irrisione di Plutarco: cfr. H. USENER, *Glossarium Epicureum*, Roma 1977, 135, s.v. ἀφθάρτος, ἀφθάρτως: «iocatur Epicurus se Colotenque deos dicens: cfr. Plutarchus, non posse [suaviter] v[ivi secundum Epicurum] 7, p. 1091 in ἄρα οὐκ ἄξιόν ἐστιν ἐπὶ τούτοις καὶ φρονεῖν καὶ λέγειν ἢ λέγουσιν, ἀφθάρτους καὶ ἰσοθέους ἀποκαλοῦντες αὐτούς;

⁷ Cfr. LSJ, s.v. διάθεσις, II: «bodily state, condition [...] disposition».

⁸ Il termine ἰσόθεος nasce come aggettivo: cfr. *Ilias* 2,565; 3,310; 4,212; ecc.: ἰσόθεος φῶς. Il guerriero è pari agli dèi, per la grandezza delle sue gesta, ma rimane mortale, θνητός.

⁹ Cfr. EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 76-77; *Epistula ad Menoecum* 123; *Ratae Sententiae* I, citati *supra*.

¹⁰ ARRIGHETTI, *Περὶ Θεῶν* III fr. 74-82, 340.

¹¹ EPICURUS, *Epistula ad Menoecum* 127 (ARRIGHETTI 4 § 127,5-7): Μνημονευτέον δὲ ὡς τὸ μέλλον οὔτε πάντως ἡμέτερον οὔτε πάντως οὐκ ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν ὡς ἐσόμενον μήτε ἀπεπιζῶμεν ὡς πάντως οὐκ ἐσόμενον.

causa di felicità, il saggio sa godere del piacere senza turbarlo con paure, e sa sopportare il dolore: ma ciò è frutto di conquista graduale; per gli dèi, invece, in quanto possiedono ogni bene e nessun male può toccarli, la felicità è condizione naturale di vita.¹

IV. SIGNIFICATO DI ΑΦΘΑΡΣΙΑ IN SAP 2,23

1. Significato di ἀφθαρσία in Sap 2,23a

Si può ormai affrontare lo studio del significato di ἀφθαρσία nel contesto di Sap 2,23. Il v. è parte della risposta dell'autore alle ragioni degli empi, esposte in un discorso che si prolunga da Sap 2,1b a 2,20b. Come si è visto *supra* nell'Introduzione, il discorso è incorniciato da due pronunciamenti autorevoli dell'autore, che preannuncia e poi sanziona il loro errore.² Da tempo è stato osservato che le parole degli empi hanno un colorito epicureo.³ André Dupont-Sommer ne traeva motivo per riconoscere negli empi del Libro della Sapienza dei discepoli di Epicuro.⁴ A ragione John Weisengoff respingeva l'identificazione,⁵ giacché gli empi di Sap 2 ricercano il piacere senza freno, contro i dettami di Epicuro. Questi invitava piuttosto alla moderazione, che sola può garantire al saggio l'imperterbabilità (ἀταραξία).⁶ Visto che gli empi alludono con scherno agli insegnamenti delle Scritture,⁷ è più confacente pensare che essi siano giudei apostati,⁸ i soli senza che sia possibile dare loro un nome preciso.⁹ Ciò premesso, non vi è inconveniente ad ammettere che l'autore presti agli empi alcuni argomenti tratti dalla filosofia epicurea, scelti dagli empi senza preoccupazione di coerenza, per giustificare un atteggiamento che ha ben altre radici esistenziali. Si tratterebbe di un esempio di riuscita inculturazione: l'autore della *Sapientia* mostra di trovarsi a suo agio con la lingua e con il pensiero greco, cui attinge volentieri per formulare in modo nuovo quanto ha ereditato dal patrimonio biblico, arricchendolo in tal modo la comprensione e dando risposte nuove a problemi nuovi.¹⁰

Come si è visto nell'introduzione, la proposta originale del Reese consiste nel riconoscere un linguaggio epicureo non solo nel discorso degli empi, ma

¹ Cfr. ARRIGHETTI, *Περὶ Θεῶν* III fr. 74-82, 341.

² Sap 1,1a: εἴπον γὰρ ἐν ἑαυτοῖς λογισάμενοι οὐκ ὀρθῶς; 2,21a: ταῦτα ἐλογίσαντο καὶ ἐπλανήθησαν.

³ A. DUPONT-SOMMER, *Les «impies» du Livre de la Sagesse sont-ils des Épicuriens?*, «Revue de l'histoire des religions» 111 (1935) 92.

⁴ Cfr. *ibidem*, 104-108.

⁵ Cfr. J.P. WEISENGOFF, *The Impious of Wisdom 2*, «Catholic Biblical Quarterly» 11 (1949) 45-47. Cfr. anche M. KOLARCİK, *The Ambiguity of Death in the Book of Wisdom 1-6. A Study of Literary Structure and Interpretation*, Roma 1991, 117-118.

⁶ Cfr. EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 82 (= ARRIGHETTI 2 § 82,1); *Epistula ad Pythoclem* 85; 96 (= ARRIGHETTI 3 § 85,10; § 96,3); *Epistula ad Menoecceum* 128 (= ARRIGHETTI 4 § 128,2-3).

⁷ Cfr. Sap 2,2c (καπνὸς ἢ πνοὴ ἐν ῥίσιν ἡμῶν), che sembra fare il verso a Gn 2,7: καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον γοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Altri esempi in WEISENGOFF, *The Impious*, 60.

⁸ Cfr. WEISENGOFF, *The Impious*, 61-63.

⁹ Cfr. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, I, 48-51 («Il giusto perseguitato»).

¹⁰ Cfr. *ibidem*, II, 21-22 («Inculturazione»).

anche nella risposta dell'autore alle loro provocazioni, compresa l'affermazione della creazione dell'uomo per l'incorruttibilità (ἐπ' ἀφθαρσία).¹ La nostra ricerca ha confermato che il vocabolario è epicureo; occorre ora vedere in che modo tale vocabolario viene usato in un modo e in un senso nuovo, al servizio del messaggio dell'autore. Anche la risposta dell'autore è un esempio positivo d'inculturazione.

La prima osservazione è che, agli empi che prendono in prestito pretestuose ragioni da un epicureismo imparaticcio e incoerente, l'autore della *Sapientia* contrappone una comprensione più profonda della stessa filosofia di Epicuro. Come abbiamo visto, secondo il filosofo, non la sfrenata ricerca del piacere rende felici, ma l'esercizio della virtù che porta pace all'anima. Come si è visto sopra, il saggio epicureo che raggiunge appieno la virtù gode della felicità degli dèi, quasi come se ne condividesse la ἀφθαρσία. La dottrina del filosofo greco, compresa appieno, smentirebbe anziché avvalorare i ragionamenti degli empi.

L'autore, però, non si ferma qui. La teologia di Epicuro, non occorre dirlo, non può essere da lui condivisa. Interessante è vedere in che modo, estraendone alcuni concetti e inserendoli nel contesto della fede biblica nell'unico Dio creatore e provvidente,² il saggio ne ricava lo strumento per formulare un nuovo insegnamento.

Ed ecco le differenze: i molti dèi di Epicuro e dei greci non esistono, e devono cedere il passo all'unico Dio. Questi, creatore del cosmo materiale, non ne è parte: è estraneo al mondo dei corpi e ai suoi elementi. Il suo spirito «riempie l'universo intero», e «mantiene unite tutte le cose» (Sap 1,7).³ A un'espressione che riecheggia il vocabolario stoico⁴ viene affiancata un'affermazione dal colore schiettamente biblico.⁵ Lo scopo è riprendere l'idea della presenza dello Spirito di Dio nella creazione, ricavata dal racconto di Genesi 1.⁶ La fraseologia tratta dallo stoicismo potrebbe far pensare a una forma di panteismo; per scongiurare equivoci il Libro della Sapienza ribadisce, a suo tempo, la trascendenza dello spirito che risiede nella Sapienza. La Sapienza è più dinamica dei corpi gravi;⁷ la sua onnipotenza non le toglie unità né la sua causalità efficiente la fa uscire di sé:⁸ il termine della sua attività resta a lei esterno.⁹

Occorre ora soffermarsi sull'affermazione di Sap 12,1; in dialogo con Dio, il

¹ Cfr. REESE, *Hellenistic*, 65-69.

² Il termine πρόνοια, usato nei LXX solo in Sap 14,3; 17,2, è valido frutto dello stesso processo d'inculturazione.

³ GILBERT, *Il cosmo*, 190: «il principio primario della realtà, il πνεῦμα, anima l'universo e assicura la sua coesione ed armonia».

⁴ Cfr. LARCHER, *Études*, 218, 361-363, 367-376.

⁵ Riguardo ai verbi impiegati in Sap 1,7, SCARPAT, *Sapienza*, I, 120, afferma che, mentre συνέχειν «è termine strettamente stoico», πληροῦν è invece «decisamente biblico». Come esempio dell'impiego di quest'ultimo verbo lo Scarpata cita Ger 23,24 LXX: μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει κύριος.

⁶ Gn 1,2 LXX: καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος.

⁷ Sap 7,24: πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία, διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα.

⁸ Sap 7,27ab: μία δὲ ὅσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει.

⁹ Cfr. LARCHER, *Études*, 376.

saggio spiega così la cura che il Signore ha delle sue creature: τὸ γὰρ ἀφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν («il tuo spirito incorruttibile è in tutte le cose»). Lo spirito del Signore, a differenza degli dèi epicurei, non è un composto atomico, che possa dissolversi e richieda di essere preservato mediante la ἀφθαρσία. L'aggettivo ἀφθαρτον andrà perciò inteso con valore attivo, come risulta dal contesto: è lo spirito che conserva tutte le cose, e che ha particolare cura dell'uomo. Ecco allora come si può spiegare la creazione dell'uomo per l'incorruttibilità (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ): l'uomo è un essere composito, che non ha in sé la capacità di non corrompersi e non morire. Tale capacità, detta ἀφθαρσία, gli addivene come un dono di Dio, e più precisamente come un dono del suo spirito che aleggia sulla creazione e la sostiene nell'essere (cfr. Sap 1,14), e che si curva in modo speciale sull'uomo.

Resta da analizzare il valore della preposizione ἐπί, che in Sap 2,23a precisa il dativo ἀφθαρσίᾳ. Il sintagma, sopra provvisoriamente tradotto «per l'incorruttibilità», secondo il Reese andrebbe invece tradotto «nell'incorruttibilità». ¹ Di diverso avviso è lo Scarpat, per il quale «l'uomo venne creato perché raggiungesse l'incorruttibilità (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ con valore finale, scopo)». ² Lo Scarpat argomenta che la ἀφθαρσία non è già data, ma la si raggiunge con l'osservanza dei comandamenti (Sap 6,18). Se questo è vero, sorge però una domanda: quando la si raggiunge? Se la ἀφθαρσία riguardasse l'anima, come pensa lo Scarpat, ³ la si potrebbe raggiungere già in questa vita; e tuttavia l'origine e la storia del termine insegnano chiaramente che la ἀφθαρσία riguarda il corpo e non l'anima.

A nostro avviso, l'incorruttibilità appartiene, secondo il Libro della Sapienza, al progetto della creazione, come dono di Dio per la salvezza dell'uomo; dopo l'ingresso della morte nel mondo, come conseguenza del peccato, ⁴ l'incorruttibilità può essere goduta soltanto nella risurrezione, come ricompensa dei giusti.

Questo è il senso di Sap 2,22, in cui si dice degli empi che «non conobbero i segreti piani di Dio, né ebbero fiducia in una ricompensa alla pietà; né previdero un premio per le anime immacolate (γέρας ψυχῶν ἀμώμων)». Le anime immacolate sono quelle dei giusti. Gli empi hanno voluto condannare il giusto a una morte infame, ironizzando sulla sua speranza di salvezza da parte di Dio (cfr.

¹ REESE, *Hellenistic*, 66: «Man's original condition was to be ἐπ' ἀφθαρσίᾳ "in" or "with" incorruption, not "for" incorruption; the use of ἐπί with dative makes this clear». La nota 158 indica la seguente ragione: «Wis uses ἐπί with the dative 22 times, and never to indicate finality. It clearly indicates a state in Wis 1,13; 17,3,7; 18,13. That he viewed man's original condition as an incorrupt state is seen also in 14,12. Man enjoined a special, privileged relationship with God».

² SCARPAT, *Sapienza*, I, 162. Cfr. anche *ibidem*, 198, che cita a supporto Gal 5,13: ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε, «siete stati chiamati alla libertà» e 1Ts 4,7: ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκούοντων. Le stesse citazioni a sostegno del valore finale erano già in S. LYONNET, *Études sur l'épître aux Romains*, Roma 1989, 186, nota 5, che aggiunge due testi classici: XENOPHON, *Memorabilia* 2,57: ταῦτα ποιεῖν ἐπὶ τῷ κέρδει; PLATO, *Protagoras* 312 b: οὐκ ἐπὶ τέχνῃ ἔμαθες, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, ἀλλ' ἐπὶ παιδείᾳ.

³ Cfr. SCARPAT, *Sapienza*, I, 217-218. Scarpat legge la sapienza attraverso il filtro di Filone, per il quale l'immortalità riguarda l'anima: cfr. *ibidem*, 216.

⁴ Sap 2,24a: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος ἐισήλθεν εἰς τὸν κόσμον.

Sap 2,20);¹ contro le loro attese, la sussistenza dell'anima dopo la morte assicura l'unione dei giusti con Dio (cfr. Sap 3,1).²

Non si può in questo caso pensare a una liberazione *in extremis* da pericoli mortali: il Libro della Sapienza pone esplicitamente il caso del giusto che muore prematuramente, e non può godere di ricompense in questa vita (cfr. Sap 4,7-15). A conferma dell'asserto, giova anche ricordare che l'aggettivo ἄμωμος («immacolato») trovava impiego nelle epigrafi sepolcrali, come epiteto elogiativo del defunto.³

Non resta che un modo in cui le anime dei giusti possono godere di una ricompensa nel corpo: attraverso la risurrezione.

2. Un problema di critica testuale: la variante ἰδιότητος / ἀϊδιότητος in Sap 2,23b

Sap 2,23b presenta un problema di critica testuale, che dovrà essere affrontato prima di tentarne l'esegesi, e cioè la variante ἰδιότητος («proprietà») / ἀϊδιότητος («eternità»). L'edizione manuale di Alfred Rahlfs aveva preferito la lezione ἀϊδιότητος: καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν («lo fece a immagine della propria eternità»). L'edizione critica di Joseph Ziegler⁴ opera invece una scelta motivata per ἰδιότητος, scelta che ha guadagnato l'adesione di Giuseppe Scarpat.⁵

La lezione ἰδιότητος è citata nel III d.C. da Clemente di Alessandria⁶ ed è attestata nei secoli IV-V nei più importanti codici maiuscoli⁷ e in seguito da due gruppi di codici minuscoli.⁸

La lezione ἀϊδιότητος si trova nella recensione di Origene, nei principali testimoni della recensione di Luciano, nelle testimonianze di padri più tardivi, nonché nella maggior parte dei minuscoli.⁹

Una terza lezione, ὁμοιότητος («somiglianza»), si trova in un sottogruppo

¹ Sap 2,20: θανάτῳ ἀσχήμονι καταδικάσωμεν αὐτόν, ἔσται γὰρ αὐτοῦ ἐπισκοπὴ ἐκ λόγων αὐτοῦ.

² Per l'analisi del testo, rimandiamo a quanto già esposto in FABBRI, *Creazione*, 228-232.

³ F. HAUCK, *μῶμος, ἄμωμος, ἀμώμητος*, in *GLNT*, vol. VII, Paideia, Brescia 1971, 721 e nota 1; cfr. LSJ, s.v. ἄμωμος.

⁴ Cfr. ZIEGLER, *Sapientia*, 64-65; nonché l'apparato alle pp. 101-102.

⁵ SCARPAT, *Sapienza*, I, 198-199.

⁶ CLEMENS, *Stromata* 6,12,97,1-2: ἀλλ', ὡς ἔοικεν, "οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ, ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν", καθ' ἣν ἰδιότητα τοῦ πάντα εἰδότης ὁ γνῶστικὸς καὶ "δικαίος καὶ ὅσιος μετὰ φρονήσεως" εἰς μέτρον ἡλικίας τελείας ἀφικνεῖσθαι σπεύδει.

⁷ In primo luogo i codici B (*Vaticanus*, del IV d.C.), S (*Sinaiticus*, del IV d.C.), A (*Alexandrinus* del V d.C.), poi V (*Venetus*, dell'VIII d.C.).

⁸ Secondo ZIEGLER, *Sapientia*, 101 sono i gruppi c ed e, che comprendono rispettivamente: il gruppo c I mss. 296, dell'XI d.C.; 311, del XII d.C.; 548, del XIV-XV d.C.; 706, dell'anno 914 d.C.; il gruppo e I mss. 125, del XIV d.C.; 339, del XIV d.C.; 443, del X d.C.; 542, del IX d.C.: cfr. *ibidem*, 7-10.

⁹ Cfr. ZIEGLER, *Sapientia*, 102, che menziona i gruppi a, b, d. Essi rappresentano rispettivamente: il gruppo a I mss. 149, dell'XI d.C.; 260, dei secoli X-XI d.C.; 471, dei secoli XIII-XIV d.C.; 606, dell'anno 1419 d.C.; il gruppo b I mss. 249, del XII d.C., 254, del X d.C., 411, del XVI d.C., 754, dell'XI d.C.; il gruppo d I mss. 157, del XII d.C., 485, dell'anno 1549 d.C., 563, del XII d.C., 571, del XVI d.C.: cfr. *ibidem*, 7-10.

della recensione di Luciano, nonché nelle versioni *vetus latina (similitudinis)*,¹ copto-sahidica, siriana ed etiopica. La lezione *ὁμοιότητος* si può scartare facilmente come correzione armonizzante, che riproduce la terminologia di Gn 1,11-12.² Probabilmente l'armonizzazione subisce anche l'attrazione del racconto della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza (*καθ' ὁμοίωσιν*) di Dio in Gn 1,26,³ tanto vicino per contenuto a Sap 2,23.

La scelta di *ιδιότητος* contro *ἀιδιότητος* s'impone innanzitutto per motivi esterni, cioè per l'antichità e la qualità dei testimoni a supporto. Dal punto di vista interno, si presenta come *lectio difficilior*,⁴ a causa dell'asperità fonetica e semantica del sintagma *τῆς ἰδίας ιδιότητος*. A taluni è parso che la difficoltà fosse eccessiva; al che si può rispondere con lo Scarpat che la *Sapientia Salomonis* manifesta una certa propensione ad affastellare parole della stessa radice.⁵ Quanto al senso di *ἴδιος* («proprio»), mentre nel greco classico è opposto di *κοινός* («comune»), *δημόσιος* («pubblico»),⁶ nel greco più tardo perde ogni enfasi e viene usato nel senso di «suo» in luogo del pronome riflessivo di terza persona *ἐαυτοῦ*,⁷ o anche in luogo del genitivo di *αὐτός*.⁸

¹ Commentata da SCARPAT, *Sapientza*, I, 435.

² Gn 1,11.12 LXX: *κατὰ γένος καὶ καθ' ὁμοιότητα*.

³ Gn 1,26 LXX: *καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*.

⁴ Così SCARPAT, *Sapientza*, I, 198.

⁵ *Ibidem*, I, 198 cita 1,8: *ἄδικα [...] ἢ δίκη*. Sap 12,12: *ἐκδικος κατὰ ἀδικῶν*. Sap 12,15: *δίκαιος δὲ ὦν δικαίως [...] καταδικάσαι*. Sap 9,3: *κρίσιν κρίνη*.

Possiamo aggiungere fra i derivati di *δίκη* Sap 4,16: *κατακρινεῖ δὲ δίκαιος καμὼν τοὺς ζῶντας ἀσεβεῖς καὶ νεότης τελεσθεῖσα ταχέως πολυετὲς γῆρας ἀδίκου*. Sap 8,7: *εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις [...] καὶ [...] ἐκδικάσκει δικαιοσύνην*. Sap 14,30-31: *ἀμφοτέρα δὲ αὐτοὺς μετελεύσεται τὰ δίκαια ὅτι [...] ἀδίκως ὤμοσαν [...] (31) ἢ τῶν ἀμαρτανόντων δίκη ἐπεξέρχεται αἰετὴν τῶν ἀδικῶν παράβασιν*.

⁶ Cfr. H. STEPHANUS, *Θησαυρὸς τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης*. *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. v, ediderunt C.B. HASE, G. DINDORFIUS, L. DINDORFIUS, Parisiis 1831-1865 (rist. Graz 1954), s.v. *ἴδιος*, 512: «Peculiaris, Certae cuiusdam et singularis speciei, Sui generis». Gli esempi adottati sono: HERODOTUS 4,18: *Ἔθνος ἴδιον καὶ οὐδαμῶς Σκυθικόν*. HERODOTUS 4,22: *Ἔθνος πολλὸν καὶ ἴδιον*. PLATO, *Protagoras* 349 b: *ἐκάστω τῶν ὀνομάτων τούτων ὑπόκειται τις ἴδιος οὐσία*. L'accezione seguente è «Proprius, suus, privatus», corroborata dalla cit. di Herodotus 7,147: *Παραδώσειν τὴν ἰδίαν ἐλευθερίαν*; 6,100: *ἴδια κέρδεα*; ARISTOPHANES, *Ranae* 360: *κερδῶν ἰδίων ἐπιθυμῶν*; AESCHYLUS, *Prometheus vincetus* 403: *Ζεὺς ἴδιος νόμοις κρατύνων*. Il *Thesaurus* spiega poi: «In qua signif. τῷ ἴδιος saepe opponitur aut κοινός, aut δημόσιος».

Analogamente LSJ, s.v. *ἴδιος*: «i. one's own, pertaining to oneself: hence, private, personal, opp. κοινός: twice in HOM., *πρῆξις δ' ἦδ' ἰδίη οὐ δῆμιος* this business is private, not public, *Od.* 3,82; *δῆμιον ἢ ἴδιον*, 4,314; *ἴδιος ἐν κοινῷ σταλείς* embarking as a private man in a public case, *PIND.*, *Ol.* 13,49; *ἰδίῳ στόλῳ χρᾶσθαι*, opp. *δημοσίῳ*, *HDT.* 5,63 [...] *ἴδια κέρδεα* *HDT.* 6,100; [...] *PLAT.*, *Resp.* 535 b: *ἴ. οὐ κοινὸς πόνος*; *PLAT.*, *Gorg.* 484 d: *ἴ. ἢ πολιτικῆ πρᾶξις*».

⁷ Cfr. *ibidem*; SCARPAT, *Sapientza*, I, 199; F. BLASS, A. DEBRUNNER, F. REHKOPF, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Brescia 1982², § 286. Nel NT basterà ricordare Gv 10,3, dove il pastore: *τὰ ἴδια πρόβατα φωνεῖ*.

⁸ Cfr. BAUER, ARNDT, GINGRICH, DANKER, *A Greek-English Lexicon*, s.v. *ἴδιος*, 3.

C. SPICQ, *Notes de Lexicographie néo-testamentaire. Supplément*, Fribourg – Göttingen 1982, 337, s.v. *ἴδιος*: «Qu'il soit adjectif, substantivé ou adverbe, ce terme signifie «propre à, particulier, privé», mais son sens s'affaiblit dans la *koiné* où il équivaut le plus souvent à un possessif. Il s'emploie aussi bien à propos des choses que des personnes pour exprimer leur appartenance». Segue abbondante documentazione letteraria e papirologica. Nel medesimo contesto del NT già ricordato basterà citare il mercenario *οὐ οὐκ ἔστιν τὰ πρόβατα ἴδια* (Gv 10,12).

Nel Libro della Sapienza sono attestate le due ultime accezioni: quella riflessiva, in Sap 2,23 e in 16,23, dove si legge che il fuoco «si dimenticava della sua stessa (ἰδίας) capacità [di bruciare]»;¹ quella meramente possessiva, dove si legge che la sapienza «risollevò dalla sua (ἰδίου) caduta [...] il padre del cosmo, plasmato per primo». ² In questo caso il soggetto agente è la sapienza, dunque l'aggettivo ἴδιος, che si riferisce al primo uomo, non ha valore riflessivo. Si conferma così che il termine ha perduto ogni connotazione enfatica.

L'asperità fonetica del nesso τῆς ἰδίας ἰδιότητος può ben spiegare il sorgere di una variante secondaria, che leggendo ἀιδιότητος risolve l'allitterazione e offre un senso più facile, che si propone come spiegazione della ἀφθαρσία dello stico precedente.³

Sembra perciò che si debba leggere 2,23b come fa Ziegler: καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.

3. Significato di ἰδιότης in Sap 2,23b

Una volta acclarato il problema di critica testuale, occorre studiare il significato di ἰδιότης. Si tratta di un nome derivato da ἴδιος («proprio»):⁴ mediante il suffisso -ότης, un sostantivo astratto viene ricavato da un aggettivo.⁵ In tal modo si ipostatizza un attributo, per elevarlo a tema di riflessione. Lo Stephanus traduce ἰδιότης «proprietas»,⁶ ed esemplifica con un passo del *Politico* platonico, in cui lo straniero di Elea dice che le scienze, «essendo ciascuna in funzione di un'attività a lei propria (ἰδίαν), hanno ricevuto giustamente un proprio (ἴδιον) nome a seconda della proprietà (ἰδιότητα) delle loro attività». ⁷ Come si vede, non è affatto impossibile trovare ἴδιος e ἰδιότης insieme nello stesso contesto.

L'astratto ἰδιότης è largamente usato dagli epicurei, come si evince dal *Glossarium Epicureum*.⁸ Primo fra tutti lo usa Epicuro nella *Lettera a Erodoto*: ricer-

¹ Sap 16,23: τοῦτο [...] τῆς ἰδίας ἐπιλέλησται δυνάμεως. Il pronome dimostrativo, che funge da soggetto, riprende πῦρ del v. precedente.

² Sap 10,1: αὕτη πρωτόπλαστον πατέρα κόσμου μόνον κτισθέντα διεφύλαξεν καὶ ἐξείλατο αὐτόν ἐκ παραπτώματος ἰδίου.

³ Cfr. ZIEGLER, *Sapientia*, 65: «Bei der theologisch bedeutsamen Stelle 223 haben dogmatische Vorstellungen die Änderung der Lesarten beeinflusst; sicherlich ist das bereits von Clem. bezeugte ἰδιότητος als ursprünglich in den Text aufzunehmen (gegen Focke S. 29 Anm.1, Fichtner, Komm. z.St. und Rahlfs)».

SCARPAT, *Sapienza*, I, 198-199, a ragione domanda: che significato potremmo dare a «immagine della propria eternità?» In altre parole, il chiarimento è soltanto apparente: non si guadagna un nuovo concetto, ma si ripete il già noto.

⁴ Cfr. CHANTRAINE, *Dictionnaire*, II, 455, s.v. ἴδιος: «Dérivés: 2) ἰδιότης «caractère spécifique, particularité, individualité».

⁵ Il procedimento è frequente nel NT: cfr. BLASS, DEBRUNNER, REHKOPF, *Grammatica*, § 110,1.

⁶ Cfr. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae*, V, 515, s.v. ἰδιότης, che cita fra l'altro POLYBIUS 1,13,13: ἡ ἐκατέρου τοῦ πολιτεύματος ἰδιότης καὶ δύναμις.

⁷ PLATO, *Politicus* 305 D: περὶ δὲ τίνα ἰδίαν αὐτῆς οὔσα ἐκάστη προᾶξιν, κατὰ τὴν ἰδιότητα τῶν πράξεων τοῦνομα δικαίως εἴληφεν ἴδιον.

⁸ Cfr. H. USENER, *Glossarium Epicureum*, edendum curaverunt M. GIGANTE, W. SCHMID, Roma 1977, s.v. ἰδιότης, 337-338. Sembra perciò fuori strada REESE, *Hellenistic*, 67, che insiste sulla lezione *facilior ἀιδιότητος*.

cando quali siano le parti più piccole che costituiscono i corpi, menziona le parti «che misurano le grandezze ciascuna nella sua individualità (letteralmente “proprietà”, ἰδιότητι)». ¹ Altrettanto rilevante è la menzione della cura che gli dèi beati riversano nella preservazione «della propria felicità e incorruttibilità» (τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας καὶ ἀφθαρσίας). ²

Il termine ἰδιότης è ancora in uso all'epoca del Libro della Sapienza: nella scuola epicurea del I a.C. è ripreso Filodemo; ³ nei LXX si legge in 3Mac, ⁴ dove indica la «proprietà» del terreno della Tolemaide, atto alla coltivazione di rose. Manca nel NT, ma si rinviene 25 volte in Filone ⁵ e 5 volte in Giuseppe Flavio. ⁶

Pensiamo di aver trovato nella scuola epicurea la fonte della terminologia di Sap 2,23: proprio mentre viene ripreso il concetto epicureo di ἀφθαρσία, i termini prescelti per spiegarne il contenuto (εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος) trovano un parziale equivalente nella descrizione epicurea degli dèi «nella loro proprietà» (ἐν τῇ ἰδιότητι τῆ ἑαυτῶν). ⁷ Al sintagma τῆ ἑαυτῶν («loro») usato da Epicuro corrisponde nella Sapienza l'aggettivo ἴδιος nel senso di «suo», secondo l'uso tardivo. Dal punto di vista concettuale, la novità della *Sapientia* sta nell'impiego di ἰδιότης come qualificativo dell'immagine (εἰκῶν) di Dio. In Epicuro il termine

¹ Cfr. EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 58,8-9 (= EPICURO 2,58,8-9 ARRIGHETTI): ἐν τῇ ἰδιότητι τῆ ἑαυτῶν τὰ μεγέθη καταμετροῦντα.

² EPICURUS, fr. 182 ARRIGHETTI: τὸ γὰρ μακάριον καὶ ἀφθαρτον ζῶον συμπληρωμένον τε πᾶσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ κακοῦ παντὸς ἄδεκτον, ὅλον ὄν περι τὴν συνοχὴν τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας τε καὶ ἀφθαρσίας, ἀνεπιστρεφές ἐστι τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων. Il passo è tratto da AETIUS 1,7,7: cfr. H. DIELS, *Doxographi Graeci*, Berolini – Lipsiae 1879 (rist. 1929), 300. Eclettico del I-II d.C., Aezio raccolse i *Placita* dei filosofi antichi.

La rilevanza dell'importante accoppiamento dei termini τῆς ἰδίας εὐδαιμονίας καὶ ἀφθαρσίας si deve a GRILLI, *Su alcuni frammenti*, 40.

³ Cfr. PHILODEMUS, *De signis* 14,37; 15,10; 20,5; 35,26; 37,31; *ibidem* 24,13; 25,12.22; 26,23 vengono messe a confronto ἰδιότητες e κοινότητες. Le citazioni, tratte da USENER, *Glossarium*, 337-338 sono numerate secondo l'edizione di TH. GOMPERZ, *Philodem über Induktionsschlüsse*, Leipzig 1865.

Il termine è anche in PHILODEMUS, *De dis*, fr. 74,3: cfr. GRILLI, *Su alcuni frammenti*, 23, che traduce: «la peculiarità».

⁴ 3Mac 7,17: παραγεννηθέντες δὲ εἰς Πτολεμαίδα τὴν ὀνομαζομένην διὰ τὴν τοῦ τόπου ἰδιότητα ῥοδοφόρον.

⁵ Si legge 24 volte negli scritti autentici: *De officio mundi* 1,66.149; *Quod deterius potiori insidiari soleat* 1,87; *De posteritate Caini* 1,7.110; *De agricultura* 1,13; *De plantatione* 1,73.133; *De ebrietate* 1,171; *De confusione linguarum* 1,52; *Quis rerum divinarum heres sit* 1,72; *De congressu eruditionis gratia* 1,135; *De fuga et inventione* 1,121; *De somniis* 1,27.202; 2,51; *De Iosepho* 1,32.142; *De vita Moysis* 1,87.278; 2,164; *De Decalogo* 1,22; *Legum allegoriae* 1,267; *Quod omnis probus liber sit* 1,47; una volta in *De aeternitate mundi* 1,64.

⁶ IOSEPHUS, *De bello Iudaico* 1,22: τῆς χώρας τὴν ἰδιότητα; 2,136: λίθων ἰδιότητες; 7,97: ἔχει δὲ (scilicet ὁ ποταμός) θαυμαστὴν ἰδιότητα; *Antiquitates Iudaicae* 12,15: τῆ ἰδιότητι τῶν Συρίων γραμμάτων ἐμφορῆς ὁ χαρακτήρ αὐτῶν; *Contra Apionem* 1,61: προσούσης τοῖσιν τοῖς εἰρημένοις καὶ τῆς περὶ τὸν βίον ἡμῶν ἰδιότητος.

Cfr. RENGSTORF, BUCK, *Concordance to Flavius Josephus* 1, 276, s.v. ἰδιότης: «characteristic(s), quality, peculiarity; particular (medicinal) effect».

⁷ Il termine ἰδιότης ritorna in EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 71 (= EPICURO 2 § 71,10 ARRIGHETTI); EPICURUS, *Deperditorum librorum reliquiae* 26,11,6; 31,8,1; 31,12,1 ARRIGHETTI.

εἰκόν è raro¹ e limitato al significato di «statua»² o di «pittura»,³ dunque di raffigurazione. Anche nell'AT il termine è di scarsa rilevanza, con l'importante eccezione del racconto sacerdotale della creazione.⁴ Nella *Sapientia*, invece, il termine εἰκόν, carico delle connotazioni che ha acquistato in Gn 1,26-27,⁵ viene introdotto per spiegare il contenuto della ἀφθαρσία. Se il termine εἰκόν proviene da Gn 1, l'idea di vita incorruttibile che la *Sapientia* vuole trasmettere viene piuttosto dal successivo racconto genesiaco del giardino e dell'albero della vita (Gn 2-3).⁶

Conclusioni

Studi condotti in precedenza hanno messo in luce che

l'autore del Libro della Sapienza vuole concludere il suo Libro con una sintesi dei principali eventi dell'Esodo, considerati come una nuova creazione, una genesi rinnovata (Sap 19,6.11). P. Beauchamp vi vede la conferma del fatto che l'autore vuole includere la salvezza corporale nell'immortalità dei giusti, di cui parlava l'esordio del Libro. Al momento dell'esodo, il cosmo si è organizzato in una specie di nuova creazione, per assicurare la vita e l'alimento d'immortalità ai giusti.⁷

Al termine di questa ricerca, possiamo indicare un ulteriore collegamento fra la prima sezione del Libro della Sapienza (capitoli 1-6) e la terza sezione (capitoli 10-19 o 11-19): il quadro della creazione rinnovata tracciato in chiusura dell'opera contiene un riferimento al cibo ambrosiaco (19,21c). Questo è l'unico che può restituire all'uomo l'incorruttibilità, dopo che con il peccato la morte ha fatto irruzione nel mondo (2,24). Soltanto Dio, che ha fatto ogni cosa (1,13-14) con la sua onnipotenza creatrice (11,17a), può restaurare l'integrità di tutta la creazione e in particolare dell'uomo, creato a sua immagine (2,23b). Dio, che ama la vita (11,26), ha manifestato nella storia della salvezza il suo impegno a favore dei suoi figli, rinnovando il cosmo per salvare la vita dei giusti. Le anime dei giusti che sono rimasti fedeli sino alla morte hanno ragione di sperare che Dio elargisca loro in dono (2,22) una vita senza fine (5,15) attraverso la risurrezione, che coinvolge il corpo nell'incorruttibilità (2,23).

¹ Cfr. USENER, *Glossarium*, 220, s.v. εἰκόν.

² DIOGENES LAERTIUS, *Vita Epicuri*, 121 b ARRIGHETTI: Εἰκόνας τε ἀναθήσειν.

³ EPICURUS, *Epistula ad Herodotum* 51 (= EPICURO 2 § 51,1-2 ARRIGHETTI): ἢ τε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασμῶν οἶονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ καθ' ὕπνου γινομένων.

⁴ Cfr. G. VON RAD, G. KITTEL, H. KLEINKNECHT, *εἰκόν*, *GLNT*, vol. III, Paideia, Brescia 1967, 139-184, in particolare a. «Il divieto delle immagini nell'Antico Testamento,» 139-146; d. «L'uomo immagine di Dio nell'at,» 164-171.

⁵ Cfr. GILBERT, *La Sapienza di Salomone*, II, 116.

⁶ *Ibidem*, II, 117: «in altre parole, Sap 2,23 spiega Gen 1 per mezzo di Gen 2-3».

⁷ *Ibidem*, II, 135.

ABSTRACT

In 1964 Paul Beauchamp suggested that, according to the Wisdom of Solomon, the righteous will be rewarded with resurrection after death. This paper supports the same view. The refashioning of creation in Wis 19 is anticipated in Wis 2,23-24, where man was created for incorruptibility (*aphtharsia*). In addition, this paper traces the meaning of the word *aphtharsia* in Greek literature, beginning with its initial forging by Epicurus as a term to explain why gods are not subject to death. In the first century BC, when the Wisdom was written, the Epicurean philosopher Philodemus held that special nourishment available to the gods allowed them to live forever. The Wisdom of Solomon is far from the materialistic views of the Epicureans; however, it borrows some of their vocabulary, and it applies that vocabulary to man instead of gods. Thus, since the beginning, man is created so that he may be granted the gift of incorruptibility. Afterwards, when death enters the world, man needs to be saved from death—not only death in his soul, but also death in his body. This is achieved again through the divine gift of incorruptibility.

Nel 1964 Paul Beauchamp ha visto nella *Sapientia Salomonis* un'apertura alla risurrezione corporale dei giusti dopo la morte. A conferma della tesi, si rileva che il rinnovamento della creazione in Sap 19 è preparato dall'insegnamento di Sap 2,23-24 su morte e incorruttibilità (*aphtharsia*). Lo studio ricostruisce la storia del termine e del concetto di *aphtharsia*, coniato da Epicuro per spiegare perché il corpo degli dèi non sia soggetto alla morte. Nel I secolo a.C. l'epicureo Filodemo riprende e sviluppa il concetto. Sulla base delle sue opere ritrovate frammentarie nei papiri di Ercolano, si può affermare che gli dèi epicurei perseverano nell'esistenza beata grazie al nutrimento che permette loro di preservare il corpo da corruzione. Il libro della Sapienza è lontano dal materialismo epicureo; l'autore ne sfrutta però il linguaggio, trasferendo all'uomo quanto gli epicurei dicevano degli dèi. Fin dall'inizio il Dio che ama la vita ha creato l'uomo in vista del dono dell'incorruttibilità; dopo l'ingresso nel mondo della morte, la salvezza prende la forma di riscatto dalla morte dell'uomo intero, anima e corpo.

LOS ESTUDIOS DE TEOLOGÍA DE SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ*

FRANCESC CASTELLS I PUIG

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Los estudios eclesiásticos: descripción general*. III. *San Josemaría Escrivá en el seminario de Logroño*. IV. *San Josemaría en la Universidad Pontificia de Zaragoza*. V. *Los grados académicos*: 1. La praxis habitual en las universidades pontificias españolas. 2. El factor económico. 3. Unas motivaciones de fondo. VI. *2 de octubre de 1928: un cambio de horizontes*. VII. *Una complicación inesperada*. VIII. *De la memoria doctoral en Derecho al libro La Abadesa de Las Huelgas*. IX. *Obtención del doctorado en Teología en la Universidad del Laterano*.

I. INTRODUCCIÓN

EL 21 de octubre de 2006, el Papa Benedicto XVI bendecía el nuevo edificio de la biblioteca de la Pontificia Universidad del Laterano. En una vidriera de la capilla aparecen los tres santos y tres beatos que han sido alumnos de esa Universidad. Uno de ellos es san Josemaría Escrivá.

El paso del fundador del Opus Dei por la Facultad de Teología lateranense ha pasado desapercibido en las biografías sobre san Josemaría publicadas hasta la fecha. Todas han tratado, con mayor o menor detalle, sus estudios eclesiásticos:¹ el fundador del Opus Dei los llevó a cabo entre 1918 y 1924, primero en el seminario de Logroño, y luego en la Universidad Pontificia de Zaragoza; pero pocas mencionan que en 1955, san Josemaría completó esos estudios con la obtención en Roma del doctorado en Teología.

Treinta años median entre el final del periplo académico en Zaragoza y su culminación en la Universidad del Laterano: treinta años de una intensa labor sacerdotal, marcada por la fundación y extensión del Opus Dei en todo el mundo. En este trabajo se recorren las distintas etapas de esos estudios eclesiásticos de san Josemaría, procurando entender el porqué de los distintos pasos que va dando y, en definitiva, los motivos que le llevaron a posponer la defensa de su tesis doctoral en Teología hasta 1955.

* Este artículo ha sido publicado en italiano en «Studia et Documenta» 2 (2008) 105-144.

¹ Las principales biografías que incluyen los años de estudios del fundador del Opus Dei son: S. BERNAL, *Apuntes sobre la vida del Fundador del Opus Dei*, Rialp, Madrid 1976; F. GONDRAND, *Au pas de Dieu*, France-Empire, Paris 1982; P. BERGLAR, *Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1983; H. DE AZEVEDO, *Uma luz no mundo*, Prumo-O Rei dos Livros, Lisboa 1988; A. SASTRE, *Tiempo de caminar*, Rialp, Madrid 1989; J.F. COVERDALE, *Uncommon Faith*, Scepter, New York 2002; A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, 3 vols., Rialp, Madrid 1997-2002-2003.

II. LOS ESTUDIOS ECLESIAÍSTICOS: DESCRIPCIÓN GENERAL

Los estudios eclesiásticos consistían, en los primeros años del siglo xx, en una larga sucesión de cursos: Latín y Humanidades (estudios de carácter general, que equivalían a la enseñanza primaria y a los primeros años del bachillerato que se estudiaba en los institutos de enseñanza civil), Filosofía (que correspondía a los últimos cursos de bachillerato), Teología y Derecho Canónico.

En España, estos estudios se realizaban, hasta mediados del siglo xix, en los seminarios diocesanos y en las Facultades de Teología de las diversas universidades existentes. Cuando, en 1852, el Estado suprimió esas Facultades de Teología, los seminarios de Granada, Salamanca, Toledo y Valencia fueron erigidos en seminarios centrales, con autoridad para emanar los grados académicos de bachiller, licenciado y doctor en Filosofía, Teología y Derecho Canónico. En 1896, esos cuatro seminarios centrales, junto con el de Santiago, pasaron a ser Universidades Pontificias, homologadas a los ateneos existentes en Roma. El año siguiente, también los restantes seminarios metropolitanos españoles obtuvieron ese rango: Burgos, Sevilla, Tarragona, Valladolid y Zaragoza, a los que se sumó en 1904 la Universidad de Comillas. De esta forma, a inicios del siglo xx eran once las Universidades Pontificias en España.¹

El plan de estudios que se estableció en dichas universidades recogía el vigente en los seminarios, que databa de 1854, regulado de la siguiente forma: cinco cursos de Gimnasio (Latín y Humanidades), tres de Filosofía y cuatro de Teología; tras estos estudios, ya podía recibirse la ordenación sacerdotal. Existían además, como optativos, un quinto año de Teología y tres de Derecho Canónico.²

Los títulos académicos que otorgaban eran tres en cada Facultad: bachiller, licenciado y doctor. Para obtenerlos, se requería haber aprobado los cursos correspondientes y realizar un examen. En concreto, en Filosofía se podía acceder al grado de bachiller tras el 2º curso de Filosofía, y a los de licenciado y doctor tras el 3º; en Teología se podían obtener los tres grados tras aprobar 3º, 4º y 5º año respectivamente; y de modo semejante en Derecho Canónico, tras superar el 1º, 2º y 3º cursos.³

Este régimen de cosas terminó en España en 1933 con la aplicación de la Constitución Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* (24 mayo 1931), en la que el Papa Pío XI regulaba los estudios eclesiásticos, y el sucesivo *Reglamento* de la Sagrada

¹ Para los datos generales sobre los seminarios y universidades pontificias en España en esos años, cfr. la voz *Seminarios* en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Csic, Madrid 1972-75.

² P. TINEO, *La formación teológica en los seminarios españoles (1890-1925)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 2 (1993) 45-98. Cfr. también J. SANZ RECIO, *El Seminario de Zaragoza, ayer, hoy y mañana. Notas históricas*, Zaragoza 1945.

³ Cfr. *Reglamento académico del Seminario General Pontificio de San Valero y San Braulio de Zaragoza* (1925), art. 36. Lo que establece este reglamento es válido también para las demás universidades.

Congregación de Seminarios y Universidades (12 junio 1931).¹ Allí se establecían las normas que regirían en adelante las Universidades Pontificias, y las características que debían cumplir. Una disposición transitoria determinaba que todas las universidades existentes en ese momento debían presentar la debida documentación a la Congregación en el plazo de un año, informando de cómo se habían adaptado a las nuevas condiciones; las que no lo hicieran, perderían automáticamente la categoría de universidad, pasando a ser simples seminarios, sin la facultad de otorgar los títulos académicos correspondientes. En España, sólo la Universidad de Comillas pudo adecuarse a la nueva situación: todas las demás desaparecieron.²

III. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ EN EL SEMINARIO DE LOGROÑO³

La familia Escrivá residía en Logroño desde 1915. La diócesis a la que pertenecía esta ciudad se distinguía por disponer de una triple capitalidad: por una parte, dos sedes históricas, Calahorra – sede episcopal desde los orígenes de la evangelización de la península – y La Calzada, incorporada en el siglo XII; por otro lado, Logroño, capital de la provincia, y que de hecho era la población más importante de la zona. Como reflejo de esta situación, en la diócesis había dos seminarios: el de Logroño, donde se cursaban la Filosofía y dos años de Teología, y el de Calahorra, donde se realizaban 3º y 4º año de Teología.⁴

El seminario de Logroño se encontraba en un viejo edificio del centro de la ciudad, en el Paseo del Espolón, y reunía unas condiciones materiales bastante deficientes. Su rector era, desde 1915, don Valeriano Cruz Ordóñez Bujanda. Contaba, en el curso 1918-19, con 59 alumnos.⁵ En este seminario realizó Josemaría Escrivá el primer año de Teología, a lo largo de los cursos 1918-19 y 1919-20.

En los años previos había terminado los estudios de bachillerato en el Instituto General y Técnico de Logroño.⁶ El grado de bachiller equivalía a los estudios

¹ AAS 23 (1931) 241-262 y 263-284 respectivamente.

² Este proceso refleja, de alguna forma, la situación de los estudios eclesiásticos en la España de inicios del siglo XX. Como consecuencia de las continuas convulsiones político-sociales del siglo XIX, el nivel académico había sufrido un duro golpe. La segunda mitad del siglo XIX verá varios intentos de elevar la calidad académica en los seminarios – erección de los seminarios generales y después de las universidades pontificias, creación del Colegio Español en Roma, etc. –, pero con un éxito relativo. Cfr. TINEO, *La formación teológica*; F. MARTÍN-HERNÁNDEZ, *La formación espiritual de los sacerdotes españoles (1900-1936)*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 2 (1993) 97-126; V. CÁRCEL ORTÍ, *La visita apostólica de 1933-34 a los seminarios españoles*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 2 (1993) 127-150.

³ Un estudio detallado acerca de los años de san Josemaría en Logroño, y sobre el cual nos hemos basado para obtener los datos que siguen, se encuentra en J. TOLDRÀ PARÉS, *Josemaría Escrivá de Balaguer en Logroño (1915-1925)*, Rialp, Madrid 2007.

⁴ Cfr. J.M. SOLANO ANTOÑANZAS, *El Gobierno eclesiástico de la vasta diócesis de Calahorra*, Imprenta Gutenberg, Calahorra 1967, y F. BUJANDA, *Historia del viejo seminario de Logroño*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1947.

⁵ Cfr. TOLDRÀ, *Josemaría Escrivá*.

⁶ Josemaría Escrivá había realizado los tres primeros años del bachillerato en el Colegio de los Escolapios de Barbastro, examinándose como alumno libre en el Instituto de Lérida. Estudió en Logroño los tres últimos años de bachillerato (cfr. TOLDRÀ, *Josemaría Escrivá*, 10).

eclesiásticos de Humanidades y Filosofía, por lo que quienes se encontraban en esas circunstancias podían acceder directamente a los cursos de Teología del seminario, aunque no sin superar un examen. En efecto, según las Normas del Obispado de Calahorra, «los Bachilleres en Artes, que quisieran estudiar Teología, habrán de sufrir previamente un examen de Latín, Lógica, Metafísica y Ética, después de obtener Nuestro Beneplácito». ¹ Josemaría Escrivá solicitó hacer ese examen el 6 de noviembre de 1918, ² y lo superó el 11 de ese mismo mes, convalidando así sus estudios civiles. ³

El primer curso de Teología constaba, en Logroño, de siete asignaturas, con un total de 23 horas semanales de clase: diariamente, tres por la mañana – de lunes a sábado – y una por la tarde – hasta el viernes –. Las materias eran:

Historia Eclesiástica, de seis horas de clase semanales (una diaria, a las 9 de la mañana). El manual básico era el libro de Jacob Marx, *Compendio de Historia de la Iglesia*, Librería Religiosa, Barcelona 1919. Impartía la materia don Gregorio Lanz Álvarez, que era además Administrador del seminario;

Sociología, con tres horas a la semana, explicada también por don Gregorio Lanz Álvarez. El contenido del curso era la incipiente Doctrina social de la Iglesia. El manual que se usaba, aunque de forma ocasional, era el de José María Llovera, *Tratado elemental de sociología cristiana*, Oficina de Trabajo de la Acción Social Popular, Barcelona 1912;

Francés, también de tres horas de clase a la semana (la segunda hora, alternando con *Sociología*), y a cargo del mismo don Gregorio Lanz Álvarez;

Arqueología, que se impartía en tres horas de clase semanales (la tercera hora, alternando con las dos asignaturas que siguen). El texto empleado era el libro de Francisco Naval y Ayerve, *Curso breve de Arqueología y Bellas Artes dispuesto para los alumnos de esta asignatura y para todos los aficionados a ella por el P. Francisco Naval*, Imprenta y Encuadernación de José Sáenz, Santo Domingo de la Calzada 1904. El profesor era don Pablo Llorente Ibáñez, canónigo de la Colegiata de Santa María de La Redonda (actualmente Concatedral).

Teología Pastoral y Ascética, impartida con el manual de José Mach, *Tesoro del sacerdote o Repertorio de las principales cosas que ha de saber y practicar el sacerdote para santificarse a sí mismo y santificar a los demás*, Subirana, Barcelona 1914, con una clase semanal, a cargo de don Pablo Llorente Ibáñez;

Derecho español, con el manual de Antolín López Peláez, *El derecho español en sus relaciones con la Iglesia*, Impr. de la Hija de Gómez Fuentenebro, Madrid 1909, con dos clases a la semana. El profesor era también don Pablo Llorente Ibáñez;

Teología fundamental (Lugares teológicos), con el manual de Christian Pesch, *Compendium theologiae dogmaticae*, Herder, Friburgo 1913 y el de Gerardus van Noort,

¹ *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Calahorra*, 4-IX-1918, 294-296, norma n. 7.

² Puede llamar la atención lo tardío de la fecha, teniendo en cuenta que, de ordinario, el curso iniciaba a primeros de octubre. Sin embargo, en ese año 1918, una fuerte epidemia de gripe que afectó a toda España provocó, entre otras cosas, que el curso no iniciara hasta el 29 de noviembre (cfr. *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Calahorra*, 1918, 368).

³ Archivo Diocesano de Calahorra, sec. 3^a, año 1918.

Teología Dogmática, en cinco clases semanales, por la tarde. Explicaba la materia don Francisco Santamaría Rubio, entonces joven profesor de apenas 30 años.

En junio de 1919, al terminar su primer año en el seminario, san Josemaría se examinó de todas las materias excepto de esta última. Obtuvo un *benemeritus* en Teología Pastoral, y *meritissimus* en las restantes cinco.¹

El segundo curso, 1919-20, lo dedicó Josemaría Escrivá a estudiar la *Teología Fundamental*, asignatura en la que obtuvo *meritissimus*, y a completar su formación filosófica y el conocimiento del latín, materias en las que necesitaba profundizar, por haber cursado el bachillerato en el Instituto, donde sólo había hecho dos años de Latín (en 2º y 3º) y dos asignaturas del ámbito de la Filosofía: *Psicología y Lógica* en 5º y *Ética y Rudimentos del Derecho* en 6º:² era palmaria la diferencia con los alumnos que habían realizado los estudios previos en el seminario, que habían cursado cuatro años de Latín y tres años completos de Filosofía.

Tras ese segundo año, decidió solicitar el traslado a Zaragoza, para continuar sus estudios en esa ciudad.³ Las causas de este traslado eran fundamentalmente dos: de una parte, el deseo de su padre de que estudiara también la carrera de Derecho, que no podía hacer en Logroño por carecer de universidad; de otra, el hecho de que los últimos años de Teología no se cursaban en el seminario de Logroño, sino en el de Calahorra, sede episcopal de la diócesis. Debiendo trasladarse en cualquier caso lejos de su familia, Zaragoza le ofrecía algunas ventajas, como la presencia en la ciudad de algunos parientes⁴ y de una universidad civil.

IV. SAN JOSEMARÍA EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE ZARAGOZA

La Universidad Pontificia de Zaragoza había sido erigida en 1897, como ya se ha señalado, elevando a ese rango el Seminario Conciliar de San Valero y San Braulio. Compartía la sede con el propio seminario, en la Plaza de la Seo: éste ocupaba la planta segunda, y aquélla la planta baja y la principal. En la Universidad estudiaban, además de los alumnos del seminario conciliar, los del San Francisco de Paula, el otro seminario de la ciudad.⁵

En la Universidad se podían cursar todos los estudios eclesiásticos: Humanidades, Filosofía, Teología y Derecho canónico, y obtener los respectivos títulos. El horario consistía en dos clases cada mañana, y una clase más por la tarde,

¹ *Boletín Eclesiástico de la Diócesis de Calahorra*, 7-VII-1919, 230; *Libros de cualificaciones*, Archivo del Seminario de Logroño, caja n.º 51; y certificado de estudios, en el Archivo General de la Prelatura del Opus Dei (AGP), sec. A, leg. 3, carp. 2, exp. 9.

² Cfr. *Expediente personal del alumno José María Escrivá*, Archivo del Instituto General y Técnico "Sagasta" de Logroño, donde se recogen todas las calificaciones del bachillerato, tanto las obtenidas en Lérida como las de Logroño.

³ Cfr. AGP, sec. A, leg. 3, carp. 2, exp. 2.

⁴ Vivían por entonces en Zaragoza dos hermanos de su madre, Mauricio y Carlos Albás, éste último canónigo arcediano de la Catedral de Zaragoza, y persona de relieve en la diócesis (cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, I, 118).

⁵ Una descripción detallada de este seminario se encuentra en R. HERRANDO PRAT DE LA RIBA, *Los años de seminario de Josemaría Escrivá en Zaragoza (1920-1925)*. *El seminario de S. Francisco de Paula*, Rialp, Madrid 2002, 37-114.

excepto los jueves. Todas las clases iban precedidas de una hora de estudio, en el seminario, además de otras dos al caer la tarde.¹ Este horario se ajustaba al desarrollo de las clases, que solía consistir no tanto en una explicación de la asignatura por parte del profesor, sino más bien en interrogaciones hechas a los alumnos sobre la materia de cada lección, que debían estudiar previamente, y en la aclaración de las posibles dudas.²

Las tasas académicas eran de 25 pesetas como derechos de matrícula anual, pagables en dos plazos, y 2 pesetas por asignatura, en concepto de derechos de examen.³

Los planes de estudios de Logroño y Zaragoza no coincidían plenamente. Por este motivo, a lo largo del curso 1920-21, en el que san Josemaría hizo ya en la capital aragonesa el 2º año de Teología, tuvo que examinarse también de dos materias de 1º (*Introducción a la Sagrada Escritura y Exégesis del Nuevo Testamento*) que no estaban incluidas en el plan de Logroño. A estas asignaturas se añadieron otras dos: *Griego y Hebreo*, materias opcionales de los dos últimos años del Gimnasio o de Humanidades y que no se cursaban en el seminario de Logroño, pero eran necesarias en Zaragoza para poder acceder más adelante a los grados académicos.⁴

De este modo, en el año 1920-21, san Josemaría superó cinco asignaturas de 2º y otras cuatro de los años previos:⁵

De Verbo incarnato et de Gratia, explicada por don Manuel Pérez Aznar. El libro de texto que se usaba era uno de los siguientes, dependiendo de los años: Aloisius-Adolphus Paquet, *Disputationes theologicae seu Commentaria in Summam theologicam D. Thomae*, Pustet, Roma 1905; u Horatius Mazzela, *Praelectiones scholastico-dogmaticae*, Società Editrice Internazionale, Turín 1914;

De Actibus et Virtutibus, a cargo de don Santiago Guallart Poza, con el mismo manual que la anterior, usado en todas las materias de dogmática;

Oratoria Sagrada, con el mismo profesor Guallart, y unos apuntes preparados por él mismo;

Patrología, con el manual de Esteban Monegal Nogués, *Compendio de Patrología y Patrística para uso de los seminarios*, Barcelona 1913;

Liturgia, a cargo de don José María Bregante Lacambra;

Introductio in S. Scripturam, con el profesor don Valentín Hernández Martínez, que usaba el libro de Rudolphus Cornely, *Introductionis in libros sacros compendium*, P. Lethielleux, París 1909. Ésta y la siguiente, como se ha dicho, eran las dos asignaturas de 1º;

¹ Cfr. SANZ RECIO, *El Seminario de Zaragoza*, 17. Cfr. también M. MINDÁN MANERO, *Testigo de noventa años de historia*, Cooperativa de Artes Gráfica Librería General, Zaragoza 1995, 71.

² Cfr. HERRANDO, *Los años de seminario*, 114.

³ Cfr. *Reglamento académico del Seminario General Pontificio de San Valero y San Braulio de Zaragoza* (1925), art. 50.

⁴ Cfr. *Statuta pro Facultatibus S. Theologiae, Iuris Canonici et Philosophiae Scholasticae in Seminario Caesaraugustano*, cap. 6; *De Humanarum Litterarum Gymnasio*, n. 35.

⁵ Los datos transcritos a continuación provienen del libro de HERRANDO, *Los años de seminario*, que contiene un análisis detallado acerca de los estudios de Josemaría Escrivá en la Universidad Pontificia de Zaragoza.

Exegesis Novi Testamenti, con el mismo profesor y manual que la anterior;
Griego. No he podido averiguar ni el profesor ni el libro que se usaba para esta materia, como tampoco para la de *Hebreo*;

Hebreo.

Las calificaciones obtenidas fueron: seis *meritissimus*, un *benemeritus* en *De Actibus et Virtutibus*, y sendos *meritus* en los dos idiomas. Sin duda pueden calificarse de buenas, más teniendo en cuenta la acumulación de exámenes en pocas fechas.¹

Durante el curso siguiente, 1921-22, Josemaría Escrivá cursó el tercer año de Teología, que fue más tranquilo, con sólo las cuatro materias propias de 3º:

De Deo Creante, con don Manuel Pérez Aznar, y el ya mencionado libro de Aloisius-Adolphus Paquet, *Disputationes theologicae seu Commentaria in Summam theologicam D. Thomae*;

Theologia Moralis, con don Práxedes Alonso Zaldívar. Se usaba el texto de Juan Bautista Ferreres, *Compendium Theologiae Moralis*, Eugenius Subirana, Barcelona 1921;

De re Sacramentaria, a cargo de don Federico Magdalena Lacambra, con el manual de Johann Baptist Sasse, *Institutiones Theologicae de Sacramentis Ecclesiae*, Herder, Friburgo 1897-98;

Theologia Pastoralis, con el profesor don José María Bregante Lacambra y el libro de Ramón O'Callaghan, *Práctica parroquial*, Gabriel Llasat, Tortosa 1890.

Obtuvo un *benemeritus* en Teología Moral, y *meritissimus* en las otras tres materias.

Durante el curso 1922-23, realizó las siguientes cuatro asignaturas del cuarto año de Teología, en las que obtuvo *meritissimus* en todas:

Exegesis Veteris Testamenti, con don Ignacio Monclús Palacio, con el libro ya citado de Rudolphus Cornely;

De Deo Uno et Trino, con don Manuel Pérez Aznar, y el texto de Aloisius-Adolphus Paquet;

Theologia Moralis Sacramentalis, a cargo de don Práxedes Alonso Zaldívar. Seguían el manual de Johann Baptist Sasse;

Paedagogia Catechetica, con el mismo profesor, y utilizando el libro de Ramón O'Callaghan, *Práctica parroquial*.

Durante su último año en la Universidad Pontificia de Zaragoza, san Josemaría estudió el 5º curso de Teología, que constaba de las tres siguientes materias:

Disquisitiones Theologicae, con don Vicente Cardenal Merino;

Institutiones Canonicae, con don Elías Ger Puyuelo. Se usaba el libro de Juan Bautista Ferreres, *Institutiones canonicae*, Eugenius Subirana, Barcelona 1918;

¹ La nota mínima para aprobar era *bene probatus*; seguían *meritus*, *benemeritus* y *meritissimus*. El Reglamento de la Universidad preveía también un voto más elevado, *suprameritissimus*, pero parece que en estos años no se consideraba. En concreto, entre 1915 y 1925 no fue otorgado a ningún estudiante. De hecho, en los concursos para la concesión de premios a los estudiantes con mejores calificaciones, la condición que se requiere para poder presentarse es la de *meritissimus*, y no sólo *suprameritissimus* (cfr., por ejemplo, el *Boletín Eclesiástico de Zaragoza*, n. 12 [6 de agosto de 1923], 228). Giancarlo Rocca parece desconocer estas circunstancias cuando menciona este aspecto de los estudios en Zaragoza (cfr. G. ROCCA, *Gli studi accademici di S. Josemaría Escrivá y Albás*, «Claretianum» 49 [2009] 243).

Casus Conscientiae, a cargo de don Práxedes Alonso Zaldívar.

Josemaría Escrivá terminó este curso añadiendo otros tres *meritissimus* a un expediente que se puede calificar de brillante.¹

V. LOS GRADOS ACADÉMICOS

Tras haber aprobado el correspondiente curso se podía acceder a los grados académicos. Como ya se ha señalado, en el caso de Teología había que aprobar 3º para el grado de bachiller, 4º para el de licenciado, y 5º para el de doctor; se requería además haber alcanzado el título inmediatamente anterior: es decir, ser bachiller para optar a la licencia, y licenciado para optar al doctorado.² Para obtener el grado, había que pagar la tasa correspondiente, y pasar un examen.³

Los exámenes eran orales para los grados de bachillerato y licencia, y orales y escritos para el de doctorado. Consistían, con variantes según el grado de que se tratara, en exponer un tema, escogido por sorteo de un temario de 100 ó 200, y responder a las preguntas que hiciera el tribunal.⁴ De ordinario se desarrollaban en latín, ante un tribunal formado por tres, cuatro o cinco profesores.⁵

Respecto de las tasas, tenemos datos de los cursos 1924-25, 1925-26 y 1926-27. Las cantidades que señalan las *Programmata ad examina pro gradibus subeunda*, del año 1925, son de 100 pesetas para el bachillerato, 250 pesetas para la licencia y 350 pesetas para el doctorado;⁶ en los dos años siguientes serán algo superiores: 118, 300 y 450 pesetas respectivamente.⁷

¹ Las calificaciones académicas de Josemaría Escrivá aparecen en diversos documentos. Para los estudios de Logroño, *Libros de cualificaciones*, Archivo del Seminario de Logroño, caja nº 51. Para los estudios en Zaragoza, en el Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón (CRETA), sec. *Secretaría del Seminario de Zaragoza*, el *Libro de Matrículas*, f. 89, 96, 104 y 113; el *Libro de notas de exámenes*, f. 129, 139, 151 y 164; y el *Libro de certificados de estudios*, vol. I, f. 348, n. 693; en el libro *Lista de matrícula*, años 1920-24, aparecen las asignaturas cursadas, sin las calificaciones. En el Archivo Diocesano de Zaragoza, los expedientes de órdenes (órdenes menores, subdiaconado y diaconado), en la sección Expedientes de Órdenes, apartado correspondiente a José María Escrivá Albás; las relaciones de alumnos y notas obtenidas, en la sección Seminario de San Francisco de Paula, caja 1ª; y el libro *De Vita et moribus*, 1913-1925, p. 111, en la sección Seminario de San Francisco de Paula, caja 2ª, tomo II. Además, hay dos certificados de estudios: uno expedido en 1955, firmado por Juan Sanz Recio, Secretario de Estudios del Seminario Metropolitano de Zaragoza (AGP, sec. A, leg. 24, carp. 3, exp. 16), y otro de 1975, firmado por Julio Fleta Plou, con el mismo cargo del anterior (AGP, sec. A, leg. 3, carp. 2, exp. 9); los he incluido en los anexos II y III respectivamente.

² Cfr. *Statuta pro Facultatibus S. Theologiæ, Iuris Canonici et Philosophiæ Scholasticæ in Seminario Cæsaraugustano* (1897), n. 45, donde se lee que «Baccalaureis, Licentiam exostulantibus, paria erunt pericula subeunda»; y n. 46: «Qui, ornati Licentia, Doctoratum exoptent, triplex periculum subibunt».

³ Cfr. *Reglamento académico del Seminario General Pontificio de San Valero y San Braulio de Zaragoza* (1925), art. 36-42.

⁴ Cfr. *ibidem*, art. 40; y *Programmata ad examina pro gradibus subeunda in Facultate Sacræ Theologiæ apud Pontificium Seminarium Generale Cæsaraugustanum*, Zaragoza 1925.

⁵ Cfr. *Statuta pro Facultatibus S. Theologiæ, Iuris Canonici et Philosophiæ Scholasticæ in Seminario Cæsaraugustano* (1897), nn. 48 y 49.

⁶ Cfr. *Programmata ad examina pro gradibus subeunda in Facultate Sacræ Theologiæ apud Pontificium Seminarium Generale Cæsaraugustanum*, Zaragoza 1925, IV.

⁷ Cfr. *Reglamento académico del Seminario General Pontificio de San Valero y San Braulio de Zaragoza*

Según la documentación que se conserva, al terminar los distintos cursos, Josemaría Escrivá no realizó los trámites necesarios para obtener los grados correspondientes. A pesar de haber realizado – y con buenas calificaciones – todas las materias de Teología, y de haberse examinado durante su primer año en Zaragoza de griego y hebreo, asignaturas necesarias para poder obtener después los grados, el hecho es que, llegado el momento, no sacó los títulos: ni el de bachiller al acabar 3º, ni el de licenciado al acabar 4º, ni el de doctor al terminar el último curso. En los documentos que recogen los estudios de san Josemaría no consta que hubiera realizado los exámenes correspondientes; y no se le menciona en las *Actas de grados* de la Universidad, donde aparecen consignados los nombres, la fecha y el grado obtenido por cada alumno.¹

Llama la atención ese modo de actuar. Ya hemos visto cómo, al llegar a Zaragoza, cursó las materias de griego y hebreo, a pesar de que esto le suponía un esfuerzo notable – nueve asignaturas en un solo año, en lugar de las cinco ordinarias –. ¿Qué sentido tendría esto, si no era para poder acceder luego a los grados?²

Por otro lado, teniendo en cuenta las buenas calificaciones con que fue superando las distintas materias, los exámenes para la obtención de grados no debían de suponer una dificultad grande. La pregunta surge espontánea: ¿por qué no culminó san Josemaría sus estudios con los títulos correspondientes?³

La respuesta a esta pregunta está más allá de mis conocimientos: el protagonista de los hechos no ha dejado constancia expresa de los motivos. Sin embargo, se pueden encontrar algunos indicios.

1. *La praxis habitual en las universidades pontificias españolas*

En primer lugar, cabe señalar la praxis que seguían los seminarios españoles en aquellos años. Los grados académicos eran necesarios para los sacerdotes que se dedicaban a la enseñanza en el seminario o en la universidad, o para los que opositaban a algún cargo de relevancia en la diócesis (una canonjía, por ejemplo). Y efectivamente, en las *Actas de Grados* de la Facultad de Teología de

(1925), art. 42. De las cantidades señaladas, la Universidad percibía 60, 160 y 325 pesetas respectivamente, siendo el resto para los miembros del tribunal.

¹ Cfr. CRETA, sec. *Secretaría del Seminario de Zaragoza*, caja 19 (*Actas Facultad Teología hasta 1932*), *Acta et Documenta pro obtinendis gradibus Facultatis Sacrae Theologiae, 1918-1932* y *Actas de Grados de la Facultad de Teología*, t. II.

² En efecto, las asignaturas de griego y hebreo sólo las necesitaba quien deseara obtener grados académicos.

³ El *Summarium* de la *Positio super vita et virtutibus* contiene en este punto algunas inexactitudes, al afirmar que Josemaría Escrivá empezó a preparar la tesis en Teología en los últimos años de seminario en Zaragoza, sin tener en cuenta que en esa época los planes de estudio no contemplaban la redacción de una tesis para conseguir el doctorado, sino sólo superar un examen, como ya se ha señalado (cfr. *Romana et Matritensis, beatificationis et canonizationis Servi Dei Iosephmariae Escrivá de Balaguer, sacerdotis, fundatoris Societatis Sacerdotalis Sanctae Crucis et Operis Dei, Positio super vita et virtutibus*, Romæ 1988, *Summarium*, nn. 164, 171, 228 y 2100).

Zaragoza en los años 20 del siglo xx,¹ se observa que si bien algunos alumnos obtenían uno o varios grados al acabar sus estudios, era sin embargo más frecuente que la consecución de los grados académicos quedara pospuesta hasta la recepción de un cargo que los requiriera. Y si no llegaba esa circunstancia, la obtención de los títulos no tenía mayor interés.

Así, a lo largo de los 35 años de existencia de la Universidad Pontificia de Zaragoza se graduaron, en la Facultad de Teología, 310 bachilleres, 380 licenciados y 81 doctores.² Durante esos mismos años, en concreto, de 1900 a 1933, fueron ordenados presbíteros 585 alumnos de la Universidad.³ Es decir, sólo poco más de la mitad de los alumnos optaron a los grados de bachiller y licenciado, y muchos menos al de doctorado.

La misma forma de realizar los exámenes de grados da a entender que su obtención se parecía bastante a un mero trámite, y que el examen de grado, en sí mismo, no suponía mayores esfuerzos.⁴ Como se puede comprobar observando las *Actas de grados* de la Universidad Pontificia de Zaragoza,⁵ es frecuente que los alumnos se examinaran de dos e incluso de los tres grados en días correlativos, en lugar de hacer cada examen al terminar los respectivos cursos.⁶ Este modo de proceder pone de manifiesto que los tres títulos estaban muy ligados entre sí, y que lo que de hecho era importante, respecto a los estudios, era tener cursadas las materias que daban acceso a los títulos, pero su obtención se daba por descontada, en el momento en que fuera necesaria.

En este sentido, es muy ilustrativa la praxis que se seguía para acceder a los estudios de Derecho Canónico. El Boletín Eclesiástico Oficial de la Archidiócesis de Zaragoza, al establecer cada año el calendario de la Universidad, señalaba que «los alumnos que hayan cursado cuatro años de Teología y aprobado todas las asignaturas que habilitan para la Licenciatura en esta Facultad, podrán ma-

¹ Cfr. Creta, sec. *Secretaría del Seminario de Zaragoza*, caja 19 (Actas Facultad Teología hasta 1932), *Acta et Documenta pro obtinendis gradibus Facultatis Sacrae Theologiae, 1918-1932* y *Actas de Grados de la Facultad de Teología*, t. II.

² Cfr. F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *El Seminario de Zaragoza*, Aragón y Rioja, Zaragoza 1988, 81. El número de licenciados es mayor que el de bachilleres, porque algunos habían obtenido el primer título en otro ateneo.

³ Cfr. P. FERNÁNDEZ GARCÍA, *El Seminario de Zaragoza en el siglo xx*, Fundación Teresa de Jesús, Zaragoza 2001, 165.

⁴ Es significativo lo que escribió mons. Antonio Vico en 1891 en el informe sobre el estado de los seminarios en España, donde se lee que muchos alumnos terminaban sus estudios «sin necesidad de asistir a las clases, bastándoles matricularse y hacer un examen *pro forma* a final de año para obtener los grados académicos con lo que consiguen incluso un título para una buena colocación apenas cumplida la carrera de teología y derecho canónico» (cfr. V. CÁRCEL ORTÍ, *León XIII y los católicos españoles*, Eunsal, Pamplona 1988, 519).

⁵ Cfr. Creta, sec. *Secretaría del Seminario de Zaragoza*, caja 19 (Actas Facultad Teología hasta 1932), *Acta et Documenta pro obtinendis gradibus Facultatis Sacrae Theologiae, 1918-1932* y *Actas de Grados de la Facultad de Teología*, t. II.

⁶ En el Anexo I se incluye un elenco de los alumnos que obtuvieron grados entre 1922 y 1925, señalando también la fecha de examen y el año en que terminaron el último curso en la Universidad Pontificia. Especialmente significativos a estos efectos son los casos de Santiago Lucus Aramendia y, sobre todo, de Joaquín María Escribano Bellido y de José María Sánchez Marqueta.

tricularse en Derecho Canónico y aspirar a sus respectivos grados». ¹ Es decir, para iniciar los estudios de Derecho Canónico se requería estar “habilitado” para ser licenciado en Teología, haber cursado los cuatro primeros años, pero no se exigía el título de licenciado: lo sustancial era estar en condiciones de conseguir el título, no tanto el título mismo.

Se conserva un escrito de san Josemaría que manifiesta este modo de entender los estudios. A comienzos de 1931, acuciado por las necesidades económicas, determina encontrar algún trabajo que, de una parte, le permita sostener a su familia, y de otra, le facilite el permiso para seguir residiendo en Madrid, dejándole tiempo suficiente para dedicarse a impulsar el *Opus Dei*. ² Entre otras gestiones, el 4 de febrero visitó a san Pedro Poveda, Secretario del Patriarca de las Indias, quien le ofreció gestionar su nombramiento como Capellán de Honor de Su Majestad. Me parece probable que en esa conversación se comentara que para eso, como para recibir cualquier cargo fuera de la propia diócesis, había que presentar unas Letras testimoniales del propio Obispo. En ese caso concreto, deberían dejar constancia de que su expediente académico le permitía optar al grado de doctor en Teología.

San Josemaría no aceptó el nombramiento, porque no resolvía su incardinación en Madrid, ³ pero en todo caso, consideró que era el momento de conseguir las Letras testimoniales que le facilitarían la obtención de un puesto adecuado. Poco después, el 12 de marzo, firmaba una instancia solicitando esas Letras al Arzobispado de Zaragoza. Al documento adjuntaba una nota en la que explicitaba los méritos académicos que deseaba hicieran constar en las testimoniales. Escribía: «obtenido el título de Bachiller, hizo la carrera eclesiástica en Logroño y en la Universidad Pontificia de Zaragoza, en la que terminó todos los estudios requeridos para graduarse en Doctor en Sagrada Teología, obteniendo – menos tres *benemeritus* – *meritissimus* en todas las asignaturas». ⁴

En este texto se refleja lo que estamos señalando: Josemaría Escrivá había aprobado los cinco años de Teología, y por eso puede escribir, siguiendo la praxis habitual en la Universidad, que tiene todos los estudios requeridos para conseguir el doctorado, a pesar de que le faltan todavía los grados previos de bachiller y licenciado.

Este contexto – la praxis frecuente de no obtener los grados de forma inmediata, y la misma consideración que tenían esos exámenes – es el que encontré

¹ Cfr. *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, 1923, n.º 12, 224 y 1924, n.º 11, 189, por mencionar dos de los años que estamos estudiando.

² Para entender mejor las dificultades del fundador en esos años, véase VÁZQUEZ DE PRADA, *E Fundador*, 1, en particular los capítulos 5-8.

³ «Pero con ese nombramiento – interrumpió el capellán –, ¿puedo resolver el problema de mi incardinación en Madrid? No. Era un nombramiento puramente honorario y sin derecho alguno a incardinarse en la capital, de modo que no resolvía su caso ni le sacaba de apuros. Entonces no me interesa nada, replicó» (*ibidem*, 336).

⁴ Cfr. AGP, sec. A, leg. 5, carp. 2, exp. 18. Consta, en el *Libro de Decretos* del Arzobispado de Zaragoza, vol. 1929-1933, 300, que le fueron expedidas dichas testimoniales el 28 de marzo de 1931.

Josemaría Escrivá al realizar sus estudios, y es probable que, como tantos de sus compañeros, no se planteara su obtención al terminar los distintos cursos, porque de hecho no los necesitaba para empezar el ejercicio de su labor sacerdotal, y en cualquier caso, podría conseguirlos en cuanto se le exigiera ese requisito.

2. El factor económico

Una segunda causa de la actitud de Josemaría Escrivá – y no de poca importancia – es el aspecto económico: las tasas podían ser un freno notable. Hay que tener en cuenta la delicada situación económica de la familia Escrivá tras su instalación en Logroño, que se agravará tras la muerte de su padre, José Escrivá, en 1924.¹ El mismo hecho de que san Josemaría, para pagar su estancia en el Seminario de San Francisco de Paula, disfrutase de media beca por un total de 157 pesetas con 50 céntimos anuales² nos hace ver que no le sobraba dinero.³

Efectivamente, sus gastos fijos en esos años de seminario eran las 157,5 pesetas de la media pensión, 25 pesetas de matrícula en la Universidad, más 2 pesetas por asignatura en concepto de derechos de examen.⁴ A partir del curso 1922-23, tras ser nombrado Inspector del Seminario, esos gastos correrán a cuenta del propio Seminario,⁵ lo que supondrá ciertamente un alivio para la economía familiar. Los derechos de examen de grados – 100, 250 y 350 pesetas para los grados respectivos –, resultaban muy gravosos, pues duplicaban con creces los gastos ordinarios, más si se tiene en cuenta la praxis de examinarse de dos o incluso los tres grados simultáneamente, al acabar el 4º ó 5º curso.

De hecho, así lo afirmará el fundador del Opus Dei unos años más tarde: «No hice, a su tiempo, los [grados] de Teología, porque murió mi padre (q.e.p.d.) y nadie me ayudó económicamente para hacerlos. Después – quizá algún día lo explique con detalle – comprendí que fue providencial no hacerlos».⁶

Sus palabras son muy explícitas, y dejan claras las dificultades pecuniarias. Sin embargo, pienso que no era ése el único obstáculo para la obtención de los grados académicos. Entre otras cosas, porque hubiera podido optar al Premio extraordinario, al menos para el grado de licenciado, que le habría exentado del

¹ Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, I, 58-91.

² Cfr. *ibidem*, 147.

³ Para hacerse una idea del valor de esas cifras, en esos años, dos sacerdotes que habitaban en el mismo edificio que la familia Escrivá en Logroño percibían una renta anual de 2000 y 2400 pesetas (cfr. *Libro de Hojas del Censo, 1-XII-1924*, Archivo Municipal de Logroño, tomo “Circunscripción 2ª Norte”, 4ª sección, folio 4579, calle Sagasta n. 18, en TOLDRÀ, *Josemaría Escrivá*).

⁴ *Reglamento académico del Seminario General Pontificio de San Valero y San Braulio de Zaragoza* (1925), art. 81.

⁵ Pero no así los derechos de los exámenes de grados: en el *Libro de cuentas* del Seminario de San Francisco de Paula no aparece ninguna salida con ese concepto, a pesar de que consta de algunos Inspectores que obtuvieron los títulos en esos años (Archivo de la Archidiócesis de Zaragoza [ADZ], sec. *Seminario de San Francisco de Paula*, caja 1, libro 2).

⁶ *Apuntes íntimos*, n. 1445 (23-XII-1937), comentado en P. RODRÍGUEZ, *El doctorado de san Josemaría en la Universidad de Madrid*, «*Studia et Documenta*» 2 (2008) 14.

pago de una parte importante de los derechos de examen.¹ Josemaría Escrivá reunía las condiciones requeridas para el concurso: era uno de los cuatro alumnos que en ese año obtuvo *meritissimus* en todas las materias de 4º;² pero en la documentación de la Universidad no he encontrado ningún rastro de que se presentara.

3. *Unas motivaciones de fondo*

Unas palabras de san Josemaría, escritas años más tarde en sus *Apuntes íntimos*, podrían darnos algo de luz acerca de lo que le impulsó en su actuación. Escribía en diciembre de 1933:

He pensado mucho en la torpeza mía, al no haberme graduado, a su tiempo, en Zaragoza. Sin embargo, aparte las razones humanas, veo otras sobrenaturales: Si hubiera sido Dr. en Teología, de seguro que habría hecho oposiciones a canónigo, o aquellas otras de mentirijillas que se hicieron en tiempo de Primo de Rivera para Religión de institutos de 2ª enseñanza, y no hubiera pasado por todo lo que he pasado en Madrid y ¡quién sabe si Dios no me hubiera inspirado la O. definitivamente! El me llevó, sirviéndose de adversidades sin cuento y hasta de mi haraganería.³

A este escrito añado la apostilla del texto citado anteriormente, en la que se refiere también a los grados de Teología: «Después [...] comprendí que fue providencial no hacerlos».

Habla ahí de unas “razones humanas” – posiblemente, la falta de recursos económicos –; de su “haraganería” – quizá se refiera a ese dejar para más adelante los exámenes de unos grados que en aquellos momentos no necesitaba, práctica que ya hemos visto era bastante común –; pero incluye también otras razones “sobrenaturales”. Pienso que estas últimas son de gran importancia. ¿A qué se refiere Josemaría Escrivá al hablar de “razones sobrenaturales”?

En muchas ocasiones diré, años más tarde, que quiso ser sacerdote para secundar unos planes de Dios que él, en aquellos momentos, “barruntaba” sin conocerlos bien. Y solía comentar que, ya desde sus años en el seminario, no quería “hacer carrera”, concepto que, en la época, designaba el sucesivo progreso de los sacerdotes «de una parroquia a otra mejor. El que estaba preparado,

¹ Se lee en el ya citado *Reglamento de la Universidad*, en el cap. x: «los alumnos que en el último curso de cualquier Facultad Mayor hubieren obtenido la calificación de Suprameritissimus o de Meritissimus en todas las asignaturas del mismo, podrán aspirar al Premio extraordinario concedido a aquella Facultad. El ejercicio consistirá en contestar por escrito a una cuestión de la asignatura principal propuesta por el Catedrático y juzgada por tres de ellos. El Premio consistirá en la dispensa de los derechos correspondientes a la Licenciatura. Estas oposiciones tendrán lugar a últimos de Septiembre y en fecha que se anunciará en el *Boletín Eclesiástico*». Efectivamente, el *Boletín Eclesiástico* de Zaragoza anunciaba, en su nº 12 de fecha 6 de agosto de 1923, p. 228, la convocatoria del concurso de premios para el 27 de septiembre, y especifica que el alumno premiado será exento del pago de los derechos de licenciatura correspondientes al Seminario, no de los del Tribunal.

² Cfr. *Boletín Eclesiástico Oficial del Arzobispado de Zaragoza*, 1923, nº 12, 213.

³ *Apuntes íntimos*, n. 1090, citado en VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, I, 249; “la O.”: la Obra, el Opus Dei.

hacía oposiciones a una canonjía. Cuando pasaba el tiempo, los metían en el Cabildo, de donde procedían los elementos necesarios para ayudar en el gobierno de la diócesis, para la formación del clero en el Seminario. Y a mí, todo eso no me interesaba». ¹ Y “hacer carrera” implicaba, de hecho, la obtención de los grados académicos.

No eran ésas sus aspiraciones. Son muchos los testimonios – varios de sus compañeros de estudios – que recuerdan su actitud. ² Así, si bien cursó durante su primer año en Zaragoza las asignaturas de Griego y Hebreo, señal de que no descartaba obtener los grados, su posterior actuación muestra el progresivo madurar de aquella determinación tomada al iniciar los estudios: acceder al sacerdocio sólo con la intención de disponerse mejor para la tarea apostólica que barruntaba en su alma, ³ evitando conscientemente todo lo que no le llevara en esa dirección.

Hay otro dato que, de alguna forma, apoya esta hipótesis. Cada año convocaba la Universidad un concurso a Premio, al que podían presentarse aquellos alumnos que hubieran obtenido la máxima calificación en una o más asignaturas. ⁴ Para cada materia se otorgaban dos menciones: *Praemium* y *Accessit ad Praemium*, que tenían carácter honorífico, pues no daban derecho a nada en particular. Josemaría Escrivá obtuvo, a lo largo de sus 4 años de estudio en la Universidad Pontificia, 16 *meritissimus*. Y sin embargo, según consta en la documentación, ⁵ no se presentó a ninguno de los concursos. Prescindir de los grados académicos no sería sino otro elemento más de ese rehuir todo lo que pudieran ser honores: quizá algo en su interior le hiciera entender – de modo velado – que si conseguía grados le sería más difícil resistir a las oportunidades que se le abrirían, entrando por unas vías que podrían condicionar luego no sólo el ejercicio de su ministerio, sino incluso el conocimiento de lo que Dios le pidiera.

Leyendo algunos testimonios, se detecta un eco de esta norma de conducta

¹ Palabras de J. ESCRIVÁ, en AGP, Po4 1974, II, 398. En este contexto, obtener los grados de licenciado o doctor abría el camino para optar a cátedras en los seminarios y universidades pontificias, para obtener beneficios eclesiásticos y puestos importantes en la curia diocesana, etc.

² Cfr., por ejemplo, los testimonios de Agustín Callejas Tello, Jesús López Bello, Antonio Mainar Lozano, David Mainar Pérez y Francisco de Paula Moreno Monforte, recogidos en HERRANDO, *Los años de seminario*, apéndice 5. Cfr. también el testimonio de Pedro Cantero, recogido en VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, I, 117.

³ El propio Josemaría Escrivá, muchos años después, contará así sus inquietudes en esos años de seminario: «Y yo, medio ciego, siempre esperando el porqué. ¿Por qué me hago sacerdote? El Señor quiere algo; ¿qué es? Y con un latín de baja latinidad, cogiendo las palabras del ciego de Jericó, repetía: *Domine, ut videam! Ut sit! Ut sit!* Que sea eso que Tú quieres y que yo ignoro. *Domina, ut sit!*» (AGP, Po4 1974, II, 398-399).

⁴ CRETA, sec. *Secretaría del Seminario de Zaragoza*, caja 30, *Diario* (10.IX.1911 – X.1954). En este documento se consigna, año tras año, la reunión de la Junta General Ordinaria que determina las fechas de exámenes ordinarios (junio), extraordinarios (de septiembre, para los no presentados en junio), de los de oposición a beca, y de los de oposición a premios.

⁵ CRETA, sec. *Secretaría del Seminario de Zaragoza*, caja 29, *Oposiciones a premios*, donde se guardan las instancias redactadas por los alumnos para optar al premio; y *Libro de premios*, donde se hace constar los alumnos que han obtenido *Praemium* o *Accessit ad Praemium*.

en las incomprensiones que a partir de cierto momento le manifestará su tío, el arcediano Carlos Albás, que era su “protector” en Zaragoza.¹

En las biografías del fundador del Opus Dei se lee cómo llegó a Zaragoza de la mano de su tío Carlos, personaje importante e influyente en la diócesis, que le ayudó a encontrar plaza en el Seminario de San Francisco de Paula y a disfrutar de media beca.² Asimismo, durante los primeros tiempos en la ciudad, Josemaría Escrivá visitaba con frecuencia al arcediano, que le facilitaba algunas cuestiones más domésticas, como el lavado de la ropa.³ Sin embargo, a partir de un cierto momento y a lo largo de 1924, se enfriaron las relaciones entre ambos, hasta llegar a la ruptura total tras la muerte de José Escrivá y el traslado de la familia de Logroño a Zaragoza.⁴

Consta el interés de Carlos Albás para que Josemaría estudiara griego y hebreo, materias que le eran necesarias sólo en la perspectiva de obtener más adelante los grados académicos – no sería extraño que por impulso suyo hubiera decidido cursarlas al llegar a Zaragoza –; y de hecho, será su tío quien le anime a profundizar en esas lenguas tras los exámenes.⁵ Probablemente contaba con que su sobrino avanzaría en la “carrera eclesiástica”, siguiendo sus pasos: así, es comprensible que no aprobara la actitud de san Josemaría de prescindir de todo lo que pudieran ser honorificencias, actitud que interpretaría como desapego y desafección a los intereses de quien se había preocupado por él, y a quien – consideraba el arcediano – debía una cierta obediencia como “padrino” suyo y responsable de la familia.⁶

Entre 1924 – terminado ya el 5º curso de Teología – y 1927, san Josemaría estudia la licenciatura civil de Derecho en la Universidad Literaria de Zaragoza, como había sido deseo de su padre. Al terminar, se trasladará a Madrid para conseguir el doctorado en la Universidad Central, en esos años la única en España autorizada para otorgar ese grado.

VI. 2 DE OCTUBRE DE 1928: UN CAMBIO DE HORIZONTES

La fecha del 2 de octubre de 1928 es decisiva en la vida de san Josemaría. Ese día, descubre por fin los planes que Dios tenía para él: el Opus Dei. De ese modo, adquiere pleno sentido la decisión de entrega que había tomado diez años atrás, y su mismo sacerdocio. En este contexto, también su planteamiento acerca de los estudios eclesiásticos recibe una nueva luz.

¹ Cfr. testimonio de Francisco de Paula Moreno Monforte, en HERRANDO, *Los años de seminario*, apéndice 5.

² Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, I, 136. También la carta del P. Prudencio Cáncer a Josemaría Escrivá (28-II-1927), en AGP, E-1, leg. 385, carp. 736, exp. 30.

³ Cfr. HERRANDO, *Los años de seminario*, 143.

⁴ Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, I, 190.

⁵ Cfr. testimonio de Francisco de Paula Moreno Monforte, en HERRANDO, *Los años de seminario*, apéndice 5.

⁶ Cfr. testimonios de Sixta Cermeño, prima de san Josemaría, y Francisco de Paula Moreno Monforte, en HERRANDO, *Los años de seminario*, apéndice 5.

Efectivamente, a partir de esa fecha empieza a interesarse y a hacer averiguaciones de cómo puede obtener un doctorado eclesiástico. No hay fuentes que den razón del porqué de esta nueva actitud, pero su comportamiento a partir de esas fechas me lleva a pensar que la obtención de ese grado era algo que de algún modo refería a su misión como sacerdote y fundador del Opus Dei.

El dato más cierto que nos ha llegado es una carta que le escribe el 3 de febrero de 1929 Vicente Sáenz de Valluerca,¹ un sacerdote que había sido compañero suyo en el seminario de Logroño, en respuesta a una petición suya – la carta de san Josemaría no se conserva –. El escrito inicia de modo brusco, por lo que parece que se ha perdido algún folio inicial. En el texto que se conserva, Sáenz de Valluerca le informaba acerca del mejor modo de obtener un doctorado eclesiástico en Roma:

Roma

Residencia: En Via del Mascherone 55 hay una pensión para sacerdotes, donde siempre acuden estudiantes españoles y tratan bastante regular (dentro del trato italiano bien deficiente, como sabes) su precio es de unas 15 liras diarias sin contar la ropa, etc. Son religiosas las que cuidan de la cocina y del lavado de la ropa. También hay libertad de pedir extraordinarios mediante el pago inmediato sobre la mesa.

Estudios: creo que podrías con relativa facilidad doctorarte en Derecho Canónico siguiendo estas instrucciones. Te matriculas en la Universidad de los P.P. Dominicos denominada «Angelicum» que está en la Via San Vitale 15. Ahí asistirías únicamente a las clases de la mañana, pues por la tarde no explican (lo cual no sucede más que en esta Universidad, y es una gran ventaja para el feliz desarrollo de nuestro plan). Tampoco darías más de un examen, porque aquí se suponen ya *Bachilleres* los que han terminado la carrera eclesiástica. Por las tardes acudirías a oír las explicaciones de Derecho en San Apollinare (que es una Universidad muy prestigiosa del clero secular situada en la Piazza de su nombre) ahí es donde explica el P. Maroto² muy sencillo, servicial y afectuoso con todos los españoles y con él habrías de entendértelas representándole tus deseos que estoy segurísimo los había de acoger con benevolencia y te habría de favorecer en todo y por todo.

Nada, este es el camino y no conozco otro para poder hacerte con el *Doctorado* en un curso. Un amigo mío lo hizo el curso pasado usando este procedimiento que te indico y poniéndose en manos del cariñoso Maroto que le atendió, como me atendió a mí en otras circunstancias y como te atenderá a ti y atiende a todos.

Derechos. Son insignificantes: la “Licenciatura”, unas 50 liras, 16’50 pts. (?); y el diploma de Doctorado, 106 liras, unas 35 pesetas.³

Ese interés por ir a Roma no consta únicamente en esta carta. Entre finales de 1928 y principios de 1930 se encuentran otros indicios – ciertamente muy vagos – de que san Josemaría estaba tanteando la posibilidad de pasar algún tiempo en Italia.⁴

¹ AGP, serie E, leg. 385, carp. 736, exp. 102.

² P. Felipe Maroto (1875-1937), claretiano. Era Catedrático de Derecho Canónico en el Seminario Romano, que en esos años estaba situado en el palacio de San Apollinare. Entre 1934 y 1937 fue Superior general de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María.

³ AGP, serie E-1, leg. 385, carp. 736, exp. 102.

⁴ De enero de 1929 es su determinación de concluir en breve sus estudios doctorales de Derecho:

Son, insisto, indicios muy vagos: gestiones encaminadas, en buena medida, a conseguir una colocación que permita solventar la situación económica de la familia, realmente precaria; pero, consideradas en su conjunto, me llevan a pensar también que, además de sanear las finanzas familiares, o junto con eso, intentaba obtener un puesto que le permitiera vivir un tiempo en Roma, con el objeto de graduarse en uno de los ateneos romanos.¹

Sin embargo, a partir de febrero de 1930 desaparecen todas esas gestiones para desplazarse a la Ciudad Eterna. Si bien no he encontrado nada escrito al respecto, pienso que cabe relacionar esos intentos con el “periodo de oscuridad” que siguió a la luz fundacional del Opus Dei del 2 de octubre de 1928, y que se prolongó hasta noviembre de 1929, cuando «comenzaron de nuevo a manar las inspiraciones dentro de su alma»: ² a partir de ese momento, san Josemaría entiende de forma aún más clara que debe dedicar todos sus esfuerzos a impulsar el Opus Dei, y que debe permanecer para eso en la capital española. El hecho es que deja definitivamente de lado sus proyectos de graduarse en Roma. Pero no así su intención de conseguir un doctorado eclesiástico.

VII. UNA COMPLICACIÓN INESPERADA

En los primeros meses de 1930, mientras inicia las gestiones para escribir la tesis doctoral en Derecho Civil, Josemaría Escrivá sigue viendo el modo de obtener el doctorado en Teología, sin ausentarse de Madrid.³ Ambos objetivos van alargándose en el tiempo, postergados por el intenso trabajo pastoral que afronta el fundador del Opus Dei.

En octubre de 1932, mientras hace un retiro espiritual en Segovia, vuelve a plantearse la oportunidad de conseguir los dos doctorados, el de Derecho y el de Teología, poniendo por delante las dificultades, de tiempo y económicas.⁴

se matriculó, el 7 de enero de 1929, de *Historia de la Literatura jurídica española, Política social y Legislación comparada del trabajo*, y anotó explícitamente en la instancia que se trataba de las «últimas del Doctorado», como subrayando esa voluntad de terminar por fin con esos estudios. De esas mismas fechas son dos cartas de Isidoro Zorzano (9-XII-28 y 4-I-29), en las que menciona el propósito que le había comunicado Josemaría Escrivá de hacer la carrera del Cuerpo Consular (AGP, IZL, D-1213); y del 13 de septiembre de 1929 es una instancia ante la Secretaría General de Asuntos Exteriores para ser admitido a unas oposiciones a Auxiliar de primera clase de esa Secretaría del Ministerio de Estado (AGP, RHF D-13198): en esa instancia manifiesta que quiere acreditar su conocimiento de los idiomas latino, francés e italiano.

¹ Si bien la intención de obtener el doctorado eclesiástico parece clara, ignoro por qué ese interés en hacerlo en Roma. Es cierto que en Zaragoza, por las circunstancias de su relación con su tío, el arcediano Carlos Albás, no le iba a ser fácil (lo afirma él mismo en una carta de 23-II-1930 a Pou de Foxá); sin embargo, cabía la posibilidad de graduarse en otra universidad pontificia española, y en concreto, como él mismo pensará poco más tarde, en la de Toledo, archidiócesis metropolitana de la que dependía Madrid.

² Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, I, 315-320.

³ Cfr. cartas de 23-II-1930 y de 7-III-1930 a José Pou de Foxá, profesor suyo de Zaragoza al que le unía una gran amistad. En ellas comenta su interés en obtener los grados en Teología, y le consulta sobre un posible tema para la tesis en Derecho. Añadía que contaba absolutamente con presentar su trabajo en junio de ese mismo año 1930 (AGP, C 7, 23-II-1930 y 7-III-1930).

⁴ Cfr. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, I, 472ss.

Las resoluciones que toma son las siguientes: «a) Poner todos los medios, a fin de presentar la tesis o memoria de Doctor en Derecho Civil para el mes de febrero de 1933; b) Poner todos los medios, a fin de obtener el Doctorado en Sda. Teología al terminar el verano de 1933».¹

Y en abril de 1933, tras una visita a don Francisco Morán, Vicario General de Madrid, escribe: «confirmé el propósito, que llevaré a la práctica cuanto antes (espero que dentro de este año) de presentar la memoria de Doctor en Derecho Civil y de hacer, en Toledo, los ejercicios de doctorado en Sda. Teología. Mi Jesús me proporcionará los cuartos».²

Pero precisamente en esas fechas se produce un cambio fundamental en el panorama universitario eclesiástico español. Entre el 7 y el 28 de febrero de 1933, como consecuencia de la ejecución en España de las normas emanadas en la Constitución Apostólica *Deus Scientiarum Dominus* (24 mayo 1931), se comunica a todas las universidades pontificias españolas – salvo la de Comillas – que, en adelante, quedaban reducidas a la condición de seminarios diocesanos, sin posibilidad de conferir grados académicos.³

La nueva normativa, entre otras cuestiones que afectaban a la organización de las universidades, reordenaba los planes de estudios, y la colación de grados académicos. Por lo que respecta a las Facultades de Teología, aparentemente no había grandes variaciones: se establecía un *curriculum* de cinco años – como antes –, y se determinaba que podía obtenerse el título de bachiller tras el segundo año, el de licenciado después del cuarto curso, y el de doctor al terminar.⁴ Donde sí se modificaba el reglamento era en los pasos para obtener este último grado.

Ya hemos visto cómo, en el plan anterior, bastaba realizar un examen para conseguir el doctorado. La nueva normativa establece que, además de un examen, el candidato debe presentar, defender y publicar – al menos en parte – una tesis doctoral «*quae eum investigationibus scientificis aptum esse demonstrat et ad scientiae profectum conducatur*».⁵ De este modo, el nuevo régimen de estudios se asimilaba en gran medida al sistema que seguían ya entonces las universidades civiles.

El hecho es que Josemaría Escrivá se encuentra de repente con que, además de la tesis en Derecho Civil, deberá escribir otra tesis, ésta en Teología, si quiere obtener el doctorado eclesiástico. Y sobre todo, las universidades pontificias en

¹ *Apuntes íntimos*, n. 1678, en RODRÍGUEZ, *El doctorado*.

² *Apuntes íntimos*, n. 981, 18-IV-1933, citados en RODRÍGUEZ, *El doctorado*. En Toledo estaba la Universidad Pontificia más cercana, además de ser la sede arzobispal de la que era sufragánea en esos años la diócesis de Madrid.

³ V. CÁRCEL ORTI, *La Persecución religiosa en España durante la Segunda República (1931-1939)*, Rialp, Madrid 1990, pp. 59-60.

⁴ Cfr. SACRA CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS, *Ordinationes ad Constitutionem apostolicam “Deus Scientiarum Dominus” de Universitatibus et Facultatibus Studiorum Ecclesiasticorum Rite Exsequendam*, titulus IV, art. 41, in AAS 23 (1931) 278.

⁵ Pío XI, Constitución Apostólica *Deus Scientiarum Dominus*, art. 46, in AAS 23 (1931) 259.

España – salvo la de Comillas, en el norte de la Península, cerca de Santander – han desaparecido, lo que le dificulta todavía más el problema: no puede conseguir el doctorado sin desplazarse lejos de Madrid, su lugar de residencia en esos años. Se comprende perfectamente que se lamente, en diciembre de 1933, de lo que llama «la torpeza mía, al no haberme graduado, a su tiempo, en Zaragoza». ¹ A pesar de todo, no cesó en sus esfuerzos: a partir de este momento, los trabajos de los dos doctorados se entrelazan.

A lo largo del curso 1934-35, san Josemaría comenzó a trabajar en una tesis en Derecho sobre el tema de la ordenación sacerdotal de mestizos y cuarterones en América. ² El material recogido para ese trabajo no sobrevivió a las destrucciones de la Guerra Civil española. Pero no fue esto causa suficiente para hacer que cediera en su empeño: en unos días de retiro en diciembre de 1937, al poco de haber escapado de la zona republicana, considerando el panorama de trabajo que se le ofrecía, incluía como uno de sus objetivos la “Tesis de Derecho”. ³ Así, una vez instalado en Burgos a principios de 1938, buscó y empezó a trabajar en un nuevo tema para el doctorado: la figura jurídica de la abadesa del monasterio burgalés de Las Huelgas. Y el 18 de diciembre de 1939 se doctoraba en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid, con una memoria doctoral que llevaba por título *Estudio histórico canónico de la jurisdicción eclesiástica nullius diocesis de la Abadesa del Monasterio de Las Huelgas. Burgos*, que obtuvo la máxima calificación. ⁴

He referido brevemente esos datos, porque ambos temas de estudio – el primero, abandonado durante la guerra, y el que culmina en 1939 – pueden ofrecer alguna luz sobre sus intenciones. En efecto, la investigación acerca de la ordenación de mestizos era susceptible de ser tratada desde varias perspectivas: en concreto, desde el punto de vista del Derecho y desde el punto de vista de la Teología. Lo mismo sucede con el tema escogido después: la peculiar jurisdicción eclesiástica de la abadesa del monasterio de Las Huelgas de Burgos. Es posible que cuando se planteó formalmente el ámbito de estudio de la tesis de Derecho en 1934 – hacía ya un año que la nueva legislación eclesiástica establecía la redacción de una memoria como requisito para obtener el doctorado –, Josemaría Escrivá tuviera *in mente* escribir no una sino dos tesis, sobre temas conexos, para obtener así ambos doctorados, civil y eclesiástico.

¹ *Apuntes íntimos*, n. 1090, en VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, I, 249.

² Ver estudio monográfico sobre el tema en RODRÍGUEZ, *El doctorado*.

³ Cfr. Cuadernillo-agenda de Burgos, hoja 3, citado en J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Camino*, edición crítico-histórica preparada por P. RODRÍGUEZ, Rialp, Madrid 2002, 62, nota 10.

⁴ Cfr. UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID, *Libro de actas de tesis doctorales*, XII, ficha-expediente n.º 1696. No se ha podido encontrar ningún ejemplar de la memoria doctoral en Derecho de san Josemaría ni en el Archivo de la Universidad Central ni en AGP. En el lugar correspondiente del Archivo Histórico de la Universidad Central (leg. 47, Derecho, Plan 1931, exp. 1969) hay una cuartilla que testimonia que el autor retiró el ejemplar allí depositado en abril de 1944, en las fechas en las que, como veremos, terminaba la redacción de la monografía teológico-jurídica titulada *La Abadesa de Las Huelgas*. No detallaré más lo referente a los estudios de doctorado en Derecho de san Josemaría y a la tesis escrita en Burgos, porque ya ha sido tratado exhaustivamente en el citado trabajo del Prof. Pedro Rodríguez.

VIII. DE LA MEMORIA DOCTORAL EN DERECHO
AL LIBRO *LA ABADESA DE LAS HUELGAS*

Como ya se ha dicho, en diciembre de 1939 defendía san Josemaría la memoria doctoral en Derecho en la Universidad de Madrid. Sin embargo, no consideró concluidos sus estudios sobre la abadesa de Las Huelgas con la obtención de ese doctorado: a lo largo de los años siguientes continuó acudiendo al monasterio burgalés, para recabar y consultar más documentación, con el fin de completar su trabajo confiriéndole, más allá del carácter jurídico inicial, una vertiente teológica.

Apenas dos meses después de la discusión de la tesis, el 23 de febrero de 1940, escribía a Manuel Ayala, el sacerdote de Burgos que le había facilitado el acceso a los documentos conservados en las Huelgas, para pedirle nuevas referencias bibliográficas y archivísticas sobre el monasterio.¹ Casi cinco años se prolongó el trabajo, entrelazado con la intensa labor pastoral y apostólica de san Josemaría por toda la Península.

Hacia finales de 1943 debía estar terminando de escribir el libro; el 29 de octubre escribía al abad de Montserrat:

Estoy ultimando, para la publicación, unos estudios sobre la jurisdicción nullius diocesis de la Abadesa del Monasterio de las Huelgas. Me interesa mucho consultar unas obras que en nota aparte cito. Supongo que habrá terribles penas y excomuniones para el que saque un libro de la Biblioteca. Pero... ¡siempre hay bulas para difuntos! ¿Habría posibilidad de que, si tienen alguna de esas obras, me las mandaran? Me comprometería a devolverlas antes de Navidad.²

Unos meses antes, el 23 y 24 de marzo de 1943, pasaba venticuatro horas en Burgos. Los días 2 y 3 de julio, y el 11 de agosto, volvía a recalar en la capital castellana. Son, en los tres casos, estancias breves, e ignoro si fueron motivadas por la prosecución de las investigaciones de los doctorados, o más bien viajes de carácter apostólico, para impulsar el desarrollo del Opus Dei en Burgos.

En cambio consta, en este caso sin ninguna duda, que estuvo en las Huelgas del 30 de marzo al 2 de abril de 1944. Desde allí escribía de nuevo al abad de Montserrat, y le decía: «he de detenerme unos días en Burgos, trabajando en el archivo de las Huelgas».³ Y pocos días más tarde, ya de vuelta a Madrid, en carta a la abadesa de fecha 5 de abril le agradecía las facilidades que le habían dado para sus investigaciones: «se me viene al pensamiento aquella bendita caridad de V.R. en el Contador Alto, aguantando las molestias de este pobre investiga-

¹ AGP, serie A-3.4, leg. 256, carp. 4, carta 400223-01.

² *Carta a Dom Aureli Maria Escarré*, (29-X-1943), en AGP, leg. 258, carp. 1. Los libros llegaron, como se lee en la carta que escribía al abad el 17-XII-1943: «También llegaron los libros que, por orden de mi Padre Abad – ¡Dios se lo pague! –, envié el P. Bibliotecario. Dentro de pocos días, cuando los devuelva, escribiré al P. Inglés para agradecerse los» (AGP, serie A-3.4, leg. 258, carp. 1).

³ *Carta a Dom Aureli Maria Escarré*, (31-III-1944), en AGP, leg. 258, carp. 2.

dor. Materialmente debieron quedar molidas las dos simpatiquísimas monjitas, a quienes hicimos subir y bajar, para revolver todo el archivo. ¡Que Dios se lo pague!». Y añadía: «No han acabado ahí las molestias: como son V.V. tan rebueñas y me hicieron unos ofrecimientos tan sinceros, me atrevo a rogar a mi M. Abadesa que me proporcione los datos que pido en la nota que incluyo».¹ Ya se ve, por ese constante ir y venir de libros y peticiones, que san Josemaría se encontraba en estos primeros meses del año metido de lleno en los trabajos por culminar el estudio.

A los pocos días, el 19 de abril, volvía a escribir a las Huelgas, pidiendo algunos datos que le faltaban, y anunciando la publicación del libro para el mes de mayo.² Y unos días más tarde: «Un saludo, en el Señor, con todo afecto. ¡Ahí va una prueba de la portada! Se me retrasan, en la imprenta, pero creo que estará el libro este mes».³ Se ve que se retrasaron más de lo previsto porque, en agosto, decía al abad de Montserrat: «Dentro de unos días tendré el gusto de enviarle un ejemplar de “La Abadesa de las Huelgas”, que está a punto de salir al público»,⁴ aunque ya el 15 de julio había llegado el primer ejemplar a sus manos.⁵

El libro salió a la luz en noviembre de 1944, con el título de *La Abadesa de Las Huelgas*.⁶ La obra, como ya he señalado, recoge no sólo los aspectos jurídicos de esa figura particular del Derecho eclesiástico, sino que profundiza en su desarrollo histórico, y analiza los problemas doctrinales que el caso plantea.⁷ Del breve trabajo histórico-canónico entregado en la Facultad de Derecho de Madrid se ha pasado a un amplio estudio teológico-jurídico.⁸

¿Pensó ya entonces san Josemaría en presentar ese trabajo, cuando fuera posible, como tesis doctoral en una Facultad de Teología? No lo sabemos. En todo caso, la ocasión tardaría en llegar. Josemaría Escrivá se encuentra, en esos

¹ Carta a la Rvda. M. Esperanza de Mallagaray, S.O.Cist. (5-IV-1944), en AGP, leg. 258, carp. 2.

² Carta a la Rvda. M. Esperanza de Mallagaray, S.O.Cist. (19-IV-1944), en AGP, leg. 258, carp. 2.

³ Carta a la Rvda. M. Esperanza de Mallagaray, S.O.Cist. (9-V-1944), en AGP, leg. 258, carp. 2.

⁴ Carta a Dom Aureli Maria Escarré, (31-VIII-1944), en AGP, leg. 258, carp. 2.

⁵ Cfr. *Diario del centro de Lagasca*, 15-VII-1944, AGP, sec. N, serie N-3, leg. 150, cuaderno 5.

⁶ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *La Abadesa de las Huelgas*, Luz, Madrid 1944, 415 pp. Se han publicado una segunda y tercera edición, en 1974 y 1988 respectivamente, con el título *La Abadesa de las Huelgas. Estudio teológico jurídico*, Rialp, Madrid.

⁷ Cfr. las siguientes recensiones, publicadas en 1944, al aparecer el libro: F.P. MUÑIZ, «Ciencia Tomista» 67 (1944) 375; C. ALCÁZAR, «Hispania» 17 (1944) 574; J. TARRÉ, «Analecta Sacra Tarraconensia» 17 (1944) 213; A. DE CASTRO ALBARRÁN, «Ecclesia» 4 (1944) 1183; M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, «Arbor» 2 (1944) 395SS; L. DE ECHEVERRÍA, «Revista Española de Derecho Canónico» 1 (1946) 219-220.

⁸ De la amplitud del trabajo que supuso para el fundador del Opus Dei pasar de la memoria en Derecho presentada en 1939 al libro publicado en 1944 da fe, además de la ampliación de contenidos (con la incorporación de los estudios históricos y teológicos), la propia extensión de la obra editada: 415 páginas. Desconocemos la extensión de la memoria doctoral presentada en la Facultad de Derecho en 1939, pero hay que considerar que la extensión media de las memorias doctorales de esos años era mucho más reducida que la de las actuales. Por ejemplo, la primera tesis en Derecho presentada tras el paréntesis de la guerra civil española, en septiembre de 1939, de Pedro Cortina Mauri, tenía una extensión de 88 holandesas escritas a máquina a doble espacio. Es de las pocas memorias que se conservan de esos años (cfr. RODRÍGUEZ, *El doctorado*).

primeros años 40, completamente inmerso en la labor apostólica del Opus Dei, impulsando su difusión por toda la geografía española. Y a partir de 1946 empieza a viajar y pasar largas temporadas en Roma, para gestionar la aprobación canónica de la Obra por la Santa Sede. De esos años son también dos empresas de gran magnitud: la construcción de la sede central del Opus Dei en Roma – con el agobio económico que supuso –, y la puesta en marcha de los Colegios Romanos de la Santa Cruz y de Santa María.¹ Y junto con todo eso, la expansión de la Obra por muchos países de Europa y América.

Se entiende que, metido de lleno en tareas y asuntos de tanta envergadura y trascendencia, el tema de su doctorado en Teología no aparezca en estos años. No será hasta 1955 cuando san Josemaría decida concluir con ese capítulo de sus estudios.

IX. OBTENCIÓN DEL DOCTORADO EN TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD DEL LATERANO

En efecto, en esas fechas está resuelta – por lo menos, de modo provisional – la configuración jurídica del Opus Dei. Las obras de construcción de Villa Tevere, aunque no acabarán hasta 1960, están encauzadas. Y los Colegios Romanos de la Santa Cruz y de Santa María están en marcha y han alcanzado ya un cierto desarrollo. Es posible que sea en el contexto de esas dos instituciones académicas que san Josemaría ve llegado el momento de afrontar la obtención del doctorado, urgido además por ese querer dar ejemplo cumpliendo él lo que exigía a todos los sacerdotes del Opus Dei: obtener un doctorado eclesiástico.² Por otra parte, el del fundador no es un caso aislado. El *Diario* del Colegio Romano de la Santa Cruz recoge, el 29 de octubre de 1955, que el día anterior han llegado a Roma tres sacerdotes del Opus Dei – en concreto, Jesús Urteaga, Florencio Sánchez-Bella y Benito Badrinas –, que, tras varios años de labor pastoral, venían a Roma para conseguir el doctorado.³ Y en esa misma época obtendrá también el doctorado en el Laterano otro sacerdote, ordenado en 1944: José María Hernández de Garnica.

El Pontificio Ateneo Lateranense había iniciado su andadura en 1773, al ser confiadas al clero de Roma las facultades de Teología y Filosofía del extinto Colegio Romano. En 1824, al restablecerse la Universidad Gregoriana, la diócesis de Roma conservó sus facultades, trasladándolas al palacio de San Apollinare, y en 1937 a la sede que ocupa actualmente, junto a la basílica Lateranense. Durante esos años se crearon además las facultades de Derecho Canónico y Derecho

¹ Para todos estos asuntos, puede consultarse la biografía escrita por VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador*, II y III.

² Así lo determina el decreto *Primum Inter* con el que la Santa Sede aprobaba el Opus Dei en 1950: «*Sub respectu ecclesiasticæ culturæ [...] una saltem doctoralis ecclesiastica laurea, in Athenæis Romanis ex regula consequenda, ab omnibus et singulis expostulatur*», en A. DE FUENMAYOR et alii, *El itinerario jurídico del Opus Dei*, Eunsa, Pamplona 1989, apéndice documental, 551, n. 31.

³ Cfr. AGP, D-0428-3.

Civil. En 1959, Juan XXIII elevó al Ateneo Lateranense al rango de Universidad Pontificia.¹ En 1955 era Rector mons. Pio Paschini.²

Según cuenta mons. Álvaro del Portillo, fue mons. Giacomo Violardo,³ profesor en esos años 50 en el Laterano, y más tarde cardenal, buen amigo de san Josemaría,⁴ quien le insistió en presentar la tesis doctoral en Teología, considerando que con el paso del tiempo sería un honor para ese ateneo contar entre sus doctores al fundador del Opus Dei.⁵ Le animaron también en este sentido otras personas: mons. del Portillo menciona entre ellas a mons. Antonio Piolanti,⁶ profesor de Teología, que sería Decano de esa Facultad en 1957 y Rector del Ateneo Lateranense entre 1957 y 1969.⁷

San Josemaría deseaba presentar, como tesis doctoral, el estudio sobre la abadesa del monasterio de las Huelgas de Burgos, publicado en 1944. Consciente quizá de que se trataba de una circunstancia fuera de lo habitual, pensó en tantear el terreno enviando un ejemplar a mons. Pietro Palazzini, decano de la Facultad de Teología del Laterano.⁸ El 31 de abril de 1955, Palazzini acusaba recibo, con unas líneas llenas de elogios para el trabajo y su autor:

Ilmo. y Rmo. Monseñor,

me siento en el deber de agradecerle vivamente el preciado obsequio que me ha hecho de su estudio, tan interesante, sobre “La Abadesa de Las Huelgas”.

¹ Cfr. *La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1963.

² Pio Paschini (1878-1962). Ordenado sacerdote en 1900, y obispo en 1962, poco antes de fallecer. Profesor de Historia eclesiástica, primero en el seminario de Udine y, a partir de 1913, en el Seminario Romano del Laterano. Consultor de diversas Congregaciones vaticanas, fue Rector del Ateneo Lateranense de 1932 a 1957 y, desde 1954, Presidente del Pontificio Comitato di Scienze Storiche.

³ Giacomo Violardo (1898-1978). Ordenado sacerdote en 1923 y obispo en 1966. Creado cardenal en 1969. Profesor del Laterano desde 1935, y Decano de la Facultad de Derecho Canónico (1963-69). En 1963 fue nombrado Secretario de la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico. Entre 1965 y 1969 fue Secretario de la Congregación para los Sacramentos, y después, miembro de diversas congregaciones y organismos de la Santa Sede.

⁴ Se conserva un abundante número de cartas intercambiadas entre ambos (cfr. AGP, sec. E, serie E-1, leg. 190, exp. 550).

⁵ Cfr. *Romana et Matritensis, beatificationis et canonizationis Servi Dei Iosephmariae Escrivá de Balaguer, sacerdotis, fundatoris Societatis Sacerdotalis Sanctae Crucis et Operis Dei, Positio super vita et virtutibus*, Roma 1988; testigo DEL PORTILLO, *Summarium*, n. 488.

⁶ Antonio Piolanti (1911-2001). Ordenado sacerdote en 1934. Profesor de Teología en el Pontificio Ateneo de Propaganda Fide (Universidad Urbaniana) de 1938 hasta 1955 y en el Laterano a partir de 1945. Decano de la Facultad de Teología Urbaniana (1955-62) y de la Lateranense (1957). Rector del Pontificia Universidad Lateranense de 1957 a 1969. Consultor de diversas Congregaciones y organismos vaticanos. Vicepresidente de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de 1969 a 2001.

⁷ Cfr. *Romana et Matritensis*, en DEL PORTILLO, *Summarium*, n. 488. Hay un error en el texto de la *Positio*, porque mons. Piolanti no era Decano de Teología en esos momentos (1955): lo fue sólo en 1957, durante unos meses, hasta su nombramiento como Rector.

⁸ Pietro Palazzini (1912-2000). Ordenado sacerdote en 1936, y obispo en 1962. Creado cardenal en 1973. Profesor de Teología moral en el Laterano desde 1945. Decano de la Facultad de Teología del Laterano (1954-57). Subsecretario de la Congregación de Religiosos (1956-58), y Secretario de la Congregación del Concilio (actualmente del Clero) de 1958 a 1973. Prefecto de la Congregación para las Causas de los Santos de 1980 a 1988.

Lo conocía ya, en parte, porque un alumno de nuestro Ateneo, que hizo una investigación sobre un tema parecido, "La Abadesa de Conversano" lo había «fusilado».

Me ha gustado releerlo, y poder así apreciar mejor la amplitud y seriedad de la investigación sobre tan singular fenómeno.

Renovando mi agradecimiento, le saludo cordialmente.

Sac. Pietro Palazzini¹

Con esta carta, y el impulso recibido por parte de mons. Violardo y mons. Piolanti, debió de considerar san Josemaría que podía solicitar la presentación de ese libro como tesis doctoral en Teología.

El primer paso fue obtener un certificado de estudios del Seminario de Zaragoza, que fue expedido el 20 de octubre de 1955. En ese documento se detallan las materias cursadas por Josemaría Escrivá en la Universidad Pontificia de Zaragoza. Y especifica «que los estudios cursados y debidamente aprobados, de que más arriba se ha hecho mención, son todos los que, según los Estatutos de la Pontificia Universidad de Zaragoza, se requerían para poder presentarse a optar al grado de Doctor».²

El 25 de ese mismo mes de octubre presentó el certificado, solicitando poder defender la tesis doctoral en el Pontificio Ateneo Lateranense. Éste es el texto de la solicitud:

Ill.mo y Rev.mo Mons.,

El abajo firmante, sac. Josemaría Escrivá de Balaguer y Albás, habiendo realizado regularmente en la Facultad de Teología de Zaragoza todos los exámenes de Teología necesarios para poder acceder al grado de doctor, como consta en el certificado adjunto, y no habiendo defendido aún la tesis doctoral, debido a diversos motivos personales, solicita ahora poder defender dicha tesis en la Facultad de Teología de este Ateneo.

[Firma: Josemescrivá de B.]

Roma, 25 de octubre de 1955³

El 28 de octubre se reunía el Consejo de Facultad para discutir los asuntos del

¹ «Ill.mo e Rev.mo Monsignore, sento il dovere di ringraziarLa vivamente del graditissimo dono fattomi con l'omaggio del suo studio, tanto interessante, su "La Abadesa de Las Huelgas". Lo conoscevo in parte, perché l'avevo veduto saccheggiato in parte da un alunno del nostro Ateneo, che fece ricerche su un argomento simile "L'abadessa di Conversano". Sono stato contento di rileggerlo e quindi di poter apprezzare sempre meglio la vastità e la serietà delle ricerche sul singolare fenomeno. Mentre rinnovo i miei ringraziamenti, presento i più vivi ossequi. Della S.V.Illm. e rev.mo Sac. Pietro Palazzini», *Carta de Pietro Palazzini a Josemaría Escrivá*, 31-IV-1955, en AGP, secc. E, serie E-1, leg. 119, exp. 419.

² AGP, sec. A, leg. 24, carp. 3, exp. 16. Adjuntamos copia del certificado en el Anexo II.

³ «Ill.mo e Rev.mo Mons., Il sottoscritto Sac. José Maria Escrivá de Balaguer y Albás, avendo fatto regolarmente nella Facoltà Teologica di Zaragoza tutti gli esami di Teologia necessari per poter accedere al grado di dottore, come risulta dal certificato allegato, e non avendo ancora discussa la tesi di laurea per sopravvenuti impegni personali, fa ora domanda di poter discutere la suddetta tesi nella Facoltà Teologica di questo Ateneo. [Firma: Josemescrivá de B.] Roma, li 25 ottobre 1955», Pontificia Università Lateranense, *scheda personale di Josemaría Escrivá*. En el mismo papel, escrito a mano y firmado por Pietro Palazzini, consta el siguiente texto: «Discussa ed approvata la domanda nell'adunanza del Consiglio di Facoltà del 28 ottobre 1955, presente el Rettore Magnifico S. Ecc. Mons. Pio Paschini, dinanzi a cui è stato fatto anche l'esame dei documenti. Roma 29-X-55. Sac. Pietro Palazzini».

día, entre los que se contaba la solicitud del fundador del Opus Dei. Constituían el Consejo de Facultad, presidido por el Rector, mons. Pio Paschini, el decano, mons. Pietro Palazzini, y los profesores Antonio Piolanti, Michele Maccarrone,¹ Teófilo García de Orbiso,² Ugo Lattanzi,³ Giuseppe Damizia⁴ y Costantino Vona.⁵

El texto del Acta de esa reunión de 28 de octubre de 1955, en la parte que se refiere a este asunto dice así:

Pleno del 28 de octubre de 1955

Presentes: S. Ecc. Mons. Paschini, Prof. Palazzini, Piolanti, Maccarrone, García, Lattanzi, Damizia, Vona.

[...]

8. Peticiones de alumnos. Se examinan algunos casos de alumnos a efectos de inscripción y admisión a la defensa de la tesis.

a) el primer caso es el de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador y Presidente General de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz (Opus Dei). Ha cursado los cinco años y ha realizado todos los exámenes en la Facultad de Teología de Zaragoza (actualmente desaparecida); pero, dedicado a la fundación de su Obra, no se preocupó de presentar y defender la tesis, cosa que solicita hacer ahora en nuestra Universidad.

Pide además poder presentar como tesis un trabajo ya publicado, "La Abadesa de las Huelgas", Madrid 1944, del que conserva un número limitado de ejemplares, que entregaría en caso de aprobación.

Mons. Decano ha expuesto oficiosamente este caso y el que seguirá en vía oficiosa a la S. Congregación de Seminarios, en la persona de Mons. Romeo,⁶ quien ha respondido diciendo que son casos de competencia del Consejo de Facultad.

Se procede al examen de la documentación, realizado por el P. Teófilo García ab Orbiso por su mejor conocimiento de la lengua española, y, habiéndola encontrado en regla, se admite a Mons. Josemaría Escrivá a la defensa de la tesis; se acepta como tesis la

¹ Michele Maccarrone (1910-1993). Ordenado sacerdote en 1938. Profesor de Historia eclesiástica en el Laterano desde 1942, y catedrático desde 1949. Fundador y director de la *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*. Secretario del Pontificio Comitato di Scienze Storiche desde su creación, en 1954, y Presidente del mismo desde 1963.

² Teófilo García de Orbiso, ofm cap. (1895-1975). Ordenado sacerdote en 1919. Se doctoró en Teología y Sagrada Escritura. Catedrático de Exégesis bíblica en el Laterano de 1928 a 1960. Consultor de la Pontificia Comisión Bíblica y de la Comisión Teológica.

³ Ugo Emilio Lattanzi (1899-1969). Decano de la Facultad de Teología del Laterano (1960-68). Perito en el Concilio Vaticano II. Consultor de diversas Congregaciones y organismos vaticanos. Miembro de la Pontificia Academia Teológica Romana.

⁴ Giuseppe Damizia (1914-1998). Ordenado sacerdote en 1939. Profesor de Derecho Canónico en el Laterano desde 1945 y catedrático de Instituciones de Derecho Canónico desde 1955. Miembro de diversos organismos jurídicos de la Curia Romana.

⁵ Costantino Vona (1910-1993). Profesor de Griego y Hebreo (1938-56) y de Patrología (1956-80) en el Laterano y en la Universidad Urbaniana. Director de la Biblioteca del Laterano (1947-58). Decano de Teología en el Laterano (1969). Vice-decano del Istituto Patristico-Medievale Giovanni XXIII (1961-68). Profesor de Patrología en la Libera Università Abruzzese degli Studi G. D'Annunzio (1962-80) y Decano de la Facultad de Letras y Filosofía de esa Universidad (1973-85).

⁶ Mons. Antonio Romeo, entonces oficial de la Congregación, *aiutante di studio* encargado de universidades y facultades (cfr. «Anuario Pontificio» [1955] 910).

publicación citada (se hace notar que la aceptación como tesis de doctorado de trabajos publicados es una praxis aceptada también en las universidades italianas); por lo que se refiere al número de ejemplares, se delega en Mons. Decano para que conceda una reducción según su criterio. Se constituyen como relatores principales: S. Ecc. Mons. Paschini, Mons. Violardo, Mons. Maccarrone y Mons. Damizia.¹

Este texto pone de manifiesto que se trataba de un caso particular (en efecto, la facultad realizó una consulta – oficiosa – a la S. Congregación de Seminarios, que declaró la competencia del Consejo de Facultad). Probablemente, la particularidad estribaba en dos elementos: de una parte, el hecho de que los estudios de Teología del candidato, concluidos en 1924, pertenecían a un plan de estudios que no estaba en vigor desde 1932, con la entrada en vigor de la Constitución apostólica *Deus Scientiarum Dominus*, y a una universidad – la de Zaragoza – que en esos momentos ya no existía como tal; de otra parte, la solicitud de presentar como tesis una obra ya publicada.

El primer elemento fue resuelto, como señala el Acta, tras el estudio de la documentación aportada, que consistía fundamentalmente en el mencionado certificado de estudios de Zaragoza, de fecha 20 de octubre de ese mismo año.² Ese documento afirma que, con los cinco cursos de Teología realizados, Josemaría Escrivá se encontraba en condiciones de obtener el doctorado, según los planes de estudio vigentes en la desaparecida Universidad de Zaragoza. El Consejo de Facultad debió de considerar que podían aceptarse como válidos esos mismos requisitos.

Respecto la presentación como tesis de un libro ya publicado, el Consejo de Facultad aceptó esa petición, señalando además en el Acta que tal praxis – *l'accettazione di lavori pubblicati come tesi per la laurea* – estaba admitida en las universidades italianas.³

¹ «Adunanza del 28 ottobre 1955. Presenti: S. Ecc. Mons. Paschini, Proff. Palazzini, Piolanti, Maccarrone, García, Lattanzi, Damizia, Vona. [...] 8. “Domande di alunni”. Vengono presi in esame alcuni casi di alunni agli effetti dell'iscrizione e dell'ammissione alla discussione della tesi. a) il primo caso è quello di Mons. Giuseppe Maria Escrivá de Balaguer, fondatore e Presidente Generale della Società Sacerdotale della S. Croce (Opus Dei). Egli ha fatto i cinque anni e sostenuti tutti gli esami presso la Facoltà Teologica di Saragozza (ora soppressa); ma, preso poi dalla fondazione della sua Opera, non si occupò più di presentare e discutere la tesi, ciò che chiede oggi di poter fare presso la nostra Università. Di più egli chiede di poter presentare alla discussione un lavoro già pubblicato, *La Abadesa de las Huelgas*, Madrid 1944, di cui ha un limitato numero da esibire, in caso di approvazione. Mons. Decano riferisce di aver esposto questo caso ed il seguente in via officiosa alla S. Congregazione dei Seminari nella persona di Mons. Romeo, ricevendone la risposta che erano casi di competenza del Consiglio di Facoltà. Si procede all'esame dei documenti, fatto in particolare da P. Teofilo García ab Orbiso per la migliore conoscenza della lingua spagnola ed, avendoli trovati regolari, si ammette Mons. Giuseppe Maria Escrivá alla discussione della tesi; si accetta come tesi per la discussione la precitata pubblicazione (si rileva che l'accettazione di lavori pubblicati come tesi per la laurea è accettata anche nelle Università italiane); quanto al numero delle copie si dà mandato a Mons. Decano di concedere una riduzione a sua discrezione. Si stabiliscono come relatori principali: S. Ecc. Mons. Paschini, Mons. Violardo, Mons. Maccarrone e Mons. Damizia», *Atti del Consiglio di Facoltà della Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Lateranense*, 1955-56, 81.

² Cfr. anexo II.

³ La *Laurea* – que requería completar los cursos correspondientes y presentar una tesis – era en esos años el grado más elevado que contemplaba la legislación universitaria italiana, y daba derecho al título de “Doctor”. El actual *Dottorato di ricerca* fue introducido solamente en los años 80.

Una vez aprobada la solicitud, la Junta deja en manos del Decano resolver la petición del candidato de entregar menos ejemplares de la tesis de los normalmente establecidos (de ordinario eran cincuenta), y determina los relatores principales para la defensa: S. Ecc. Mons. Paschini, Mons. Violardo, Mons. Macarrone y Mons. Damizia.

Como ya se ha señalado, una anotación manuscrita y firmada por Palazzini el día siguiente, 29 de octubre, en la propia solicitud, deja constancia de que la petición de mons. Josemaría Escrivá ha sido aceptada.

El 21 de noviembre se encargan tres pareceres de la tesis, cuyo expediente es el numero 5144/55, a los profesores Giuseppe Damizia, Ugo Lattanzi y Giacomo Violardo. El profesor Damizia firma su voto el 19 de diciembre. Tras alabar el estudio – de «óptimo trabajo histórico-jurídico» lo califica –, precisa sin embargo que el aspecto jurídico podría haber sido tratado con mayor profundidad. El profesor Lattanzi, en su voto de fecha 20 de diciembre, resume el contenido de la tesis, señala sus partes (histórica y jurídica), y alaba la «madurez de juicio» con que el candidato se mueve en medio de las opiniones de canonistas y teólogos. Termina haciendo un paralelismo entre las figuras de la abadesa de las Huelgas y la de Conversano, en Italia. El profesor Violardo, también el 20 de diciembre, analiza en su parecer el desarrollo argumental de la tesis de san Josemaría, y alaba la solución propuesta por el autor al problema estudiado: «la explicación más real y prudente».¹

Ese mismo 20 de diciembre era la fecha fijada para la discusión oral de la Tesis, que tuvo lugar en el Laterano, ante un tribunal formado por los profesores Pio Paschini, Michele Macarrone, Ugo Lattanzi, Giuseppe Damizia y Giacomo Violardo, es decir, los cuatro relatores nombrados y un quinto profesor, Lattanzi, autor de uno de los tres votos. Asistieron además, como secretarios del Tribunal, Pietro Palazzini y Giacomo Tossi.²

Ese día, Álvaro del Portillo acompañó al Laterano a Josemaría Escrivá, aunque no estuvo presente en la discusión de la tesis. Al parecer, según recuerda Benito Badrinas, quien se lo oyó contar al propio fundador, «la lectura no fue tan plácida como era de esperar dada la personalidad del doctorando, sino que le pusieron alguna dificultad».³ Tal vez esas dificultades sean reflejo de la objeción que ya hemos visto en el voto del profesor Damizia. Sin embargo, pesaron más las alabanzas de los relatores, incluidas las del propio Damizia, y la tesis obtuvo la máxima calificación, *Summa cum laude*, con un voto de 90 sobre 90.⁴

La documentación deja constancia también de las tasas académicas: 4.500 li-

¹ En el anexo IV adjunto la transcripción de los tres votos.

² Cfr. Pontificia Università Lateranense, scheda personale di Josemaría Escrivá, *Acta examinum* 1955-56, n. 266 (20-XII-1955). Llama la atención el nivel académico de los miembros del tribunal: los cinco eran profesores de gran prestigio, y varios de ellos ejercían en ese momento, o lo harían pocos años después, puestos de gobierno en la Universidad del Laterano y cargos relevantes en la Santa Sede.

³ Cfr. Testimonio de Benito Badrinas Abad, AGP, RHF T-12430.

⁴ Cfr. Pontificia Università Lateranense, scheda personale di Josemaría Escrivá, *Acta examinum* 1955-56, n. 266 (20-XII-1955), reproducida en el Anexo V.

ras en derechos de inscripción y cancillería, 14.000 liras de derechos de examen y 3.000 para la expedición del título.¹

Una vez superada la defensa de la tesis, quedaban sólo los últimos trámites previos a la expedición del título: hacer la *Professio fidei* que se requería para recibir los grados académicos y la entrega a la Facultad de Teología de 50 ejemplares del estudio.² Con respecto a esto último, Josemaría Escrivá volvió a solicitar la reducción del número de ejemplares, aduciendo que no disponía más que de 25, y reimprimir el libro supondría una carga económica notable. El Consejo de Facultad de fecha 18 de enero de 1956 accedió a la petición.³

Mons. Pio Paschini, rector de la Universidad, dirigió el 4 de mayo de 1956 una carta a Álvaro del Portillo, en la que le solicita que reciba del fundador del Opus Dei la Profesión de fe, requisito previo a la concesión del título. Don Álvaro se encontraba fuera de Italia en esas fechas:⁴ regresó el 24 de mayo. Ese mismo día san Josemaría hizo y firmó la *Professio fidei*. Y con esa fecha le fue entregado el correspondiente diploma.

Cincuenta años después, la vidriera en la capilla de la biblioteca del Laterano con que se abría este artículo, viene a ser como un colofón del largo periplo académico de san Josemaría Escrivá.

ANEXO I

Alumnos que se examinaron de grados de Teología en la Universidad Pontificia de Zaragoza, entre 1922-1925. En los casos en que se conoce, se señala también la fecha del último curso que realizaron. Cuando falta ese dato, es o porque estudiaron en otro lugar, o porque habían terminado sus estudios antes de 1920, dejando pasar algunos años hasta que obtuvieron los grados (CRETA, sec. Secretaría del Seminario de Zaragoza, caja 19, Acta et Documenta pro obtinendis gradibus Facultatis Sacrae Theologiae, 1918-1932 y Actas de Grados de la Facultad de Teología, t. II).

| | Último curso | Bachillerato | Licencia | Doctorado |
|-------------------------------|--------------|--------------|------------|------------|
| SANTIAGO LUCAS ARAMENDIA | 5º EN 1922 | 19-I-1922 | 20-I-1922 | 28-IX-1922 |
| FRANCISCO TRELL LABRID | | 28-II-1922 | 1-III-1922 | |
| BENITO URTASUN URTASUN | 5º EN 1922 | 6-VI-22 | 23-VI-22 | |
| RAMÓN LEÓZ IRIARTE | 5º EN 1922 | 10-VI-1921 | 14-VI-1921 | 14-VI-1922 |
| ÁNGEL EMILIO RABANAGUE MARTÍN | | | 24-VI-1922 | |
| RAMÓN ABIZANDA PUÉRTOLAS | | 25-IX-1922 | 26-IX-1922 | |
| JUAN A. MOLLAT JEBRA | | 27-IX-1922 | 28-IX-1922 | |
| ANDRÉS ANDRÉS ANDRÉS | | | | 9-XI-1922 |
| RAMÓN GONZALO FORTEA | 5º EN 1923 | 12-VI-1923 | 13-VI-1923 | |
| PERFECTO MALO MARCO | 5º EN 1923 | | 12-VI-1923 | |

¹ Cfr. Pontificia Università Lateranense, scheda personale di Josemaría Escrivá.

² Cfr. *Codex Iuris Canonici* (1917), can. 1406, §1, n. 8.

³ Cfr. Pontificia Università Lateranense, scheda personale di Josemaría Escrivá.

⁴ Cfr. Pasaporte de Mons. Álvaro del Portillo (AGP, APD, D-16052).

| | | | | |
|---------------------------------|------------|------------|------------|-------------|
| JACINTO PÉREZ URBANO | | 19-VI-1923 | 20-VI-1923 | |
| JULIÁN BURGUETE GALÍ | | 26-VI-1923 | 27-VI-1923 | |
| ANTONIO BALLESTERO LÓPEZ | | 6-X-1917 | 8-X-1917 | 15-VI-1923 |
| LORENZO PINA PÉREZ | 5º EN 1920 | 21-VI-1923 | 22-VI-1923 | |
| FÉLIX MARCO ESCANERO | 5º EN 1921 | 22-VI-1923 | 23-VI-1923 | |
| MATÍAS BOROBIO GÓMEZ | | 2-X-1923 | 3-X-1923 | |
| ANTONIO ALAMÁN MARCO | | | 5-X-1923 | |
| JUAN J. MARTÍN FABRE | | | 6-X-1923 | |
| CÁNDIDO MAZÓN AULA | | | 9-X-1923 | |
| LUIS BORRAZ ZULIAGA | 5º EN 1924 | 23-X-1923 | 24-X-1923 | 18-XII-1924 |
| FÉLIX NÚEZ BAQUERO | 5º EN 1920 | 26-II-1924 | 27-II-1924 | |
| MANUEL LAPLANA TORRES | | | 2-IX-1924 | |
| JOSÉ LIZANO GUIU | | 6-X-1924 | 7-X-1924 | |
| MANUEL GALÁN BORRÁS | | 5-XI-1924 | 6-XI-1924 | |
| DOMINGO GIMENO ALONSO | | | 15-IV-1925 | |
| FRANCISCO IZQUIERDO MOLINS | 4º EN 1925 | 19-VI-1925 | 20-VI-1925 | |
| SANTIAGO LLINÁS ARNALOT | | 7-X-1925 | 8-X-1925 | |
| JOSÉ MARÍA BREGANTE ALCOLEA | 4º EN 1925 | 22-X-1925 | 23-X-1925 | |
| JOSÉ MARÍA SÁNCHEZ MARQUETA | 5º EN 1924 | 27-X-1925 | 28-X-1925 | 19-XI-1925 |
| JOAQUÍN MARÍA ESCRIBANO BELLIDO | | 18-VI-1926 | 19-VI-1926 | 23-VI-1926 |

ANEXO II

Certificado de estudios eclesiásticos expedido en 1955 en Zaragoza (AGP, serie A-1, leg. 24, carp. 3, exp. 16).

DON JUAN SANZ RECIO, PRESBITERO, DOCTOR EN FILOSOFÍA, SECRETARIO DE ESTUDIOS DEL SEMINARIO METROPOLITANO DE ZARAGOZA.

CERTIFICO: Que DON JOSÉ MARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER Y ALBÁS, natural de Barbastro, Diócesis de Barbastro, Provincia de Huesca, cursó y aprobó en este Seminario Metropolitano, entonces Pontificia Universidad, las asignaturas, que con las respectivas calificaciones, se expresan a continuación:

| CURSO | ASIGNATURA | CALIFICACIÓN |
|---------|-------------------------------------|--------------|
| 1920-21 | De Verbo Incarnato et De Gracia | Meritissimus |
| | De Actibus et Virtutibus | Benemeritus |
| | Oratoria Sagrada | Meritissimus |
| | Introducción a la Sagrada Escritura | Meritissimus |
| | Exegesis del N. T. | Meritissimus |
| | Patrologia | Meritissimus |
| | Lengua Griega | Meritissimus |
| | Lengua Hebrea | Meritissimus |
| 1921-22 | De Deo Creante | Meritissimus |
| | Teología Moral | Meritissimus |
| 1922-23 | De Sacramentis | Benemeritus |
| | Exegesis del A. T. | Meritissimus |
| | Teología Moral | Meritissimus |
| | De Deo Uno et Trino | Meritissimus |
| | Práctica parroquial | Meritissimus |

| | | |
|---------|---------------------------|--------------|
| | Pedagogía Catequística | Meritissimus |
| 1923-24 | Disquisiciones Teológicas | Meritissimus |
| | Casos de Moral | Meritissimus |
| | Instituciones Canónicas | Meritissimus |

Igualmente certifico que de los datos existentes en esta Secretaría cursó cuatro años de Latín y Humanidades y tres de Filosofía en el Instituto General y Técnico de Logroño y uno de Sagrada Teología en el Seminario de dicha ciudad.

Certifico también y expresamente atestiguo que los estudios cursados y debidamente aprobados, de que más arriba se ha hecho mención, son todos los que, según los Estatutos de la Pontificia Universidad de Zaragoza, se requerían para poder presentarse a optar al grado de Doctor.

Así resulta de los documentos que obran en la Secretaría de mi cargo a que me refiero. Y para que conste, doy la presente certificación, visada por el Ilmo. Sr. Prefecto de Estudios y sellada con el de este Seminario en Zaragoza a veinte de Octubre de mil novecientos cincuenta y cinco.

[Firmas] El Secretario de Estudios (Juan Sanz)
Vº Bº El Prefecto de Estudios (Teófilo Angulo)

Reg. Lib. II fol. 348, nº 693.

ANEXO III

Certificado de estudios eclesiásticos expedido en 1975 en Zaragoza, con objeto de preparar la documentación para la Causa de Canonización de Josemaría Escrivá de Balaguer (AGP, serie A-1, leg. 3, carp. 2, exp. 9).

D. Julio Fleta Plou, Pbro., Catedrático y Secretario de Estudios del Seminario Metropolitano de Zaragoza

CERTIFICO: Que D. José María Escrivá Albás, natural de Barbastro, Diócesis de Barbastro, Provincia de Huesca, cursó y aprobó en este Seminario Metropolitano de Zaragoza, previos los estudios de Humanidades, Filosofía y 1º de Teología en Logroño, las Asignaturas que, con las respectivas calificaciones, se expresan a continuación:

Curso académico 1920-1921

| | | |
|---------------------------|-------------------------------|--------------|
| <i>2º Teología:</i> | De Incarnato et Gratia: | Meritissimus |
| | De Actibus et Virtutibus: | Benemeritus |
| | Oratoria Sagrada: | Meritissimus |
| | Patrología: | Meritissimus |
| | Liturgia: | Meritissimus |
| <i>De 1º de Teología:</i> | Introductio in S. Scripturam: | Meritissimus |
| | Exegesis Novi Testamenti: | Meritissimus |
| <i>De 4º de Latín:</i> | Lingua Græca: | Meritus |
| | Lingua Hebraica: | Meritus |

Curso Académico 1921-1922

| | | |
|---------------------|-----------------------------|--------------|
| <i>3º Teología:</i> | De Deo Creante: | Meritissimus |
| | Theologia Moralis (Præcep.) | Meritissimus |
| | De re sacramentaria: | Benemeritus |
| | Theologia Pastoralis: | Meritissimus |

Curso Académico 1922-1923

| | | |
|--------------------------|-------------------------------|--------------|
| 4 ^o Teología: | Exegesis Veteris Testam.: | Meritissimus |
| | De Deo Uno et Trino: | Meritissimus |
| | Theol. Moralis Sacramentalis: | Meritissimus |
| | Pædagogia Catechetica: | Meritissimus |

Curso Académico 1923-1924

| | | |
|--------------------------|----------------------------|--------------|
| 5 ^o Teología: | Disquisitiones Theologicæ: | Meritissimus |
| | Institutiones Canonicae: | Meritissimus |
| | Casus Conscientiæ: | Meritissimus |

N.B. En el primer tomo del Libro de Certificados, folio 348, número 693 se lee lo siguiente sobre sus estudios precedentes:

“Previos cuatro años de Latín y tres de Filosofía en el Instituto General y Técnico de Logroño, se incorporó a dicho Seminario de Logroño con la calificación de Meritus, cursó y aprobó las asignaturas siguientes:

Curso Académico 1919-1920

| | | |
|--------------------------|------------------------|---------------|
| 1 ^o Teología: | Lugares Teológicos: | Meritissimus |
| | Historia Eclesiástica: | Meritissimus |
| | Arqueología: | Meritissimus |
| | Sociología: | Meritissimus |
| | Teología Pastoral: | Benemeritus |
| | Derecho español: | Meritissimus |
| | Francés: | Meritissimus” |

Así resulta de los documentos que obran en la Secretaría de mi cargo a que me refiero. Y para que conste, doy la presente certificación, visada por el Ilmo. Sr. Prefecto de Estudios y sellada con el de este Seminario, en Zaragoza, a doce de noviembre de mil novecientos setenta y cinco.

Vº. Bº. El Prefecto de Estudios [firma ilegible]
L + S / JULIO FLETA PLOU, Secretario”

ANEXO IV

Votos emitidos por la comisión evaluadora de la tesis doctoral de san Josemaría (Archivio della Pontificia Università Lateranense, scheda personale di Josemaría Escrivá)

VOTO DE GIUSEPPE DAMIZIA

La tesi del Sac. Giuseppe M. Escrivá dal titolo: “La Abadesa de las Huelgas” è un ottimo lavoro storico-giuridico.

L’origine e lo sviluppo storico è stato trattato ampiamente.

Forse il lato giuridico della questione doveva essere svolto più profondamente. Questo soltanto mi sembra il lato negativo della tesi.

Il lavoro può essere ammesso alla discussione ed essere approvato con somma lode.

Roma, 19 dicembre 1955

VOTO DE GIACOMO VIOLARDO

Credo che la tesi abbia importanza dal punto di vista storico-religioso. Il lavoro mi sembra bene architettato e molto ben condotto con vera dimostrazione scientifica.

Dal punto di vista giuridico abbiamo l'affermazione di un *monasterium* con personalità giuridica (pp. 5-38), ma questo, al sec. XII, non reca meraviglia. La questione più importante, dal punto di vista canonico, riguarda l'esercizio della giurisdizione canonica da parte dell'abbatessa. Sono ben esposte le due sentenze: sentenza negativa (pp. 252-253) e sentenza affermativa (pp. 254-281). Naturalmente qui l'A. parla di "fatti" e quindi la questione teorica, se cioè solo "clerici possunt exercere jurisdictionem (can. 128) ex jure divino" – nel senso che saltem "mulieres sint inhabiles jure divino" resta ancora insoluita: tant'è che l'A., qui, dopo aver esposto il "fatto" fa discendere il vero titolo del detto esercizio della giurisdizione dalla "consuetudo". Questa abbatessa credeva di esercitare i suoi poteri legittimamente; e difatto gli ha esercitati – ecco tutto. Il che mi sembra che non solo risponde al fatto storico, ma anche alla via di spiegazione giuridica più reale e più prudente.

Io sono del parere che il lavoro meriti buona votazione e lode.

Roma, 20 dicembre 1955

VOTO DE UGO LATTANZI

La tesi di José Maria Escrivá studia nel suo aspetto storico e giuridico, il caso non del tutto straordinario della giurisdizione quasi episcopale della Badessa de Las Huelgas, nella diocesi di Burgos di Spagna, che si esercitava in numerosi atti come: ricevere professione di fede, emanare sentenze ed eseguirle contro i religiosi alla dipendenza dell'ospedale, dare la provvista ecclesiastica ai Cappellani, nominare parroci ad nutum, dare licenza per confessare e lettere dimissoriali per le S. Ordinazioni.

L'aspetto storico si configura in due fasi: nella prima fase il candidato studia il fatto della giurisdizione quasi episcopale della Badessa de Las Huelgas; nella seconda fase esamina le complesse circostanze attraverso le quali la Badessa concretizzò i suoi poteri, diversi da quelli che integravano la potestà dominativa e il potere feudale di cui era investita, e che furono: l'appoggio degli Abati cisterciensi, dei Re, da una parte e dall'altra la ostilità dei Vescovi di Burgos.

L'aspetto giuridico poi è considerato e studiato in iure ed in facto. In iure: se laici e particolarmente donne sono capaci di giurisdizione ecclesiastica; in facto: quale fu il fatto il titolo su cui la Badessa de las Huelgas fondò l'esercizio della propria giurisdizione quasi episcopale.

Il candidato ha approfondito il suo argomento strano ed interessante e con grande maturità di giudizio si muove attraverso i giudizi di canonisti e teologi e decide su quale titolo fu basato il potere quasi episcopale della famosa Badessa, che ebbe in Italia la sua dirimpettaia nella Badessa di Conversano, definita *Monstrum Apuliae* dal Baronio.

Roma li 20/ XII/ 1955

ANEXO V

Reproducción facsímil del acta de examen de la defensa de la tesis doctoral de san Josemaría en el Laterano el 20-XII-1955.

| PONTIFICIUM ATHENAEUM LATERANENSE | | ACTA EXAMINUM | | Animadversiones | |
|---------------------------------------|--------------|------------------------------|----------|---|--|
| 266 | | Annus Academicus 1955 - 1956 | | Subscriptions Examinatorum | |
| Defensiones Dissertationum ad Lauream | | SUFFRAGIA | | Animadversiones | |
| NOMEN | Dies | SUFFRAGIA | | Animadversiones | |
| | | in scripto | in orali | Animadversiones | |
| Josephus A. Escrivá ✓ | 20 dec. 1955 | | 20 | Paschani ✓ | |
| | | | | H. Maccani ✓ Schott ✓ Frispettorini rel. p. m. c. ✓ M. M. ✓ P. M. ✓ S. J. Tanni ✓ P. P. ✓ | |
| | | | | La Abadía de Las Huelgas | |

ABSTRACT

Artículo que recorre las distintas etapas de los estudios eclesiásticos de san Josemaría: los inicios en Logroño, los cursos en la Universidad Pontificia de Zaragoza, y la tesis doctoral en el Laterano. Analiza de modo particular los distintos pasos que condujeron a la obtención del doctorado en Teología en 1955.

Article that covers the different stages of the ecclesiastical studies of St. Josemaría: the initial phase in Logroño, the period of studies at the Pontifical University of Saragossa and his doctoral thesis at the Lateran University. The article analyses particularly the steps preceding his obtaining the doctorate in theology in 1955.

LA DUALIDAD DE LOS ÁMBITOS TEMPORAL Y ESPIRITUAL EN EL EPISTOLARIO POLÍTICO DE SAN AMBROSIO DE MILÁN

SANTIAGO DE APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA

Sumario: I. *El epistolario político de san Ambrosio*. II. *Los ámbitos temporal-político y espiritual-religioso: la ruptura del monismo pagano*: 1. La independencia y autonomía de los ámbitos político y religioso. 2. El príncipe y su actuación en el terreno religioso. III. *Las relaciones entre la autoridad eclesiástica y la autoridad imperial: del monismo cristiano al modelo de dualidad de ámbitos*: 1. Intervenciones de la autoridad imperial en los asuntos eclesiásticos. 2. Intervención de la autoridad eclesiástica en la *res publica*. IV. *Rasgos esenciales del modelo ambrosiano: actualidad y vigencia*.

CUANDO se habla del pensamiento moral de san Ambrosio de Milán, la obra de referencia obligada es, sin lugar a dudas, el *De officiis – Libri tres*. El alcance y la importancia de esta obra es manifiesta, consagrándose como la primera exposición de una ética cristiana sustentada en la herencia ciceroniana. Pero el pensamiento moral de san Ambrosio no se puede circunscribir exclusivamente a los libros del *De officiis*, puesto que encontramos elementos más o menos dispersos en el resto de sus obras. En concreto, en algunas de las cartas del Libro X del epistolario del santo y en otras no reunidas en dicha colección se encuentran una serie de elementos que configuran la concepción del santo respecto a la moral social en el ejercicio de la praxis política.

El propósito de este trabajo será mostrar el pensamiento del santo, ínsito en su epistolario político, en referencia a uno de esos elementos de moral social: las relaciones entre las autoridades política y religiosa. Como veremos, su pensamiento no se presentará como un cuerpo de doctrina sistemático, no hay una filosofía política concreta que lo sustente. El genio de Ambrosio es un genio práctico, que busca solucionar los problemas concretos que se plantean en las distintas discusiones en las que interviene:

Ambrosio no ha aplicado cánones ya definidos, y su acción no corresponde por tanto a una coherencia formal, sino más bien, al intento constante de permanecer coherente a los principios de su mentalidad y de su fe y a los de la tradición judeo-cristiana, creando los presupuestos para los cánones de los comportamientos y de las formulaciones sucesivas. Y es en esto donde reside el motivo auténtico del interés por la acción de Ambrosio, a pesar de tanta distancia de mentalidad respecto a los que han conocido el fin del Estado pontificio y el Concilio Vaticano II.¹

¹ G. BONAMENTE, *Potere politico e autorità religiosa nel “De obitu Theodosii” di Ambrogio*, en ISTITUTO

Pero en este proceso el santo obispo elaborará una serie de criterios que puedan servir de pauta para que la sociedad de su tiempo viva de acuerdo con las exigencias del Evangelio. De esta manera, y por lo que se refiere a las relaciones entre las autoridades civiles y religiosas, la novedosa aportación de san Ambrosio se puede considerar como un momento fundamental en el establecimiento de la doctrina de los dos poderes – al modelo de dualidad de ámbitos – que intentará abrirse paso, con sus luces y sus sombras, a lo largo de la historia en el Occidente cristiano.

La situación de partida en la que se encuentra el universo ambrosiano, en lo que respecta a esta cuestión, estará dominada por el monismo¹ político pagano que, ya sea en la Polis antigua, o en la *Basilea* helenística, o en la República romana, o, finalmente, en el Principado de los emperadores romanos, se auto comprendía como una unidad político-religiosa, en la que la dimensión espiritual estaba al servicio de la temporal. La religión pagana era entendida como el fundamento de la vida social, civil y política; era una religión civil. A partir de los Acuerdos de Milán del 313 y al gobernar emperadores cristianos, se irá produciendo una suerte de cristianización del monismo pagano. Mientras que la parte oriental del Imperio no se desprenderá de este monismo, que llegará a cristalizar en el cesaropapismo bizantino, en Occidente se librará una batalla singular en favor de la autonomía de los ámbitos temporal y religioso. De manera que, en esta parte del Imperio, el clásico concepto de la Polis y su concepción ética aneja a la unidad entre lo político y lo religioso, comienza a romperse en dos ámbitos existenciales diversos: el temporal y el espiritual. Este dualismo se introduce en la historia de la mano del cristianismo que hace valer la expresión evangélica «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Mt 22,21)», y tiene en la figura de san Ambrosio a uno de sus precursores que buscará en su acción, frente a los poderosos de su época, «hacer comprender que con el cristianismo la religión se ha convertido en un hecho esencialmente espiritual e independiente de la esfera política».²

Hemos dividido el estudio en cuatro apartados. Dedicaremos el primero de ellos – *El epistolario político de san Ambrosio* – a explicitar qué entendemos por el epistolario político de san Ambrosio y cuál es su composición y contenido.

DI STORIA DELLA FACOLTÀ DI MAGISTERO DELL'UNIVERSITÀ DI PERUGIA (a cura di), *Chiesa e Società dal secolo IV ai nostri giorni. Studi storici in onore di p. Ilarino da Milano*, vol. 1, Herder, Roma 1979, 90. En este mismo sentido: cfr. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, de Boccard, Paris 1933, 403-404; A. PAREDI, *Sant'Ambrogio e la sua età*, Hoepli, Milano 1960², 441-442. La traducción al castellano de todos los textos citados es mía.

¹ En lo que sigue, siempre que empleemos los términos “monismo” y “dualismo” han de entenderse calificados con el adjetivo “político”, se explicita éste o no, y captados en relación a la unión o separación de los ámbitos político y religioso. En cualquier caso, no deben confundirse con las categorías de monismo y dualismo teológico o filosófico.

² C. MAZZUCCO, *Due visioni cristiane del mondo e due stili. Cipriano “Ad Demetrianum” 3-5 e Ambrogio “Epistola” XVIII 23-29*, «Civiltà classica e cristiana» 1 (1980) 236.

Tras la presentación de las cartas, nos centraremos en revisar los textos del santo que hacen alusión a la necesaria autonomía e independencia de los ámbitos político y religioso y, en consecuencia, a la superación del monismo pagano – *Los ámbitos temporal-político y espiritual-religioso: la ruptura del monismo pagano*. A partir de la distinción de ámbitos, se dibujará el pensamiento del santo obispo en lo referente a las relaciones entre las autoridades eclesiástica e imperial, y por tanto establecerá la sustitución, esta vez del monismo cristiano, por el modelo dual – *Las relaciones entre la autoridad eclesiástica y la autoridad imperial: del monismo cristiano al modelo de dualidad de ámbitos*. Por último y a modo de conclusión, haremos algunas consideraciones sobre la vigencia del pensamiento del santo – *Rasgos esenciales del modelo ambrosiano: actualidad y vigencia*.

I. EL EPISTOLARIO POLÍTICO DE SAN AMBROSIO

Debemos explicitar a qué cartas nos estamos refiriendo cuando hablamos del epistolario político de san Ambrosio. Por lo que se refiere a su contenido, se tratan de aquéllas en las que el obispo de Milán discute con la autoridad política sobre asuntos directamente relacionados con la religión, la Iglesia o el comportamiento de los fieles cristianos ante el ejercicio de la autoridad temporal. Es decir, son cartas donde se describen conflictos del santo con el poder político caracterizados por un contenido ético-religioso preciso.

De este modo el epistolario político de san Ambrosio está compuesto por las cartas o, en algunos casos, el dossier de cartas que el santo escribió con motivo de cinco discusiones con la autoridad imperial de su tiempo: a) la controversia pagana por el altar de la Victoria – *Epistulae* 72, 72^a, 73 y, *extra collectionem*, 10 –; b) el conflicto con la comunidad arriana de Milán por las basílicas – *Epistulae* 75, 75^a, 76 y 77 –; c) la condena a muerte de Prisciliano y sus seguidores – *Epistula* 30 –; d) el incendio de la sinagoga de Calínico y del templete de la secta gnóstica de los Valentinianos – *Epistulae* 74 y, *extra collectionem*, 1 y 1^{a1} – y e) la matanza de Tesalónica – *Epistulae*, *extra collectionem*, 11.²

Por lo que se refiere a la ubicación de las cartas en el epistolario, interesa aclarar que, con la numeración propuesta, hemos adoptado la hipótesis de trabajo de la profesora M. Zelzer³ según la cual el epistolario del santo seguiría el modelo

¹ Hay que tener presente que la *Epistula*, *extra collectionem*, 1^a dirigida a Teodosio es, con pequeños retoques, igual a la *Epistula* 74. En lo que sigue del trabajo, sólo haremos referencia a la *Epistula* 74. Las diferencias entre la *Epistula* 74 y la *Epistula*, *extra collectionem*, 1^a se pueden encontrar en: *Opera Omnia di Sant’Ambrogio*, vol. 21 (“Lettere/3”): texto latino a cargo de M. ZELZER e introducción, traducción al italiano, notas e índice a cargo de G. BANTERLE, Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, Milano - Roma 1988, 105 (nota a pie de página n. 42) y 188-189.

² Seguimos la numeración de las cartas y el texto latino recogido en AMBROSIO, *Opera*, pars x, *Epistulae et Acta*, Tom. 3, *Epistularum Liber decimus*, *Epistulae extra collectionem*, *Gesta Concili Aquileiensis*, en M. ZELZER (recensuit), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 82, Hoelder – Pichler – Tempsky, Vindobonae 1982.

³ Cfr. M. ZELZER, “Plinius Christianus”: *Ambrosius als Epistolograph*, en E.A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica* XXIII, Peeters, Leuven 1989, 203-208.

de la colección de cartas de Plinio el joven. De este modo, el principio unificador de las cartas sería la *uariatio*, es decir, se alternarían destinatarios, argumentos y estilos, con el objetivo de no aburrir al lector, en detrimento del cronológico seguido por la numeración de las cartas que es el ofrecido por la edición de los Maurinos. Así, partimos del presupuesto de que san Ambrosio prepararía su epistolario en diez libros, y que el Libro x, análogamente al de Plinio, que contiene las cartas a Trajano, resultaría un libro de cartas en el que se recogen los textos “públicos”, es decir, aquellos que entiende como programáticos de su imagen pública. Sin contar con los tres textos no incluidos en la colección, el resto, con la sola excepción de la *Epistula 30*, fueron catalogados en el Libro x.

De los textos fuera de colección, destacamos que dos de ellos completan los contenidos de algunas de las controversias mencionadas en los textos del Libro x; el tercero, la *Epistula, extra collectionem, 11*, es el único escrito del santo donde se relatan los pormenores de la matanza de Tesalónica.

Del epistolario “privado” sólo hemos incluido en el elenco de cartas políticas la *Epistula 30*. De este texto examinaremos un párrafo, el relativo a la intervención del santo en la controversia priscilianista, con lo que su aportación es más bien marginal, si bien no está desprovista de interés. Conviene señalar que el contenido de esta carta, a pesar de ser catalogada en el epistolario “privado”, detalla las dos legaciones que hizo el obispo Ambrosio ante el usurpador Máximo.

Una vez presentada la composición del epistolario político de san Ambrosio, corresponde ahora describir el contenido de las cinco controversias contenidas en estos textos. Por orden cronológico, las dos primeras, es decir las del altar de la Victoria y la de las Basílicas, tienen lugar durante el imperio de Valentiniano II en los años 384 y 385-386, respectivamente; por el número y volumen de las cartas podemos calificarlas como controversias mayores.

El dossier de cartas, cuatro en total, relativo a la controversia con el paganismo por el altar de la Victoria, describe el contraste entre el partido pagano y san Ambrosio con motivo de los privilegios retirados a la comunidad pagana de Roma. Las cartas hacen mención a dos momentos distintos del conflicto: las tres primeras, recogidas en el Libro x del epistolario, se refieren a la controversia entre Ambrosio y Símaco en el año 384, durante los primeros años de Valentiniano II; la cuarta se refiere al último acto de la disputa en el año 393, durante la usurpación de Eugenio.

El conflicto del 384 comienza cuando representantes de la aristocracia senatorial pagana de Roma encargan al Prefecto de la Urbe, Símaco, una legación ante el nuevo emperador, Valentiniano II, con el objetivo de restaurar el culto a la diosa Victoria en el Aula senatorial y restablecer los privilegios de la antigua religión retirados por Graciano en el 382. La legación es recibida por el emperador cristiano y se lee en el consistorio el texto preparado por Símaco – *Epistula 72*^a.¹

¹ Este texto de Símaco se encuentra también, con pequeñas e irrelevantes diferencias para nue-

San Ambrosio reacciona escribiendo dos cartas al emperador – *Epistulae* 72 y 73 – en las que argumenta contra las pretensiones paganas y la posibilidad de que un emperador cristiano las apoye. El resultado de esta contienda se salda a favor del obispo y en contra de las pretensiones del partido pagano. El texto de la *Epistula, extra collectionem*, 10, fechado en la primavera del año 393, resume las peticiones del partido pagano entre el 384 y el 393 y describe un nuevo episodio de esta controversia: el santo obispo recrimina al usurpador Eugenio las recientes concesiones realizadas por éste al partido pagano. Esta polémica concluirá, tras la derrota de Eugenio y de sus aliados paganos frente a Teodosio en el 394, con la nueva retirada de las concesiones a la antigua religión.

Si en la superficie del conflicto el santo obispo plantea si un príncipe cristiano debe, o no, restituir los privilegios financieros a la religión pagana, en la discusión de fondo expone, entre otros asuntos, cuál debe ser el recto planteamiento de las relaciones entre los ámbitos religioso y político, la actitud del cristiano – sea emperador o senador – en los desempeños de su fe en el actuar público y el respeto debido a la libertad de las conciencias.

El conflicto con la comunidad arriana de Milán por la entrega de las basílicas del 385-386, se describe en otras cuatro cartas, todas ellos pertenecientes al Libro x del epistolario del santo. La polémica se sitúa también bajo el imperio de Valentiniano II. Esta discusión enfrenta al obispo con la corte arriana del emperador instalada en Milán: Valentiniano II exige a Ambrosio la entrega de una de las basílicas católicas para que la comunidad arriana de la ciudad pueda celebrar en ella sus cultos. El santo obispo se niega y se encierra con sus fieles en una basílica. El ejército mandado por el emperador asedia la basílica e intenta forzarle a abandonar y entregar el lugar sagrado. Finalmente, tras varios días de asedio, la corte arriana cede ante el obispo y el apoyo popular que le sustenta, levantando el cerco. Respecto a la cronología de los textos y de los hechos, «los estudiosos no han sido capaces de alcanzar todavía un acuerdo sobre la real sucesión y escalonamiento de los hechos en el tiempo, y, por tanto, de la exacta reconstrucción cronológica de los eventos. Ninguna de las soluciones propuestas a fecha de hoy – son esencialmente cuatro – alcanza a dar razón de todos los elementos de manera coherente y consecuente». ¹ El centro de la discordia es la ubicación temporal de los sucesos narrados en la *Epistula* 76. Por lo que se refiere a los acuerdos entre los autores, parece que hay unanimidad a la hora de considerar las *Epistulae* 75 y 75^a como dos partes de un todo y la *Epistula* 77 como la conclusión del conflicto.

En esta disputa, el alcance de los textos no es sólo resolver si el obispo puede o no acceder a la petición del emperador, sino que el santo cuestiona además la

stro propósito, en Q. *Aurelii Symmachi*, edidit O. SEEK, *Monumenta Germaniae Historica*, Tomi VI/pars prior, Weidmannos, Berolini 1883 (editio nova lucis ope expressa 1961), 280-283.

¹ *Opera Omnia di Sant’Ambrogio*, vol. 25-26 (*Bibliografia e Cronologia ragionata*), G. VISONÀ (a cargo de), Biblioteca Ambrosiana – Città Nuova, Milano – Roma 2004, 38. Un estudio sintético de las cuatro soluciones propuestas lo ofrece el propio Visonà en *ibidem*, 37-42.

pertinencia de una intervención del emperador en una cuestión doctrinal y eclesiástica y la obligatoriedad, o no, para el cristiano de obedecer una disposición injusta de la autoridad política.

Las otras tres intervenciones del santo se desarrollan entre el 385 y el 390 y hacen referencia a hechos ocurridos fuera de Milán. La intervención de san Ambrosio en el juicio a Prisciliano en Tréveris, se produce ante el usurpador Máximo. Las otras dos controversias – el incendio de la sinagoga de Calínico y la matanza de Tesalónica – tienen lugar durante la primera estancia de Teodosio en Milán como emperador de Occidente. A diferencia de las anteriores discusiones, Ambrosio interviene en decisiones que ya ha tomado el emperador, bien porque detecta que hay un abuso de poder (Tréveris y Tesalónica), bien porque juzga que es necesario defender la independencia de la Iglesia del intrusismo de la autoridad política (Tréveris) o bien porque entiende que se puede causar una afrenta a la Iglesia en el ejercicio de dicha autoridad (Calínico).

San Ambrosio alude al proceso de Tréveris contra Prisciliano y sus seguidores en la parte final de la *Epistula* 30. El texto recogido será un párrafo de la carta donde informa a Valentiniano II de los hechos acaecidos en la segunda legación del obispo ante el usurpador de la Galia, Máximo. En el párrafo el santo desaprueba el recurso a un tribunal civil para dirimir una cuestión de disciplina eclesiástica – la ortodoxia, o no, de una doctrina – y condena la actitud de los obispos galos que piden la condena a muerte de los herejes. La explícita condena a la ejecución de Prisciliano y sus seguidores esbozaría la visión de Ambrosio sobre la intervención del brazo secular en cuestiones de disciplina eclesiástica, así como su repudio a la violencia y el respeto debido a la libertad de las conciencias. Sobre la datación del proceso y de la ejecución de la pena capital no hay unanimidad entre los estudiosos; en líneas generales, podemos decir que uno y otra oscilan alrededor del año 385.

Los otros dos episodios tendrán lugar bajo el imperio de Teodosio y, más concretamente, durante los años de residencia del augusto en Milán. La primera polémica, el incendio de la sinagoga de Calínico, se produce en el 388 y se recoge en tres cartas del santo: una perteneciente al Libro x, las otras dos son cartas fuera de colección. En los escritos se da cuenta de los incendios, causados por parte de algunos cristianos, de una sinagoga y del templete de la secta gnóstica de los Valentinianos, así como de las medidas tomadas por Teodosio para castigar a los culpables de los desmanes y que dan lugar al conflicto con san Ambrosio.

El dossier de textos ambrosianos que corresponden al conflicto de Calínico está compuesto por la *Epistula* 74 y la *Epistula, extra collectionem*, 1. Los incendios de la sinagoga y del lugar del culto de la secta gnóstica de los Valentinianos¹ debieron ocurrir a inicios de agosto del 388. Teodosio se encontraba entonces en

¹ Sobre los Valentinianos, cfr. G. GIANOTTO, *Valentino gnostico*, en A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane*, III, Marietti, Genova – Milano 2008, 5530-5532.

las inmediaciones de Aquileya; de allí entrará en Milán en octubre del mismo año. San Ambrosio conocerá los hechos sucedidos y las medidas tomadas por Teodosio en Aquileya, donde posiblemente asistió a los funerales del obispo Cromacio, fallecido el 26 de noviembre, y a la elección de su sucesor, Valeriano. En las dos cartas, Ambrosio pide la revocación de las órdenes dadas por el augusto, insistiendo en que no se castigue a los cristianos culpables. Si bien en los dos textos la petición de clemencia y misericordia al emperador está presente, en la *Epistula, extra collectionem*, 1, esta cuestión es la dominante; mientras que en la *Epistula* 74 el acento se pone en reclamar la derogación de la orden, como algo justo y equitativo, habida cuenta de los precedentes históricos y de la comprensión de la sinagoga como lugar donde se niega a Cristo. En Calínico, no sólo establece cuál debe ser el papel de un príncipe cristiano con relación a una religión no cristiana, sino que además, en su inadecuada intervención,¹ se pone en evidencia la existencia de las dificultades que, en algunos casos, se pueden presentar a la hora de distinguir entre cuestiones que pertenecen al ámbito político o al ámbito religioso. Respecto a su actuación en este episodio, como en todos los demás, conviene tener presente que el santo obispo está procurando abrir un camino novedoso en un terreno duro y difícil – como es el de las relaciones entre los ámbitos político y religioso –, teniendo además que vencer la inercia monista dominante.

Los hechos de Tesalónica, tal como se recogen en la *Epistula, extra collectionem*, 11, serían los siguientes: se han producido altercados de entidad en dicha ciudad contrarios al orden público; el emperador, llevado por su ímpetu y por malos consejeros da la orden de ajusticiar, sin discriminación entre justos e inocentes, a parte de la población de la ciudad; el emperador revoca la orden, pero llega demasiado tarde; ante esta injusticia y crueldad del príncipe, Ambrosio y otros obispos reunidos en Milán, declaran a Teodosio fuera de la comunión eclesiástica; para volver a recibir los Sacramentos, pide al augusto que reconozca su error, pida perdón a Dios, se arrepienta y haga penitencia. Por lo que se refiere a la cronología de los hechos, la mayor parte de los autores son partidarios de circunscribirlos al 390.

En este último enfrentamiento de san Ambrosio con la autoridad política, plantea la existencia de límites al ejercicio de la soberanía de la autoridad política y señala, el fundamento moral de toda acción, también el de las realizadas por el príncipe en el ejercicio de su potestad política.

¹ La mayor parte de la crítica juzga de modo negativo, y con más o menos matices, la intervención de san Ambrosio en el conflicto de Calínico. Estamos de acuerdo con este parecer y, con Juan Pablo II, pensamos que «resultó inadecuado su juicio en el asunto de Calínico, cuando el año 388, fue destruida la sinagoga de esa lejana localidad situada en la ribera del Éufrates. En efecto, considerando que el emperador cristiano no debía castigar a los culpables y ni siquiera obligarles a pagar los daños producidos, iba más allá de la reivindicación de la libertad eclesial, perjudicando el derecho ajeno a la libertad y a la justicia» (JUAN PABLO II, Carta apostólica *Operosam diem*, 1-XII-1996, AAS 89 [1997] 224-225, n. 12).

II. LOS ÁMBITOS TEMPORAL-POLÍTICO Y ESPIRITUAL-RELIGIOSO: LA RUPTURA DEL MONISMO PAGANO

Pese a que no está en la intención de san Ambrosio hacer un desarrollo sistemático sobre cuestiones de moral social relativas a la praxis política, nos parece que el estudio de los textos de las distintas controversias – que haremos en este apartado y en el siguiente – ofrece elementos suficientes para especificar el parecer del santo al respecto de cuál deba ser la posición de la autoridad política ante el hecho religioso.

Conviene recordar que nos encontramos delante de un momento especialmente delicado de la historia de la Iglesia que enfrenta dos visiones radicalmente opuestas de lo que deben ser las relaciones entre lo político y lo religioso, tanto en sus concepciones, como en las consecuencias que de ellas se derivan. De un lado tenemos la posición dominante en la época del santo, la propia de la mentalidad grecorromana, caracterizada por una concepción en la que la comunidad política unifica orgánicamente las exigencias religiosas, éticas y las propiamente políticas; de otro, la visión que Ambrosio inaugurará en Occidente y que considera la concepción monista inaceptable tras la Encarnación de Jesucristo, abogando por la independencia de los ámbitos político y religioso. Estas dos visiones entran en conflicto en la parte occidental del Imperio de la mano de Ambrosio que, frente a un enfoque en el que lo religioso forma parte orgánica de la gestión de la *res publica*, considera más acorde al mensaje cristiano, la independencia y autonomía de los ámbitos civil y religioso.

Nos hemos servido de la mayor parte de las cartas para delinear el pensamiento de san Ambrosio sobre este asunto, pero son sin duda las que corresponden a la controversia por el altar de la Victoria las que arrojan más luces sobre este particular, ya que, no en vano, la religión pagana asumía como propia la concepción monista y la consecuente sacralización de la autoridad imperial. Así las cosas, en este conflicto, Ambrosio, al defender la vigencia legal de las medidas dictadas por Graciano – medidas que suponían la retirada de la financiación estatal a los cultos paganos – rechaza la doctrina política tradicional defendida por Símaco y sienta las bases de la concepción dualista cristiana respecto a los instancias de los órdenes temporal y espiritual, operándose, en este sentido, un hito importante en el inicio del cambio de paradigma en lo referente a las relaciones entre ambas esferas.

Nos centraremos aquí en dos aspectos concretos. En primer lugar, revisaremos los textos del epistolario que recogen lo que podríamos denominar la doctrina de Ambrosio en relación a la distinción de los dos órdenes. En segundo lugar y derivado del anterior, se revisarán las recomendaciones que hace a los emperadores respecto al modo de tratar, según este modelo dual, las cuestiones vinculadas al hecho religioso.

1. *La independencia y autonomía de los ámbitos político y religioso*

Tal como viene formulada la controversia por el altar de la Victoria, se evidencia que el alcance de la misma no es la discusión de dos visiones – la pagana y la cristiana – acerca del papel de la *res publica* en los asuntos religiosos, ya que las pretensiones, tanto de la parte pagana como de la cristiana, se limitan a convencer al emperador para que restaure o no los privilegios retirados por Graciano a la religión tradicional. Pero el análisis de los textos muestra un “combate” entre dos concepciones diversas sobre el modo de entender la posición de la autoridad imperial en relación a la religión, la de Símaco y la de Ambrosio. El argumento de Símaco descansa sobre los siguientes presupuestos: a) el paganismo es la religión oficial del Imperio, b) como tal, ha de ser financiada y privilegiada por el Estado¹ y c) la actuación del emperador en esta controversia es tan pertinente como en cualquier otro quehacer que afecte a la actividad pública del Imperio. La línea discursiva de Ambrosio, sin embargo, va por derroteros bien diversos: a) no hay nada que justifique que la tradición religiosa de Roma sea la que dote a ésta de prosperidad, b) así las cosas, no tiene sentido mantener una posición de privilegio y de financiación a los cultos religiosos paganos y c) puesto que la esfera civil y la religiosa mantienen sus respectivos campos de actuación, la actividad del emperador al respecto de las cuestiones religiosas tiene sus límites.

A continuación se mostrarán las líneas argumentales de estas categorías en discusión. Vaya por delante, que de los argumentos del santo obispo se deduce la necesaria distinción de los planos religioso y político, en el sentido de señalar su recíproca independencia o, como dice el profesor Rodríguez Luño, «la existencia de una dualidad de esferas y autoridades, llamadas a desarrollar sus cometidos específicos de modo autónomo y armónico».²

a) La desacralización de la autoridad política

La dualidad de ámbitos introducida por la expresión evangélica «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Mt 22,21)», hace posible entender que «la operación de desacralización de la política por parte del cristianismo reside en el corazón mismo de la fe cristiana».³ A partir del monismo pagano,

¹ En la mente del prefecto romano no sólo está conseguir que los sacrificios dispongan de los recursos necesarios para que se puedan realizar, sino además la exigencia de que éstos provengan de las arcas del Estado, pues sólo obrando así se verifica la *pax deorum*, que es garantía de la prosperidad de Roma.

² A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Rialp, Madrid 2007, 157. También, cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2004, nn. 424-425.

³ B. BOURDIN, *La Théologie politique chrétienne: de la monarchie impériale à la démocratie libérale. Pertinence et impertinence de la théologie politique chrétienne par Peterson*, «Laval Théologique et Philosophique» 63/2 (2007) 314.

trabajar en la dirección de la dualidad de ámbitos consiste en redimensionar el papel de la autoridad política, desacralizando su autoridad.

Si bien se suele considerar a Constantino como primer príncipe cristiano, hasta Graciano – y con él entramos de lleno en el episcopado de Ambrosio – no se producirá un primer momento de desacralización de la figura del emperador, con su negativa a portar las insignias del *Pontifex Maximus* de la religión tradicional. Un segundo momento de desacralización de la púrpura, o, tal como recoge la crítica, de laicización del Estado, se dará con las medidas que toma este príncipe en relación a la religión pagana y que suponen una ruptura con el modelo religioso tradicional del Imperio. Veremos ahora cómo queda recogido, y avanzado, este proceso en las cartas.

Ambrosio dedica la *Epistula 73* a replicar pormenorizadamente los argumentos del expuesto de Símaco, que sintetiza en: «Roma reclama, como dice [Símaco], sus cultos antiguos; se debe asignar a sus sacerdotes y a las vírgenes vestales un estipendio [por parte del Estado]; y, por haber rechazado el estipendio a los sacerdotes, ha seguido una pública carestía». ¹ La petición de Símaco, así caracterizada, sigue el esquema tradicional monista, donde lo religioso está integrado y al servicio de la gestión de la *res publica*: Roma reclama su religión, ésta ha de ser soportada con cargo al Estado y por no cumplirse las dos premisas anteriores, se han sucedido desgracias sobre el Imperio, pues el príncipe no ha velado por la *pax deorum*.

La respuesta que el obispo de Milán da al primero de los argumentos presentados por Símaco, puede sintetizarse en este pasaje de la *Epistula 73*: «El Africano [Escipión] alcanzó el triunfo no entre los altares del Capitolio, sino entre las tropas de Aníbal». ² Hemos seleccionado este texto de san Ambrosio, entre otros que se encuentran en los parágrafos 4 a 7 de la carta, para indicar cómo el santo obispo, a la hora de iniciar toda su réplica a Símaco, niega que exista relación entre la grandeza obtenida por el Imperio y el culto a las divinidades paganas. Tanto Ambrosio como Símaco son verdaderos patriotas y está en el afán de ambos, perseguir y garantizar la prosperidad a Roma, pero para Ambrosio, la tradición religiosa pagana no es un componente necesario para conseguir este objetivo: Roma no precisa de su tradición religiosa para garantizar su prosperidad, le basta para ello su tradición civil y militar.

Para una ulterior clarificación del razonamiento seguido aquí por Ambrosio respecto a la posible relación entre la *res publica* y la religión, nos parece oportuno hacer, a continuación, la exposición de los argumentos de Símaco, para obtener como resultado una mejor comprensión de lo que está realmente rebatiendo el santo milanés. Como ya hemos dicho, los argumentos defendidos por

¹ AMBROSIO, *Epistula 73*, 3: «quod Roma ueteres, ut ait, suos cultus requirat et quod sacerdotibus suis uirginibusque uestalibus emolumenta tribuenda sint et quod emolumentis sacerdotum negatis fames secuta publica sit». A partir de ahora citaremos las cartas de Ambrosio como *Ep* o, en los casos de las cartas fuera de colección, *Ep*, e. c., seguida de la numeración correspondiente.

² *Ep 73*, 7: «Africanus non inter Capitolii aras sed inter Hannibalis acies triumphum inuenit».

Símaco persiguen un objetivo preciso: «Pedimos la misma situación religiosa que salvó al Imperio para el divino padre de vuestra sublimidad [Valentiniano I] y permitió que le sucedieran herederos legítimos». ¹ Símaco reclama el *status quo* religioso existente en tiempos de Valentiniano I, caracterizado del lado pagano, por una parte, por la financiación de su culto y de sus colegios sacerdotales (por tanto, con las ventajas presupuestarias respecto de la religión y cultos cristianos) y, por otra, por la figura del *Pontifex Maximus*, encarnada en el emperador que se constituía en la cabeza visible de la religión nacional y suponía el consiguiente reconocimiento de la religión pagana como culto público y oficial del Imperio.

Símaco emplea como argumento central de esta exigencia el respeto a la tradición religiosa de Roma como garante de su prosperidad: «Pues, ¿a quién favorece principalmente que defendamos las instituciones de nuestros mayores, los derechos y destinos de la patria que a la gloria de estos tiempos?». ² Las razones que emplea Símaco para defender este respeto a la tradición religiosa de Roma se desdoblán en un argumento en positivo y otro en negativo. El primero de ellos, queda explicitado en el siguiente texto: ³ «Este culto ha sometido el mundo a mis leyes, estos ritos rechazaron a Aníbal de mis muros, y a los Senones del Capitolio ¿He sido salvada para ser objeto de reproche en mi vejez?». ⁴ Como se ve, para Símaco, mantenerse en esta tradición es lo que asegura la continuidad y la grandeza al Imperio. ⁵ En relación al argumento negativo, el prefecto de Roma, acude a la extendida mentalidad providencialista de la época que tiende a explicar los sucesos desfavorables como castigos por la actitud impía en relación a las divinidades. Por dos veces acudirá a este tipo de argumento al mencionar la carestía del 383⁶ y, más veladamente, la muerte de Graciano⁷ como consecuencias directas del desprecio a la tradición.

Por lo que se refiere a Ambrosio, en esta controversia, expresa algunos de los componentes de la que debe ser la posición del Estado al respecto de la cuestión

¹ Ep 72^a, 19: «*Eum religionum statum petimus, qui diuo parenti culminis uestri seruauit imperium, qui fortunato principi legitimos suffecit heredes*». También, cfr. *ibidem*, 3.

² Ep 72^a, 2: «*Cui enim magis commodat, quod instituta maiorum, quod patriae iura et facta defendimus, quam temporum gloriae?*». También cfr. *ibidem*, 8 – donde Símaco afirma que es la mente divina la que asigna a cada ciudad cultos diversos para que la protejan –, 14 – la institución de las Vestales es presentada como virginidad consagrada a la salvación del Estado – y 15 – se habla de la necesidad de financiar a las Vestales y los sacerdotes, porque estas instituciones obtienen la protección de los dioses que garantizan la eternidad al Imperio.

³ Estamos en uno de los párrafos en los que Símaco emplea la prosopopeya, haciendo hablar a Roma.

⁴ Ep 72^a, 9: «*Hic cultus in leges meas orbem redegit, haec sacra Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senonas reppulerunt. Ad hoc ergo seruata sum ut longaeua reprehendar?*».

⁵ Símaco explicitará todavía más estos argumentos en defensa de la tradición religiosa de Roma, argumentando su respeto porque: a) garantizan la concordia entre todos (cfr. Ep 72^a, 5); b) son una invitación a la lealtad (cfr. *ibidem*); c) el senado toma sus decisiones bajo el vínculo del juramento ante el altar de la diosa (cfr. *ibidem*); d) de esta manera se evitan las amenazas de las invasiones (cfr. *ibidem*, 3 y 5) y e) se procuran parabienes al emperador y se deben respetar las tradiciones de los antiguos (cfr. *ibidem*, 8).

⁶ Cfr. Ep 72^a, 15-17.

⁷ Cfr. *ibidem*, 6 y 20.

religiosa en general, y, sobre todo, argumenta con claridad sobre el papel de la religión pagana en la suerte de la cosa pública, juzgando su aportación – como hemos visto –, absolutamente irrelevante. Además, en la réplica a los razonamientos de Símaco que acabamos de presentar, emplea elementos de discusión estrictamente racionales, eliminando todo el providencialismo pagano introducido por Símaco¹ e invitando a separar en la actuación política la *religio*, en este conflicto la religión tradicional romana, de la *res publica*.

En síntesis, para Ambrosio es claro que: a) el paganismo y sus cultos no aportan nada a la *salus publica* del Imperio y b) la esfera política tiene su propia idiosincrasia, netamente separada del providencialismo religioso pagano. De esta manera, la defensa de las medidas de Graciano elaborada por el obispo, suponen un acto más en el proceso de desacralización del poder temporal, que abren paso a un nuevo modo de presentar las relaciones entre los órdenes político y religioso.

b) La financiación del culto religioso

Estrechamente vinculado a la discusión anterior encontramos el debate sobre la financiación estatal del culto religioso, en este caso pagano, y, en definitiva, sobre las condiciones de privilegio retiradas a la religión tradicional.

Se ha visto como tanto los argumentos de Símaco como los de Ambrosio, son lineales al respecto. Así para el prefecto romano, si el paganismo es la religión oficial del Estado, sus cultos y sus colegios sacerdotales pueden y deben ser financiados por las arcas públicas, pues como señala Boissier «desde el momento en que Estado y religión están indisolublemente ligados, los sacerdotes son unos funcionarios más y, por tanto, tienen derecho a que se les trate como tales»;² mientras que para el obispo de Milán, esto no es así, y puesto que el paganismo no juega ningún papel a favor de los intereses políticos del Imperio, no tiene por qué estar financiado por él – pues no cumple ninguna misión de utilidad pública –, con lo que el corolario obligado es que disfrute de los mismos privilegios que posea la religión cristiana, y no de más.

Para gran parte de la crítica la controversia por el altar es, realmente, una polémica sobre el sostenimiento financiero de los cultos paganos. De esta manera, los argumentos teológicos en los que Símaco expone el nexo existente entre prosperidad del Imperio y religión pagana, se presentan como fundamento para explicitar el verdadero objeto de la controversia, a saber, la relación entre

¹ Sobre la réplica de Ambrosio al providencialismo defendido por Símaco, el detallado trabajo de Paschoud, muestra pormenorizadamente los textos de Símaco a este respecto, y evidencia las objeciones del obispo de Milán, recogidas en los párrafos 4-10, 17-22 y 30 de la *Epistula* 73. En opinión de este autor, Ambrosio no emplearía argumentos propios del providencialismo cristiano en esta controversia, pues, aunque podrían ser eficaces a su favor, también podrían volverse contraproducentes (cfr. F. PASCHOUD, *Le rôle du providentialisme dans le conflit de 384 sur l'autel de la Victorie*, «Museum Helveticum» 40 [1983] 197-206).

² G. BOISSIER, *La fine del mondo pagano*, SugarCo, Milano 1989, 286.

la prosperidad de Roma y la necesaria financiación del culto por parte del Estado:

La ley de nuestros padres había honrado a las vírgenes Vestales y a los ministros de los dioses con un modesto sostenimiento y con justos privilegios. Tal concesión permaneció intacta hasta que innobles banqueros destinaron los alimentos de la sagrada castidad como recompensa a despreciables sepultureros. Este hecho fue seguido de una carestía general y una mala cosecha desilusionó las expectativas de todas las provincias.¹

Para Símaco, la causa de la carestía es la retirada de los privilegios, pues sin ellos no hay verdadero culto a los dioses, siendo tal impiedad la causante lógica del castigo: «¿Acaso las provincias del Imperio soportaron un año tan malo como éste, mientras el presupuesto del Estado mantenía a los ministros del culto?».²

Por último, son de notar las razones que aduce Símaco al mantenimiento de los privilegios: a) la subvención de las vestales se ha de mantener, porque es una virginidad consagrada a la salvación del Imperio;³ b) el sustento asegurado a los sacerdotes era una recomendación para que las cosechas no fueran adversas⁴ y c) en definitiva, estos privilegios sostienen la eternidad del Imperio con la protección divina.⁵

Para Ambrosio, estos argumentos, una vez afirmada la inexistencia de algún nexo entre la religión pagana y la suerte del Imperio, no tienen sentido ni consistencia y, en consecuencia, confrontando la situación de las vírgenes y sacerdotes cristianos con los paganos, reclama igualdad en el trato, respecto a los cultos de unos y otros: «Si en cambio, aquellos que bajo los emperadores paganos reivindicaron que se emplearan recursos, exclusivamente, para financiar el culto a las vestales, ahora ¿se extrañarán que, bajo príncipes cristianos, nosotros debamos gozar de ese mismo trato?».⁶ Por tanto, lo que está solicitando del emperador es igualdad en el trato para ambos cultos.

Ahora bien, el santo obispo es consciente que esa igualdad puede darse en positivo, es decir, dotando al cristianismo de los mismos privilegios o, en negativo y tal como hizo Graciano, a saber, quitando al paganismo sus ventajas. Ambrosio será partidario de mantener las medidas ya tomadas por Graciano, subrayando a la vez dos aspectos: de un lado, la inviabilidad de una restitución positiva al cristianismo de esos privilegios: «Admitamos, sin embargo, que se deban corresponder a las vírgenes, subsidios con cargo a las arcas imperiales:

¹ Ep 72^a, 15: «Honorauerat lex parentum Vestales uirgines ac ministros deorum uictu modico iustisque priuilegiis. Stetit muneris huius integritas usque ad degeneres trapezitas, qui ad mercedem uilium baiulorum sacrae castitatis alimenta uerterunt. Secuta est hoc factum fames publica et spem prouinciarum omnium messis aegra decepit». Cfr. también, *ibidem*, 7 – se recuerda cómo Constancio aun retirando el altar de la Victoria, no quitó los medios económicos a los ritos romanos –, 11 – alude a los fondos destinados para financiar a las vírgenes Vestales – y 14 – se refiere, de nuevo, a la existencia de los privilegios económicos de las Vestales y de los sacerdotes paganos.

² Ep 72^a, 17: «Quid tale prouinciae pertulerunt, cum religionum ministros honor publicus pasceret?».

³ Cfr. *ibidem*, 11.

⁴ Cfr. *ibidem*, 17.

⁵ Cfr. *ibidem*, 14.

⁶ Ep 73, 12: «Aut si arbitrantur solis uestalibus conferendum, non pudet, ut qui totum sibi sub imperatoribus gentilibus uindicarunt, idem sub principibus Christianis non putent nobis sortem debere esse communem?».

¿qué donativos darían a las vírgenes cristianas? ¿Qué tesoro podría proveer una suma tan ingente [para subsidiar a tantas vírgenes cristianas]?»;¹ de otro, que el cristianismo no necesita de privilegios para subsistir, pues le basta la fe,² ya que prefiere la gracia de Dios a los bienes materiales.³

En relación a la devolución de los privilegios solicitada por el partido pagano, podemos precisar un poco más las razones de la opinión negativa de Ambrosio. Para el obispo de Milán la restitución del altar y los privilegios no es deseable por varios motivos: en primer lugar, porque no es coherente con la fe cristiana y serían un agravio para la memoria de los mártires de la fe y de los cristianos perseguidos;⁴ en segundo lugar, porque permitirían a los paganos la captación proselitista de cristianos que se sentirían atraídos por las exenciones de pesadas cargas fiscales, que estos privilegios llevaban consigo,⁵ y, por último, porque una devolución de los mismos podría dar lugar a que se entendiera más como un apoyo a la causa pagana que como una mera restitución.⁶

En definitiva, puesto que Ambrosio entiende que las dos religiones han de estar en igualdad respecto al trato que han de recibir por parte del Estado, y ya que no es posible una restitución positiva de privilegios -ni la Iglesia los reclama-, exige mantener las medidas de Graciano como solución equitativa sobre este particular y, por tanto, no acceder a la petición de la delegación pagana.

Se puede concluir que en la igualación negativa de los cultos el santo obispo da mayor profundidad a su idea de dotar de autonomía e independencia a la *religio* cristiana y a la gestión de la *res publica* por parte de la autoridad imperial, y, sobre todo, dibuja con más precisión las líneas maestras para llevar a la práctica la desacralización de la púrpura imperial.

c) La esfera política y la esfera religiosa

Como deducción lógica de lo dicho hasta ahora en los sub-epígrafes a) y b), Ambrosio presenta la existencia de dos esferas de actuación y de autoridad diversas: la temporal-política y la espiritual-religiosa, caracterizadas por su autonomía y diferenciación formal.

Ambrosio no se detendrá, sobre este particular, pero en el contraste con la posición pagana nos muestra algunos rasgos interesantes. Simplificando la cuestión, la unión entre trono y altar defendida por Símaco como garante de la prosperidad, hace que éste se dirija a Valentiniano II como juez y único intérprete de una cuestión civil. Sin embargo, san Ambrosio matizará mucho más el papel de Valentiniano II (y en su momento el de Eugenio) en esta controversia, limitando el margen de actuación del emperador, al entenderla como una cuestión reli-

¹ *Ibidem*: «*Ponamus tamen subsidia largitatum conferenda uirginibus: quae Christianis munera redundabunt? Quod tantas opes sufficiet aerarium?*».

² Cfr. *ibidem*, 16.

³ Cfr. *ibidem*, 14.

⁴ Cfr. *Ep* 72, 4 y *Ep* 73, 15.

⁵ Cfr. *Ep* 72, 4.

⁶ Cfr. *ibidem*, 3 y *Ep*, e. c., 10, 8.

giosa y, por ello, no política, invocando, en este sentido, su intervención como pastor y perito en estos asuntos.¹

Símaco recurre al emperador como juez de la controversia, porque la entiende dentro del ámbito del poder de decisión del augusto. Podemos aventurarnos a juzgar que, en la mente del Prefecto de Roma, sigue vigente que el emperador, si bien se ha despojado recientemente del título de *Pontifex Maximus*, es el único interlocutor válido cuando se trata de la *salus publica*, que, como hemos visto, está vinculada al culto religioso pagano: para Símaco, la cuestión religiosa no puede no ser cuestión de Estado. El texto de la *Relatio* se mueve en el plano de la inseparabilidad de la tradición religiosa y de la tradición política de Roma, donde Estado y religión están estrechamente unidos, sin diferenciación ni independencia de ámbitos de actuación y de poder; así, dirá el prefecto romano justificando la delegación del senado y la defensa de la religión pagana: «Ejercitando, por tanto, una doble función, como vuestro prefecto trato de asuntos de interés público y como embajador cumplo con el encargo recibido de los ciudadanos».² Por tanto, la controversia pagana, la entiende Símaco como un asunto de interés público, en el que está en juego la *salus publica* del Imperio, y sobre el cual Valentiniano II es el único con poder de decisión. Así parece juzgar también Ambrosio, a más de diez años de distancia, en la *Epistula, extra collectionem*, 10, la actuación de Símaco: «Símaco, hombre ilustrísimo, siendo prefecto de la Urbe, había presentado un alegato a Valentiniano, de augusta memoria, pidiéndole la restitución a los templos de los bienes confiscados. Él, en cumplimiento de su encargo, se comportó según sus sentimientos y su fe religiosa».³

Pero para el santo milanés la cuestión es más compleja, pues una vez argumentado que la religión pagana no aporta nada a los asuntos públicos del Estado y que la esfera religiosa tiene su propia idiosincrasia, independiente de la política, plantea la existencia de límites a la actuación del príncipe en los asuntos religiosos determinándolos, si no ajenos a su competencia, al menos necesarios del concurso de un defensor de los derechos de Dios, que sería, por oficio, un perito en religión, no ya el emperador. De esta manera dirá: «Así como todos los hombres que están bajo la soberanía romana os prestan servicio, pues sois emperador y señor del mundo, así también vos sois soldado al servicio de Dios omnipotente y de la santa fe»,⁴ indicando, entre otras cosas, una primera restricción a la esfera de actuación del emperador caracterizada por la presencia de Dios como verdadero soberano: el emperador no es Dios y está bajo el poder y al servicio del Altísimo.

¹ Cfr. *Ep* 72, 13 y *Ep*, e. c., 10, 2.

² *Ep* 72^a, 2: «*Gemino igitur functus officio et ut praefectus uester gesta publica prosequor et ut legatus ciuium mandata commendo*».

³ *Ep*, e. c., 10, 2: «*Retulerat uir amplissimus Symmachus cum esset praefectus urbi ad Valentinianum augustae memoriae iuniorum, ut templis quae sublata fuerant reddi iuberet. Functus est ille partibus suis pro studio et cultu suo*».

⁴ *Ep* 72, 1: «*Cum omnes homines qui sub ditione Romana sunt uobis militent imperatoribus terrarum atque principibus, tum ipsi uos omnipotenti deo et sacrae fidei militatis*».

Su línea de argumentación sigue deslindando el plano civil del religioso: «Si se adopta cualquier medida en relación a los asuntos públicos, nadie piensa que éstas se deban violar; en cambio, ¿se pueden derogar las órdenes que guardan relación con la religión?».¹ Y continúa haciendo considerar al emperador que al ser esta controversia de carácter religioso, debe pensar en Dios: «Si se debe tomar una decisión en materia militar, es necesario atender el parecer de un hombre experto en batallas y aceptar su consejo; cuando la deliberación versa sobre la religión, debes pensar en Dios»,² pasando a erigirse en parte decisoria de la controversia al entenderla como una causa religiosa y no, tal como la presenta Símaco, meramente civil: «Si fuese una causa civil, a la parte contraria se le hubiese reservado el derecho de replicar. La causa es religiosa y como obispo me constituí en parte».³ Para Ambrosio, las causas y los asuntos de Dios, la materia religiosa, tienen una especificidad propia que se escapa de la competencia de la autoridad política del emperador y que reclama el arbitraje prudencial y adecuado, al menos por oficio, de los *interpretes fidei*.⁴

En definitiva, mientras que Símaco se posiciona en la tradición monista al respecto de las relaciones entre la religión y la autoridad imperial, considerando que la esfera religiosa está ínsita en la civil y reclamando, en consecuencia, al emperador el arbitraje correspondiente, Ambrosio abre hacia una posición dualista en la que confirmaría la existencia de dos esferas de actuación – la religiosa y la política – independientes y autónomas, correspondiéndole al emperador el poder de decisión soberano en la civil, pero no en la religiosa.⁵

Pero no es sólo en la controversia sobre el altar de la Victoria donde explicita su pensamiento sobre la independencia de los ámbitos religioso y político. Observamos que también en el conflicto de las basílicas con los arrianos, van a aparecer una serie de afirmaciones de Ambrosio que hacen patente la existencia de un ámbito, el espiritual, que debe distinguirse netamente del propio de la autoridad imperial.

Los enunciados principales giran alrededor de las referencias que hace a la perícopa mateana sobre la obligación o no de dar tributo al César (Mt 22,15-22) y, en concreto, a la frase central de este pasaje: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Mt 22,21)»,⁶ donde reclama la existencia de unas atri-

¹ *Ibidem*, 5: «*De negotiis civilibus si quid statuit, nemo putat esse temerandum, et praeceptum de religione calcatur?*».

² *Ibidem*, 7: «*Si de re militari est consulendum, debet exercitati in proeliis uiri expectari sententia, consilium comprobari; quando de religione tractatus est, deum cogita*».

³ *Ibidem*, 13: «*Si civilis causa esset, diuersae parti responsio seruaretur. Causa religionis est, episcopus conuenio*». También, cfr. *Ep*, e. c., 10, 2. También en el conflicto de Calínico, Ambrosio se expresa de la misma manera: cfr. *Ep* 74, 4, 5 y 27.

⁴ Cfr. *Ep*, e. c., 10, 8.

⁵ Así, las veladas amenazas de excomunión que presenta Ambrosio, tanto a Valentiniano II – cfr. *Ep* 72, 13-14 – como a Eugenio – cfr. *Ep*, e. c., 10, 8 –, ante el consentimiento a las peticiones del partido pagano, podrían entenderse no sólo como un medio para exigirles su compromiso con la fe que profesan, sino, además, como un modo de evitar la intromisión del emperador en un campo de actuación – el religioso – que no le corresponde.

⁶ Las referencias a la perícopa de san Mateo se encuentran en la *Ep* 75^a, 30, 31 y 35 y en la *Ep* 76, 19.

buciones que no pertenecen al dominio de la autoridad civil, sino a los derechos de Dios. Así, dirá Ambrosio en el Sermón contra Ausencio:

por tanto, si Él fue obediente, imitemos su enseñanza sobre la obediencia, a la cual nos adherimos, diciendo a los que suscitan contra nosotros animadversión por nuestra actitud hacia el emperador: “Paguemos al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. El tributo es del César y no se le ha de rechazar; la iglesia es de Dios, y, ciertamente, no debe ser asignada al César, porque el templo de Dios no puede pertenecer a los derechos del César.¹

Se puede ver en el texto tanto la desacralización del poder político, como la distinción entre el orden temporal y el orden espiritual. Además de servirse de esta perícopa para establecer una distinción neta entre los dos órdenes, el santo obispo intenta impedir toda posibilidad de reducir el plano divino a un nivel temporal, exigiendo, implícitamente, que se sustraiga la vida religiosa del ámbito de los poderes humanos ya que, no compete a la potestad del príncipe quitar o imponer un credo: «el emperador haga lo que está en poder del emperador. Me podéis quitar la vida, antes que la fe».²

Pero Ambrosio, al mismo tiempo que despoja a la autoridad imperial de toda dimensión sacra – hay “cosas” que no pertenecen al derecho del César –, le confirmará una efectiva jurisdicción en el orden que le es propio: el civil o temporal. Así, refiriéndose a las basílicas, niega que todo esté bajo el derecho y el poder del emperador, ya que «lo que es de Dios no está sujeto a la autoridad imperial».³ Más adelante reiterará esta negativa⁴ y concluirá, reconociendo también al poder civil un ámbito de jurisdicción propio y real, que «al emperador le corresponden los palacios y al obispo las iglesias».⁵ Es difícil no ver en este párrafo una densidad de contenido superior a la de la mera adjudicación de los espacios civiles y religiosos. Así, en este texto el santo obispo expresa con claridad que, si bien la gestión de la *res publica* pertenece en exclusividad al augusto, la de lo espiritual, se escapa de su competencia.

Podemos concluir que, en nuestra opinión, los textos del santo obispo de Milán aquí revisados, mostrarían los elementos constitutivos de un modelo explicativo de las relaciones entre los planos religioso y político sustentado en el dualismo y autonomía de estos órdenes y que se presenta como alternativo y superador del monismo religioso grecorromano y de toda pretensión sacralizadora del poder político que éste lleva aneja.

¹ Ep 75^a, 35: «Si ergo ille oboediens, accipiant oboedientiae magisterium cui nos inhaeremus dicentes his qui nobis de imperatore inuidiam faciunt: “Soluimus quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt dei deo”. Tributum Caesaris est, non negatur; ecclesia dei est, Caesari utique non debet addici, quia ius Caesaris esse non potest dei templum». También cfr. *ibidem*, 31 y 33.

² Ep 75^a, 18: «Quod imperatoris est faciat imperator. Prius est ut animam mihi quam fidem auferat».

³ Ep 76, 8: «uerum ea quae diuina imperatoriae potestati non esse subiecta».

⁴ Cfr. *ibidem*, 19.

⁵ *Ibidem*, 19: «Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae».

2. El príncipe y su actuación en el terreno religioso

Por lo visto en el epígrafe anterior, se puede deducir de los enunciados de Ambrosio una ruptura con la cosmovisión política grecorromana, que implica privar a la autoridad civil de su dimensión sacra, es decir, de su papel de dominio y protagonismo en el ámbito religioso. También acabamos de examinar, que el santo obispo reconoce al poder político una efectiva jurisdicción en el orden temporal. De esta manera, se dibuja en las enseñanzas del santo obispo el reconocimiento de los dos órdenes como autónomos y distintos. Cabe ahora preguntarnos si en los textos del santo se materializan, junto a la declarada autonomía de los dos órdenes, algunas consideraciones ulteriores al respecto del papel, que por fuerza ha de redimensionarse, de la autoridad política ante el hecho religioso en el modelo dual.

Tres son los aspectos sobre los que nos detendremos a este respecto: en primer lugar, las observaciones que hace Ambrosio sobre el carácter relativo de la autonomía del poder temporal: este será el presupuesto que emplea el obispo para la correcta ubicación del augusto en relación a la materia de la religión. En segundo lugar, repasaremos las reflexiones que hace acerca del papel que juega la religión en la suerte de la *res publica*. Por último, nos fijaremos en sus afirmaciones en lo relativo a las actuaciones de la autoridad política en las cuestiones que afectan a la *causa religionis*.

a) La autonomía relativa del orden temporal

En la mentalidad dominante en la época ambrosiana y en la tradición política grecorromana el poder temporal del soberano es considerado como absoluto: es la autoridad máxima y el supremo legislador. Ambrosio, a pesar de su adhesión plena a la tradición civil romana, a pesar de su indudable lealtad hacia el Imperio y al emperador, considera que éste, en todo momento, y también en el ejercicio de su autoridad política, debe someterse y respetar los imperativos de la ley divina.

Es el episodio de la matanza de Tesalónica el que evidencia esta cuestión de modo más eminente. Allí Ambrosio declara con fuerza que la decisión del augusto, que ha supuesto una matanza de inocentes, es contraria a la ley de Dios: «¿Es posible que lo que no es lícito a quien ha derramado la sangre de un inocente, sea lícito a quien ha derramado la sangre de muchos? No lo creo».¹ Así, como todo hombre, el emperador se encuentra de frente a las leyes divinas que proponen preceptos inderogables también en sus disposiciones de orden político. Ambrosio, de esta manera, recuerda al príncipe que en sus actos de gobierno debe actuar en conformidad con unas leyes, las divinas, de las cuales él no es ni el depositario, ni el intérprete; todo lo más, un mero ejecutor.

¹ *Ep, e. c., 11, 13*: «*An quod in unius innocentis sanguine non licet in multorum licet? Non puto*».

En las controversias por el altar de la Victoria y en la de las basílicas, también se expresará la idea de la licitud de las disposiciones del emperador frente al deber de respetar y someterse a los imperativos divinos. Así, en el primer caso, escribiendo al usurpador Eugenio le recuerda que no debió ceder a las pretensiones de los paganos, sino «rechazar lo que constituía una ofensa a la santa ley»¹ pues, añadirá más adelante, «aunque seas emperador, debes ser sobre todo súbdito de Dios».² En el segundo caso, contra las pretensiones de los cortesanos de que obedezca la disposición imperial de entregar una de las basílicas, porque al emperador todo le es lícito, responderá Ambrosio: «No me es lícito entregártela, ni a ti, emperador, te es útil recibirla [...]. No te dejes llevar por la soberbia, sino, si quieres que tu reino perdure, estate sujeto a Dios».³ De nuevo, explicita el santo obispo la necesidad de que las disposiciones del augusto sean conformes y estén sujetas al origen divino de toda autoridad.

También en la carta que escribe a Valentiniano II con motivo del conflicto de las basílicas – *Epistula* 75 – contiene un texto que nos sirve para ilustrar y completar esta cuestión. Le dice Ambrosio al augusto en relación a la promulgación de una ley: «No quisiera que esta ley tuya estuviera por encima de la ley de Dios».⁴ Ambrosio con estas palabras, a la vez que afirma la autonomía del poder imperial evidencia el carácter relativo de dicha autonomía, ya que, a fin de cuentas, la ley civil debe armonizarse, para que sea justa, con los imperativos impuestos por ley divina y el fin último del hombre. En definitiva, el santo obispo rechazaría toda arbitrariedad – entiende que, en el caso de las basílicas, esta ley es fruto del capricho de la corte, no de una necesidad de la verdad o una exigencia de la justicia – y toda consideración de que la autoridad política esté a merced de sí misma.

Del carácter relativo de la autonomía del orden político-temporal, Ambrosio derivará la imposibilidad de una amoralidad política en el ejercicio del poder – en la cual se podría apoyar la arbitrariedad en la toma de decisiones –, ya que la instancia de referencia para la autoridad política es Dios, Supremo legislador y fuente de toda autoridad, que exige el respeto de su Ley en el ejercicio de toda potestad de gobierno.

Así las cosas, las consideraciones hechas por Ambrosio subrayan tanto la legitimidad del poder del emperador en el orden que le es propio, como la existencia de una instancia suprema de referencia a la que atender – la ley divina – que es fuente de toda autoridad y que, como tal condiciona el ejercicio de la misma.

¹ *Ibidem*, 10, 7: «negare quod erat in iniuria <m> sacrae legis».

² *Ibidem*, 10, 8: «Etsi es imperator, deo subditus magis esse debes». Cfr. también *Ep* 72, 3.

³ *Ep* 76, 19: «Nec mihi fas est tradere nec tibi accipere, imperator, expedit [...]. Noli te extollere sed si uis diutius imperare, esto deo subditus».

⁴ *Ep* 75, 10: «Legem enim tuam nollem esse supra dei legem».

b) La religión en el ejercicio del poder político

Hemos hecho referencia a que la independencia y autonomía de los ámbitos temporal-político y espiritual-religioso tiene como uno de sus objetivos sustraer de los poderes políticos la vida religiosa de las sociedades. Junto a esta consideración, es notorio que el objetivo de la autoridad imperial era la conservación del Estado, puesto que aquélla encarnaba la *salus generis humani*. Además la *salus publica* del Imperio con los príncipes cristianos, estaría, en continuidad con la tradición romana, vinculada al empeño por la religión, en este caso, por la religión verdadera. Interesa ahora considerar el papel que, a juicio de Ambrosio, debe jugar la religión – de nuevo un redimensionamiento – en la política imperial, según el modelo dual.

Sería excesivo aproximarnos a los conceptos de Ambrosio y sus contemporáneos a través de la noción de bien común político. No obstante, nos parece adecuado afirmar que, en el pensamiento del santo hay expresiones que dibujan netamente la necesaria consideración de la religión para la consecución de la *salus publica* del Imperio.

En primer lugar y en su papel de perito para los asuntos religiosos, Ambrosio no deja de recordar al príncipe el papel preeminente de Dios en sus decisiones relativas a la política religiosa del Imperio, así como la existencia, para la autoridad política, de unos deberes religiosos. En el conflicto por el altar de la Victoria la insistencia sobre este particular es clara. En la primera carta a Valentiniano II, recuerda, por tres veces, la importancia de las decisiones de la autoridad imperial cuando hacen caso a la religión y a Dios. Así, aunque Ambrosio aconseje tener en cuenta los méritos de personas ilustres, como Símaco, entiende que «Dios debe ser antepuesto a todos»¹ y, por tanto, «no se ofende a nadie si se pone en primer lugar a Dios omnipotente»² ya que «nada es más importante que la religión, nada más elevado que la fe».³ En la carta a Eugenio, Ambrosio pide al usurpador que reflexione sobre las cesiones que está concediendo a los paganos, puesto que «si bien es grande el poder imperial, considera sin embargo, emperador, cuán grande sea el poder de Dios».⁴

También en Calínico se renuevan estas observaciones de Ambrosio, si cabe, con mayor dramatismo. Recordemos que Teodosio ha establecido que se castigue a los cristianos culpables de los incendios y que Ambrosio le exige que retire esa disposición. Sin entrar ahora a juzgar la aplicación de los principios morales al caso concreto el santo obispo establece un principio rector para el posible caso de que entren en conflicto el orden público y una *causa religionis*. Así, dirá Ambrosio: «Pero, emperador, te preocupa el problema del orden público. ¿Qué

¹ Ep 72, 6: «sed deum certum est omnibus praeferendum».

² Ibidem, 7: «Nullius iniuria est cui deus omnipotens antefertur».

³ Ibidem, 12: «Nihil maius est religione, nihil sublimius fide».

⁴ Ep, e. c., 10, 7: «Etsi imperatoria potestas magna sit, tamen considera, imperator, quantus sit deus».

cosa es más importante: el pretexto del orden público o la causa de la religión? La represión debe ceder delante de la devoción». ¹ Y continúa el santo reconociendo al augusto su grandeza y, a la vez, recordándole que «más que todos los hombres, debe ser temido Dios, que justamente debe ser antepuesto a los emperadores». ²

Pero, además de afirmar el carácter preferente de las cuestiones relativas a la fe, también en la gestión de la *res publica* en general, Ambrosio señala que el augusto «debe pensar en Dios», ³ pues interesa que en ellas «no se quite algo debido a Dios», ⁴ sino, al contrario: conviene que sea honrado y obsequiado. ⁵

En relación a la vigilancia por parte del emperador de que en sus decisiones, sobre todo en las decisiones que afecten a la religión, mire a rendir honor a Dios, Ambrosio deja constancia de que también la *salus publica* entra en los planes de la Providencia divina. A este respecto hemos hecho notar, en relación al paganismo y a la sacralización del poder imperial dominante en su teología civil, la opinión negativa de Ambrosio: la esfera pública tiene su propia idiosincrasia, netamente separada del providencialismo religioso pagano; en definitiva, Roma no necesita del *mos maiorum*, de su tradición religiosa, para garantizar su prosperidad, le basta para ello su tradición civil, política y militar.

Cabe preguntarnos si Ambrosio sustituye el providencialismo pagano por un providencialismo cristiano. La respuesta es, a nuestro juicio, afirmativa. Pero conviene inmediatamente matizar que el providencialismo cristiano es definido con una caracterización diversa del pagano, en tanto en cuanto aquél es presentado como religión verdadera, revelada por el Dios verdadero. En los textos del santo, hay pocas connotaciones ulteriores que permitan subrayar el carácter diferenciado de ambos providencialismos. Lo que está claro es que Ambrosio rechaza el pagano y subraya algunas conclusiones que se derivan de la consideración del cristianismo como religión verdadera.

En la controversia por el altar de la Victoria ya nos hemos fijado en que Ambrosio apoya la grandeza de Roma en su tradición, rechazando como elemento de ésta el componente religioso pagano. El desprecio de este componente está vinculado a la falsedad de su culto, una vez que Dios mismo se ha revelado. Por eso afirmará Ambrosio con rotundidad: «De hecho la salvación no podrá ser cierta si cada uno no honra sinceramente al Dios verdadero, al Dios de los cristianos. Él es el único y verdadero Dios que se debe honrar en lo íntimo del alma: pues *los dioses paganos*, tal como dice la Escritura, *son demonios* (Ps 95,5)». ⁶ Dicho esto, referirá a Eugenio que debe «soportar que se rinda el obsequio debido a

¹ Ep 74, 11: «*Sed disciplinae te ratio, imperator, mouet. Quid igitur est amplius, disciplinae species an causa religionis*».

² *Ibidem*, 28: «*ceterum plus omnibus deus timetur qui etiam imperatoribus iure praefertur*».

³ Ep 72, 7: «*deum cogita*».

⁴ Ep 74, 13: «*et uide ne quid deo deroges*».

⁵ Cfr. Ep, e. c., 1, 26.

⁶ Ep 72, 1: «*Aliter enim salus tuta esse non poterit, nisi unusquisque deum uerum hoc est deum Christianorum, a quo cuncta reguntur, ueraciter colat. Ipse enim solus uerus est deus qui intima mente ueneretur; dii enim gentium daemonia, sicut scriptura dicit*».

Aquél que queréis que sea reconocido como protector de vuestro Imperio». ¹ El Dios de los cristianos es reconocido por Ambrosio como protector del Imperio, por eso, las decisiones de los augustos en materia religiosa deben honrarle.

En Calínico se completa el cuadro del providencialismo ² cristiano presentado por Ambrosio. No se basa, como en el caso pagano, en el culto, sino en custodiar la honra debida al Dios verdadero en las decisiones que afecten a la cuestión religiosa. Ambrosio recuerda a Teodosio cómo la divina Providencia ha ido cuidando al augusto en su combate contra Máximo y cómo siempre le ha ido protegiendo. Puntualiza hechos concretos al objeto de convencer a Teodosio de que honre, también con sus medidas, a Cristo, no cediendo a la represión contra los cristianos por el incendio de la sinagoga judía. Así el santo obispo hace decir a Cristo: «Por tanto, te he hecho triunfar sobre tu enemigo, y ¡vas a conceder a mis enemigos un triunfo sobre mi pueblo!». ³ La actitud del emperador debe ser otra, debe enmendar lo promulgado: «¿Podrá acaso desagradar a Dios lo que se corrige por rendirle honor?», ⁴ teniendo además en cuenta que «cuanto más glorioso eres, tanto más debes honrar a Dios [...], a fin de que Él proteja también tu reino con su celestial benignidad» ⁵ y – como refiere el santo obispo en la carta a Teodosio por la matanza de Tesalónica – «conservar la paz bajo vuestro gobierno». ⁶

Completando nuestra línea discursiva podemos afirmar que en Ambrosio se dibujan trazos significativos de la necesaria autonomía de los órdenes temporal y espiritual, pero que tal distinción no puede significar privar el objetivo de la autoridad civil imperial – la *salus publica* – de su fundamento último absoluto, Dios, al que es preciso honrar. De esta manera, para Ambrosio, la autoridad política tiene como primer referente de sus deberes religiosos a Dios. Ahora bien, en dualidad de ámbitos, es decir, no con actos religiosos que no son propios de la esfera civil, sino sirviendo a Dios en manera conforme a su propia naturaleza y a su propio fin temporal, respetando en su legislación las normas de la ley divina.

c) La gestión del hecho religioso por parte de la autoridad política

Ambrosio establece la autonomía relativa del orden temporal-político vinculando dicho carácter relativo a su dependencia y subordinación con respecto

¹ *Ep, e. c., 10, 12*: «*ut deferamus ei quem imperii uestri uultis auctorem probari*».

² En otro orden de cuestiones, no directamente relacionadas con la intervención de la Providencia en la gestión de la *res publica*, también en la controversia de las basílicas Ambrosio hace mención expresa, en el clímax de persecución en el que se encuentra, de cómo el amor misericordioso del Señor cuida de sus criaturas: cfr. *Ep 75^a, 7-10*.

³ *Ep 74, 22*: «*Ego ergo te triumphare feci de inimico tuo et tu de plebe mea das meis inimicis triumphum!*».

⁴ *Ibidem, 31*: «*Numquid deo displicere poterit quod pro eius emendatur honorificentia?*».

⁵ *Ep, e. c., 1, 26*: «*quo gloriosor factus es eo amplius auctori tuo deferendum noueris [...], ut ipse quoque regnum tuum celesti sua dignatione custodiat*».

⁶ *Ep, e. c., 11, 14*: «*pacem uobis imperantibus seruet*».

a la ley divina. Luego, como consecuencia de esto, determina que lo religioso debe estar presente en la gestión de la *salus publica* por parte de la autoridad imperial; no sólo porque el emperador, por oficio, deba promulgar disposiciones que afecten a la religión, sino porque además Dios ha entrado en la historia y su Providencia amorosa y misteriosa no es ajena a los afanes de los hombres, ni al devenir del Imperio.

De esta manera, y puesto que la *religio* es un componente importante para la consecución de la *salus publica*, y, a la vez, aquélla debe ser sustraída de la gestión de la *res publica*, Ambrosio señala a los emperadores algunas pautas para gestionar con diligencia y respeto cuestiones que la afecten: prudencia en las decisiones en materia religiosa y, a la vez, al menos por lo que corresponde al emperador cristiano, celo por la fe verdadera. Aquí, el cuadro expositivo del santo se enmarca en la independencia y autonomía de los órdenes, solicitando a la autoridad que gobierne estos asuntos pidiendo consejo¹ y dejándose aconsejar por el perito de estas materias.²

III. LAS RELACIONES ENTRE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA Y LA AUTORIDAD IMPERIAL: DEL MONISMO CRISTIANO AL MODELO DE DUALIDAD DE ÁMBITOS

Tras establecer la independencia de los ámbitos de actuación temporal y espiritual y algunas de las consecuencias y especificaciones que tal autonomía lleva consigo, podemos pasar ahora a determinar, a partir de este marco, sus conclusiones sobre el modo de entender, en concreto, las relaciones entre la Iglesia y la autoridad imperial.

De esta manera, el esquema ambrosiano supone la existencia de dos órdenes autónomos y diferenciados, pero con puntos de contacto que implican una intercomunicación de dichos ámbitos. De modo que esta independencia – conviene señalarlo desde ahora –, no se expresará en los textos de Ambrosio en términos de contraste o incompatibilidad de los dos órdenes, pues siguiendo a Colombo, «la fórmula de la pura y abstracta separación entre Iglesia y Estado, como si fueran dos realidades paralelas sin ningún punto de contacto, fue totalmente extraña al pensamiento del obispo de Milán». ³ Es más, es en este horizonte donde veremos justificar sus intervenciones, como autoridad eclesiástica, en cuestiones de política imperial.

Para el estudio de esta cuestión, en primer lugar, se expondrán algunos datos del contexto histórico en el que Ambrosio afirma la independencia de la Iglesia ante toda forma de intrusismo por parte del emperador; a continuación, se mostrarán los motivos por los que pide intervenir, como represen-

¹ Cfr. *Ep* 73, 39; *Ep*, e. c., 10, 10; *Ep* 74, 5.

² Cfr. *Ep* 73, 1; *Ep*, e. c., 10, 10; *Ep* 74, 1, 4-5, 27 y 33; *Ep*, e. c., 11, 16.

³ G. COLOMBO, *I discorsi di S. Ambrogio. Un momento della Chiesa di Milano*, Glossa, Milano 1997, 130.

tante de la autoridad eclesiástica, en las distintas controversias que estamos estudiando.

Si en el apartado anterior la controversia por el altar de la Victoria nos ha ayudado a centrar los conceptos empleados por Ambrosio, en ésta será el conflicto de las basílicas con los arrianos la que nos sirva para clarificar los contenidos expresados por el santo al respecto de las relaciones entre las autoridades eclesiástica e imperial.¹

1. *Intervenciones de la autoridad imperial en los asuntos eclesiásticos*

a) El contexto histórico: del monismo pagano al cesaropapismo arriano

Ya hemos señalado en el segundo apartado del trabajo, que en la mente romana de la época de Ambrosio predomina una concepción monista e integradora de los fenómenos políticos y religiosos. La aparición del cristianismo y su persecución se debe enmarcar en esa mentalidad monolítica, donde la autoridad imperial combate el cristianismo porque entiende que la religión tradicional es el valor supremo a defender y el cristianismo una realidad novedosa que puede poner en peligro el orden constituido. Hasta tal punto esto es así que, con la profesora Sordi, se puede afirmar que «no se comprenden las persecuciones anticristianas del Imperio si no se tiene en cuenta la religiosidad de los perseguidores».²

Tras la persecución a los cristianos, los Acuerdos de Milán del 313 retoman la tradicional tolerancia religiosa ínsita desde sus orígenes en la actitud romana frente a lo divino, según la cual, la salvación y la grandeza de Roma y de su Imperio depende de la divinidad y de la preocupación por hacer propicia a Roma y a su Imperio a esta divinidad, tenga el nombre que tenga y en cualquiera que sea la forma en que se la venere. A pesar de las persecuciones contra los cristianos y de otras actuaciones de intolerancia religiosa durante la época republicana y en el primer periodo imperial, el sincretismo religioso era la forma primigenia propia de la mente romana y su expresión más reconocida queda explicitada en los Acuerdos del 313, donde junto a la defensa de la libertad de culto, se aboga por un encuentro no polémico entre el politeísmo pagano, la religiosidad solar, las distintas teorías filosóficas y los monoteísmos judío y cristiano.

En el año 313, el cristianismo es declarado *religio licita* en concurrencia con muchas otras religiones, en un contexto donde la autoridad imperial entiende como su principal problema político la relación con la divinidad y, a la vez, se declara incompetente para reconocer la naturaleza de tal divinidad, dejando a sus ciudadanos la libre elección de su credo religioso. Pero la materialización

¹ Lógicamente, las consideraciones que aquí se hagan completan los matices perfilados en el apartado anterior de este capítulo y añaden otros que nos permiten cerrar las consideraciones del santo sobre de las relaciones entre los ámbitos político y religioso, tal como las recoge en su epistolario político.

² M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Cappelli, Bologna 1965, 16.

concreta de este programa no era una cosa sencilla, pues requería por parte de la autoridad política que deseara activarlo de verdad, la capacidad de distinguir la personal adhesión a una fe religiosa, del respeto que debía – como emperador – a todas las religiones del Imperio y de la consecuente renuncia a usar de la fuerza coercitiva del Estado para imponer a los otros su fe. Así, la intolerancia religiosa de los primeros emperadores cristianos no se debía a una necesidad vinculada al exclusivismo religioso del cristianismo, sino a la confusión entre religión y política presente en la mentalidad del Imperio romano, para el cual, la religión, en su esencia más íntima, era sentida en el fondo como una política hacia la divinidad, y la autoridad imperial esperaba de la práctica religiosa, como premio a su devoción o castigo por su negligencia, ventajas y daños temporales.¹ De esta manera, es ahora el cristianismo el valor supremo a defender por el garante de la ortodoxia religiosa, el emperador, y las demás religiones son toleradas en la medida en que no pongan en peligro al Estado.

Por efecto de esta concepción monista heredada del Estado pagano las relaciones entre las autoridades de la Iglesia y la del emperador, fueron planteadas, desde Constantino, bajo este signo de confusión de lo político y lo religioso. De esta manera, los emperadores cristianos fueron sustituyendo, en algunos aspectos, la religión tradicional por la cristiana,² concediendo espontáneamente a la Iglesia los privilegios y la inmunidad de la que habían gozado hasta entonces los sacerdotes paganos, reclamando de ella los servicios que exigía antes al paganismo y sometiénola a aquellos controles a los que los colegios sacerdotales paganos estaban habituados. Esta situación dará lugar a la intervención de la autoridad imperial en los asuntos eclesiásticos. Para la mente romana, este cesaropapismo es la continuación natural de la inercia propia de la actividad del Estado en su función religiosa, aplicada ahora a la religión cristiana.³

¹ Sobre este particular estamos siguiendo, sustancialmente, el parecer de la profesora Sordi (cfr. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, 405-407; IDEM, *Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma*, en M. SORDI, *La Pace nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1985, 146-154.).

² Drobner expresa esta sustitución de la siguiente manera: «Constantino, como emperador, fue el portavoz de este Dios en cuanto guía de la unión político-sacral del Imperio, del mismo modo en que los emperadores precedentes lo fueron, en nombre de los antiguos dioses» (H.R. DROBNER, *Patrologia*, Piemme, Casale Monferrato 1998, 271). Dal Covolo circunscribe el periodo de sustitución del monismo pagano por uno cristiano al periodo que va entre el edicto de tolerancia de Galerio hasta la legislación de Teodosio, sintetizando este proceso del siguiente modo: «Las intervenciones legislativas – desde Galerio a Teodosio –, mientras gradualmente reconocen a los cristianos la plena libertad religiosa y, al contrario, limitan el ejercicio del culto pagano, se encuentran paradójicamente en la línea de la tradición romana, una vez decidida, después de Galerio, la inoportunidad de la persecución contra los cristianos: se debía *sostituire* el culto pagano por el culto cristiano, dejando intacto el *sistema* de enlace entre política y religión, única garantía de supervivencia para el Imperio» (E. DAL COVOLO, *Il «capovolgimento» dei rapporti tra la Chiesa e l'impero*, en E. DAL COVOLO, R. UGLIONE [ed.], *Chiesa e impero: Da Augusto a Giustiniano*, Las, Roma 2001, 207).

³ Hasta tal punto esto será así que, en opinión de Drobner, los emperadores no habrían tenido especial trascendencia para la historia de la Iglesia y de la teología en el siglo IV, si no fuera porque la religión era una idea que permanecía inseparable a la de emperador y a la de Estado romano (cfr. *ibidem*).

En definitiva, si los tres primeros siglos de cristianismo se pueden definir por la ignorancia “oficial” o por la persecución, el reconocimiento por parte del Estado supondrá que la Iglesia llegue pronto a prevenirse contra una atención abusiva por parte de éste. Como señala Gaudemet, durante los siglos IV y V «su independencia será puesta en juego, lo que dará lugar a las primeras doctrinas sobre las “relaciones entre los dos poderes”».¹

Tras los acuerdos de Milán y con la recién estrenada libertad religiosa para los cristianos, aparece la controversia arriana y, con ella el intervencionismo de los emperadores en los asuntos eclesiásticos que, bajo Constancio,² se evidencia de manera dramática su influjo negativo, así como su condición de heredera de la tradición romana: la religión es un asunto de Estado en el que la autoridad del emperador es la decisiva. De esta manera, durante el episcopado de Ambrosio la inercia político religiosa del Imperio se comprendía, con Savon, del siguiente modo: «los asuntos del Imperio y los de Dios estaban absolutamente entrelazados. No solamente la religión podía ser un poderoso instrumento de gobierno, sino que un buen príncipe se sentía responsable del bien espiritual de sus súbditos. Y, lejos de todo relativismo doctrinal, se estimaba que este fin sólo podía ser alcanzado por medio de la adhesión a la verdadera fe».³

A nuestro juicio, estas son las coordenadas históricas donde deben entenderse la actuación de Ambrosio y sus afirmaciones a favor de la independencia de la Iglesia respecto a la autoridad política. No será el primero en afirmarla,⁴ pero sí el primero en hacerla respetar, resquebrajando de esta manera los pilares de la estructura político-religiosa de la tradición grecorromana: con Ambrosio, la *religio* sale fuera, se hace autónoma del *ius publicum*. Podemos decir que hasta el episcopado de Ambrosio las relaciones entre las autoridades imperial y eclesiástica no se plantean como una cuestión a resolver, principalmente, porque la concepción monista permanecía también en la mentalidad cristiana de la época.⁵

b) El parecer de san Ambrosio: la necesaria independencia de la Iglesia

Así las cosas, la aportación de Ambrosio, en lo concerniente a las relaciones entre las autoridades eclesiástica y política, es de gran trascendencia tanto por su

¹ J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain, IV-V siècles*, Sirey, Paris 1958 (versión actualizada de 1989), 1.

² Como recuerda Hamman, «la Iglesia comienza a experimentar una prueba más terrible que las persecuciones: la protección, muy a menudo, onerosa del Estado. Tanto la crisis donatista como la historia del arrianismo permiten constatar esta afirmación» (J. QUASTEN, *Patrología*, III, in *Dal Concilio di Nicea [325] al Concilio di Calcedonia [451]. I Padri latini*, Marietti, Casale Monferrato 1978, 4).

³ H. SAVON, *Ambroise de Milan (340-397)*, Desclée, Paris 1997, 87.

⁴ Antes que él, ya habían suscrito este parecer, contra Constancio, Osio de Córdoba, Hilario de Poitiers y Luciferio de Cagliari (cf. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire Romain*, 498-499).

⁵ Prueba de la poderosa inercia de la concepción grecorromana, sería la teología política de Eusebio de Cesarea, que en cierta continuidad con la mentalidad tradicional grecorromana, será la que se imponga y pondrá las bases del cesaropapismo predominante en el Imperio bizantino. De esta manera, la ruptura del esquema monista sólo se operará en Occidente; en la parte oriental del Imperio, el esquema eusebiano de un único Imperio y una única Iglesia bajo la guía de un único emperador, será el predominante.

novedad como por su repercusión posterior en la cultura occidental, como por su aportación a la clarificación de las relaciones entre el orden temporal-político y el espiritual-religioso.

Para el obispo de Milán, la Iglesia ha de disponer de absoluta independencia en el terreno que le es propio. Independencia que exige, de entrada, que la autoridad imperial no intervenga en los asuntos eclesiásticos, pues los entiende absolutamente ajenos a su competencia. En cierto sentido, se puede decir que el conflicto arriano en Occidente arrojó como fruto sabroso, la exigencia, por parte de la Iglesia, de inmunidad ante toda injerencia de la autoridad imperial y, sin duda, tuvo en Ambrosio los cimientos del complicado edificio conceptual de las relaciones entre Iglesia y Estado, en el seno del modelo político de la dualidad de ámbitos.

i. La doctrina de san Ambrosio sobre la autonomía de la Iglesia.

Con la desaparición de Constancio, la figura de Juliano aparece, a efectos del conflicto arriano y de las numerosas injerencias de la autoridad imperial en los asuntos doctrinales y disciplinares de la Iglesia, como providencial. Tras la muerte de este príncipe y después del breve paréntesis de Joviano, asumirán la púrpura los emperadores Valentiniano I y Graciano que, en relación al conflicto arriano, adoptaron una política religiosa neutral o, en el caso de los últimos años de Graciano, favorable al credo niceno.

Los quince años de neutralidad en Occidente bajo los gobiernos de estos dos príncipes, instaurarán un estilo de gobierno, en lo referente a la política religiosa del Imperio, netamente en contraste con la de Oriente en esa misma época. Ambrosio no dejará de recordar a Valentiniano II, en el conflicto de las basílicas, el talante de gobierno impuesto por su padre en las cuestiones relacionadas con la fe y la disciplina eclesiástica: «Y nadie me debe juzgar de impertinente, si afirmo lo que tu padre, de augusta memoria, no sólo respondió de palabra, sino que, además, sancionó en sus leyes: “en una causa relativa a la fe o a la dignidad eclesiástica debe ser juez quien no sea inferior en grado ni se encuentre en una situación jurídica diversa”». ¹ Para san Ambrosio la interpretación de este rescripto de Valentiniano I es diáfana: ante las pretensiones de Valentiniano II que quiere que se juzgue en palacio, y ante jueces laicos cuál deba ser la fe verdadera, la de Rímini o la de Nicea, Ambrosio entiende que tal tribunal de justicia no es adecuado ni conforme a las disposiciones instauradas por Valentiniano I, ya que «éstas son las palabras del rescripto, que expresan la voluntad de que sean los sacerdotes los que juzguen a los sacerdotes». ² Por eso la perplejidad de Ambrosio: «¿Cuándo escuchaste, clementísimo emperador, que en una causa de fe fueran los obispos juzgados por laicos?». ³

¹ Ep 75, 2: «Nec quisquam contumacem iudicare me debet, cum hoc asseram quod augustae memoriae pater tuus non solum sermone respondit sed etiam legibus suis sanxit: “In causa fidei uel ecclesiastici alicuius ordinis cum iudicare debere qui nec munere impar sit nec iure dissimilis”». Cfr. también, *ibidem*, 5.

² *Ibidem*: «Haec enim uerba rescripti sunt hoc sacerdotes de sacerdotibus uoluit iudicare».

³ *Ibidem*, 4: «Quando audisti, clementissime imperator, in causa fidei laicos de episcopo iudicasse?».

El santo obispo reclama claramente la independencia de la Iglesia para decidir en las cuestiones de fe y de disciplina eclesiástica. La insistencia sobre este asunto en la *Epistula 75* no deja lugar a dudas. Así, mientras califica al obispo como el único capaz para juzgar en materia de fe, establece que ningún laico, ni siquiera el emperador, es competente para juzgar en dichas materias: «Con la ayuda de Dios progresarás también en la sabiduría propia de quien es anciano, y entonces podrás juzgar, a este propósito, qué obispo sería capaz de dejar que un laico atropelle un derecho sacerdotal».¹

En este punto Ambrosio hace memoria del intrusismo de Constancio y su política religiosa, en los asuntos eclesiásticos. Tras recordar que «si se debe discutir sobre la fe, tal discusión debe tener lugar entre obispos, como sucedió bajo Constantino...»,² el santo obispo expresa, si bien en tono respetuoso, su disconformidad en la gestión de la política religiosa de Constancio, connotada por su intrusismo en las decisiones que afectaban a la fe: «De hecho, los obispos habían suscrito la fe auténtica [Nicea]; pero puesto que algunos querían juzgar en materia de fe dentro del palacio imperial, consiguieron cambiar con sus embrollos lo que los obispos habían decidido precedentemente».³ La alusión de Ambrosio en ese mismo párrafo, y en el anterior, al concilio de Rímmini encerraría encerrar el modo de pensar del santo al respecto de la penetración del arrianismo en Occidente, que con Hamman, se podría expresar de la siguiente manera: «si no fuera por la intervención de Constancio en el conflicto [arriano], muy posiblemente éste se hubiera limitado a Oriente».⁴

Ambrosio establece por tanto que la fe no acepta ser juzgada por laicos, sino por clérigos; tampoco que el árbitro de una contienda religiosa sea el emperador. De esta manera, y será un desarrollo ulterior de su doctrina, el lugar adecuado para juzgar y discutir sobre la fe es la iglesia, no el palacio. Así, pide que los jueces elegidos por su contrincante, el obispo Ausencio, «vengan, si realmente existen, a la iglesia y juzguen junto al pueblo»⁵ y se manifiesta disponible a que tal discusión con Ausencio tenga lugar, siempre que sea en un sínodo: «si Ausencio me invita a un Sínodo para discutir sobre la fe [...], cuando escuche que el Sínodo se convoca, tampoco yo seré menos a la hora de cumplir con mi deber».⁶ Del salto a la iglesia como lugar geográfico del Sínodo, se entrevé – y así lo ha puesto de manifiesto Banterle en la traducción italiana del texto crítico de Zelzer – la referencia clara a la Iglesia como instancia de decisión de las ma-

¹ *Ibidem*, 5: «*Eris deo fauente etiam senectutis maturitate prouector et tunc de hoc censebis, qualis ille episcopus sit qui laicis ius sacerdotale substernit*». Cfr. también, *ibidem*, 11.

² *Ibidem*, 15: «*Si conferendum de fide sacerdotum debet esse ista collatio, sicut factum est sub Constantino*».

³ *Ibidem*: «*Nam episcopi sinceram primo scripserant fidem, sed dum uolunt quidam de fide intra palatium iudicare, id egerunt ut circumscriptionibus illa episcoporum iudicia mutarentur*».

⁴ QUASTEN, *Patrologia*, III, 4.

⁵ *Ep 75*, 6: «*Veniant plane si qui sunt ad ecclesiam, audiant cum populo*». Cfr. también, *ibidem*, 17.

⁶ *Ibidem*, 16: «*Si ad synodum prouocat Auxentius ut de fide disputet [...], cum audiero synodum congregari, et ipse non deero*». Cfr. *Ep 75^a*, 26.

terias de fe, así dirá Ambrosio: «Si se debe discutir, yo he aprendido a discutir en la Iglesia, como han hecho los que nos han precedido».¹

De este modo, Ambrosio exige que el ámbito de la fe, de sus contenidos, se vea libre de toda intromisión de la autoridad política. La existencia de un ámbito de competencia propio de la Iglesia y la exigencia de este principio de no injerencia serán los componentes fundamentales de la doctrina de Ambrosio sobre la autonomía del orden religioso al respecto del orden político y, en concreto, de la Iglesia en relación al poder del emperador.

ii. La aplicación concreta de la doctrina: el conflicto de las basílicas y el proceso de Tréveris.

Si en la *Epistula* 75, Ambrosio establece el principio de autonomía de la Iglesia de frente a toda injerencia de la autoridad imperial, las *Epistulae* 75^a y 76, son una puesta en acto tanto de dicha injerencia y de la exigencia concreta del principio de autonomía.

Por lo que se refiere a la intromisión de la autoridad imperial, los hechos son claros. El emperador Valentiniano II solicita reiteradas veces a Ambrosio que le entregue una de las basílicas² para que la comunidad arriana de Milán, con la corte a la cabeza, pueda celebrar sus cultos. Para ello además ha establecido por ley,³ la del 23 de enero del 386, la libertad de culto para los adeptos al credo de Rímmini y ha prohibido, en clara alusión a Ambrosio, bajo penas severísimas, cualquier intento de oponerse a esta disposición.

Para apremiar la entrega, el emperador ha enviado tribunos a hablar con Ambrosio para forzarle a huir de la ciudad,⁴ lo ha convocado a palacio para discutir sobre la cuestión,⁵ ha ordenado el cerco de, al menos, dos basílicas⁶ e incluso, en opinión del santo, «muchos decían que habían sido enviados los sicarios, que había sido decretada la pena de muerte».⁷ Además, se ha amenazado a otros obispos y a los curiales⁸ y multado a los mercaderes,⁹ para impedir que apoyen la causa de Ambrosio.

Así las cosas, hay una intervención clara por parte de la autoridad imperial en una cuestión ciertamente religiosa y eclesiástica, como son el contenido de la fe en Cristo y la adjudicación de una basílica. En este último caso, la petición de la corte obedece al principio de soberanía universal que ejercía el emperador sobre todas las cosas¹⁰ y, en concreto, a la tradicional consideración de que el *ius sacrum* está comprendido en el *ius publicum*, que es el ámbito de acción propio de la autoridad imperial.¹¹

¹ *Ep* 75, 15: «Si tractandum est tractare in ecclesia didici; quod maiores fecerunt mei».

² Cfr. *Ep* 75^a, 3 y 29-30; *Ep* 76, 11.

³ Cfr. *Ep* 75, 9-11 y *Ep* 75^a, 3 y 24-25.

⁴ Cfr. *Ep* 75, 18 y *Ep* 75^a, 1-2 y 15.

⁵ Cfr. *Ep* 75, 1 y 17 y *Ep* 75^a, 3 y 29.

⁶ Cfr. *Ep* 75^a, 4 y 10 y *Ep* 76, 1, 4, 11 y 13.

⁷ *Ep* 75^a, 16: «Plerique narrabant percussores praemissos, poenam mortis esse decretam». Cfr. también, *ibidem*, 36.

⁸ Cfr. *Ep* 75^a, 16 y *Ep* 76, 7.

⁹ Cfr. *Ep* 76, 6, 16 y 26.

¹⁰ Cfr. *Ep* 75^a, 30 y *Ep* 76, 8 y 19.

¹¹ Como recuerda Dudden, bajo el principio de la soberanía universal del emperador, Graciano secuestrará una basílica en el 378-379, y bajo este mismo principio, Valentiniano II y Justina solicitan

La respuesta de Ambrosio a esta petición es igualmente clara y reiterada:¹ «Se me ordena: “Entrega la basílica”. Respondo: “No me es lícito entregarla, ni a ti, emperador, es útil recibirla”».²

Antes de dar cuenta de los motivos de Ambrosio, interesa recordar que nos encontramos delante de una aplicación concreta del principio ambrosiano de la autonomía de la Iglesia. Para el santo obispo, las cuestiones de religión y los asuntos eclesiásticos no son competencia de la autoridad imperial, sino que pertenecen a la competencia del obispo, son un derecho sacerdotal de carácter inalienable: ningún laico, ni siquiera el emperador puede conculcarlo. Establecido este principio, Ambrosio resuelve el caso concreto: la exigencia del emperador de una basílica es un acto de intrusismo del augusto en un ámbito de actuación que no le es propio. De esta manera, el espacio sagrado de una basílica es definido como cuestión religiosa o asunto eclesiástico, perteneciente a una novedosa categoría de “derecho”, que podemos llamar *ius ecclesiae*, el cual, si bien guarda continuidad con el *ius sacrum* de la tradición religiosa romana, se diferencia de éste en que pertenece a un ámbito autónomo y ajeno al *ius publicum*, y escapa, por tanto, del poder imperial. Así, no es posible efectuar la entrega de la basílica, pues ésta no le pertenece ni siquiera al obispo, le pertenece a Dios: el *ius ecclesiae* es caracterizado como un derecho al que el representante de Dios no puede renunciar. En conclusión, la soberanía absoluta del príncipe ha sido limitada, merced al proceso de desacralización del poder político: el *ius ecclesiae* no pertenece ya al *ius publicum*. Ambrosio no se expresa con la categoría *ius ecclesiae*,³ pero sí desliga claramente el *ius sacrum* del *ius publicum*: «A ti se te ha confiado el derecho sobre los edificios públicos, no sobre los sagrados».⁴

Ambrosio no habla explícitamente de intrusismo de la autoridad imperial, pero en la *Epistula* 75 deja claro que al emperador no le competen las cuestiones de fe. En el caso de las *Epistulae* 75^a y 76 la diferenciación entre intrusismo y respeto del ámbito eclesiástico es expresado con recurso a la expresión mateana «dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios (Mt 22,21)» y para Ambrosio junto a que «el tributo es del César y no se le ha de rechazar; la iglesia es de

la entrega de una iglesia para el culto arriano en el conflicto del 385-386. Ambrosio, por su parte, negará por primera vez en la historia de Roma este principio (cfr. F.H. DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, I, Clarendon Press, Oxford 1935, 271-272).

¹ Cfr. *Ep* 75^a, 18, 29, 31, 32 y 33 y *Ep* 76, 2, 8, 16, 19 y 22.

² *Ep* 76, 19: «*Mandatur denique: “Trade basilicam”. Respondeo: “Nec mihi fas est tradere nec tibi accipere, imperator, expedit”*». Expresión casi idéntica es empleada por Ambrosio en el Sermón contra Ausenio, cuando hace memoria de la petición hecha para que entregase los vasos sagrados (cfr. *Ep* 75^a, 5).

³ Al utilizar la expresión *ius ecclesiae*, en detrimento del *ius sacrum* – término que sí es empleado por Ambrosio – queremos señalar sin más el elemento de discontinuidad del primero respecto al segundo: dejando constancia, que si bien nos estamos refiriendo al *ius sacrum* del que habla Ambrosio, queremos destacar que el contenido de este *ius sacrum* es distinto al contemplado por la tradición religiosa romana.

⁴ *Ep* 76, 19: «*Publicorum tibi moenium ius commissum est, non sacrorum*».

Dios, y, ciertamente, no debe ser asignada al César, porque el templo de Dios no puede pertenecer a los derechos del César».¹

Evidentemente, Ambrosio deduce de lo anterior la existencia novedosa de una serie de bienes – pertenecientes al *ius ecclesiae* – ajenos al dominio absoluto del emperador. Y frente a las pretensiones de la corte de que todo pertenece al dominio del augusto, el santo obispo responde: «¿Acaso por la ocupación de las basílicas que pertenecen a la Iglesia pueden exhibir una moneda del César?». ² En definitiva, para Ambrosio el caso concreto de las basílicas, de su dedicación cultural, pertenece al ámbito, autónomo, de la autoridad eclesiástica y, en consecuencia, exigir su entrega, para que el augusto disponga del culto que en ella se ha de celebrar, es una intrusión indebida por parte del emperador.

Pero Ambrosio no se enfrenta al emperador por la cuestión material de la entrega de una basílica. A lo que se niega rotundamente el obispo de Milán es a contribuir a que una iglesia sea entregada a los arrianos: «quisiera el cielo que fuese cierto que la iglesia no será entregada a los herejes [...]. No admito que se mercadee ofendiendo a Cristo». ³ Por eso se muestra tan explícito al expresar la imposibilidad de entregar una basílica al emperador. Así, a ejemplo de Nabot dirá: «si él no entregó su viña, ¿nosotros entregaremos la Iglesia de Cristo?» ⁴ y responde «ojalá nunca sea yo quien entregue la heredad de Cristo». ⁵ Más explícito sobre este particular se muestra el santo en la *Epistula* 76: «Se me repite que el emperador ha ordenado: “También yo debo tener una basílica”. Respondo: “No te es lícito tener aquélla: ¿qué tienes que ver con una adúltera? Pues adúltera es aquélla [la iglesia arriana], que no está unida mediante un legítimo matrimonio con Cristo”». ⁶

En este sentido, para Ambrosio la entrega de la basílica, es la entrega de la Iglesia; es la cesión de la heredad de Cristo a los enemigos de Cristo: los arrianos; es obrar contra Dios. ⁷ Por eso Ausencio ha propuesto al emperador discutir sobre la fe en Cristo en palacio eligiendo jueces laicos, entre ellos paganos y judíos, porque «¿qué cosa puede agradales más, sino que se niegue – ojalá nunca ocurra – la divinidad de Cristo? Con ellos [paganos y judíos] se pone de acuerdo sin problemas el arriano que afirma que Cristo ha sido creado, como también los paganos y judíos admiten sin ninguna duda». ⁸ Por eso, Ambrosio

¹ Ep 75^a, 35: “Tributum Caesaris est, non negatur; ecclesia dei est, Caesari utique non debet addici, quia ius Caesaris esse non potest dei templum”. También cfr. *ibidem*, 31 y 33 y Ep 76, 19.

² Ep 75^a, 31: «Numquid de ecclesiae basilicis occupandis possunt denarium offerre Caesaris?».

³ *Ibidem*, 3: «Vtinam essem securus quod ecclesia haereticis minime traderetur [...]. Non committo ut quisquam uendat iniuriam Christi». Cfr. también, Ep 75, 19.

⁴ Ep 75^a, 17: «Si ille vineam non tradidit suam, nos trademus ecclesiam Christi?».

⁵ *Ibidem*, 18: «Absit a me ut tradam Christi hereditatem». También, *ibidem*, 37.

⁶ Ep 76, 19: «Iterum dicitur mandasse imperatorem: “Debeo et ego unam basilicam habere”. Respondeo: “Non tibi licet illam habere: quid tibi cum adultera? Adultera est enim quae non est legitimo Christi coniugio copulata”». ⁷ Cfr. *ibidem*, 16.

⁸ Ep 75, 13: «Quid illis aliud potest placere nisi, quod absit, ut Christi diuinitas denegetur? Cum his plane bene conuenit Arriano qui creaturam Christum dicit, quod etiam gentiles ac Iudaei promptissime confitentur».

no puede entregar una basílica a los arrianos, porque sería entregar a la misma Iglesia, sería entregar el depósito de la fe recibido de Cristo:

en la Iglesia conozco una sola imagen, la del Dios invisible, de la cual Dios dijo: *hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza* (Gn 1,26); esta imagen de la cual está escrito que Cristo *es esplendor de su gloria e imagen de su sustancia* (Heb 1,3). En esta imagen veo al Padre, como dijo el mismo Señor Jesús: *Quien me ve a mí, ve también al Padre* (Jn 14,9). No está, de hecho, separada del Padre esta Imagen que me mostró la unidad de la Trinidad, diciendo: *Yo y el Padre somos una sola cosa* (Jn 10,30)», y más abajo: *«Todo lo que tiene el Padre es mío* (Jn 16,15). Y sobre el Espíritu Santo me instruyó diciendo.¹

Para Ambrosio, entregar la basílica a los arrianos es más que un gesto material, es traicionar la verdad revelada al hombre por el mismo Dios en Cristo, verdad salvadora, cuyo contenido se expresa en mostrar al hombre la unidad de la Esencia divina en la trinidad de Personas.

Por tanto, dirá Ambrosio: «un obispo no puede entregar el templo del Señor». ² Puede entregar lo que es del obispo, pero no lo que es de Dios. ³ Aquí es donde distingue lo que es competencia de la autoridad imperial de lo que no entra en ella. La autoridad imperial si bien no puede exigir a la eclesiástica que se le entregue una basílica, sí puede exigir que se le paguen los impuestos: «Si pide que se le pague el tributo, no nos negamos. Las fincas de la Iglesia sirven para pagar los tributos; si el emperador lo desea, tiene potestad para reivindicarlos: ninguno de nosotros se opone». ⁴ En definitiva, podemos decir que Ambrosio, a la vez que desacraliza la autoridad imperial – «lo que es de Dios no está sujeto a la autoridad imperial» –, manifiesta su obediencia a la soberanía del augusto en el orden que le es propio – «si se me piden bienes materiales, podéis adueñarlos de ellos; si se quiere mi persona, iré a vuestro encuentro. ¿Queréis llevarme a prisión, queréis darme muerte? También yo lo quiero». ⁵

Por último, también el episodio del juicio de Tréveris puede ser considerado como otra aplicación concreta de la doctrina ambrosiana que estamos considerando. Prisciliano y sus seguidores son condenados a muerte por el usurpador Máximo, por una cuestión estrictamente ligada a cuestiones de fe y de disciplina eclesiástica. Por tanto, de nuevo Ambrosio considera que se encuentra frente a un nuevo episodio de intrusismo de la autoridad imperial en un ámbito que

¹ Ep 75^a, 32: «*Sed in ecclesia unam imaginem noui hoc est imaginem dei inuisibilis de qua dixit deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; illam imaginem de qua scriptum est quia Christus splendor gloriae et imago substantiae eius. In ista imagine patrem cerno sicut dixit ipse dominus Iesus: Qui me uidet uidet et patrem. Non enim haec imago a patre est separata, quae unitatem me docuit trinitatis dicens: Ego et pater unum sumus, et infra: Omnia quaecumque habet pater mea sunt. Et de Spiritu sancto dicens.*»

² Ep 76, 2: «*templum dei tradi a sacerdote non posse*». Cfr. también, *ibidem*, 16 y 22.

³ Cfr. *ibidem*, 8.

⁴ Ep 75^a, 33: «*Si tributum petit non negamus. Agri ecclesiae soluunt tributum; si agros desiderat imperator, potestatem habet uindicandorum: nemo nostrum interuenit*».

⁵ Ep 76, 8: «*uerum ea quae diuina imperatoriae potestati non esse subiecta. Si patrimonium petitur, inuadite, si corpus, occurrat. Vultis in uincula rapere, uultis in mortem? Voluntati est mihi*».

no es suyo, que no puede, en coherencia con su doctrina y con la tradición instaurada en Occidente por Valentiniano I, sino reprobado, tanto en la figura de Máximo, como en la de los obispos que han aceptado como válido un tribunal secular para dirimir cuestiones de religión: «Después, viendo [Máximo] que yo evitaba todo contacto con los obispos que estaban en comunión con él o con algunos de ellos que le pedían la muerte de algunos que se habían desviado de lo que está permitido por la fe, enfadado por esta actitud mía, me ordenó partir sin demora». ¹

En resumidas cuentas, para Ambrosio, las cuestiones de fe, de disciplina del clero, de organización del culto y de administración de los bienes de la Iglesia, deben ser sustraídas, por principio, a la competencia incluso del emperador.

2. Intervención de la autoridad eclesiástica en la res publica

Se ha intentado exponer cómo los textos de Ambrosio muestran una particular ruptura con la tradición religiosa romana. El procedimiento empleado ha pasado por revisar la superación del monismo pagano y la nueva ubicación de la autoridad política en el dualismo de ámbitos defendido por Ambrosio. En este apartado, acabamos de mostrar algunas de las afirmaciones del santo que se opondrían a la sustitución del monismo pagano por uno cristiano, y que suponen la reafirmación del modelo dual.

El resultado en uno y otro caso ha sido la exigencia por parte del obispo de un ámbito de independencia y autonomía del ámbito religioso, en general, y de la autoridad de la Iglesia, en particular. Es justamente esta exigencia de Ambrosio la que supone una fractura con la concepción tradicional romana donde lo religioso formaba parte importante de la gestión de la *res publica*.

Tras la afirmación de la existencia de dos ámbitos independientes y de dos autoridades encargadas de los respectivos órdenes – la autoridad temporal del emperador y la autoridad espiritual del obispo –, hemos ubicado ya el papel de la autoridad política en el modelo dual. A continuación, damos un último paso en nuestro análisis, dedicando este apartado a revisar los contenidos de las afirmaciones del santo en relación al papel de la autoridad eclesiástica en este modelo y, por tanto, a mostrar las coordenadas establecidas por el santo de Milán en relación a la intervención de la autoridad eclesiástica en el ámbito político.

Por la naturaleza y los fines de los dos ámbitos, se establecen su autonomía, pero, y esto también está presente en la doctrina del santo, dicha independencia, no excluye la colaboración debida entre los dos órdenes habida cuenta de que ambos, si bien de modo distinto, están al servicio del hombre.

Hemos dividido este apartado en dos partes. En primer lugar, estudiaremos cómo recoge Ambrosio la existencia de una jerarquía entre los ámbitos, y, a

¹ Ep 30, 12: «Postea cum uideret me abstinere ab episcopis, qui communicabant ei, uel qui aliquos, deuios licet a fide, ad necem petebant, commotus eis iussit me sine mora regredi».

continuación, examinaremos los móviles de las intervenciones del santo – de la autoridad eclesiástica – en cada una de las controversias.

a) La doctrina ambrosiana del *Imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est*

Ambrosio ha mostrado la exigencia de que el ámbito eclesiástico sea autónomo y se vea libre de las injerencias del poder civil. Pero esta separación, esta ruptura con el monismo romano, plantea, entre otros, el siguiente interrogante: ¿existe una jerarquía entre los órdenes temporal y espiritual? La respuesta es clara y sencilla: sí, Dios debe ser preferido a los hombres,¹ el poder civil debe rechazar lo que constituya una ofensa a la ley de Dios,² el emperador es súbdito de Dios.³ De esta manera se establece, ya lo hemos visto, la autonomía relativa del orden temporal, es decir, su formar parte del orden moral, y, además, el sustrato conceptual que nos permite calificar de asimétrica las relaciones recíprocas de ambos órdenes.

La cita emblemática de Ambrosio a este respecto es la enunciada en el Sermón contra Ausencio: “*Imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est*”.⁴ El contexto de la frase es el siguiente: el emperador ha pedido a Ambrosio que le entregue una de las basílicas, Ambrosio se niega a obedecer las órdenes apelándose a la perícopa mateana y, tras manifestar el honor debido al soberano, afirma que el más alto honor que se puede dar al augusto es llamarle hijo de la Iglesia, puesto que el emperador está en la Iglesia, no sobre la Iglesia.

A nuestro juicio, la frase admite, al menos, dos interpretaciones: una en sentido amplio y otra en un sentido más restringido. De forma restringida se puede entender que como Valentiniano II ha sido admitido ya al orden del catecumenado,⁵ su consideración de *Christianissimus Imperator* implica una sujeción filial al Magisterio de la Iglesia en las cuestiones relativas a la fe y a la moral.

La interpretación amplia exige pegarnos más al contexto histórico de la frase de san Ambrosio y pormenorizar con detalle sus conclusiones. En primer lugar nos encontramos en un *humus* social, el de la *civitas* romana, caracterizado por el respeto y el predominio de lo religioso en el ámbito sociopolítico. En segundo lugar, Ambrosio plantea un nuevo modo de entender las relaciones entre lo religioso y lo político, desacralizando este orden y trasladando todo lo sacro al ámbito de lo religioso. De esta manera, el representante de lo religioso ya no es el emperador, sino la Iglesia, calificando a los obispos como *interpretes fidei*.⁶ De esta manera, siendo la Iglesia la instancia de lo religioso, la que representa a la Divinidad y estando la Divinidad por encima del emperador, se deduce que el emperador no puede estar sobre la Iglesia – *non supra ecclesiam* –, sino dentro de ella – *intra ecclesiam* –.

¹ Cfr. *Ep* 72, 6, 7 y 12; *Ep*, e. c., 10, 7 y *Ep* 74, 28.

³ Cfr. *Ep* 72, 3 y *Ep*, e. c., 10, 8.

⁵ Cfr. *Ep* 75, 5; *Ep* 75^a, 29 y *Ep*, e. c., 10, 7.

² Cfr. *Ep*, e. c., 10, 7; *Ep* 75, 10.

⁴ Cfr. *Ep* 75^a, 36.

⁶ Cfr. *Ep*, e. c., 10, 8.

Esta interpretación amplia no tendría por qué exigir la referencia a un credo concreto como el cristiano, puesto que sería compartida por cualquier creencia religiosa a condición de que entienda las relaciones entre los ámbitos religioso y político como dos ámbitos independientes. O, en negativo, la expresión ambrosiana, no sería compatible con la teología política eusebiana, predominante en el Imperio bizantino, donde el emperador cristiano se consideraba el representante, el lugarteniente de Dios sobre la tierra y se reservaba, tal como habían hecho antes los emperadores paganos, el derecho a supervisar los asuntos religiosos. Para esta visión bizantina, la autoridad eclesiástica, los *interpretes fidei*, estarían sometidos al emperador, es decir, no estarían situados en una posición de autonomía frente al poder del emperador.

En definitiva, se plantea una superioridad exclusivamente espiritual de la autoridad eclesiástica, – ya que contiene, en su competencia, lo relativo a la divinidad – sobre la autoridad imperial. Conviene señalar que, a nuestro modo de ver, no se puede deducir de estos textos ambrosianos ni una pretensión de poder temporal por parte de la autoridad eclesiástica, ni, mucho menos, una dependencia de la autoridad imperial de la religiosa: la subordinación de lo temporal a lo espiritual, no es en cualidad de instrumento, o de medio, sino simplemente en cualidad de agente principal menos elevado.¹

b) Las razones de las intervenciones de san Ambrosio en asuntos públicos

Entramos ahora a evidenciar las razones que da Ambrosio para justificar su intervención – como autoridad eclesiástica – en el ámbito de competencia de la autoridad imperial. Lo consiga o no, san Ambrosio busca servir a la *civitas* ejerciendo su misión al servicio de los hombres y limitando su acción a dar un juicio moral en aquellas materias relativas al orden político, cuando lo exigen el honor debido a Dios y el bien y salvación de las almas.

Ambrosio justifica sus intervenciones ante los augustos afirmando, junto al deseo de servir a la persona del emperador, que en los asuntos a dirimir, o ya dirimidos, está en juego la causa de Dios.² Podemos decir que las credenciales que presenta el obispo en cada una de las controversias se pueden resumir con la feliz frase de la *Epistula 72: causa religionis est, episcopus conuenio*.³ Esta premisa del santo de Milán es reiterada en la mayor parte de los textos, de una forma u otra. De esta manera, siguiendo a Dudden, para Ambrosio, «el obispo repre-

¹ A este respecto, nos parecen de interés las reflexiones de Melzi sobre los problemas relativos a la justa ubicación de ambas esferas: cfr. C. MELZI, *Chiesa e Stato*, «Scuola Cattolica» 81 (1953) 169-195; 249-273.

² La novedad de este planteamiento de Ambrosio es señalada por Palanque: «Todo obispo puede y debe obrar o hablar en nombre de la Iglesia, para así tomar en sus manos la “causa de Dios”: esto es lo que afirma implícitamente Ambrosio. A pesar de la novedad de esta actitud, él parece no tener ninguna duda sobre este derecho», PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, 400.

³ Cfr. *Ep 72*, 13.

senta a la Iglesia, y la Iglesia a la “causa de la religión”, “la causa de Dios”. Los obispos, de hecho, son servidores de “la causa de Dios”.¹

En el conflicto por el altar de la Victoria, aparte de la expresa mención de la *Epistula* 72, Ambrosio recordará a Eugenio que habla «para mostrar que en las causas de Dios, había en mí un justo temor, y que yo no estimaba la adulación más que mi alma». ² Además de la defensa de la causa de Dios, la obediencia a este imperativo es siempre dibujada por el santo como un peso anejo a la carga episcopal del cual no puede desentenderse ningún pastor. ³

En la cuestión de las basílicas, Ambrosio es parte directamente implicada en el conflicto y se prepara para hacer valer en todo momento el honor debido a Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, cosa que niegan los arrianos, por eso dirá: «no admito que se mercadee ofendiendo a Cristo» ⁴ y se mostrará dispuesto a sufrir, «ya que cualquier sufrimiento que padezca, lo padeceré por Cristo». ⁵

También en el episodio de Calínico, se afirma la obligación ineludible del obispo por cumplir el mandato de Dios. Junto a esto, es expresa la mención de no querer invadir abusivamente el ámbito de competencia del emperador: «Por tanto, no me entrometo inoportunamente en asuntos que no me competen, no invado asuntos de otros, sino que me atengo a mis deberes, obedezco a los mandamientos de Dios [...], en cualquier caso, hablo por temor de ofender a Dios». ⁶ Ya hemos hecho mención de la inadecuada intervención de Ambrosio en Calínico. A nuestro modo ver, el santo se equivoca al identificar el conflicto como una *causa religiosis* – de ahí que justifique su intervención ante el emperador –, cuando en realidad se trata de una *causa civilis*, ajena por tanto a su ámbito de actuación.

Además, en los episodios de Calínico y de Tesalónica, san Ambrosio acude a la figura del profetismo veterotestamentario, con el fin de presentar la figura episcopal, en continuidad al oficio profético, con la misión de que la autoridad política no ignore los imperativos de la justicia y de la ley moral. ⁷

Merece la pena recordar que tras el proceso de Tréveris a Prisciliano y sus seguidores, Ambrosio desaprueba lo ocurrido, indicando implícitamente que su juicio en ese asunto es apto y conveniente porque está referido a una cuestión de fe. También en este caso, el obispo no deja de manifestar el enfado de

¹ DUDDEN, *The Life and Times of St. Ambrose*, 497.

² *Ep*, e. c., 10, 12: «ut ostenderem in causis dei timorem mihi iustum inesse nec pluris me facere adulationem, quam animam meam».

³ Cfr. *ibidem*, 1.

⁴ *Ep* 75^a, 3: «Non committo ut quisquam uendat iniuriam Christi». Cfr. también *ibidem*, 17.

⁵ *Ibidem*, 8: «scio enim quia quicquid passus fuero pro Christo patiar». *Ibidem*, 15-16 y 29. La defensa de la divinidad de Cristo, viene corroborada por el santo con su adhesión al credo de Nicea – cfr. *Ep* 75, 14 –, a la fe trinitaria – *Ep* 75^a, 34 y 37 – y su oposición a Rímíni, donde Cristo ha sido definido “creatura” – *Ep* 75^a, 25 y *Ep* 75, 14 y 15.

⁶ *Ep* 74, 3: «Non ergo importunus indebitis me intersero, alienis ingero, sed debitis obtempero, mandatis dei nostri oboedio. [...], dico sane diuinæ offensæ metu». Cfr. también, *ibidem*, 4 y *Ep* 74, 5 y 27.

⁷ Cfr. *Ep* 74, 22 y *Ep*, e. c., 1, 2-3 y 25 y *Ep* 74, 22 y *Ep*, e. c., 1, 2-3 y 25, respectivamente.

Máximo y, con él, el papel, a veces incómodo, del que cumple un mandato de Dios.¹

Por tanto, interviene porque está en juego una causa de Dios, una cuestión de fe, un asunto concerniente a la esfera religiosa y eclesiástica. Pero también, el móvil del obispo será velar por la salvación de las almas.

Así, en el conflicto del altar de la Victoria Ambrosio actúa en defensa de los senadores cristianos, pues su fe puede venir afrentada si la disposición del augusto es favorable a restaurar el altar en el aula senatorial. De esta manera dirá a Valentiniano II: «¿Por tanto, bajo tu principado los cristianos serán obligados a jurar sobre el altar?»² y, en la *Epistula* 73, añadirá: «¿Qué es sino ofender a la fe, reclamar el sacrificio sobre un único altar? ¿Se debe tolerar que el pagano sacrifique y que el cristiano asista?»³

Pero no se limita a esto, también se preocupa de que el augusto cristiano, en su decisión, honre a Dios y no cometa un acto sacrílego de idolatría que comprometa la salvación de su alma. La reiteración sobre este particular es patente en la *Epistula* 72 y en la, *extra collectionen*, 10.⁴

En la controversia de las basílicas también se encuentra el afán del obispo de velar por la salvación del alma del emperador, que quedaría comprometida si se obstina y lleva a cabo la entrega de una de las iglesias a los arrianos. Así, dirá Ambrosio: «Además, yo pienso también en la salvación del emperador: porque ni a mí me conviene entregar ni a él recibir; escucha, entonces, la palabra de un obispo libre, si quiere que se sirva a su bien, desista de ofender a Cristo».⁵

También en la cuestión de Calínico, Ambrosio vincula su intervención a salvaguardar el bien de las almas. Por lo que se refiere al emperador, se muestra preocupado porque la decisión de Teodosio de castigar a los cristianos en beneficio de los judíos, se convierta en una acción sacrílega: «es grave que tu fe sea puesta en peligro por los judíos».⁶ Por eso dirá: «Hago esto sobre todo por amor hacia ti, para hacerte un servicio, por el deseo de asegurar tu salvación».⁷

¹ Cfr. *Ep* 30, 12.

² *Ep* 72, 9: «*Te ergo imperatore Christiani in aram iurare cogentur?*». Cfr. también, *ibidem*, 10.

³ *Ep* 73, 31: «*Quid est nisi insultare fidei unius arae sacrificium uindicare? Ferendumne istud ut gentilis sacrificet et Christianus intersit?*».

⁴ De esta manera, expone con claridad al augusto la gravedad que entraña para su alma una decisión favorable a la restauración del altar – cfr. *Ep* 72, 10 –; vuelve sobre la cuestión, haciendo una llamada a la fe del príncipe – cfr. *Ep* 72, 12 – y, también, a que tome sobre sus hombros la responsabilidad que lleva aparejada una restauración positiva de los privilegios y el culto pagano – cfr. *Ep* 73, 33. También en la carta a Eugenio, al hacer memoria de las legaciones senatoriales habidas ante distintos augustos para restaurar los privilegios paganos, recuerda Ambrosio la responsabilidad que ante Dios hubiera tenido Valentiniano II, si hubiera accedido a financiar el culto idolátrico – cfr. *Ep*, e. c., 10, 2 –, y, a la par que justifica su intervención como *interpres fidei*, buscará que el usurpador recapacite y actúe con el respeto y devoción debido a Dios, rechazando lo que puede constituir una ofensa a la ley de Dios – cfr. *Ep*, e. c., 10, 7 y 8.

⁵ *Ep* 75^a, 5: «*deinde consulere me etiam imperatoris saluti, quia nec mihi expediret tradere nec illi accipere; accipiat enim uocem liberi sacerdotis, si uult sibi esse consultum, recedat a Christi iniuria*».

⁶ *Ep* 74, 26: «*Graue est fidem tuam pro Iudaeis periclitari*». Cfr. también, *ibidem*, 1, 20 y 22.

⁷ *Ibidem*, 3: «*Quod facio primum tui amore, tui gratia, tuae studio conseruandae salutis*». Junto a la sal-

Por lo que se refiere a la carta de la masacre de Tesalónica, toda ella muestra en su conjunto la preocupación del pastor por la salvación del alma del emperador a través del arrepentimiento y de la contrición; se ha escogido el siguiente párrafo que pensamos que sea suficientemente elocuente a este respecto:

Te he escrito esto, no para turbar tu ánimo, sino para que los ejemplos de estos reyes te conduzcan a quitar este pecado de tu reino; y lo quitarás humillando tu alma delante de Dios. Eres un hombre y has sufrido una tentación: véncela. El pecado no se cancela sino con las lágrimas y la penitencia. No puede cancelarlo ni un ángel ni un arcángel; el Señor es el único que puede decir: *Yo estoy con vosotros* (Mt 28,20), si hemos pecado, no perdona sino a aquellos que se muestran arrepentidos.¹

Así las cosas, en estas controversias la autoridad eclesiástica, tal como muestran los textos de Ambrosio seleccionados, actúa porque entiende comprometido el honor de Dios y la salvación de las almas. Nos falta evidenciar el juicio moral que emite dicha autoridad en relación a estos asuntos civiles.

Empecemos por el conflicto del altar de la Victoria. Ante la petición de la legación senatorial ante Valentiniano II de restaurar los privilegios a los paganos y restablecer el culto a la diosa en la curia senatorial, Ambrosio entiende que el emperador debe negarse puesto que: a) el emperador cristiano debe honrar con sinceridad sólo al Dios cristiano,² ya que no puede servir a dos señores;³ b) una restauración positiva de los privilegios paganos y del culto a la diosa suponen, respectivamente, la colaboración en un acto sacrílego⁴ y obligar a los senadores cristianos a actuar contra los imperativos de su conciencia.⁵ Estos elementos, presentes en las dos cartas dirigidas a Valentiniano II, configuran el juicio moral de la autoridad eclesiástica ante una posible medida del emperador en favor de las pretensiones de la legación pagana.⁶

En la controversia con la comunidad arriana de Milán, se enfrenta a tres disposiciones distintas del augusto y sobre las tres emite un juicio religioso inequívoco. La primera cuestión es la petición de Valentiniano II de juzgar sobre la fe en la divinidad de Cristo en el palacio imperial ante jueces laicos. El juicio de Ambrosio es claro y niega, una a una, las pretensiones del príncipe: a) las causas

vación del emperador, Ambrosio se emplea a fondo para defender que no se castigue ni al obispo de Calínico ni a los culpables materiales de los incendios. En el primer caso para que no se le exponga o al martirio o a traicionar su fe – cfr. *ibidem*, 7 –, en el segundo para que no se actúe desproporcionadamente contra ellos, adoptando medidas tan severas por el incendio de una sinagoga – cfr. *ibidem*, 14 y *Ep*, e. c., 1, 28.

¹ *Ep*, e. c., 11, 11: «*Haec ideo scripsi non ut te confundam, sed ut regum exempla prouocent ut tollas hoc peccatum de regno tuo; tolles autem humiliando deo animam tuam. Homo es et tibi uenit temptatio, uince eam. Peccatum non tollitur nisi lacrimis et poenitentia. Nec angelus potest nec archangelus; dominus ipse, qui solus potest dicere: Ego uobiscum sum, si peccauerimus nisi poenitentiam deferentibus non relaxat*».

² Cfr. *Ep* 72, 1-3 y 6; *Ep* 73, 10 y 39 y *Ep*, e. c., 10, 2-3 y 6-7.

³ Cfr. *Ep* 72, 14.

⁴ Cfr. *ibidem*, 3, 10 y 17 y *Ep* 73, 22.

⁵ Cfr. *Ep* 72, 8-9 y *Ep* 73, 31.

⁶ Ambrosio fortalecerá estos argumentos religiosos con otros donde los valores de la justicia y la reciprocidad son llamados en causa.

de fe y religión deben juzgarse en la Iglesia, no en palacio;¹ b) los jueces deben ser obispos, no laicos² y menos si son paganos o judíos,³ pues esto iría contra lo dispuesto por la autoridad del Apóstol⁴ y c) el juicio debe tener como auditorio el pueblo fiel,⁵ no la corte.

La segunda disposición imperial que discute es la promulgación de la ley de 23 de enero del 386. Para el santo de Milán, este rescripto es injusto, sustancialmente porque a) se quiere imponer por ley un credo religioso⁶ y b) además, un credo que define a Cristo como creatura.⁷

La tercera cuestión que rebate es la orden de entregar la basílica a la corte para que se celebre en ella el culto arriano. La negativa del obispo se fundamenta en que: a) no puede entregar al emperador lo que es de Cristo y de su Iglesia⁸ y b) no lo puede entregar a los arrianos porque sería cometer un acto sacrílego en el que se mancillaría la fe en la divinidad de Cristo,⁹ con lo que, además, si el emperador lleva a cabo sus deseos se estaría jugando la salvación de su alma.¹⁰

Por lo que se refiere al incendio de la sinagoga de Calínico y del templo de los Valentinianos, Ambrosio juzga las medidas tomadas por Teodosio del siguiente modo: a) en primer lugar, las entiende próximas a lo sacrílego, pues no se debe ordenar que los cristianos reconstruyan un templo judío, ni castigarlos por el atropello cometido, pues implicaría conceder un triunfo a los enemigos de Cristo;¹¹ b) en consecuencia, la salvación del emperador cristiano quedaría por tanto comprometida;¹² c) por último, considera que la medida de obligar al obispo a reconstruir la sinagoga implicaría, o convertirle en un mártir o en un traidor a la fe.¹³ Todos estos argumentos se plantean en la *Epistula 74*, mientras que la *Epistula, extra collectionem, 1*, Ambrosio la dedica a mostrar la superioridad de la Iglesia sobre la Sinagoga en un intento de convencer al augusto de que use la misericordia y perdone a los cristianos culpables del incendio de la Sinagoga y del templete de los Valentinianos.

En cuanto al episodio de Tesalónica, la *Epistula, extra collectionem, 11* va dirigida, principalmente, a orientar la conducta del emperador hacia el arrepentimiento. No obstante esto, Ambrosio emite un juicio claramente negativo sobre las medidas adoptadas por el emperador porque: a) la matanza de inocentes es un acto de una atrocidad inaudita¹⁴ y b) en la que, como tal, queda comprometida la salvación del augusto, que exige la reconciliación con Dios.¹⁵

No entraremos a valorar los juicios que hace en cada controversia, sería algo

¹ Cfr. *Ep 75*, 15-16 y *Ep 75^a*, 3.

³ Cfr. *ibidem*, 13 y *Ep 75^a*, 27.

⁴ Ambrosio se referirá explícitamente al texto paulino de 1Cor 6, 1,5-6, donde san Pablo se lamenta de que los pleitos entre cristianos sean llevados ante tribunales paganos, en vez de solucionarlos en el ámbito de la comunidad.

⁶ Cfr. *Ep 75^a*, 24.

⁸ Cfr. *ibidem*, 18, 29, 31 y 35 y *Ep 76*, 2, 8, 16 y 19.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, 5.

¹¹ Cfr. *Ep 74*, 1, 10, 20, 22.

¹³ Cfr. *ibidem*, 7.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, 11, 6-7 y 11.

² Cfr. *Ep 75*, 2, 4-6, 9 y 11-12.

⁵ Cfr. *Ep 75*, 6-7 y *Ep 75^a*, 26.

⁷ Cfr. *ibidem*, 25.

⁹ Cfr. *Ep 75^a*, 19-25.

¹² Cfr. *ibidem*, 3, 25 y 33.

¹⁴ Cfr. *Ep, e. c.*, 11, 6 y 12-13.

complejo y se escapa de las pretensiones de este trabajo. La crítica no es unánime en dicha valoración y los datos de contexto – de por sí incompletos – afectan al criterio empleado por los distintos autores. Sí podemos decir que el dictamen ético-religioso que hace Ambrosio en cada una de las controversias está armado con razones de peso y sirve para arrojar luz sobre los principios morales que han de ser respetados por la autoridad imperial en el ejercicio de su potestad. Evidentemente es el augusto el que tiene la última palabra y el que debe aplicar esos principios o no, *hic et nunc*, de manera prudencial, y completarlos con las disposiciones que crea oportuna; Ambrosio ha limitado su intervención a juzgar los hechos y denunciar los errores.

Así las cosas, hemos procurado mostrar la línea de conducta de Ambrosio como representante de la autoridad eclesiástica: ésta comienza justificando su actuación ante el augusto, al estar en peligro la causa de Dios y el bien de las almas, y se caracteriza por dictar un juicio moral en términos no políticos, sino estrictamente ético-religiosos a situaciones y elecciones prácticas. Podemos decir que en Ambrosio queda dibujada que la intervención de la autoridad eclesiástica en los asuntos temporales ha de limitarse a enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que han de seguirse en los asuntos temporales. De esta manera, junto a la manifiesta independencia y autonomía de ámbitos describe el papel de cada uno de ellos en sus relaciones recíprocas.

A la vez, las intervenciones de Ambrosio, muestran, no podía ser de otro modo, cómo los ámbitos político y religioso, si bien en planos diversos, se orientan al servicio del hombre y de la sociedad, de tal manera que es lógico e inevitable que, en el cumplimiento de sus finalidades respectivas y según sus modos de operar, interactúen y colaboren, con las dificultades propias que esta colaboración conlleva, tanto por exceso como por defecto. En efecto, por una parte, el hombre no se limita sólo al orden temporal, pero es en el horizonte histórico donde ha de desenvolver su vocación eterna. Por otra, las autoridades políticas en el ejercicio de su misión, sujetas, por su origen natural, a la falibilidad, pueden menoscabar los derechos fundamentales de la persona, traicionando su excelsa finalidad. Por fin, la Iglesia tiene la obligación de salvaguardar el bien de las almas y de la sociedad civil y de prestar una ayuda eminente a las autoridades recordando los principios morales y emitiendo juicios ético-religiosos, que no políticos, en los desempeños propios de las actividades temporales.

IV. RASGOS ESENCIALES DEL MODELO AMBROSIANO: ACTUALIDAD Y VIGENCIA

Ambrosio dibuja, en su epistolario político, rasgos claros y distintos sobre algunos elementos de moral social. En este trabajo hemos presentado su pensamiento sobre la dualidad de ámbitos, pero otros dos elementos son abordados por el santo en estas cartas: la responsabilidad del cristiano ante el ejercicio del poder y algunas consideraciones sobre la libertad religiosa.

En nuestra opinión, la dualidad de ámbitos ostentaría una posición de preeminencia sobre los otros dos elementos de moral social, en lo que se refiere a la filiación de ideas y a las repercusiones que de él se derivan. Es decir, las afirmaciones del obispo sobre la actuación del cristiano en el ámbito público y sobre la libertad religiosa deben instalarse en las afirmaciones que hace el santo sobre la independencia y autonomía de ámbitos, de tal manera que los rasgos que vertebran este modelo ambrosiano, vertebran también y condicionan los conceptos expuestos por el santo en relación a los otros dos elementos.¹

El marco de referencia de Ambrosio al respecto de dichos elementos, tal como los recoge su epistolario político, estaría determinado por las siguientes coordenadas: 1) la frase conclusiva “*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt 22,21)”² de la perícopa de san Mateo; 2) la doctrina, implícita en los textos estudiados del santo, neo y veterotestamentaria que afirma la procedencia divina de toda forma de autoridad; 3) el testimonio de los mártires de la fe y 4) el amplio cauce abierto en los Acuerdos de Milán del 313.

Y en este marco san Ambrosio traza un mensaje moral caracterizado, en parte, por la continuidad con la tradición política y religiosa precedente y, también en parte, por la discontinuidad con dicha tradición. En este sentido, no quisiéramos dejar de señalar el aspecto novedoso que, para la época del santo, expresan algunos contenidos de dichos elementos: en primer lugar, la presentación del modelo dual para explicar las relaciones entre las autoridades política y religiosa; después, su defensa impetuosa de la independencia y autonomía de la Iglesia en relación a los poderes temporales; también el santo obispo será pionero a la hora de declarar sin ambages restricciones a la soberanía de la autoridad política cuyas disposiciones deben armonizarse con las exigencias de la ley divina: el episodio de Tesalónica se constituye en un episodio sin precedentes al respecto, también en sus resultados, ya que es la primera vez que un monarca se reconoce públicamente sometido a los imperativos universales de la ley moral.

Por lo que se refiere a los rasgos que estructuran el pensamiento del santo en su epistolario político, podemos deducirlos de los dos apartados precedentes del trabajo y determinarlos del siguiente modo: a) el protagonismo que le corresponde a la Divinidad en la vida del Imperio, b) la necesaria desacralización de la

¹ Así, el modelo dual expuesto por Ambrosio, al destacar la autonomía e independencia de ámbitos, afirma al mismo tiempo la imposibilidad de incomunicar ambas esferas, señalando un carácter moral al ejercicio de la autoridad política. De este modo, junto a la autonomía e independencia, el santo obispo determina la existencia de zonas de contacto entre ambas esferas, y señala a la conciencia, del que es a la vez ciudadano y cristiano, como el lugar privilegiado en el que dicha conexión deja sentir su peso. Por tanto, la dualidad de ámbitos, se convierte en el pensamiento de Ambrosio, en el puente que hace legítimo exigir al gobernante y al ciudadano cristiano un actuar público responsable – “dad al César lo que es del César” – en coherencia con los dictados de su conciencia. A su vez, dicha autonomía e independencia de ámbitos es también la condición de posibilidad para que se pueda hablar de libertad religiosa como un derecho de toda persona a estar inmune, en lo relativo a la materia de religión, a todo intento de coerción exterior por parte de la autoridad política: dando, con plena libertad, “a Dios lo que es de Dios”.

² Cfr. *Ep* 75^a, 30, 31 y 35 y *Ep* 76, 19.

autoridad política, c) el concepto de autonomía relativa de la autoridad temporal y d) la intervención del obispo en los asuntos temporales.

Podemos afirmar que tanto la desacralización como el concepto de autonomía relativa y el papel del obispo, se muestran como la columna vertebral del modelo dual presentado por Ambrosio, mientras que el papel de la Divinidad y la centralidad de la Revelación en Cristo, se constituyen en el alma del mismo.

Las cartas de Ambrosio aquí estudiadas ponen de relieve su carácter sobrenatural y eminentemente cristocéntrico¹ y, la necesidad de ponderar los acontecimientos de los hombres y de la sociedad a partir del diseño divino de la Creación, revelado en su plenitud con la Encarnación del Verbo. Como dirá Colombo, comentando la actitud del santo en la controversia pagana, Ambrosio «estaba convencido que ni la grandeza de Roma, ni la dignidad del hombre pueden ser preservadas del decaimiento si no vienen ancladas sobre la sólida roca que es Cristo, única explicación y salvación del hombre y del mundo».²

En Ambrosio, la Revelación de Dios a los hombres, llevada a su plenitud en Cristo, es captada como la verdad definitiva que da sentido a la vida de cada cristiano y que, a la vez, exige, como respuesta a ese don gratuito recibido, plena adhesión y un obrar conforme a las exigencias de esa verdad. Para Ambrosio el nexo entre fe y moral en la vida del cristiano, es un nexo inseparable.

Así las cosas, entender las afirmaciones categóricas del santo, al respecto de las herejías, del judaísmo y del paganismo en sus exactas dimensiones, implica ser consciente de que Ambrosio parte de la situación privilegiada del cristiano que es la posesión de la verdad revelada – verdad sobre Dios – que, por su carácter absoluto, es deseada y anhelada por todo hombre para radicar en ella toda su existencia. Por eso, además, el obispo entiende que esa verdad ha de ser defendida con fortaleza y determinación de los ataques del error, no sólo por parte del obispo, sino por parte de todos los cristianos, pues a todos y cada uno de ellos, como miembros de la Iglesia, les ha sido entregados en depósito la Revelación.

Pensamos que sólo desde la consideración del carácter cristocéntrico y eminentemente sobrenatural del pensamiento del santo se alcanza a captar el centro unificador de su mensaje. La omisión frecuente de este rasgo por parte de la crítica, podría explicar en parte su comprensión sesgada de la personalidad y de la acción del santo, en clave de hombre político, desproveyendo del elemento esencial que anima todo su actuar y, por tanto, contaminando el mensaje moral del santo: Ambrosio es, ante todo, un enamorado de Jesucristo por el cual ha entregado y está dispuesto a entregar su vida. Para el santo obispo el referente es siempre sobrenatural: es Dios.

¹ Además de algunas de las citas que se han hecho a lo largo de este trabajo, prueba eminente del cristocentrismo del santo son las numerosas veces que en estos textos hace referencia a Cristo, al Señor: *Ep* 72, 10, 14 y 15; *Ep* 73, 8, 9, 10 y 29; *Ep* 74, 8, 9, 10, 18, 19, 20, 23, 24 y 26; *Ep* 75, 5, 13, 14 y 18; En la *Ep* 75^a no se hacen referencias a Cristo o a Jesús, únicamente, en los párrafos 1-2, 4, 11-12, 16, 22, 27, 31 y 34; *Ep* 76, 17, 19, 21, 22 y 23; *Ep* 77, 5, 9, 10, 13 y 19; En la *Ep*, e. c., 1 no se hacen referencias a Cristo o a Jesús, únicamente, en los párrafos 1-5, 24-25 y 27-28; *Ep*, e. c., 10, 1 y 8; *Ep*, e. c., 11, 7.

² COLOMBO, *I discorsi di S. Ambrogio*, 175.

A partir de este centro unificador, la asimilación del modelo ambrosiano de la dualidad de ámbitos requiere operar, como corolario obligado, un redimensionamiento de la esfera del poder temporal respecto al hecho religioso. Dicho redimensionamiento sería expresado por el santo en dos líneas de acción íntimamente relacionadas: de un lado, desacralizar la esfera política, y, por otro, caracterizar su autonomía como relativa.

La llegada al trono de príncipes cristianos favorece sin duda la ruptura con el monismo pagano. En este sentido, durante el siglo IV, se operó una transformación radical en las estructuras sociales y administrativas del Imperio. Formaba parte de las competencias de las administraciones públicas del Imperio, la celebración de los actos de culto religioso, es decir, ser funcionario civil implicaba el cumplimiento de unos deberes religiosos. Durante el siglo IV, dichos organismos imperiales no sólo se irán desprendiendo de los ritos religiosos paganos, cuyo protagonismo iba disminuyendo, sino que además, con el predominio del cristianismo, dichos ritos paganos de las administraciones públicas imperiales, no serán sustituidos por ritos cristianos. Simplemente se creará un vacío con lo que todos los actos rituales de las *sacra publica* tradicionales, que formaban parte integrante de la vida social y política de las ciudades, desaparecerán del horizonte de los senados locales.¹ De este modo, con la progresiva desaparición del paganismo se produce un fenómeno novedoso consistente en la desacralización de las administraciones del Imperio.

Este proceso se operará también al más alto nivel, en la persona del emperador, con la renuncia de Graciano a vestir las insignias del *Pontifex Maximus*, y se continuará con las medidas tomadas al respecto de los privilegios financieros de la religión pagana.

Así las cosas, el modelo dual presentado por Ambrosio puede entenderse como un paso más en este procedimiento de desacralización, que es llevado al terreno de las relaciones entre las autoridades política y religiosa, que comenzaban por entonces a decantarse en forma de monismo cristiano.

Lo que busca Ambrosio es impedir toda posible invasión de la autoridad política en la vida religiosa de la sociedad del Imperio, para ello estima necesario defender la autonomía de los ámbitos que, en la práctica, lleva consigo extraer de sus competencias las cuestiones pertenecientes a los contenidos doctrinales de las religiones y al establecimiento de los cultos. Una intervención del emperador en estas cuestiones es considerada por el santo una injerencia abusiva. En definitiva, las afirmaciones de Ambrosio buscan limitar la soberanía absoluta del príncipe, restringiendo su campo de acción y dominio en las *causae religionis*.

Este paso ulterior en la desacralización de las instituciones del Imperio, sin completar totalmente dicho proceso, lo impulsa en su trámite y resuelve y plantea algunos aspectos puntuales sobre cuál debe ser la actitud del emperador

¹ Cf. A. DI BERARDINO, *I cristiani e la città antica nell'evoluzione religiosa del IV secolo*, en DAL COVOLO, UGLIONE, *Chiesa e impero*, 237.

ante el hecho religioso y las relaciones recíprocas que debe haber entre los dos ámbitos.

Para Ambrosio, avanzar en el redimensionamiento de la autoridad política implica: reafirmar la existencia de una esfera de competencia propia del gobernante, caracterizar el ámbito de actuación de dicha esfera como autónoma e independiente de la religiosa y, sobre todo, subrayar su naturaleza relativa. Esta última cualidad de la autonomía del poder temporal lleva anejas, en los escritos del santo, dos consideraciones: la existencia de una instancia soberana superior que es fuente y origen de la autoridad del emperador y la imposible amoralidad de las decisiones que en ese ámbito se tomen.

Así, en primer lugar, caracterizar la autonomía del poder político como relativa, es, para el obispo de Milán, remarcar su dependencia y carácter fontal respecto a Dios. De esta manera, entiende que el poder político no es un poder a merced de sí mismo y que pueda ejercer la misión que le es propia de manera arbitraria y sin reflexionar sobre la presencia de Dios en la Creación y en la historia de los hombres. Es por tanto, subrayar que la autonomía soberana corresponde sólo a Dios y que no es lícito al hombre apropiarse de ese carácter soberano en el ejercicio de la actividad política.

El recto gobernar, en Ambrosio, parte de considerar a Dios como fuente y referencia principal de todo ejercicio de autoridad temporal; es reconocer que Dios en su Providencia interviene en el mundo y en las vidas de los hombres como Causa primera, si bien, normalmente obra a través de sus causas segundas.

Este redimensionamiento de la autoridad política exige la identificación de la autoridad religiosa como una instancia autónoma e independiente de la política, y con un campo específico de actuación. La dualidad de ámbitos propuesta por el santo subraya el carácter relativo de las dos autoridades. En el caso de la autoridad religiosa, encarnada en el obispo como representante de Dios en la tierra, Ambrosio es consciente de su sujeción a la autoridad civil como ciudadano y, de este modo, del carácter no totalizante de su autoridad.

A partir de aquí, el obispo será presentado como defensor de los derechos de Dios. En este sentido, para Ambrosio, la autoridad religiosa debe intervenir en las cuestiones temporales cuando se pueda ver afectada la causa de Dios. También su concurso es obligado cuando estén en juego las razones de la justicia, aunque no se centren en cuestiones de religión, tutelando los derechos que afecten a la dignidad de las personas.

En uno y otro caso, Ambrosio sostiene que su participación no puede ser entendida como injerencia en un campo que no le corresponde. A la vez, no señala como posibilidad, sino como deber de conciencia, intervenir en esas situaciones. Precisamente por eso, exige poder hablar con libertad ante los poderosos en esas ocasiones.

En esos casos, su intervención consistirá en emitir un juicio de orden moral, denunciando sin ambigüedad toda acción reprobable y dejando siempre abierta la puerta a la esperanza y a la acción de la misericordia divina. En cierto senti-

do, el papel de la autoridad religiosa queda plasmado en un efecto corrector del ejercicio de la autoridad temporal, cuando la conciencia moral del emperador venga a menos, actuando también como defensor de los derechos individuales de los ciudadanos.

Por último, podemos preguntarnos por la vigencia del mensaje moral de san Ambrosio en referencia a las relaciones entre las autoridades política y religiosa. En nuestra opinión, el pensamiento de Ambrosio sigue ofreciendo un material de reflexión de altísimo valor para el estudioso que se acerque a estas categorías. En concreto, los rasgos que configuran el modelo de san Ambrosio se demuestran como una suerte de “criterios de discernimiento”, válidos en la actualidad, para calibrar la conformidad, o no, de una praxis política con las exigencias evangélicas. Veámoslo.

De modo esquemático, podemos clasificar las distintas actitudes doctrinales y prácticas en lo tocante a las relaciones entre los ámbitos político y religioso en tres grandes cosmovisiones: en primer lugar, las formas de monismo – sea cristiano o pagano – que tiende a confundir los dos ámbitos; en el extremo opuesto, la propuesta de un dualismo radical que tiende a aislarlos;¹ entre estos dos extremos aparecen modelos como el de san Ambrosio que abogan por un dualismo de ámbitos que salvaguarde tanto la independencia de los mismos, como la existencia de puntos de contacto.

Tanto las formas de monismo como el dualismo de corte ambrosiano tienen en común, frente al dualismo radical, que dotan de protagonismo público a la dimensión religiosa del hombre. Por su parte, las dos formas de dualismo abogan por la autonomía y especificidad de los ámbitos político y religioso, diferenciándose a este respecto en la consideración o no de la existencia de puntos de contacto entre dichos ámbitos.

Apliquemos ahora los “criterios de discernimiento” caracterizados por Ambrosio y que implicarían que una praxis política acorde con el mensaje evangélico debe tenerlos en cuenta, actualizándolos en la práctica de modo armónico y compatible.

¿Por qué no es acorde con las exigencias evangélicas el dualismo radical? Examinando las categorías ambrosianas, encontramos que falla en la premisa mayor, es decir, en el alma de lo que constituye el pensamiento del santo. Falla, por tanto, porque busca afirmar la independencia y autonomía de esferas relegando a Dios, al hecho religioso, a la conciencia del ciudadano que es cristiano u hombre religioso, a las catacumbas de lo privado: la Verdad revelada no puede tener relevancia pública, no cuenta en la discusión de asuntos temporales: este sería su modo de dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.

Sin embargo, para el santo obispo, como para sus contemporáneos cristianos o no, el hecho religioso tiene una dimensión pública indudable que el mensaje

¹ En cierto sentido es otra forma de monismo esta vez no por identificación de los ámbitos, sino por la eliminación de uno de ellos: la esfera religiosa.

evangélico confirma y redimensiona. Sacando a Dios del ámbito público, se corta toda fundamentación divina de la autoridad: la autoridad política se erige en criterio de auto referencia, ley para sí misma, dando paso a la arbitrariedad sea de los autoritarismos, sea a través de las convenciones o de los pactos humanos. El resultado es la construcción de un orden político sin Dios, sin ley moral y, por tanto, sin verdad, e incluso contra Dios y contra las leyes morales, y, en definitiva disconforme y lejano de las exigencias del Evangelio. Al faltar el alma en las relaciones entre las esferas civil y religiosa, la autoridad política se eleva a un plano divino – se erige en fuente de autoridad – que no le corresponde y proclama su soberanía como absoluta, sin ninguna dependencia del orden moral. Evidentemente todo juicio ético-religioso de la autoridad religiosa es considerado como una intromisión en la vida de los pueblos absolutamente injustificada.

Un análisis parecido cabe hacer con las formas de monismo. Estos modelos, según las categorías del santo, no son admisibles, principalmente porque se da una sacralización del poder temporal que toma cuerpo, sea en una injerencia del poder temporal en la vida religiosa de los ciudadanos, porque entiende que el sentimiento religioso es el medio más eficaz de unificación y la mayor garantía de una pacífica convivencia; sea en una injerencia indebida de la autoridad religiosa en los asuntos temporales, que nace de la certeza de poseer la verdad absoluta y de la necesidad de seguirla para conseguir la salvación del alma. La autonomía e independencia de los ámbitos político y religioso, suprimida en estos modelos, es necesaria para reconocer unos cometidos propios a cada uno de ellos, sustrayendo a los poderes humanos la esfera religiosa y evitando que ésta sucumba a la tentación de un mesianismo temporal o a una moralización de la vida pública, so capa de querer librar del error y preservar de la perdición eterna: «En la distinción de los dos poderes, la implicación más importante que se debe destacar es que ni el Estado ni quien en la tierra está llamado a representar a Dios puede reivindicar sobre el hombre una autoridad total y sin límites». ¹ Tampoco la confusión de ámbitos le parece adecuada al santo obispo, para él es evidente que el mensaje cristiano exige dar al César lo que es del César, y a Dios lo que es Dios, sin confusión ni injerencias indebidas entre los dos ámbitos.

Estas praxis políticas inadecuadas al mensaje evangélico tendrán también su coste a efectos de la actuación del gobernante cristiano y del ejercicio de la libertad religiosa. En el dualismo radical el gobernante cristiano, que quiera vivir en coherencia con los dictados de su conciencia en sus actuaciones políticas, será tachado como políticamente incorrecto y se le exigirá el cumplimiento del procedimiento o de la ley aprobada por convención, por encima de la obediencia a lo que establece su conciencia: la ruptura de la unidad de vida de las personas, que tendrían que suprimir una parte de sí mismas – su fe – para ser ciudadanos activos.

¹ COLOMBO, *I discorsi di S. Ambrogio*, 131.

Por su parte, las formas de monismo, tienden a moralizar la vida pública y a restar espacio a la esfera privada de las personas. Son formas invasivas, sea de la autoridad política como de la autoridad religiosa, que tienden a acotar el ejercicio de la libertad de las conciencias y, por tanto, de la libertad religiosa, con el objetivo de sacar al que yerra del error: es la verdad que se impone; pero la verdad revelada, no se impone, se propone, y se propone no en términos de intolerancia, discriminación y conflicto por parte de una mayoría religiosa de naturaleza exclusivista, sino de total respeto de la persona.

En el fondo, tanto el dualismo radical como las formas de monismo político encierran distintas formas de intolerancia, la relativista o la religiosa, y ponen de manifiesto, una cuestión que no suele darse por descontada y es, en palabras de la profesora Sordi, que

la intolerancia no es, como a menudo se cree, una prerrogativa de las religiones mono-teístas, fundadas sobre una revelación divina y por tanto preocupadas por la ortodoxia: no es cierto que dónde no hay concepto de ortodoxia y donde lo divino se presenta como una pluralidad de dioses, no haya puesto para la intolerancia religiosa. Como tampoco es cierto que la pluralidad de los dioses y la ausencia de los dogmas revelados excluya un cierto concepto de ortodoxia, entendida, en sentido lato, como criterio de discriminación de lo verdadero respecto a lo falso en materia de creencias respecto a la divinidad y de discriminación de lo conveniente respecto a lo inconveniente en materia de culto.¹

Completará más adelante la profesora Sordi, que la ortodoxia puede tener como criterio de referencia no sólo la revelación divina sino también la voluntad del Estado. Me parece que estas reflexiones pueden ser útiles: el modelo presentado por san Ambrosio muestra una serie de rasgos que armonizados y concretados oportunamente hacen posible una alternativa válida a toda praxis política intolerante, pues tal modelo permite la expresión de la verdad y de la libertad.

Para san Ambrosio, y por eso su mensaje es actual, es indudable que la autoridad política tiene deberes religiosos no sólo hacia las personas a las que debe permitir el cumplimiento más perfecto de su libertad en la elección religiosa, sino también hacia Dios. Este sería su punto de partida. A partir de aquí aboga por una independencia y autonomía de los ámbitos político y religioso, donde la autoridad política sirva a Dios conforme a su naturaleza y fin, respetando en su legislación, es decir a través de actos exclusivamente civiles, las normas de la ley divina.

Pero este dualismo no implica que la esfera religiosa y la política se hallen en compartimentos estancos. Para el santo obispo existe conexión entre estos ámbitos y es precisamente en la conciencia de la persona que es a la vez ciudadano o gobernante y cristiano, donde se da esa fructífera comunicación: como señala el cardenal Colombo «la conciencia iluminada por la fe, será, por tanto, la sede donde el emperador cristiano deberá sintonizar las exigencias del Estado con las

¹ SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, 10.

del Evangelio. La docilidad a la conciencia iluminada desde la fe hará de los cristianos ciudadanos probados, leales y prontos a colaborar en el bien común». ¹

Estas serían las razones por las que pensamos que Ambrosio ha dotado al cristiano del siglo XXI de un material válido y actual con el que confrontar los trazos fuertes de toda propuesta doctrinal al respecto de las relaciones entre la esfera política y religiosa.

ABSTRACT

La novedosa aportación de san Ambrosio a la cultura política de su tiempo en lo relativo a las relaciones entre los ámbitos político y religioso, se puede considerar como un momento fundamental en el establecimiento de la doctrina de los dos poderes – el modelo de dualidad de ámbitos – que intentará abrirse paso, con sus luces y sus sombras, a lo largo de la historia, en el Occidente cristiano. A través del estudio de su epistolario político se pueden trazar los rasgos constitutivos de su pensamiento a este respecto y, con ellos, evidenciar la actualidad y vigencia de su mensaje.

We can consider that saint Ambrose's new contribution to the political culture during his time regarding the rapport between the political and religious spheres was a crucial moment in the establishment of the doctrine of the two powers. It is a doctrine based on the dualistic model of powers that will advance itself, with its lights and shadows, throughout the history of the Christian West. By studying saint Ambrose's "political" letters, we can draw the constituent traits of his proposed doctrine and show the perennality and the validity of his message.

¹ COLOMBO, *I discorsi di S. Ambrogio*, 131.

NOTE

GIOVANNI PAOLO II E GALILEO GALILEI

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *Galileo rivisitato da un pontificato innovativo.* II. *Mons. Karol Wojtyła e la redazione della Gaudium et spes.* III. *I riferimenti a Galileo e alla sua opera scientifica nel pontificato di Giovanni Paolo II.* IV. *Una preoccupazione pastorale e una urgenza teologica.*

I. GALILEO RIVISITATO DA UN PONTIFICATO INNOVATIVO

QUANDO si accostano i nomi di Giovanni Paolo II e di Galileo Galilei si pensa quasi immediatamente alla richiesta formulata nel 1979 da papa Wojtyła di tornare ad approfondire l'esame dell'intera questione delle relazioni tra Galileo e la Chiesa, con tutte le vicende che seguirono tale richiesta e che ancora oggi, a 18 anni dalle conclusioni formali che gli furono presentate nell'ottobre del 1992, continuano a porre la Chiesa al centro di un dibattito suscitato da storici, commentatori e giornalisti.¹

La forza dell'associazione ideale che lega Giovanni Paolo II a Galileo in merito alla richiesta appena ricordata, è senza dubbio comprensibile. Il tema in questione è stato uno dei più caldi sul terreno dei rapporti fra Chiesa e cultura moderna. Sebbene gli storici, i filosofi della scienza e lo stesso scorrere dei secoli abbiano fornito nuove luci e nuovi elementi di giudizio, il nome di Galileo evoca un clima di dramma e di sospetto, di sconcerto e di rivalse ideologiche. Questo medesimo clima, che costituiva il contesto della decisione del Pontefice di riesaminare in modo più approfondito la questione, lo si può ugualmente percepire nei commenti di opinione pubblica che, negli anni successivi, illustravano le diverse prese di posizione. Basti pensare che con l'occasione della presentazione, nel 1992, delle conclusioni della Commissione di studio creata nel 1981, il quotidiano *Repubblica* titolava «Il Vaticano cancella la condanna di Galileo», avviando il pezzo con la caricaturale affermazione «Dopo 359 anni, 4 mesi e 9 giorni, Galileo torna ad essere nuovamente un "figlio legittimo" della Chiesa Cattolica», revocando la condanna «inflitta allo scienziato pisano il 22 giugno 1633 dal sant'Uffizio retto, a quel tempo, dal cardinale Bellarmino». ² A parte il vistoso errore storico che portava Bellarmino a dirigere il sant'Uffizio ben dodici anni dopo la sua morte, questo intervento giornalistico esprime abbastanza bene quanto l'immaginario popolare stava ormai forgiando in quegli anni: «Galileo era stato scomunicato e finalmente Giovanni Paolo II aveva, seppur tardi-

¹ Il testo ripropone, con lievi modifiche, la relazione tenuta alla giornata di studio, *Figure ecclesistiche di fronte a Galilei*, svoltasi presso la Pontificia Università Lateranense il 13 novembre 2009.

² O. LA ROCCA, in *Repubblica*, 30 ottobre 1992, 21.

vamente, rimesso le cose al loro posto”. All’indomani della morte del Pontefice, era ancora frequente leggere titoli come “Il Papa che ha riabilitato Galileo”, o anche, “Il Papa che ha riconosciuto che la terra non è il centro del mondo”. Alla data odierna, i principali motori di ricerca su internet rispondono alla domanda della coppia di nomi “Giovanni Paolo II + Galileo” fornendo sostanzialmente articoli e commenti collegati ai due discorsi tenuti alla Pontificia Accademia delle Scienze l’11 novembre 1979 e il 31 ottobre 1992, a motivo, rispettivamente, della formulazione della richiesta di riesame del caso Galileo, e della presentazione dei risultati della Commissione di studio presieduta dal card. Paul Poupard.

Ritengo tuttavia che una riflessione sui rapporti fra Giovanni Paolo II e Galileo debba porsi delle domande più profonde e provare ad esplorare qualche pista maggiormente significativa. Con ciò non intendo dire che la Commissione creata nel 1981 per riesaminare alcuni aspetti del caso Galileo non rappresenti uno snodo significativo del Pontificato di Giovanni Paolo II, nonostante i limiti che ne accompagnarono i lavori e l’accesa discussione che ancor oggi ne dibatte le conclusioni. Il recente volume di Mariano Artigas e Melchor Sánchez de Toca – che presenta i documenti d’archivio della Commissione esponendone fatti e antefatti (e talvolta anche alcuni misfatti) -, rappresenta a tale scopo un lavoro equilibrato e di grande valore.¹ Desidero solo affermare che confinare la nostra analisi agli episodi formali del 1979 e del 1992 sarebbe riduttivo per capire cosa lo scienziato pisano abbia rappresentato per questo papa polacco, connazionale e per certi versi anche concittadino di Copernico;² e tale restrizione documentale sarebbe ugualmente riduttiva per comprendere l’atteggiamento globale di Giovanni Paolo II verso ciò che Galileo rappresenta, ovvero la nascita del pensiero scientifico e le sollecitazioni che questo presentava, e tuttora presenta, alla teologia.

Cercherò pertanto di sviluppare questo mio breve intervento indirizzando due domande: a) Quali sono stati i contesti in cui Giovanni Paolo II ci ha offerto considerazioni sull’opera di Galileo?, e b) Quale visione ebbe Giovanni Paolo II del rapporto fra pensiero scientifico e teologia, una visione che lo portò a formulare precocemente quanto da lui richiesto l’11 novembre del 1979?

¹ Cfr. M. ARTIGAS, M. SÁNCHEZ DE TOCA, *Galileo e il Vaticano. Storia della Pontificia Commissione di Studio sul caso Galileo (1981-1992)*, Marcianum Press, Venezia 2009. In merito all’analisi dei fatti che conducono fino alla conclusione dei lavori della Commissione va anche segnalato, per rigore storico e ordine espositivo, il volume di M. FINOCCHIARO, *Retrying Galileo 1633-1992*, University of California Press, Berkeley 2005.

² Non va dimenticato anche un certo rapporto, seppure indiretto, con Nicolò Copernico (1473-1543). Copernico, nativo di Torun in Polonia, studiò all’Università di Cracovia fra il 1491 e il 1495 con la finalità di prepararsi ad una carriera insieme ecclesiastica e civile e in questa sede universitaria fu introdotto per la prima volta alla matematica e all’astronomia. Nella Facoltà di Lettere della medesima Università di Cracovia, Karol Wojtyła si iscrisse come studente nel maggio del 1938 e a partire dal 1945 fu seminarista in questa città, per divenirne poi vescovo ausiliare nel 1958 e infine Arcivescovo nel 1964. Il rapporto con Copernico è ricordato nella sua visita all’Università di Bologna il 18 aprile 1982: cfr. *Discorso all’Archiginnasio*, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» v,1 (1982) 1232-1233. Cfr. anche *Lettera al prof. P. Dalpiaz, Rettore Magnifico dell’Università degli Studi di Ferrara*, 20 settembre 1993, pubblicata in L. PEPE (a cura di), *Copernico e la questione copernicana dal XVI al XIX secolo*, Leo S. Olschki, Firenze 1996, xi-xiii.

Io auspico – si leggeva in quell’importante discorso – che teologi, scienziati e storici, animati da uno spirito di sincera collaborazione, approfondiscano l’esame del caso Galileo e, nel leale riconoscimento dei torti, da qualunque parte provengano, rimuovano le diffidenze che quel caso tuttora frappone, nella mente di molti, alla fruttuosa concordia tra scienza e fede, tra Chiesa e mondo. A questo compito che potrà onorare la verità della fede e della scienza, e dischiudere la porta a future collaborazioni, io assicuro tutto il mio appoggio.¹

II. MONS. KAROL WOJTYLA E LA REDAZIONE DELLA *GAUDIUM ET SPES*

Ad un primo esame dei discorsi e degli interventi pubblicati di Giovanni Paolo II, il riconoscimento esplicito del nome di Galileo Galilei risulta presente in un certo numero di documenti, non meno di diciotto. Sette volte il nome dello scienziato è oggetto di specifiche riflessioni, più o meno estese, mentre in almeno altre undici occasioni compare soltanto menzionato, oppure entro locuzioni poco sviluppate.² A quest’ultimo gruppo appartiene anche l’enciclica *Fides et ratio* (1998), ove il nome di Galilei compare soltanto in una nota a piede di pagina.³ In buona parte dei documenti esaminati, il contesto prossimo della citazione di Galileo richiama il n. 36 della *Gaudium et spes*, ove lo scienziato pisano è menzionato in nota, attraverso il titolo della biografia di Pio Paschini – un libro ed una

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla sessione plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 11 novembre 1979, in M. SÁNCHEZ SORONDO (a cura di), *I papi e la scienza nell’epoca contemporanea*, Pontificia accademia delle scienze – Jaca book, Milano 2009, 222-223. Una buona contestualizzazione di questo discorso di Giovanni Paolo II viene presentata da ARTIGAS, SÁNCHEZ DE TOCA, *Galileo e il Vaticano*, 61-81.

² A questo secondo gruppo di interventi, contenenti citazioni meno significative, appartengono: *Discorso alla Pontificia Università Gregoriana*, Roma, 15 dicembre 1979; *Discorso al Corpo Accademico dell’Università di Padova*, Padova, 12 settembre 1982; *Saluto alle autorità a Piazza della Signoria*, Firenze, 18 ottobre 1986; *Discorso ai delegati dell’Inter Agency Consultative Group (in occasione dei risultati della sonda spaziale Giotto)*, Roma, 7 novembre 1986; *Discorso alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, Roma, 31 ottobre 1988; *Incontro con i docenti e gli studenti dell’Università di Pisa*, Pisa, 24 settembre 1989; *Discorso alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, Roma, 29 ottobre 1990; *La grande preghiera per l’Italia*, 15 marzo 1994; *Messaggio alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 22 ottobre 1996. Va aggiunto come ultimo riferimento la citata *Lettera al prof. P. Dalpiaz, Rettore Magnifico dell’Università degli Studi di Ferrara*, datata 20 settembre 1993 e presentata all’inizio degli Atti di un Convegno pubblicato nel 1996, ma assente dalle consuete raccolte che riuniscono gli insegnamenti e gli interventi di Giovanni Paolo II. In questa breve lettera, preparata in occasione di un Convegno di studio per il 450° della pubblicazione del *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, si parla del copernicanesimo e si menziona Galileo, nonché la (allora) recente conclusione (1992) dei lavori della Commissione di studio nominata nel 1981.

³ Cfr. Lett. Enc. *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, nota 29 richiamata dal n. 34. Si propongono in successione una citazione della lettera di Galileo a Benedetto Castelli ed una citazione dal discorso di Giovanni Paolo II del 10 novembre 1979 alla Pontificia Accademia delle Scienze. Da notare che il nome di Galileo non compare affatto nella nota *Lettera al Direttore della Specola Vaticana* del 1 giugno 1988, in SÁNCHEZ SORONDO, *I papi e la scienza*, che pure contiene riflessioni di grande interesse per il rapporto fra scienze e teologia. Non è presente, infine, nella *Preghiera Universale “Confessione delle colpe e richiesta di perdono”* pronunciata da Giovanni Paolo II il 12 marzo 2000 per il Grande Anno Giubilare.

nota accomunate, come è noto, da una storia sofferta.¹ Altre volte, il contesto delle parole di Giovanni Paolo II pare riferirsi al n. 36 in modo indiretto, oppure si ricollega più in generale alla dottrina del Vaticano II circa i rapporti tra Chiesa e mondo, tra Chiesa e cultura, come testimoniato dalla relativa frequenza con cui si citano anche i nn. 57 e 59 della medesima Costituzione pastorale.²

Avendo Karol Wojtyła partecipato ad una delle commissioni conciliari incaricate di redigere la *Gaudium et spes*, sorge spontaneo chiedersi se l'allora Arcivescovo di Cracovia abbia avuto qualche ruolo nella decisione presa dai padri conciliari di menzionare il caso Galileo, come verrà poi finalmente raccolto nel citato n. 36.

Se ci riferiamo agli interventi consegnati per iscritto da mons. Wojtyła e raccolti negli *Acta Synodalia* del Concilio Vaticano II non incontreremo allusioni esplicite a Galileo o al rapporto della Chiesa con le scienze naturali. Come è noto, l'intervento più esteso e articolato in proposito fu quello di mons. A. Elchinger, vescovo coadiutore di Strasburgo.³ La preoccupazione del neo-eletto Arci-

¹ Una breve descrizione delle vicende che accompagnarono la redazione di questa nota della *Gaudium et spes* è offerta da A. FANTOLI, *Galileo. Per il copernicanesimo e per la Chiesa*, Lev – Specola Vaticana, Città del Vaticano 2003, 406-409. Va tenuto presente che esiste ancora un certo dibattito sulle modalità della revisione operata sul manoscritto del libro di Pio Paschini, dopo la morte dell'autore e prima della sua pubblicazione postuma, specie in merito al ruolo avuto da Edmond Lamalle. Cfr. P. BERTOLLA, *Le vicende del "Galileo" di Paschini*, in *Atti del convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita: 1878-1978*, Poliglotta Vaticana, Udine 1980, 172-208; M. MACCARRONE, *Mons. Paschini e la Roma ecclesiastica*, in *ibidem*, 49-93. Una storia generale della redazione della *Gaudium et spes* è offerta da G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Il Mulino, Bologna 2000. Per la discussione su Galileo al Concilio, cfr. *ibidem*, 551-552, 571, 579, 592.

² Il n. 59 della Costituzione è anch'esso in relazione con l'autonomia dei saperi, redatto all'interno della sez. II del cap. 2 (IIa parte) del documento, dedicato alla "Promozione della cultura". «Il sacro Concilio, richiamando ciò che insegnò il concilio Vaticano I, dichiara che "esistono due ordini di conoscenza" distinti, cioè quello della fede e quello della ragione, e che la Chiesa non vieta che "le arti e le discipline umane [...] si servano, nell'ambito proprio a ciascuna, dei propri principi e di un proprio metodo"; perciò, "riconoscendo questa giusta libertà", la Chiesa afferma la legittima autonomia della cultura e specialmente delle scienze», *Gaudium et spes*, n. 59; cfr. ad esempio *Discorso ai membri della European Physical Society*, Roma, 30 marzo 1979, in SÁNCHEZ SORONDO, *I papi e la scienza*, e *Discorso alla sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 11 novembre 1979. Nel n. 57, sempre all'interno del contesto della cultura e della sua autonomia, si parla del contributo positivo che le scienze e gli altri saperi forniscono alla Chiesa e alla teologia, cfr. *Incontro con i docenti e gli studenti dell'Università di Pisa*.

³ Prendendo spunto dai rapporti fra Chiesa e cultura, mons. Elchinger consegnò un intervento scritto nel quale si auspicava una maggiore apertura della teologia e della Chiesa stessa verso il progresso delle scienze, proponendo che il Concilio si pronunciasse per una "riabilitazione" formale di Galileo Galilei. Un simile pronunciamento avrebbe avuto non solo positivi effetti di immagine, ma avrebbe anche orientato in modo sostanziale l'atteggiamento della Chiesa da mantenere nel futuro, cfr. F. GIL HELLIN (a cura di), *Concilii Vaticani II Synopsis. Gaudium et spes*, Lev, Città del Vaticano 2003, int. E/3953, 1073-1075. Questo intervento darà poi luogo all'introduzione del riferimento a Galileo, previsto dapprima nel testo del n. 36 e poi retrocesso in una nota in calce a motivo dell'opposizione, documentata dagli Atti, del card. Pietro Parente: cfr. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, 579. Una menzione favorevole allo scienziato pisano nelle pagine della *Gaudium et spes* è presente anche negli interventi scritti consegnati dai Padri conciliari J. Pont y Gol (cfr. *ibidem*, int. E/3837), P.L. Seitz (cfr. *ibidem*, int. E/5482) e G. Landázuri Ricketts (cfr. *ibidem*, int. E/5484), mentre

vescovo di Cracovia si dirigeva piuttosto alla dottrina sulla famiglia e sull'amore umano, al personalismo cristiano, alla legge naturale, al rapporto fra antropologia e cristologia, alla dottrina sociale della Chiesa, al dialogo fra la Chiesa e la cultura, ma soprattutto al problema dell'ateismo, specie alla luce dell'esperienza diretta avuta nei confronti del comunismo sovietico.¹ Possediamo però due accorati interventi, uno sull'importanza di qualificare la futura *Gaudium et spes* come una costituzione *pastorale*, ovvero sugli obiettivi che questo documento era chiamato a raggiungere, l'altro sul concetto di "mondo" quale chiave per comprendere i rapporti fra la Chiesa e i tempi moderni.

È in questi due interventi, a nostro avviso, che si coglie la preoccupazione del futuro Giovanni Paolo II di manifestare il reale interesse della Chiesa verso il progresso umano e l'apprezzamento delle realtà terrene, il riconoscimento della loro autonomia ma anche della loro ordinabilità al mistero pasquale di Gesù Cristo, dal quale l'uomo e la sua attività intera ricevono una luce e una verità definitive. In uno di questi interventi scritti leggiamo:

L'affermazione del mondo corrisponde ad un buon principio di dialogo. Una volta riconosciuta l'autonomia delle realtà terrene, la Chiesa presta un ottimo servizio alla costruzione e allo sviluppo del mondo e sempre lo ha voluto prestare. La Chiesa vuole servire il mondo in tutti i modi possibili, principalmente nel servizio alla verità e alla moralità, da prestare sempre secondo quel principio di trascendenza che le è proprio in forza dell'opera della Redenzione.²

Occorre che il mondo non ci veda insegnare in modo autoritario – diceva in un altro intervento Karol Wojtyła a proposito dello stile di redazione da seguire nello Schema XIII – bensì ci veda cercare, insieme ad esso, una soluzione vera ed equa ai problemi più difficili della vita umana. Non è in discussione il fatto che a noi [credenti] la verità sia già ben nota, ma il *modo in cui* il mondo possa trovare questa medesima verità a farla propria. [...] Il metodo da seguire deve escludere tutto ciò che potrebbe appartenere, per così dire, ad una "mentalità ecclesiastica". Sarebbero tali, ad esempio, i lamenti sullo

A. Carli (cfr. *ibidem*, int. E/5634) e G. Hervás y Benet (cfr. *ibidem*, int. E/5691) consegnarono pareri sfavorevoli. Nel suo intervento scritto S. Méndez Arceo impiegò il riferimento al caso Galileo come punto di forza per ottenere un pronunciamento favorevole del Concilio nei confronti della psicanalisi (cfr. *ibidem*, int. E/5596). Interventi estesi e motivati con riferimento a Galileo furono preparati da mons. L.G. Suenens, arcivescovo di Bruxelles (cfr. *ibidem*, int. E/3875) e mons. O. Spülbeck (cfr. *ibidem*, int. E/5697), entrambi a favore di un più largo e profondo impiego dei risultati scientifici nella riflessione teologica ed ecclesiale. Ne riferisce in parte anche TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno*, 427-428, 441.

¹ I sei interventi sono raccolti nei seguenti luoghi degli *Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II*, 27 voll., Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1970-1980: AS III/v, 298-314 (21.10.1964), riportato anche da GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis. Gaudium et spes*, int. E/3677, 894-895; AS III/v, 680-683, in GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, int. E/3080, 844-847; AS III/vii, 380-382; AS IV/ii, 660-663 (28.9.1965), in GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, int. E/5608, 1351-1353; AS IV/III, 242-243; AS IV/III, 349-350, in GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, int. E/5881, 1583-1584. Per uno studio degli interventi di Karol Wojtyła in merito alla *Gaudium et spes*, cfr. H.J. ANTÚÑEZ, *Karol Wojtyła y Gaudium et spes. Historia de las intervenciones de Juan Pablo II en la elaboración de la constitución pastoral*, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, thesis totaliter edita, Roma 2005.

² GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, int. E/5608, 1352.

stato penoso in cui versa il mondo, ma anche l'appropriarsi facilmente di quanto il mondo possiede, rivolgendolo a favore della Chiesa, o l'abitudine a mostrare frasi benevole verso il mondo. Questo modo di fare pone quasi a priori degli ostacoli al dialogo con il mondo e trasforma il dialogo in soliloquio. [...] Lo Schema XIII non si dirige al mondo come fosse fuori dalla Chiesa, ma deve pronunciarsi a favore della Chiesa presente nel mondo, anzi nei diversi mondi di cui abbiamo già parlato.¹

Grazie alle note tachigrafiche prese da mons. González Moralejo durante i lavori di una sotto-commissione incaricata di preparare la redazione del documento, possediamo anche traccia degli interventi orali di mons. Wojtyła a partire dal 16 novembre 1964, data nella quale egli fu chiamato a prenderne parte in seguito alla decisione di allargare il numero dei partecipanti per includervi nuove aree geografiche.² A partire da quel momento egli poté lavorare insieme, fra gli altri, a Congar, Danielou, Thils, Häring, Grillmeier e Semmelroth, prendendo parte ai lavori di Ariccia e di Santa Marta in Vaticano. Da queste riunioni emerse il testo dello "Schema XIII" che venne discusso in aula nella IV ed ultima sessione del Concilio Vaticano II, per essere poi definitivamente approvato il 7 dicembre del 1965 con il nome di *Gaudium et spes*. Karol Wojtyła dovette certamente conoscere, e probabilmente anche presenziare, le discussioni circa l'opportunità o meno di includere il nome di Galileo nel n. 36 della Costituzione conciliare – un nome poi finito in nota, prima esplicitamente e poi indirettamente attraverso il titolo del libro di mons. Paschini –; tuttavia, da una ispezione delle trascrizioni di González Moralejo non compare alcuna menzione di mons. Wojtyła allo scienziato italiano. Nelle discussioni inerenti la redazione dei nn. che vanno dal 33 al 39, i commenti orali di quest'ultimo riguardano ancora il modo di considerare il mondo e la preoccupazione pastorale verso di esso.³

Non si tratta soltanto di esporre delle verità – leggiamo in una di queste note tachigrafiche – ma anche di esporre qual è, come cristiani, la nostra intenzione profonda. Cosa pretendiamo dire al mondo? a) Vogliamo dire che noi, insieme a tutti gli altri uomini, lo valutiamo con i loro stessi criteri, e molto di più a motivo della nostra fede; b) e che il mondo, in qualsiasi modo lo si concepisca, ha il suo senso e il suo fine in Cristo, e tutto ciò che realizziamo, noi cristiani come gli altri uomini, partecipa dell'economia salvifica di Gesù Cristo. La prima affermazione è risultato di una vera ricerca intellettuale,

¹ *Ibidem*, int. E/3677, 894-895.

² Cfr. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la "Gaudium et spes"*, Bac, Madrid 2000. È a partire da queste note, ad esempio, che possiamo ricostruire come il capitolo IV della Parte I della *Gaudium et spes*, ovvero gli attuali nn. 40-45, possa essere quasi interamente attribuito al suo lavoro.

³ Mons. Wojtyła intervenne più volte per ribadire l'ottica pastorale, ancor prima che dogmatica, che doveva animare la *Gaudium et spes*. Così in un commento orale del 10 febbraio 1965: «Prima di tutto, la nostra coscienza deve essere pastorale. Dopo, si sottolineerà la coscienza salvifica della Chiesa, con la quale si compagina molto bene la coscienza pastorale dalla quale prende avvio lo schema; coscienza che è propria e caratteristica dei Vescovi. Forse stiamo mettendo a fuoco i problemi più come professori che soltanto vedono e risolvono i problemi da un punto di vista intellettuale; mentre, come pastori quali siamo, dobbiamo contribuire a risolvere questi problemi in ordine al bene delle anime», GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 115.

mentre la seconda ha un valore consolante di fronte alla disperazione e ai sacrifici che costellano la vita degli uomini.¹

Altri brevi interventi furono fatti a proposito della parte della *Gaudium et spes* riguardante la promozione della cultura umana e il suo rapporto con la fede (cfr. nn. 53-62), nei quali emerge ancora l'intento di mons. Wojtyła di riaffermare la legittima autonomia del mondo e dei saperi, ma anche la convergenza fra promozione della vera cultura umana e missione della Chiesa.²

Da questi brevi spunti pare chiaro che l'arcivescovo di Cracovia era seriamente impegnato affinché la finalità della *Gaudium et spes* non fosse formulare un "giudizio" sul mondo, quanto piuttosto esprimere uno sguardo positivo della Chiesa sulle attività umane, sulla cultura e sul lavoro, perché di tutte queste realtà se ne riconoscesse il valore intrinseco e la loro ordinabilità al mistero pasquale di Cristo. Ne rappresentano una prova le pagine pubblicate da mons. Wojtyła al ritorno dal Concilio con il titolo *Alle fonti del rinnovamento* (1972): nemmeno qui, nel suo commento alla *Gaudium et spes*, troveremo alcuna menzione della vicenda "Galileo al Concilio", bensì ancora la lucida insistenza sul valore positivo della creazione e sulla legittima autonomia delle cose create, da lui definita non solo un diritto ma anche un dovere.³ È assai probabilmente proprio nell'alveo di questa sensibilità teologica e nel contesto di questa preoccupazione pastorale che sorgerà, qualche anno più tardi, la decisione di *fare qualcosa* "per rimuovere le diffidenze che il caso Galileo opponeva, nella mente di molti, alla fruttuosa concordia tra scienza e fede, tra la Chiesa e il mondo", come ebbe a dichiarare nel discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze del novembre del 1979.

III. I RIFERIMENTI A GALILEO E ALLA SUA OPERA SCIENTIFICA NEL PONTIFICATO DI GIOVANNI PAOLO II

Se dirigiamo ora la nostra attenzione ai discorsi o ai documenti firmati da Giovanni Paolo II dopo la sua elezione a successore di Pietro, la menzione dello scienziato pisano si fa adesso esplicita, ed in 7 di essi, su un totale di 18 interventi identificati, trova anche un certo sviluppo.⁴ Galileo viene presentato come uo-

¹ *Ibidem*, 120.

² Così in un altro intervento orale del 9 febbraio 1965: «L'ottimismo [ritenuto eccessivo, ndr] che appare nel testo sarebbe forse evitato se si parlasse di più della azione creativa culturale dell'uomo, che non può essere realizzata senza sforzo e difficoltà. In questo modo si darebbe un'idea più reale della situazione. Il profondo legame fra il cristianesimo e la cultura non consiste nella partecipazione di beni già ottenuti, ma nella promozione degli stessi beni», *ibidem*, 104.

³ Cfr. K. WOJTYŁA, *Alle fonti del rinnovamento. Studio sull'attuazione del Concilio Vaticano Secondo*, Lev. Città del Vaticano 1981. L'opera fu pubblicata in polacco nel 1972.

⁴ Cfr. *Discorso alla European Physical Society*; *Discorso alla Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 11 novembre 1979; *Discorso in occasione del 350° anniversario della pubblicazione del "Dialogo sui due massimi sistemi del mondo" (1633)*, Roma, 9 maggio 1983, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» VI,1 (1983); *Discorso ai partecipanti alla settimana di studio della Pontificia Accademia delle Scienze sul tema "L'impatto dell'esplorazione dello spazio sul genere umano"*, Roma, 2 ottobre 1984; *Discorso al mondo della cultura nel Salone dei 500 a Palazzo Vecchio*, Firenze, 18 ottobre 1986 in «Insegnamenti di Giovanni

mo di fede cattolica, senza però scadere su toni retorici o falsamente apologetici.¹ Facendo uso tre volte della Lettera a Benedetto Castelli sull'unità del Verbo divino da cui procedono ambo i libri, la natura e la scrittura, di Galileo Giovanni Paolo II mette in luce la convinzione dell'unità della verità e della necessaria armonia fra le conoscenze scientifiche certe e i contenuti trasmessi dalle Scritture, quando queste ultime vengono ben interpretate.² Ma di Galileo si sottolinea anche il contesto abitualmente religioso entro il quale egli svolgeva la sua attività, citando in particolare due volte il noto passo del *Sidereus nuncius* ove lo scienziato dichiara che l'idea di escogitare il telescopio ed i risultati con esso ottenuti giungevano non senza l'illuminazione della grazia divina.³

In tutti i discorsi di Giovanni Paolo II la vicenda di Galileo viene sinceramente presentata come qualcosa di *doloroso*. Dai toni impiegati paiono emergere i sentimenti di un pastore amareggiato per l'accaduto, per le conseguenze che ne sono derivate non solo per la Chiesa ma anche per la fede. Ad addolorarlo è la scissione tra sapere scientifico e sapere umanistico che tale vicenda ha storicamente determinato – affermava dirigendosi nel 1986 al mondo della cultura nel Palazzo Vecchio a Firenze – una separazione svantaggiosa per entrambi.⁴ Giovanni Paolo II lamentava in un'altra occasione che la Chiesa abbia dovuto impiegare molto tempo per riconciliarsi con il punto di vista di coloro che difesero l'eliocentrismo.⁵ «Che la Chiesa abbia potuto avanzare con difficoltà in un

Paolo II» IX,2 (1986) 1091; *Discorso alla sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze nel 50° anniversario della rifondazione*, 28 ottobre 1986, in SÁNCHEZ SORONDO, *I papi e la scienza*; *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze in occasione della presentazione dei risultati della commissione di studi sul caso Galileo*, Roma, 31 ottobre 1992.

¹ «Sul piano scientifico ricordo l'opera e l'esempio di Galileo: al di là delle vicende che accompagnarono drammaticamente le sue scoperte, resta il fatto che anche in lui fu esemplare l'armonia tra sapere umanistico e sapere scientifico, tra conoscenza umana e rivelazione divina. La scissione tra fede e scienza da una parte, e tra sapere scientifico e cultura umanistica dall'altra, sarebbe avvenuta dopo: una scissione diventata per noi più minacciosa di quella dell'atomo», GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al mondo della cultura nel Salone dei 500 a Palazzo Vecchio*, 1091.

² Cfr. *Discorso ai membri della European Physical Society*, 218; *Discorso alla sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 11 novembre 1979, 223. Cfr. anche *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, nota 29.

³ Cfr. *Discorso alla sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 11 novembre 1979 e *Discorso in occasione del 350° anniversario della pubblicazione del "Dialogo sui massimi sistemi del mondo" (1633)*. Il riferimento al *Sidereus nuncius* è «Quae omnia ope Perspicilli a me excogitata divina prius illuminante gratia, paucis abhinc diebus reperta, atque observata fuerunt [Tutte queste cose sono state scoperte e osservate in questi ultimi giorni per mezzo del "telescopio" escogitato da me, in precedenza illuminato dalla grazia divina]», G. GALILEI, *Sidereus nuncius*, Venetiis, apud Thomam Baglionum, MDCX, fol. 4. Più recentemente, *Sidereus Nuncius*, a cura di F. Marcacci, tr. it. di P. Giustini, Lateran University Press, Città del Vaticano 2009, 90.

⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al mondo della cultura nel Salone dei 500 a Palazzo Vecchio*, 1091.

⁵ «Questi grandi sapienti versati in uno studio sperimentale dell'universo, con sempre maggiore precisione e specializzazione, non rimanevano in un atteggiamento di ricerca sul senso globale della natura; lo testimoniavano le loro speculazioni di pensatori sul cosmo. Le loro ricerche audaci hanno aiutato a definire meglio le frontiere negli orizzonti del sapere. Non sono sempre stati accettati su questo punto, e la Chiesa stessa ha impiegato molto tempo a riconciliarsi con i loro punti di vista. L'esperienza di Galileo ne è una tipica dimostrazione. Per quanto fosse dolorosa essa ha reso un servizio inestimabile al mondo scientifico e alla Chiesa, portandoci a capire meglio i rapporti tra la

campo così complesso – affermava nel 1983 dirigendosi ad un convegno per il 350° anniversario della pubblicazione del *Dialogo sui massimi sistemi* – non ci deve sorprendere o scandalizzare. La Chiesa, fondata da Cristo che si è dichiarato la Via, la Verità e la Vita, resta tuttavia costituita da uomini limitati e legati alla loro epoca culturale». ¹

Non abbiamo mai incontrato – tranne nell'ultimo discorso tenuto nel 1992 e nei passaggi obbligati del discorso del 1979, entrambi alla Pontificia Accademia delle Scienze – il tentativo di dar ragione di quanto sia avvenuto mediante sofisticate argomentazioni di carattere epistemologico o esegetico. Nella gran maggioranza dei discorsi l'impostazione di fondo è un'altra; si è trattato di un *dialogo mancato*: la teologia ha perso l'occasione per aprirsi alle intuizioni delle scienze e alle nuove problematiche da esse suscitate, mentre la scienza ha finito col disinteressarsi di un suo partner importante, che la avrebbe aiutata a mantenere un afflato sapienziale. Si è trattato di una vicenda incresciosa, sofferta, che ha causato gravi diffidenze e dissociazione intellettuale, che ha fatto molto male alla causa dell'insegnamento, proprio della Chiesa, finendo col danneggiare anche gli uomini di scienza. Questo pare aver preoccupato Giovanni Paolo II più del resto – e lo preoccupava al di là delle precisazioni storico-epistemologiche circa i delicati contesti conoscitivi ed esegetici coinvolti dalle scienze dell'epoca e dalla teologia. Le riflessioni del Pontefice si muovono, dunque, soprattutto nell'ambito antropologico e pastorale. Ed è proprio muovendosi in quest'ambito che, prendendo spunto da Galileo, il papa polacco sottolinea più volte come l'impresa scientifica partecipi della ricerca della verità – in definitiva della ricerca di Dio – fino ad affermare che gli scienziati cooperano a dischiudere le ricchezze della rivelazione divina resa manifesta nel creato. ²

Quando gli scienziati avanzano con umiltà nella loro ricerca dei segreti della natura – affermava ai membri della European Physical Society sempre a proposito di Galileo – la mano di Dio li conduce verso le vette dello spirito. [...] La fede non offre risorse alla ricerca scientifica come tale; ma incoraggia lo scienziato a proseguire la sua indagine, giacché sa che nella natura egli incontra la presenza del Creatore. ³

Verità rivelata e le verità scoperte empiricamente», *Discorso alla Plenaria della pontificia Accademia delle Scienze nel 50° anniversario della rifondazione*, 271.

¹ *Discorso in occasione del 350° anniversario della pubblicazione dell'opera di Galileo*, 1195.

² «Niente di ciò che può approfondire la nostra conoscenza dell'uomo, della natura, dell'universo, ci può lasciare indifferenti. Ogni progresso scientifico, perseguito con rettitudine, onora l'umanità ed è un tributo al Creatore di tutte le cose. Le vostre ricerche costituiscono la continuazione dell'ammirabile rivelazione che Dio ci ha offerto nella sua opera creatrice. La Chiesa non si volge innanzitutto verso le vostre scoperte per fondarvi facili argomenti apologetici per confortare i credenti. Essa cerca piuttosto, grazie a voi, di ampliare l'orizzonte della sua contemplazione e della sua ammirazione per la trasparenza del Dio infinitamente potente che risplende nella sua creazione», *Discorso in occasione del 350° anniversario della pubblicazione del "Dialogo sui massimi sistemi del mondo"*, 1198.

³ *Discorso ai membri della European Physical Society*, 218-219. Già nei lavori di preparazione della *Gaudium et spes*, il 9 febbraio 1965 Karol Wojtyła aveva osservato che fra i punti della futura costituzione che trattavano dei diritti umani ne mancava stranamente uno, il diritto della persona a conoscere la verità: cfr. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 99.

IV. UNA PREOCCUPAZIONE PASTORALE E UNA URGENZA TEOLOGICA

Ai commentatori del Magistero di Giovanni Paolo II e a coloro che ne studiano lo sviluppo storico, può forse risultare di interesse una semplice notazione sulla distribuzione temporale degli interventi che contengono citazioni di Galileo: se si esclude il discorso ufficiale del 31 ottobre 1992 in occasione della presentazione delle conclusioni della Commissione di studio presieduta dal card. Poupard, le citazioni con certo sviluppo contenutistico sono tutte concentrate tra l'anno 1979 e il 1986, data in cui terminano. Oltre questo anno, sempre eccezion fatta per il discorso del 1992, troveremo solo menzioni di sfuggita o semplici citazioni del nome di Galileo entro liste di nomi di scienziati o di personaggi illustri, oppure in nota. In sostanza, parrebbe che durante i primi 6 o 7 anni di pontificato Giovanni Paolo II abbia inteso tenere vivo, sulla scia della sua richiesta del 1979, il tema di approfondire nuovamente la vicenda, e che questi primi anni abbiano prodotto riflessioni sentite e non circostanziali, inquadrata in un contesto che è tipicamente quello del Karol Wojtyła filosofo e vescovo del Concilio Vaticano II, ovvero l'ambito pastorale, antropologico e personalista.

Sulla base di questi dati mi sembra si possa affermare che la richiesta di Giovanni Paolo II di «approfondire l'esame del caso Galileo e, nel leale riconoscimento dei torti, rimuovere le diffidenze che quel caso tuttora frapponne alla fruttuosa concordia tra scienza e fede, tra Chiesa e mondo»¹ non vada compresa né come la domanda di avviare uno studio per una riabilitazione giuridico-canonica, né come l'esortazione a produrre un giudizio storico definitivo che facesse finalmente luce su aspetti ignorati, occultati o trascurati. La prima richiesta risulterebbe probabilmente anacronistica e potrebbe suscitare dubbi di procedimento storico o canonico. Quale atto rimuovere formalmente? Né l'ingiunzione indirizzata a Galileo del 1616 di non insegnare l'eliocentrismo se non *ex suppositione*, né la condanna comminatagli nel 1633 per non aver adempiuto a tale ingiunzione, sarebbero suscettibili oggi di una revoca efficace. La seconda richiesta, poi, risulterebbe alquanto ingenua, perché sembrerebbe ignara dei numerosi studi che ricercatori di diversi orientamenti confessionali avevano prodotto in tutto il '900 e stavano tuttora producendo, o comunque avrebbe rischiato di sottovalutarne in blocco il valore.² Se intesa a produrre atti formali o studi davvero risolutivi, la richiesta del 10 novembre 1979 sarebbe stata, in tal senso, assai difficile da ottemperare. Sono questi i motivi che, a nostro avviso,

¹ Cfr. *Discorso alla sessione Plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze*, 11 novembre 1979.

² Non va comunque dimenticato che fra i frutti del clima di studi instaurato dalla Commissione istituita nel 1981 si poteva annoverare una nuova edizione dei documenti relativi al processo di Galileo, pubblicati nel 1984 da mons. Pagano, cfr. S. PAGANO, A. LUCIANI (a cura di), *I documenti del processo di Galileo Galilei*, Pontificia Academia Scientiarum, Città del Vaticano 1984. Una edizione ulteriormente arricchita è stata pubblicata in occasione dell'anniversario galileiano (400° delle prime osservazioni al telescopio) e dell'Anno Internazionale dell'Astronomia (2009), S. PAGANO (a cura di), *I documenti vaticani del processo di Galileo Galilei*, Lev, Città del Vaticano 2009.

suggeriscono che la richiesta di Giovanni Paolo II andasse sostanzialmente interpretata come l'espressione di una sincera preoccupazione *di indole pastorale*.¹ La vicenda di Galileo continuava a seminare diffidenza in ampi strati del mondo culturale e intellettuale, un mondo che il pontificato di papa Wojtyła aveva avuto esplicitamente a cuore fin dal suo esordio. Nella teologia e nella Chiesa la figura dello scopritore del cielo al telescopio evocava ancora un senso di imbarazzo nel dialogo con il mondo scientifico e suscitava incertezza al momento di servirsi dei risultati delle scienze per approfondire e sviluppare la comprensione della Rivelazione. Questi ostacoli andavano rimossi. Occorreva tornare a parlarne, non tanto per scoprire cose radicalmente inedite o puntare definitivamente il dito contro i responsabili, ma per aiutare a riacquistare fiducia, per riavviare il dialogo fra due partners, le scienze e la teologia, nate in fondo dallo stesso seno universitario, *ex corde Ecclesiae*.

Un'ulteriore domanda andrebbe tuttavia indirizzata: secondo la mente del Pontefice, un'azione pastorale convincente sarebbe stata raggiunta *soltanto* come conseguenza di nuovi corrispondenti atti formali? Alcuni commentatori sembravano postularlo, delusi dall'assenza, nel discorso finale di Giovanni Paolo II del 1992, di riferimenti più precisi a chi fossero i veri soggetti di quei torti dei quali si auspicava il leale riconoscimento. La risposta è certamente difficile. Allo stesso tempo, alla luce delle complesse vicissitudini con cui venne preparato l'evento conclusivo della Commissione di studio alla presenza del Pontefice,² riteniamo che il proposito di rimuovere le diffidenze legate a tutto il caso Galileo non veniva visto da Giovanni Paolo II come necessariamente associato alla specifica individuazione di responsabilità personali. Inoltre, un'interpretazione degli intenti del Pontefice che conferisca priorità ad una finalità pastorale, in modo indipendente da eventuali questioni canoniche da chiarire, sembra trovare ampia conferma nell'insieme del magistero di Giovanni Paolo II su fede e scienza.

Giungiamo così alla seconda domanda generale posta in apertura del mio intervento, alla quale cercherò di dare brevemente qualche cenno di risposta.

¹ Nel loro lavoro *Galileo e il Vaticano*, anche Artigas e Sánchez de Toca convergono sulla difficoltà manifestata dalla Commissione di Studio istituita nel 1981 ad orientarsi verso tragitti finalizzati ad offrire chiarimenti o studi risolutivi. Tuttavia se in alcune pagine gli autori sembrano sostenere l'idea che, nel richiederne l'istituzione, il Pontefice intendesse promuovere un chiarimento epistemologico generale sui rapporti fra scienza e fede, in altre sottolineano la priorità del piano culturale-pastorale, poggiandosi sostanzialmente sulla lettera del 1 maggio 1981, con la quale l'allora Segretario di Stato mons. Agostino Casaroli chiedeva a mons. Gabriel-Marie Garrone di avviarne i lavori di coordinamento (cfr. ARTIGAS, SÁNCHEZ DE TOCA, *Galileo e il Vaticano*, 83-94). La tesi che emerge dalla nostra analisi colloca la priorità soprattutto nella preoccupazione pastorale del Pontefice e nel suo desiderio di creare un nuovo movimento di opinione pubblica al riguardo. Con questo anche Artigas e Sánchez de Toca indirettamente concordano, quando mostrano in modo convincente che il "caso Galileo" ebbe ed ha come "terreno di coltura" soprattutto l'opinione pubblica e la produzione culturale, ed assai meno il piano storico-epistemologico.

² Le varie fasi della preparazione di questo evento possono essere ancora esaminate, con dovizia di particolari, in ARTIGAS, SÁNCHEZ DE TOCA, *Galileo e il Vaticano*, 215-232.

Il magistero di Giovanni Paolo su fede e scienza rappresenta un corpo di insegnamenti articolato e coerente, espresso lungo quasi 28 anni di pontificato con una ricchezza senza precedenti nella storia della Chiesa.¹ L'importanza di tener conto dei risultati delle scienze nell'elaborazione della teologia contemporanea è stata più volte qualificata da questo Pontefice come un problema urgente, maggiore di quello che gli autori medievali dovettero risolvere con l'entrata del pensiero aristotelico (di cui vanno ricordate le opere scientifiche oltre che quelle filosofiche) nelle Università del XIII secolo;² un problema che chiede ai teologi uno sforzo di interdisciplinarietà e di rinnovata attenzione.³ Numerose, ancora, le sue esortazioni ad una unità del sapere, ove le discipline scientifiche e quelle umanistiche possano provocarsi, ma anche aiutarci a vicenda, essendo entrambe coinvolte nella ricerca di risposte sul mondo e sull'uomo. Chiara, infine, nel magistero di Giovanni Paolo II, la presentazione dell'attività scientifica come un'attività dalle dimensioni personaliste ed umanizzanti, qualificante per il raggiungimento della piena dignità umana, perché attività depositaria di straordinarie possibilità, e per questo anche di severe responsabilità per il progresso della società e di tutto l'uomo; un'attività, quella scientifica, che andrebbe sempre vista come partecipazione alla ricerca

¹ Sul pensiero di Giovanni Paolo II in merito al rapporto fra Chiesa e cultura, fra teologia e pensiero scientifico, esistono numerose monografie e studi specialistici, basati sulle varie centinaia di discorsi e messaggi indirizzati alle comunità scientifiche, alle Università e al mondo della cultura. Ricordiamo, fra gli altri: A. STRUMIA, *L'uomo e la scienza nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1987; R.J. RUSSELL, W.R. STOEGER, G.V. COYNE (a cura di), *John Paul II. On Science and Religion*, Lev – University of Notre Dame Press, Città del Vaticano 1990; G. TANZELLA-NITTI, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Piemme, Casale Monferrato 1998; L. NEGRI, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Jaca Book, Milano 2003; PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA (a cura di), *Fede e cultura. Antologia di testi del Magistero Pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Lev, Città del Vaticano 2003.

² Cfr. *Lettera al direttore della Specola Vaticana*, 287.

³ Rimandiamo sul tema al nostro contributo *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 1273-1289 e, più estesamente, IDEM, *Faith, Reason and the Natural Sciences. The Challenge of the Natural Sciences in the Work of Theologians*, The Davies Group, Aurora (CO) 2009. Cfr. anche S. RONDINARA, *Teologia e scienze della natura*, in G. LORIZIO (a cura di), *Teologia Fondamentale*, Città Nuova, Roma 2005, vol. III, 285-319. Nel contesto dei discorsi di Giovanni Paolo II su Galileo, l'esortazione al necessario impiego delle scienze naturali nel lavoro dei teologi è presente in modo speciale in *Discorso in occasione del 350° anniversario della pubblicazione del "Dialogo sui massimi sistemi del mondo"*. In linea con la dottrina conciliare di *Gaudium et spes* (cfr. nn. 44, 57, 62), il Pontefice ne parlerà anche in vari altri luoghi fra i quali: *Discorso alla Pontificia Università Gregoriana*; *Lettera al direttore della Specola Vaticana*; *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 10 novembre 2003. Così si esprimeva in quest'ultimo discorso: «Siamo uniti nel nostro comune desiderio di correggere i fraintendimenti e ancor più di lasciarci illuminare dall'unica Verità che governa il mondo e guida la vita di tutti gli uomini e le donne. Sono sempre più convinto che la verità scientifica, che è di per sé una partecipazione alla Verità divina, possa aiutare la filosofia e la teologia a comprendere sempre più pienamente la persona umana e la Rivelazione di Dio sull'uomo, una Rivelazione compiuta e perfezionata in Gesù Cristo. Per questo importante arricchimento reciproco nella ricerca della verità e del bene dell'umanità, io, insieme a tutta la Chiesa, sono profondamente grato», *ibidem*, in SÁNCHEZ SORONDO, *I papi e la scienza*, 375.

dell'unica verità e come via costitutivamente aperta al riconoscimento filosofico di un Creatore.¹

In un clima come quello odierno ove si dibatte su cosa abbia fatto la Commissione di studio istituita nel 1981, su cosa avrebbe dovuto fare, e su cosa eventuali nuovi agenti dovrebbero o potrebbero oggi fare per ottemperarne i veri scopi, ci permettiamo di osservare che sarebbe in maggiore sintonia con lo spirito e il desiderio di Giovanni Paolo II stimolare lo studio di esperti su come promuovere un autentico dialogo fra teologia e pensiero scientifico.² Il breve esame qui proposto su come Giovanni Paolo II si sia confrontato con Galileo e con la complessa vicenda storica che ne derivò, suggerirebbe di ridimensionare l'importanza di voler capire in modo ultimamente risolutivo come e perché avvennero i noti fatti del 1616 e del 1633 e chi, secondo il rito del capro espiatorio, ne fu il vero responsabile; un verdetto che l'estrema complessità della vicenda e la sua distanza storico-contestuale rendono sempre suscettibile di approfondimento e mai conclusivo. La questione essenziale e soggiacente, come mostra sia l'insieme del magistero di Giovanni Paolo II su fede e cultura, sia le intenzioni che lo animarono, pare essere un'altra: evocando all'inizio del suo pontificato un nome e un caso emblematico come quello di Galileo Galilei, si desiderava piuttosto tornare a far dialogare la teologia con le scienze. Il problema, allora come oggi, è quello di studiare e far studiare come la teologia potrebbe giovare dei risultati certi delle scienze nella sua elaborazione intellettuale, e come gli uomini di scienza potrebbero essere meglio aiutati a restare aperti alle dimensioni umanistiche, sapienziali e spirituali presenti nella loro attività di investigazione, quando questa si dirige alla ricerca della verità e al servizio dell'uomo. Una nuova Commissione di studio, se mai qualcuno volesse istituirla, dovrebbe occuparsi di questo.

¹ Oltre al noto discorso tenuto il 1 giugno 1980 nella sede dell'Unesco a Parigi circa il valore immanente al soggetto della cultura, il tema delle dimensioni umanistiche della ricerca scientifica è sviluppato principalmente nei discorsi *Alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 13 novembre 2000 e 11 novembre 2002.

² Non è senza interesse notare che nelle tracce preparate dal Pontificio Consiglio della Cultura per l'elaborazione del discorso conclusivo di Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia delle Scienze del 31 ottobre 1992, custodite presso gli archivi del Pontificio Consiglio, compariva un paragrafo nel quale il Pontefice avrebbe dovuto affidare proprio al Pontificio Consiglio della Cultura la formazione di un gruppo ristretto di studiosi, scienziati, filosofi e teologi, allo scopo di approfondire il tema dell'unità del sapere e dell'unicità della verità, con attenzione quindi al ruolo delle scienze nel lavoro teologico (cfr. ARTIGAS, SÁNCHEZ DE TOCA, *Galileo e il Vaticano*, 230). Una analoga proposta era stata avanzata anche da mons. Renato Dardozi nel 1989, quando, divenuto Cancelliere della Pontificia Accademia delle Scienze, gli fu richiesto di informare la Segreteria di Stato sulla situazione dei lavori svolti dalla Commissione di studio su Galileo e sui possibili modi di proseguirne le attività. Dardozi suggeriva la formazione di un gruppo misto di scienziati e teologi, con lo scopo di preparare un "Protocollo di intesa" di ambito epistemologico, necessario perché la Chiesa affrontasse le sfide future dei rapporti fra il suo Magistero e i risultati del pensiero scientifico (cfr. *ibidem*, 173). Tuttavia nulla di simile compare nella versione finale dei discorsi tenuti rispettivamente dal card. Poupard e da Giovanni Paolo II durante l'evento conclusivo del 31 ottobre 1992.

ABSTRACT

L'articolo esamina inizialmente come i nomi di Giovanni Paolo II e di Galileo Galilei siano stati legati nell'opinione pubblica, specie in riferimento alla decisione del Pontefice di chiedere di studiare, ancora una volta, la nota vicenda storica dello scienziato pisano. Dopo aver presentato un breve richiamo agli intereventi di Karol Wojtyła durante i lavori del Concilio Vaticano II, aventi per oggetto temi in possibile relazione con il nostro argomento, si considerano i riferimenti espliciti al nome di Galileo all'interno di discorsi e documenti del Pontificato di Giovanni Paolo II. A partire dal materiale esaminato, si ritiene che una corretta ermeneutica della richiesta formulata nel 1979 dal Pontefice suggerirebbe di leggerci una finalità principalmente pastorale e non l'intento di voler chiarire in modo definitivo e storicamente esauriente tutti gli aspetti di questa complessa vicenda.

The article begins by considering how public opinion looked at the relationship between John Paul II and Galileo Galilei, particularly the Pope's decision to ask historians and theologians to examine once more the *affair* concerning the Italian scientist. A short analysis of Karol Wojtyła's interventions about faith and culture during the Second Vatican Council introduces a more detailed account of the way in which John Paul II, as Roman Pontiff, referred to Galileo along his speeches and documents. Starting from the material here investigated, we suggest that a correct understanding of John Paul II's 1979 decision to better examine the Galileo affair answered more to a pastoral concern about Church's capability of evangelization in contemporary culture, and less to the desire of clarifying in a definitive way all the facets that case entailed.

IL DINAMISMO TEOLOGICO DELL'AGIRE UMANO NEL RINNOVAMENTO DELLA TEOLOGIA MORALE

JOSÉ NORIEGA

SOMMARIO: I. *Le ragioni di un fallimento.* II. *Nuove strade a partire dalla Veritatis splendor.* III. *Dio come fine dell'agire.* IV. *La mediazione dei beni morali.* V. *Prudenza e dono della sapienza.* VI. *Conclusioni.*

I. LE RAGIONI DI UN FALLIMENTO

«LA volontà, per il fatto che vuole il fine, muove se stessa a volere ciò che è per il fine».¹ Così spiegava Tommaso d'Aquino il dinamismo dell'agire, sottolineando come il fine guida tutto il processo dell'azione.

Tuttavia, molti dei timidi tentativi di rinnovamento della teologia morale, che hanno voluto mettere a fuoco l'altissimo valore della nostra vocazione in Cristo, si sono dimostrati irrilevanti. Non solo perché non vi sono stati gli sperati frutti di carità nel popolo di Dio, ma anche perché ci si è mostrati incapaci di guidare le scelte da compiere nei credenti, la cui vita morale seguiva una direzione del tutto diversa. Tra la fede e la morale si è prodotta così una rottura senza precedenti nella storia della Chiesa, non solo per quanto riguarda la difficoltà esistenziale di vivere la vita in Cristo con le debolezze proprie della condizione umana, ma soprattutto perché si è voluto elaborare e giustificare teologicamente i presupposti di questa rottura.

Qual'è, allora, la ragione di un tale fallimento? L'enciclica *Veritatis splendor* (VS) individua con acume le difficoltà di fondo: tra di esse, sul versante filosofico, si trova il tentativo di spiegare la vita morale partendo da un concetto errato della ragione che la governa. L'agire umano, tuttavia, non viene guidato da una ragione che valuta la rettitudine dell'atto secondo la proporzione tra bene e male pre-morale in relazione ad una particolare situazione. Un tale modo di procedere corrisponde alla ragione tecnica, non alla ragione pratica. È chiaro allora che non è possibile giustapporre una moralità alle nostre azioni rette o sbagliate, come se queste fossero degli eventi pre-morali. La bontà morale non corrisponde ad una intenzionalità trascendentale del soggetto in cerca di far del bene agli altri, o, addirittura, in cerca di Dio. Una tale intenzionalità è assolutamente estrinseca alla costituzione dell'azione e non ha nessun influsso su di

¹ Cfr. S.Th. I-II, q. 9, a. 3.

essa. Se così fosse, l'altissima vocazione in Cristo potrebbe allora accettare qualsiasi azione a patto che essa non sia un'azione direttamente contro Dio. Ecco una delle ragioni dell'irrelevanza del fine: aver confuso la ragione che guida la condotta verso il fine con la ragione *tecnica*.

Tuttavia c'è un'altra ragione di questo fallimento, che riguarda il versante teologico. Il tentativo di spiegare l'influsso dell'altissima vocazione in Cristo ha trovato come criterio teologico la fede. Si trattava allora di individuare il rapporto tra fede ed agire. E della fede si considerava in primo luogo il contenuto di rivelazione che comporta, riducendolo al suo valore parenetico. Poi, ciò che della fede si era ritenuto rilevante ai fini dell'agire, era visto nell'apertura trascendentale a Dio che essa rendeva possibile. Si è tentato così di capire in che modo la fede poteva influire sulla ragione nell'agire, ottenendo come frutto una mescolanza impossibile di due elementi eterogenei, come l'olio e l'aceto, il cui esito è stato quello di lasciare la ragione completamente autonoma rispetto alla fede. Anzi, una ragione ponderante dei beni in gioco, che veniva giustificata dalla fede nelle sue scelte autonome, in quanto per decisione divina l'uomo sarebbe autonomo.

L'elemento teologico è diventato, dunque, irrilevante. Anzi, nocivo, fatale per una comprensione dell'agire morale del cristiano. Infatti, questa impostazione ha svuotato la moralità dell'agire concreto, lasciandolo nel dominio di una ragione ab-errante, equivoca, incapace di comprendere in che modo l'uomo si costruisce o si distrugge nel suo agire, si salva o si perde nelle sue azioni. La cosiddetta nuova morale, perdendo il senso della vera moralità, non è riuscita a spiegare la radicalità di ciò che implica l'agire, del coinvolgimento del soggetto nella sua azione. Anzi, di fronte a Giovenale diventa cinica e alla sua affermazione «considera il più grande dei crimini preferire la sopravvivenza all'onore e, per amore della vita fisica, perdere le ragioni di vivere»¹ oppone in modo moralistico l'esigenza di costruire un mondo migliore, di massimizzare i beni e minimizzare i mali, giustificandosi con la pretesa di una buona volontà. Ma si può costruire qualcosa di bello al di fuori di noi, quando ci distruggiamo dentro di noi?

II. NUOVE STRADE A PARTIRE DALLA *VERITATIS SPLENDOR*

Sulla scorta dell'enciclica *Veritatis splendor* si può intuire, tuttavia, un altro modo di spiegare le cose.² Infatti, l'elemento teologico dell'enciclica, messo in evidenza con forza nel primo e terzo capitolo, non offre soltanto una cornice teologica a tutto il suo insegnamento, ma serve soprattutto ad ancorare l'agire in Dio, manifestando la sua drammaticità: in esso interagisce Dio, si gioca la salvezza,

¹ Cfr. *Satirae* VIII, 83-84. Citato da *Veritatis splendor* n. 94.

² Si veda una visione sintetica fatta da alcuni protagonisti in L. MELINA, S. KAMPOWSKI, *Come insegnare teologia morale? Prospettive di rinnovamento nelle recenti proposte di esposizione sistematica*, Cantagalli, Siena 2009. Sulle piste più feconde, si veda anche J. LARRÚ, *El éxodo de la moral fundamental. La fecundidad de la renovación de la moral a la luz de Veritatis splendor*, Edicep, Valencia 2010.

perchè in esso l'uomo si ordina o no a Dio. Infatti, mediante l'agire morale la fede diventa testimonianza della verità di Dio e dell'uomo.¹

Nel lavoro previo e, soprattutto, posteriore al testo pontificio, si sono aperte strade per spiegare l'originalità dell'agire morale del cristiano. La più significativa si trova nello scegliere la prospettiva più adeguata per capirlo.² Questa è la prospettiva del soggetto agente (VS 78), tutto teso a produrre un'azione nella quale compie la propria vita in Dio: in essa la finalità non è un elemento che si aggiunge dal di fuori, ma costituisce l'azione morale,³ in quanto si tratta di una ordinabilità intrinseca dell'azione.⁴ La tensione ad agire ha un influsso decisivo sulla ragione, facendola diventare pratica. Non si tratta di due ragioni, teorica e pratica, come di due facoltà indipendenti l'una dell'altra, ma di un doppio modo di esercitarla: rivolta a conoscere la verità, o rivolta a costruire un'azione.⁵ La riscoperta della razionalità pratica è stata decisiva per uscire dall'*impasse* nella quale la manualistica e, posteriormente, il cosiddetto teleologismo avevano rinchiuso la riflessione morale. Se il soggetto è teso a produrre un'azione è dovuto al fatto che in lui si trova tutto un ambito appetitivo, fatto di inclinazioni naturali, di desideri, di affetti, che lo muove ad agire, offrendogli una luce iniziale. Sviluppare l'originalità della ragione pratica del cristiano, in quanto teso a compiere la propria vita in Dio, è oggi una delle prospettive più promettenti per la teologia morale. All'interno di questa prospettiva, vorrei sviluppare il rapporto che esiste tra la razionalità pratica e la carità, che dal punto di vista prettamente morale corrisponde al rapporto tra la prudenza e il dono della sapienza.⁶

Infatti, grazie ad una concezione adeguata della ragione che guida l'agire e all'influsso che ha su di essa l'amore ricevuto da Dio, si può arrivare a spiegare in che modo il cristiano, dall'amore del fine, cioè, dall'amore di Dio, sceglie ciò che conduce al fine, cioè, alla comunione con Dio. Il fine guiderebbe tutto il processo dell'agire, ma senza togliere l'imprescindibile mediazione del bene scelto deliberatamente. Così appare fin dall'inizio in che modo la carità che unisce al fine non può prescindere dalla prudenza che ordina la scelta verso il fine.

¹ Cfr. J. RATZINGER, *Il rinnovamento della teologia morale: prospettive del Vaticano II e di Veritatis splendor*, in L. MELINA, J. NORIEGA (ed.), *Camminare nella Luce. Prospettive della teologia morale a partire da Veritatis splendor*, Lateran University Press, Roma 2004, 35-45.

² Per capire la differenza delle diverse prospettive, si veda l'opera di G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Las, Roma 1995.

³ Lo aveva già indicato S. PINCKAERS, *Le rôle de al fin dans l'action morale selon s. Thomas*, in *Le renouveau de la morale*, Casterman, Paris 1964, 114-143.

⁴ Cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L'oggetto dell'atto umano nell'antropologia tomistica dell'azione*, in MELINA, NORIEGA, *Camminare nella Luce*, 169-224.

⁵ Questa doppia funzionalità della ragione dà luogo, come vedremo, a una specificità della verità pratica, la quale non si può vedere come il componente pratico della verità teorica, come propone nella critica che ci rivolge A. FERNÁNDEZ, *Renovación de la teología moral fundamental: Caminar a la luz del amor*, «Burgense» 49 (2008) 189-222, soprattutto p. 210.

⁶ Per una visione più approfondita si veda la nostra opera L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PÉREZ SOBA, *Camminare nella Luce dell'Amore. I fondamenti della morale cristiana*, Cantagalli, Siena 2008.

Sono varie le correnti di pensiero e gli autori che aiutano a capire questi elementi. A mio giudizio è stato decisivo il contributo dato dai filosofi. A questo punto si deve menzionare il grande apporto di Anscombe alla riscoperta dell'intenzionalità nell'agire,¹ e l'approfondimento sulla struttura intenzionale dell'azione di Rhonheimer.² Nella tradizione neoaristotelica, si deve menzionare MacIntyre, con le sue differenti ondate di pensiero.³ Inoltre, all'interno dell'ambito tomista, la riscoperta della razionalità pratica fatta da Kluxen,⁴ sta all'origine delle riflessioni di grandi filosofi moralisti attuali⁵ e anche teologi.⁶ I domenicani come Labourdette e Pinckaers hanno saputo offrire l'architettura del pensiero tomista con la grande unità che esso comporta.

Vorrei rifarmi alla visione di san Tommaso, servendomi inizialmente delle ricche intuizioni che offre in occasione della sua spiegazione su alcuni brani biblici. In secondo luogo, riprenderò una riflessione più filosofica sul bene morale e infine vedrò in che modo si possa dare un'unità intenzionale nell'agire grazie alla prudenza e alla sapienza.

III. DIO COME FINE DELL'AGIRE

Nella spiegazione offerta da Tommaso al brano paolino, «per me la vita è Cristo» (Fil 1,21), si manifesta in che modo Cristo diventa la vita del cristiano in quanto muove il suo agire dall'interno.⁷ Infatti, proprio della vita è avere un movimento interno, e ciò che determina il movimento costituisce il principio più radicale della vita: nell'agire si tratta di quel fine al quale l'uomo si trova unito per l'affetto. L'affetto determina allora la posizione del fine, offrendolo già in una unione iniziale. Così, il modo in cui Cristo determina il movimento non è soltanto perché Egli sia il fine di tutta la creazione, ma proprio in quanto siamo uniti a Lui per l'affetto. Così come la caccia muove il cacciatore o gli amici l'amico, anche Cristo ci muove grazie all'affetto.⁸

¹ Cfr. G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford 1966².

² Cfr. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando Editore, Roma 1994.

³ Mi riferisco principalmente a *After Virtue. A Study in Moral Theory*, edita nella sua prima edizione da University of Notre Dame, Notre Dame (IN) 1981, e al posteriore *Whose justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1988.

⁴ W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias – Grünewald Verlag, Mainz 1964.

⁵ Si veda l'opera iniziale di G. ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Las, Roma 1983.

⁶ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Matthias – Grünewald Verlag, Mainz 1987; L. MELINA, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova, Roma 1987.

⁷ Cfr. J. LARRÚ, *Cristo en la acción humana según los Comentarios al Nuevo Testamento de Sto. Tomás de Aquino*, Lateran University Press, Roma 2004, 36-46.

⁸ *In Ep. ad Philipp.*, cap 1, lect. 3: «Vita enim importat motionem quamdam. Illa enim vivere dicuntur, quae ex se moventur. Et inde est quod illud videtur esse radicaliter vita hominis, quod est principium motus in eo. Hoc autem est illud, cui affectus unitur sicut fini, quia ex hoc movetur homo ad omnia. Unde aliqui dicunt illud, ex quo moventur ad operandum, vitam suam, ut venatores venationem, et amici amicum. Sic ergo Christus est vita nostra, quoniam totum principium vitae

Ma di che affetto si tratta? Indubbiamente ci troviamo dinnanzi all'affetto che è la carità. In essa si inaugura una singolare amicizia con Dio, frutto della comunicazione della beatitudine divina.¹ Cioè, il fine dell'agire, la beatitudine, viene offerto inizialmente all'uomo nel dono dello Spirito Santo. Si tratta allora di una unione affettiva, frutto della presenza dello Spirito Santo, che ci configura a Cristo e ci attira al Padre dal di dentro di noi stessi. Tutta la riflessione sulla carità in Tommaso, vuole proprio mettere in evidenza la dinamica che essa comporta a partire dal dono ricevuto: «l'amore di carità è di quello che già è posseduto: infatti, l'amato è in qualche modo nell'amante, e così, l'amante, per l'affetto, è attirato all'unione con l'amato».² L'attrazione che Dio esercita su di noi è possibile in quanto ci dona l'amore e tale attrazione è più forte di quanto la nostra ragione ci possa guidare.³

La dinamica nasce allora da una presenza interiore che comporta una unione affettiva, ma che in forza del legame che stabilisce, muove verso la pienezza di quanto è stato ricevuto: cioè, muove verso l'unione reale.⁴ Spetta dunque alla carità il muoverci dall'interno verso la comunione con Dio, originando e guidando, così, tutto il processo dell'agire. L'interpretazione attualista della carità di Pietro Lombardo,⁵ in quanto azione dello Spirito Santo in noi, aveva qualcosa di vero, la supremazia dello Spirito nell'agire, ma anche qualcosa di sbagliato: svuotava l'umanità dell'agire, facendo diventare l'uomo un burattino. Tommaso mette in evidenza che la carità è qualcosa di creato, appartenente all'uomo, e per questo può favorire un movimento connaturale in lui, in quanto egli viene connaturalizzato al fine per l'affetto.⁶

Si può allora capire in che senso non basta la fede per agire. Infatti, la «fede diventa operante grazie alla carità» (Gal 5,6), ma la carità non è qui soltanto un mezzo del quale si serve la fede, a modo di energia supplementare che spinge verso ciò in cui si crede. Il fine che muove ad agire non è quello che viene presentato all'intelligenza dalla fede, ma è quel fine al quale siamo uniti per l'affetto. Senza la carità la fede è una fede morta, alla quale manca la sua qua-

nostrae et operationis est Christus. Et ideo dicit Apostolus "mihi enim vivere", etc., quia solus Christus movebat eum».

¹ Cfr. J. BOBIK, *Aquinas on communicatio. The Fundation of Friendship and caritas*, «The Modern Schoolman» 64 (1986) 1-18.

² S.Th. I-II, q. 66, a. 6.

³ Cfr. S.Th. I-II, q. 26, a. 3, ad 4: «Aliqui posuerunt, etiam in ipsa voluntate, nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quandam passionem, praecipue secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem praesupponit iudicium rationis. Magis autem homo in Deum tendere potest per amorem, passive quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio ducere possit, quod pertinet ad rationem dilectionis».

⁴ Cfr. J.J. PEREZ SOBA, *Presencia, encuentro y comunión*, in L. MELINA, J. NORIEGA, J.J. PEREZ SOBA, *La plenitud del obrar cristiano*, Palabra, Madrid 2001, 345-377.

⁵ Cfr. G.G. MEERSSEMAN, *Pourquoi le Lombard n'a-t-il pas conçu la charité comme amitié?*, in PONTIFICIO ATENEO SALESIANO DI TORINO, *Miscellanea Lombardiana*, Istituto Geografico de Agostini, Novara 1957, 165-174.

⁶ Cfr. S.Th. II-II, q. 23, a. 2.

lità teologale, cioè, quella di unire a Dio.¹ Se la fede diventa pratica, è perché, grazie alla carità, essa è già unita al fine. Il limite di tanti tentativi di vedere la valenza pratica della fede, si trova proprio qui, nell'impossibilità di spiegare in che modo la fede diventa pratica: le si attribuisce un ruolo centrale, addirittura come forma dell'agire,² ma poi non si riesce a spiegarne il perché. Tommaso, invece, si avvale dell'espressione aristotelica che dice che l'intelletto speculativo diventa pratico per estensione: e la spiega mostrando l'originalità dell'apprensione pratica, che è pratica già originalmente in quanto si dà un'inclinazione o un affetto che la costituisce.³ Cioè, la fede è pratica perché informata dalla carità.

La carità, allora, in quanto presenza dello Spirito Santo nell'uomo, rende possibile il movimento verso Dio: è Dio che ci attira dal di dentro di noi verso di sé grazie alla carità. Infatti: «dove c'è lo Spirito, c'è la libertà» (2Cor 3,17). È grazie allo Spirito Santo che si sblocca il dramma terribile nel quale l'uomo si era intrappolato per la sua ingenuità. Infatti, dopo il peccato originale, l'uomo era approdato a un bivio di morte: o contraddire la volontà di Dio, che sentiva così estranea a sé, e così distruggersi, o seguire la volontà divina, diventando schiavo, perdendo la capacità di agire per se stesso. Il bivio è stato risolto dal dono dello Spirito, perché ricevendo la sua presenza, l'uomo può adempiere la volontà di Dio non per sottomissione, ma per amore, in quanto ha un principio affettivo nuovo che gli permette la concordia con Dio.⁴

Il costante interesse di Tommaso sta proprio nel sottolineare in che modo lo Spirito ci guidi principalmente non tramite l'illuminazione dell'intelligenza, ma attraverso l'inclinazione dell'affetto, cioè, muovendoci nel cuore verso Dio

¹ Cfr. S.Th. II-II, q. 4, a.5.

² Il tentativo è palese in O. LOTTIN, *Morale fondamentale*, Desclée, Tournai 1954, 385-386: «c'est donc bien la vertu de la foi qui, en régime surnaturel, gouverne notre vie par ses jugements pratiques qui décident nos volontés. Et si la raison pratique est, dans l'ordre naturel, la forme de l'acte moral, il foudra en conclure que, dans l'ordre surnaturel, c'est la foi qui est la forme de toutes les vertus morales [...] puisqu'elle définit l'acte moral en son entité surnaturelle, avant que cet acte soit réalisé par la charité et orienté vers la fin surnaturelle». La difficoltà di questa prospettiva si trova nell'estrinsecismo di base che si stabilisce tra "l'ordine naturale" guidato dalla prudenza e "l'ordine soprannaturale" guidato dalla fede. Di fondo si vede che non si riconosce un ruolo centrale alla dimensione affettiva.

³ Cfr. S.Th. II-II, q. 4, a. 2, ad 3 (parallelo in II-II, q. 9, a. 3, riferito al dono di scienza). Si veda anche *In III, De An.*, 9, n. 53-55: «*id autem cuius est appetitus, scilicet appetibile, est principium intellectus practici; nam id quod est primo appetibile est finis a quo incipit consideratio intellectus practici*». In S.Th. II-II, q. 8, a. 6 (contesto del dono di intelligenza) si spiega che la fede *se extendit etiam ad directionem humanorum operum, secundum quod per dilectionem operatur*. Il luogo della carità nella "estensione" pratica della fede non si trova nel fatto che la fede "usi" della carità, ma in quanto è informata da questa; cfr. S.Th. II-II, q. 23, a. 6, ad 2: non *sicut instrumentum* ma *sicut per formam propriam*.

⁴ Cfr. *In Ep. II ad Cor.*, c. III, lect. 3, n. 112: «*Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, non quia mala, sed propter mandatum Domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber... Hoc autem facit Spiritus Sanctus, qui mentem interius perficit per bonum habitum, ut sic ex amore caveat, ac si praeciperet lex divina; et ideo dicitur liber, non quin subdatur legi divinae, sed quia ex bono habitu inclinatur ad hoc faciendum, quod lex divina ordinat*». Si veda anche *Super I Ep. ad Timoth.*, c. 1, lect. 1, n. 23.

grazie alla carità.¹ Questo è il contributo più saliente che egli offre ad una impostazione teologica dell'agire morale del cristiano.

Tuttavia, come può Dio attirarci a sé quando noi non lo troviamo in questa terra?

Bisogna capire quindi in che modo Dio ci attiri a sé nella mediazione dei beni morali.

IV. LA MEDIAZIONE DEI BENI MORALI

Il tentativo di ripresa dell'elemento teologico dell'agire, è stato ricevuto con una certa diffidenza.² Infatti, per i teologi moralisti che contrappongono la rettitudine alla bontà, tale ripresa sarebbe in fine irrilevante. L'esempio più clamoroso si trova nel tentativo di Keenan, che separa la carità dalla prudenza, senza riuscire a spiegare in che modo esse si implicano mutuamente.³

Tuttavia, mettere a fuoco la novità della carità, in quanto amicizia fondata sul dono dello Spirito, comporta valutare la sua natura affettiva e l'intenzionalità che ne consegue. Questo affetto, per poter attirare tutto il dinamismo verso il fine che offre, ha bisogno della mediazione dei beni. Così, la carità richiede intrinsecamente la prudenza: il bene divino, la mediazione del bene umano. Si tratta allora di capire la loro intima connessione.⁴

a. «Ogni agente agisce per qualche fine».⁵ Di che fine si tratta? Della felicità, in quanto fine formale della volontà? È vero che tutto ciò che facciamo lo facciamo cercando una vita compiuta, non intenzionalmente, ma strutturalmente, in quanto la volontà ha un'inclinazione naturale verso il suo bene, cioè, la felicità. Sia il santo più santo che il peccatore più peccatore, entrambi agiscono cercando la felicità: ma la cercano in modo molto diverso, in quanto tutti e due hanno determinato il volto della felicità con le proprie scelte in ideali di vita molto differenti.

La felicità quindi deve essere determinata in un modo di vita che compie la

¹ Cfr. *In Ep. ad Rom.*, c. VIII, lect. 3, n. 635. «Primo quidem quomodo aliqui aguntur a spiritu Dei. Et potest sic intelligi: *quicumque spiritu Dei aguntur*, id est reguntur sicut a quodam ductore et directore, quod quidem in nobis facit spiritus scilicet in quantum illuminat nos interius quid facere debeamus. Sed quia ille qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a Spiritu Sancto movetur, ideo plus intelligendum est in hoc, quod dicitur *quicumque spiritu Dei aguntur*».

² Cfr. M. RHONHEIMER, *Morale cristiana e ragionevolezza morale: di che cosa è il compimento la legge del Vangelo?*, in G. BORGONOVO (a cura di), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Lugano 1996, 147-168.

³ J.-F. KEENAN, *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's Summa Theologiae*, Georgetown University Press, Washington 1992. Si veda la nota critica di J.J. PÉREZ SOBA, *Conciencia y amor. J.F. Kenan: un intento di diálogo moral con santo Tomás*, «Anthropotes» (1996) 221-233.

⁴ Cfr. J.J. PÉREZ SOBA, *La verdad del amor: una luz para caminar. Experiencia, metafísica y fundamentación de la moral*, in «Revista Española de Teología» 68 (2008) 341-378, 69 (2009) 63-97, dove si vuole offrire una risposta alle critiche tra altri di J.A. SAYES, *L. Melina - J. Noriega - J.J. Pérez Soba ¿mantienen Veritatis splendor?*, «Revista Agustiniiana» 48 (2007) 843-868 e di FERNÁNDEZ, *Renovación de la teología moral fundamental*.

⁵ S.Th. I-II, q. 28, a. 6.

persona, nel quale si raggiunga veramente il bene della persona.¹ Ciò è possibile determinarlo perché, nel corso dell'esistenza, si vivono determinate esperienze che permettono di fissare il fine, in quanto tale fine ci è stato dato prima nell'unione affettiva. Solo allora il fine diventa rilevante. Il fine che muove ad agire è quello che viene anticipato nell'unione affettiva dalla quale si dischiude un desiderio verso l'unione reale. La propria ragione è capace di valutare naturalmente in che modo quel tipo di unione, promessa già nell'affetto, è capace di abbracciare la totalità della vita, o soltanto un aspetto di essa, di compiere la persona o no.

b. Nel movimento che l'unione affettiva genera nella volontà, si manifesta una doppia intenzionalità, rivolta a un doppio oggetto, l'amato e il bene per l'amato, amati ambedue con un solo atto sintetico della volontà, ma in modo diverso: infatti, l'amato è amato in modo assoluto, ma il suo bene, relativamente. Potremmo allora chiarire ancora di più che l'unione reale si raggiunge in un movimento complesso e sintetico della volontà che include un fine assoluto, inteso come un modo di comunione con la persona amata, e la mediazione di un bene, il quale conviene al desiderio di comunione che si ha in quanto esso è focalizzato nell'amato per se stesso.² In questo modo si può capire l'originalità della verità sul bene, che comporta una conformità non con la realtà in quanto tale, come accade con la verità propria dell'intelletto speculativo, ma una conformità con il desiderio retto,³ cioè, con le virtù in quanto tese al bene umano di determinate pratiche. L'importanza di questa prospettiva si trova nel fatto che la verità sul bene si vede nella prospettiva di un desiderio teso verso una pienezza per un ordinamento della ragione.

Il bene media allora l'amore interpersonale, e senza bene non c'è possibilità di amare la persona per se stessa, né di essere amato da essa. Nel bene ontologico, come la salute, il denaro, la sessualità, si compie una dimensione comunicativa originaria, che acquisisce valore morale quando viene inserita nell'azione; essa comporta propriamente il valore morale in quanto tesa verso la felicità: cioè, guarire o uccidere, comprare o rubare, unirsi coniugalmente o fornicare, dire la verità o mentire, in quanto in esse si possono compiere autentici beni umani o no. Tale azione potrà essere un bene per la persona nella misura in cui renda possibile o meno una comunione di persone e dunque il bene della persona.⁴

c. L'interpretazione della dimensione interpersonale dell'amore e il suo doppio oggetto ci possono aiutare a capire la struttura dell'agire nel suo doppio momento di intenzione e di scelta. Infatti, il momento dell'intenzione, con il

¹ Cfr. la riflessione sulla possibilità di una "electio finis" di C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggiori, Rimini 1983, 13-55, in quanto intesa come una "determinatio finis".

² Cfr. l'inserimento del doppio oggetto dell'amore all'interno della teoria dell'azione in MELINA, NORIEGA, PÉREZ SOBA, *Camminare nella Luce dell'Amore*, III.2.2-4. Anche in D.M. GALLAGHER, *Person and Ethics in Thomas Aquinas*, «Acta Philosophica» 4 (1995) 51-71.

³ Cfr. S.Th. I-II, q. 57, a. 6, ad 3: si veda al riguardo la riflessione di MELINA, *La conoscenza morale*.

⁴ Per il rapporto tra questi due tipi di beni si veda: MELINA, NORIEGA, PÉREZ SOBA, *Camminare nella Luce dell'Amore*, I.4.2.

suo senso di fine, si presenta come un assoluto, al quale tuttavia si può accedere solo tramite la scelta. Si tratta del fine che è amato, in quanto esso si trova già presente nell'agente, facendosi uno nella sua intenzione,¹ e che lo attira a se. Il fine dell'intenzione è allora l'amato, in quanto con lui si può vivere un determinato tipo di comunione nella mediazione di determinati beni.

Si presenta qui un'interpretazione sulle questioni del volontario e involontario in Tommaso, in quanto elementi intrinseci dell'agire umano.² Ciò che è proprio dell'uomo, il dominio dell'intenzionalità, e ciò che egli ha in comune con gli animali, le passioni, stanno in un rapporto mutuo, la cui precedenza viene determinata da ciò che riceviamo: lo riceviamo in un'inclinazione naturale che ci apre a determinati beni, facendosi vulnerabili naturalmente ad essi. Tuttavia tale inclinazione ha bisogno di essere individuata nella determinazione concreta del suo fine, e per questo ha bisogno dell'unione affettiva. Il fine che muove ad agire, infatti, è il fine *amato*, in quanto è già presente nell'amante. La conclusione è scontata per Tommaso, per il quale «ogni agente agisce a partire da un amore».³

d. Il momento della scelta viene inserito quindi all'interno di un movimento della volontà verso un fine personale. La prudenza può ordinare la scelta al fine dell'intenzione proprio perché esso si trova stabilmente fissato nel suo desiderio grazie alle virtù.⁴ Il modo in cui la prudenza guida la condotta non è ponderando o calcolando, ma ordinando alla luce del desiderio rettificato. I suoi principi non sono i principi primi dell'agire, cioè, le inclinazioni naturali, ma il modo in cui esse sono state plasmate grazie all'affetto e all'ordinamento della ragione. Infatti, la prudenza parte proprio da principi particolari che sono le virtù ed è per questo in rapporto intrinseco con loro.⁵

Le virtù morali dipendono in un certo modo dall'amore:⁶ sia nel suo inizio, dato che l'amore somministra la materia che sarà ordinata dalla ragione, sia in quanto saranno guidate dall'intenzionalità propria dell'amore, portando ad un modo di comunione con l'amato secondo la passione e la virtù corrispondenti. In questo senso, poiché le virtù determinano l'intenzionalità dell'amore nel fine dovuto, possono influire in modo decisivo nella scelta. Esse sono proprio abiti elettivi, in quanto offrono il fine dell'intenzione a partire dal quale si realizzerà tale scelta.⁷

Tuttavia, come riescono esse ad offrire questo fine? Lo offrono proprio nella reazione affettiva di fronte al bene.⁸ Cioè, reagendo di fronte al bene ontologico che rende possibile il bene morale dell'azione, si ha una "notizia" singolare del fine amato, cioè, del fine dell'intenzione. Le nostre reazioni affettive ci indicano la no-

¹ Cfr. S.Th. I-II, q. 16, a. 2.

² Cfr. S.Th. I-II, q. 6, prol.

³ Cfr. S.Th. I-II, q. 28, a. 6.

⁴ Cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Las, Roma 1989, cap. vi.

⁵ Cfr. S.Th. I-II, q. 58, a. 5.

⁶ Cfr. S.Th. I-II, q. 56, a. 3, ad 1.

⁷ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto fra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988.

⁸ Cfr. R. T. CALDERA, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1980.

stra intimità, a chi siamo legati, chi amiamo.¹ Così, ad esempio, reagendo davanti alla sessualità che rende possibile un tipo di agire sessuale, si capisce la persona che si ama. Ed è a partire da questa conoscenza che si può ordinare una determinata scelta a tale fine. Le virtù ci danno allora una conoscenza singolare del fine, in quanto si tratta di una conoscenza per connaturalità o inclinazione del fine amato.

Ecco allora che si può capire meglio come, dall'amore del fine, inteso nella reazione affettiva delle virtù, si sceglie ciò che è per il fine. Il fine amato guida quindi tutto il processo della scelta, proprio in quanto è un fine già presente nel soggetto.

V. PRUDENZA E DONO DELLA SAPIENZA

Ma cosa accade quando, oltre alla presenza di un amore umano, si ha anche la presenza dello Spirito Santo? Cosa accade allora con gli amori umani? Indubbiamente, la Sua presenza tocca la soggettività in un modo molto più intimo e offre una totalità ancora più grande. In questo senso, la presenza dello Spirito Santo attira a Dio tutta la soggettività dell'agente, cioè, tutti i suoi affetti, tutte le sue virtù, ordinandole alla comunione con Dio. La carità diventa forma delle virtù in quanto le ordina alla comunione con Dio: rende possibile che la persona possa unirsi a Dio nell'esercizio delle virtù, cioè, nella mediazione dei beni morali, e possa raggiungere la comunione con Dio, benché in modo imperfetto.

Tuttavia, affinché l'uomo possa raggiungere tale comunione, bisogna notare che qualcosa deve accadere nelle sue virtù. Infatti, se grazie alle virtù morali, egli ha il dominio del suo agire, quando appare l'amicizia, tale dominio deve effettuarsi nell'attenzione all'amato.² Infatti, in una amicizia non interessa tanto ciò che uno sente o vuole, quanto ciò che sente e vuole l'altro. E nell'amicizia con Dio, inaugurata dalla carità, interessa ciò che sente e vuole Dio. Ma, affinché possiamo vivere la concordia con Dio nel pensare e nel volere, è necessario quindi che le nostre virtù siano rese docili, capaci di riconoscere l'interesse dell'Amico. Ecco allora che esse sono modificate dalla carità, in modo che le viviamo in ubbidienza a Dio: e queste modificazioni si chiamano doni dello Spirito. Grazie ad esse, l'impulso dello Spirito che ci attira a Dio è vissuto in una docilità serena: anzi, lo Spirito può attirarci a Dio in connaturalità col nostro essere.³ In questo modo, nell'origine dell'agire si trova l'Istinto dello Spirito Santo che attiva l'istinto della ragione, cioè, quel movimento spontaneo che mette in moto tutto il processo della ragione pratica.⁴

La carità, quindi, in quanto elemento affettivo, rende possibile una conoscenza per connaturalità nuova, il dono della sapienza, grazie al quale può ricono-

¹ Cfr. P. RICOEUR, *Le sentiment*, en Edmund Husserl 1859-1959. *Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Martinus Nijhoff, La Haye 1959, 260-274.

² Si veda la spiegazione di MELINA, NORIEGA, PÉREZ SOBA, *Camminare nella Luce dell'Amore*, II.3.

³ Corrisponde alla grande intuizione di Tommaso: S.Th. I-II, q. 68.

⁴ Si veda il magnifico testo di S. PINCKAERS, *L'instinct et l'Esprit au coeur de l'éthique chrétienne*, in C.J. PINTO OLIVEIRA (a cura di), *Novitas et veritas vitae*, Editions du Cerf, Fribourg 1991, 213-223.

scere connaturalmente qual'è il fine che lo attira nell'attrattiva del bene.¹ In esso, certo, lo richiama l'eccellenza di un modo di comunione umana dove si compie il bene umano, ma in esso, anche e soprattutto, Dio lo sta chiamando a sé. Addirittura, nel fascino della bellezza morale della persona è Dio che ci chiama alla comunione con Lui.² E da questo fine amato e sentito per connaturalità, l'uomo può allora ordinare il suo agire alla comunione con Dio.

L'agire umano diventa dunque un vero *motus rationalis creaturae in Deum*, in quanto in esso si compie un'unione con Dio nella mediazione dei beni umani. Il *motus* viene governato dalla prudenza, in quanto corrisponde all'uomo essere provvidente per se stesso; esso non è governato da solo, ma anche da Dio che, grazie alla carità, offre una luce nuova sul fine ultimo al quale rivolgere il suo agire, e così, sui beni umani in quanto ordinabili o meno a Lui.

VI. CONCLUSIONE

Il dinamismo teologico dell'azione non è irrilevante per spiegare la vita del cristiano. Basti pensare alla vita dei santi per capire che l'originalità del loro agire e la loro fecondità trovano solo nell'amore che sta alla loro origine la possibilità di una spiegazione. Partendo dall'amore di Dio, essi sceglievano le loro azioni, con una connaturalità e semplicità meravigliose. Per spiegare la rilevanza del dinamismo teologico, è stato necessario partire da una prospettiva adeguata: ho tentato di farlo mettendo a fuoco il rapporto tra carità e prudenza.

La carità non vuole sostituirsi alla prudenza. Anzi, la rende più sveglia e scaltra, più geniale e profonda, in quanto la mette al servizio della sapienza. Senza la prudenza la carità è cieca. Ma anche la prudenza senza la carità diventa vuota: si affanna per tante cose, senza avere un vero aggancio in un fine che non passa mai.

In questo modo, si può sperare in frutti di carità per la vita del mondo, frutti generati nella sinergia tra carità e prudenza.

Tuttavia, questo modo di impostare la teologia morale comporta necessariamente il prendere sul serio l'educazione nelle virtù.³

Vorrei sottolineare ancora due interessi di un tale approccio:

a) il primo è l'unità dei dinamismi, che una spiegazione tale comporta. Piuttosto che una considerazione basata sulle facoltà e le potenze e il suo influsso sul processo dell'azione, si tratta di capire, nell'unicità dell'azione, l'unità del soggetto agente. L'unità della condotta si ricollega all'unità del soggetto, che nel suo dinamismo desiderativo anela infine a una sola cosa, desiderandone tante. L'unità intenzionale dell'agire si manifesta chiaramente nel rapporto tra il fine

¹ Cfr. J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Pul-Mursia, Roma 2000.

² Si veda il bel studio sulla castità di O. GOTIA, *Il fascino dell'amore. Bellezza e castità nella prospettiva di Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2010.

³ Cfr. J.J. PÉREZ SOBA, O. GOTIA, *Il cammino della vita: l'educazione, una sfida per la morale*, Lateran University Press, Roma 2007; J. GRANADOS, J.A. GRANADOS, *La alianza educativa. Introducción al arte de vivir*, Monte Carmelo, Burgos 2009.

prossimo, il fine intermedio e il fine ultimo,¹ tutto ordinato dalla prudenza a partire dal dono della sapienza.

b) il secondo è capire la dimensione teologica della morale cristiana. Infatti, il *subiectum* di tutta la riflessione morale è Dio stesso.² Uno non fa teologia morale semplicemente per spiegare come deve essere il *motus in Deum* del cristiano, ma anche e soprattutto per conoscere meglio Dio. Dio si rivela in un modo nuovo nell'agire rispetto a come si manifesta nella creazione, o in Cristo o nella Chiesa. Infatti, nel *motus* dell'uomo, si rivela come principio e fine dell'agire libero, in quanto Co-agente con noi, capace di suscitare una risposta in noi grazie alla sua presenza intima. Ci si rivela così come vero Amico, che nel suo amore riesce a far nascere il meglio di noi, cioè, quella vita buona tramite le nostre azioni, nelle quali possiamo compiere la nostra vita, incontrandoci con Lui, benché ancora in modo imperfetto.

Nel cielo non ci sarà morale, cioè, non ci sarà movimento verso Dio. Non ci saranno allora azioni, ma partecipazione all'atto unico della beatitudine divina, nella quale il Padre ama il Figlio e il Figlio ama il Padre nello Spirito. Fino a che arriviamo all'abbraccio nel Figlio, ci resta il camminare, cioè, l'avvicinarci a Lui col nostro agire, potendo godere di Lui, come un cieco gode della persona che ama, tramite il tatto. Le nostre azioni saranno proprio così, il momento di toccare Dio.

ABSTRACT

La ripresa della prospettiva teologica dell'agire deve sorpassare l'ambiguità nella quale numerose proposte sono incorse, in quanto mancava una considerazione adeguata del dinamismo dell'agire ed, in special modo, dell'unità intenzionale che comporta. In questo senso, la considerazione sul ruolo svolto dall'amore nell'origine della ragione pratica, permette di capire l'originalità della luce che la carità offre alla ragione nell'ordinare la condotta umana. Il fine che guida tutta la condotta non è allora un fine estrinsecamente imposto, ma un fine che si da all'inizio dell'agire perchè viene ricevuto nell'esperienza dell'amore e dall'interno attira a se. Prudenza e carità, allora, sono chiamate ad un'armonia nel rendere possibile il movimento della creatura razionale in Dio.

The recovery of the theological perspective of human acting must overcome a certain ambiguity, in which numerous proposals have converged, to the degree that these have lacked an adequate consideration of the dynamism of acting and particularly of the intentional unity that it entails. In this sense, the consideration of the role carried out by love at the origin of practical reason allows us to grasp the originality of the light that charity offers to reason in ordering human conduct. The end that guides behaviour then is not imposed extrinsically; rather it is given at the beginning of action, since it is received and drawn from within the experience of love. So prudence and charity are called to enable harmoniously the movement of the rational creature toward God.

¹ Devo ai penetranti studi di Angel Rodríguez Luño questa impostazione, il quale, specie nell'opera citata, interpreta il fine dell'intenzione come fine *intermedio*.

² Cfr. ABBÀ, *Lex et virtus*, 148-153.

ON THE FORMATION
OF THE BIBLICAL CANON.
AN EXTENDED REVIEW
OF L.M. MCDONALD'S BOOK
JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *The book*. III. *The notion of Scripture*. IV. *The notion of Church*. V. *Appendix*.

I. INTRODUCTION

THE *Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (Hendrickson, Peabody 2007, xlii, 564 pp.) is the third edition of *The Formation of the Christian Biblical Canon*, first published in 1988 (205 pp.), expanded and revised in a second edition in 1995 (340 pp.), and republished in 2003. The author, Lee Martin McDonald, Minister of the Baptist Church, was president and professor of New Testament Studies at Acadia Divinity College and Dean of Theology for Acadia University (Nova Scotia, Canada).¹

Up to April 2010, I have found more than forty reviews of *The Biblical Canon* in scientific journals (including those of the first and the second editions). When a book has been the object of numerous reviews, it means that scholars are considering it an important contribution about a subject of common interest. As a matter of fact, in the last two decades the works of synthesis have been exiguous, although the history of canon has continued to be at the center of biblical research. This helps to explain why McDonald's book has received so much attention.

When a book has been the object of several dozens reviews, one wonders if it is worth adding yet another. I have chosen, nonetheless, to attempt an extended review in order to supplement the existing literature. In what follows, I intend to offer a general evaluation of the book and some critical remarks on two concepts, "Scripture" and "Church".

A previous version of this review was read by professor McDonald himself,

¹ In association with James A. Sanders, he edited *The Canon Debate: On the Origins and Formation of the Bible* (Hendrickson, Peabody 2002), an essential book for anyone interested in recent discussions on biblical canon. The *curriculum vitae* of Prof. McDonald up to 2007 can be seen in W.H. BRACKNEY, C.A. EVANS (eds.), *From Biblical Criticism to Biblical Faith: Essays in Honor of Lee Martin McDonald*, Mercer University Press, Macon 2007, xiii-xviii.

who sent me a detailed response. I sincerely thank him for his observations, many of which have been taken into consideration.

II. THE BOOK

The book contents are divided into three parts. Part 1, «Scripture and Canon» (1-69), is an explanation of some concepts. Part 2, «Hebrew Bible/Old Testament Canon» (71-240), includes an excursus about the use of the Septuagint in the NT, written by R. Timothy McLay (225-240). Part 3, «New Testament Canon» (241-429), is the longest one. The book ends with five Appendices, a select bibliography and indices (431-546).

One of the biggest merits of *The Biblical Canon* is certainly the attention to scholars' opinions – to the point of being defined as a «digest of canon scholarship».¹ Every section can be consulted as a brief and helpful *status quaestionis* on these matters.

In consequence, knowing this book helps to appreciate the trends of today's efforts on this issue at least within English-speaking scholarship. In fact, in the last two decades, in parallel to the canon debate in the English-speaking world, there has been another one among German authors, such as R. Rendtorff, C. Dohmen, N. Lohfink and E. Zenger. McDonald quotes some of them, but he clearly belongs to the American tradition, more centered on the historical aspects of canon than on the theological ones.²

Anyway, McDonald is to be praised for utilizing a large amount of non-English research. Considering the diversity of themes, the bibliography employed is excellent. All of the expected English literature is included, with few exceptions.³ There are, however, some more conspicuous absences with regard to non-English titles.⁴

The exposition is usually clear, although McDonald repeats some information throughout the book and the reader would have been grateful if there had been internal references. For instance, on page 27 McDonald explains that «among the Jews the word Torah (“Law”), which refers specifically to the Pentateuch, was a frequent designation for all of the Scriptures of the Bible.» On support of

¹ J. NOLLAND, review of *The Biblical Canon*, «Expository Times» 120/3 (2008) 153-154.

² For a critical overview of both debates: B.S. CHILDS, *The Canon in Recent Biblical Studies: Reflections on an Era*, «Pro Ecclesia» 14 (2005) 26-45.

³ The bibliography on 4QMMT is «extremely outdated» according to A. JASSEN, review of *The Biblical Canon*, «Journal of Hebrew Scriptures» 8 (2008) on the JHS web-page. I miss two articles on the idea of the cessation of prophecy: B.D. SOMMER, *Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation*, «Journal of Biblical Literature» 115 (1996) 31-47 and J.R. LEVISON, *Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data*, «New Testament Studies» 43 (1997) 35-57.

⁴ For example, there is no mention of A. Pelletier's edition of the Letter to Aristeas: *Lettre d'Aristée a Philocrate* (SC 89), Cerf, Paris 1962. I would add an old but important article: W.C. VAN UNNIK, *De la règle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon*, «Vigiliae christianae» 3 (1949) 1-36; and a more recent publication on the canon in Josephus' works: P. HÖFFKEN, *Zum Kanonsbewusstsein des Josephus Flavius in Contra Apionem und in den Antiquitates*, «Journal for the Study of Judaism» 32 (2001) 159-77.

this claim, he mentions two texts of Babylonian Talmud and Mt 22:36. On page 98, he comes again to the same issue and offers two new examples: John 10:34 and 1Cor 14:21. Finally, on page 194, speaking about the New Testament's use of Scripture, he notes the same phenomenon and now the references are John 10:34 (again) and Rom 3:10-19. In none of these pages the reader finds a reference to the other parts of the book where the same phenomenon was explained.¹

Indeed, the book reflects that it has been written during a long period of time. Knowing the history of its composition helps to understand its structure and contents. As McDonald explains (xxxii) his interest in studying the formation of the biblical canon was born during his ministry in the early eighties, while trying to answer some questions on the subject from the laity of the First Baptist Church of Fremont, Nebraska. The goal of clarifying concepts to readers is clearly present throughout the book, intended for a general audience: McDonald provides basic information to introduce every issue and quotes extensively the sources, always in English translations.

His academic research on the biblical canon began later at Harvard Divinity School. There he wrote a thesis, read and approved in 1985 by Helmut Koester and George MacRae. That dissertation is the basis for the first edition of the book, which was primarily concerned with NT canon and consequently spoke only briefly about OT canon.

Koester, the director of the thesis, wrote a «Foreword to the First and Second Editions» (xxiii-xxv) in which he praises McDonald for «telling a difficult story well» (xxv). Throughout the book, Koester's influence is clearly felt in several points, specially in relation to the NT canon and the importance of some apocryphal books. In addition to Koester, it might be helpful to mention other authors that have been meaningful for McDonald's methodology and conclusions. One of them is Jacob Neusner, not only because of his studies on rabbinic literature, but also because of his methodological axiom «What we cannot show, we do not know» (cfr. xv-xvi and 170). Albert C. Sundberg also plays an important part: he undermined the traditional hypothesis of the existence of an «Alexandrian canon» wider than the «Palestinian canon», he proposed the distinction between «Scripture» and «canon», and he cast doubt on the second century datation of the Muratorian fragment.² McDonald takes these three ideas as starting points for his reconstruction of the canon's progressive formation. Other scholars largely influential are James Barr, John Barton, Bruce Manning Metzger,³ and most of all James A. Sanders.

¹ Other examples of repetitions can be seen in Jassen's review, quoted above, and in K. SPRONK, review of *The Biblical Canon*, «Journal for the Study of Judaism» 40 (2009) 124-125.

² A. C. SUNDBERG, *The Old Testament of the Early Church*, Harvard University Press, Cambridge 1964; IDEM, *Canon Muratori: A Fourth-Century List*, «Harvard Theological Review» 66 (1973) 1-41.

³ «In terms of NT canon, I am deeply indebted to the very capable work of Bruce M. Metzger» (xxviii). B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Clarendon Press, Oxford 1987.

For the second edition of the book, the pages on the OT canon were considerably extended. In the preface to the third edition, McDonald says that he has improved his knowledge about rabbinic literature (xvii). However, a reading of Part 2 shows that Klaas Spronk's judgment is precise: McDonald still «appears to be less at home in the field of the Old Testament and seems to be not familiar with the relevant recent discussions about the late dating of big parts of the Old Testaments and its redactions» (Spronk's review, quoted above).

On the contrary, the most valuable pages of the book are found in Part 3. For example, McDonald's discussion of saint Irenaeus' teaching about a canon of faith reflects a direct and deep knowledge of Irenaeus' works (289-301). His way of explaining the phenomenon of pseudepigraphy in NT is both profound and useful (344-349).

On the third edition, the book has been updated, becoming considerably longer, and the contents have been rewritten almost completely (xv). But, as McDonald clearly states, most of his previous conclusions have remained unchanged, specially the central one:

In what follows, I strengthen the case that the first followers of Jesus never received from him either the notion of a closed biblical canon or any listing of the books that belonged to it. I continue to argue that the process of canonization was not complete until the fourth and fifth centuries for most of Christendom. (xvi)

The first half of this thesis can be considered the *pars destruens* of McDonald's book. He insists upon it, because of the preconceived notions he brought to the study of the problem: as he explains, he was taught in seminary that «the early church received from Jesus a closed biblical canon, our present OT, that was later expanded by the Catholics to include noncanonical (and thereby uninspired) apocryphal writings» (5). McDonald successfully shows the anachronism of such a "conservative" view on biblical canon by simply reading ancient sources in a minimalist fashion. The following quotation provides a good example of McDonald's style of arguing:

It is difficult to find a wide acceptance of a fixed Hebrew biblical canon of twenty-two or twenty-four books among the adherents of Judaism before the end of the second century C.E. at the earliest. And even if there is some agreement, this does not necessarily mean that a biblical canon of twenty-two or twenty-four books was universally adopted by all Jews either in Palestine or in the Dispersion. (xxviii)

McDonald writes polemically against those authors who have claimed that the OT canon was established and closed before the time of Jesus, such as Frederick Fyvie Bruce,¹ Edward Earle Ellis,² and especially Roger Beckwith.³ On this

¹ F.F. BRUCE, *The Canon of Scripture*, IVP Academic, Downers Grove 1988. McDonald qualifies this book as «excellent» (xxviii).

² E.E. ELLIS, *The Old Testament in Early Christianity. Canon and Interpretation in the Light of Modern Research*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1991.

³ R. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early*

field, McDonald's conclusions have been well received by most scholars.¹ His datation of biblical canon can be said to be representative of today's tendency.²

At this point I dare say that McDonald makes a little rhetorical mistake in his way of arguing. After presenting different opinions of scholars, he usually takes the one which coincides best with his central thesis. However, in many cases his own position would have been reinforced if he had shown that opposite views do not invalidate his claims. For example, speaking about the Muratorian fragment (369-378), McDonald wants to show that it was written in the fourth century and not in the second, following Albert Sundberg and Geoffrey Hahne-man.³ But his (and their) reasons are not cogent. On the contrary, it is certain (as McDonald himself recognizes) that even in the case that the Muratorian fragment belonged to the second century, as many authors still believe, the examination of other documents reflects that it had no influence in that time. In other words, if it is a second century document, it has scarce relevance for canon's history.⁴

Something similar might be said about other rather extreme opinions, such as considering 180 A.D. a possible dating 2Peter (277);⁵ or Zevit's countercur-rent hypothesis on the identification of the twenty-two books mentioned by Josephus in *Against Apion* (151-158).⁶

Judaism, SPCK, London 1985. McDonald's comment about this book is worth quoting: Beckwith «draws similar conclusions as those found in Ellis' and Bruce's work, with the exception that he seems to have an axe to grind, which has led him to conclusions beyond those that are called for by his very extensive homework» (xxix).

¹ An exception is T.J. STONE, *The Biblical Canon according to Lee McDonald: An Evaluation*, «European Journal of Theology» 18 (2009) 55-64. Stone tries to defend the position of Beckwith and Ellis. Some of his reasons, especially about the concept of Scripture, are worth considering.

² «Much of the material, and the argumentation, assembled here will appear relatively uncontroversial to many (e. g. the fairly fluid nature of both canons until a later date): presumably not many today would want to argue that Jesus himself worked with a closed canon and this was accepted and passed on by the early Church. Nevertheless McDonald does a capable job of assembling the arguments and evidence here», C. TUCKETT, review of *The Biblical Canon*, «Journal of Theological Studies» 2009 (60) 594-596.

³ G.M. HAHNEMAN, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Clarendon Press, Oxford 1992.

⁴ Gamble wisely states that «our knowledge of the history of the canon is little affected by this document, or at any rate by its date», H.Y. GAMBLE, *The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis*, in L.M. McDONALD, J.A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate: On the Origins and Formation of the Bible*, Hendrickson, Peabody, Massachusetts 2002, 267-94 (citation on p. 270).

⁵ Recent commentaries mention 160 as the latest date, but continue to prefer an earlier one, because of the dependence of the *Apocalypse of Peter* (c. 110-140) on 2Pet. Cfr. D. SENIOR, D.J. HARRINGTON, *1 Peter, Jude and 2 Peter*, Liturgical Press, Collegeville (MN) 2003, 235-237; M. MAZZEO, *Lettere di Pietro; Lettera di Giuda*, Paoline, Milano 2002, 253-256. For more references on 2Peter's date of composition, cfr. R.J. BAUCKHAM, *Jude, 2Peter*, Word Books, Waco 1983, 157-158.

⁶ Z. ZEVIT, *The Second-Third Century Canonization of the Hebrew Bible and Its Influence on Christian Canonizing*, in A. VAN DER KOOIJ, K. VAN DER TOORN (eds.), *Canonization and Decanonization. Papers presented to the International Conference of the Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR), held at Leiden 9-10 January 1997*, Brill, Leiden 1998, 133-60. In a footnote (p. 140, n. 20), Zevit suggests that the thirteen books which follow the Pentateuch in Josephus' list should be Josh, Judg, Ruth, 1-2Sam, 1-2Kgs, 1-2Chr, Dan, Ezdra, Neh and Esth, and that "the other four" could be Pss, Prov, Job and Qoh.

The second half of McDonald's main thesis—i.e., that a Christian canon was complete only in fourth and fifth centuries—implies that he disagrees with Adolf von Harnack and Hans Freiherr von Campenhausen, who considered that the closing of the Christian biblical canon took place in the second century, as a reaction to Marcion.¹ After studying the role of heretics on the second century A.D. in the process of formation of the biblical canon, McDonald concludes:

There is no convincing evidence that Marcion, the gnostics, or the Montanists were interested in producing a biblical canon, and likewise, no evidence suggests that the early church responded to their threats by establishing a sacred collection of books. Rather the response of the second-century church was to produce a canon of faith (*regula fidei*), but not a canon of sacred books. (342)

Coming to the positive reconstruction of canon's origins, it must be said that it is much more difficult to identify than the *pars destruens*. McDonald offers suggestions rather than firm conclusions.

At the end of Part 2, in order to explain the formation of the Hebrew canon, he mentions a possible Babylonian influence arrived in Palestine through Rabbi Hillel in first century A.D. He suggests that «the current canon of the HB and the Protestant OT reflects a Babylonian flavor that was not current or popular in the time of Jesus in the land of Israel» (223). When Hillel came from Babylon, he probably did not know the more recent books and then he could have thought that any inspired book belonged as earliest to the times of Ezra and Nehemiah (223). McDonald speaks in this conclusion about something that he has not developed before. Earlier, on pages 157-158, he had tried to explain Josephus' canon following Frank Moore Cross, who suggests that Hillel brought from Babylon biblical texts and so he started the process of fixing both text and canon.² The hypothesis is certainly interesting, but it deserved more discussion.

In the brief «Summary and Conclusion» of this part of the book, McDonald makes no reference to other historical factors that he had mentioned before and which probably played an important role in the closing of the canon by the rabbis, such as the two Jewish wars against Rome, the destruction of the Temple, the refusal of apocalyptic and messianic literature and the contrast between Jews and Christians.

On the factors that led to the closing of the Christian canon, McDonald's contribution is more developed. As we have seen, he dates canon fixation between the fourth and fifth centuries, mainly because of the appearance during

By several reasons, this identification is highly improbable: cfr. J.C. OSSANDÓN, *Flavio Josefo y los veintidós libros. Nuevas preguntas en torno a Contra Apionem I,37-45*, «Estudios bíblicos» 67 (2009) 653-94.

¹ A. VON HARNACK, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott: eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche: neue Studien zu Marcion*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996 (original edition: 1924); H.F. VON CAMPENHAUSEN, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1968.

² Cfr. F.M. CROSS, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, John Hopkins University Press, Baltimore 1998, 213-229.

this period of the first lists of canonical books. At the end of Chapter 10, «From Scripture to Canon: Tracing the Origins of the New Testament Canon» (285-322), McDonald summarizes this process in seven points. The most original are the last three: the edict of Diocletian, by which all Christian Scriptures ought to be burned, compelled the churches to clarify which of their books were sacred and could not be turned over; the role of Eusebius, the first Christian who tried to fix a catalogue; and Constantine's desire of uniformity in the Church.

After excluding the influence of heretics on the formation of canon (323-349; cfr. the negative conclusion quoted above), McDonald adds an important factor: the development of the codex (350-363; cfr. also 211-214). Only in the fourth century did it become possible to put many books together in only one codex and this technical progress surely fostered the birth of a canonical consciousness.

As can be seen, McDonald gives a special weight to external influences in the formation of the Christian canon. However, in the last chapter, after studying the criteria employed to distinguish canonical and non canonical books, he recognizes the importance of internal criteria. His conclusion is worth quoting:

The historical circumstances that led to the canonization of the NT literature are not completely clear today, since no surviving literature identifies the canonical process. [...] Ultimately, it appears that the writings that were accorded scriptural status were the ones that best conveyed the earliest Christian proclamation and that also best met the growing needs of local churches in the third and fourth centuries. [...] The key to understanding the preservation and canonization of the books that make up our current NT is probably usage, especially usage in the larger churches during the third through the fifth centuries. (421)

The last phrase is almost identical to the criterion proposed by saint Augustine to discern canonical Scriptures (*De Doctrina Christiana* 2.8.12), which McDonald may have passed over too quickly on page 415. Indeed, the usage of books, above all in liturgy, is a key concept in order to understand canon's determination,¹ because liturgical usage is one of the clearest manifestations of apostolic tradition, which I think is the definitive criterion of the *regula fidei* and consequently of the biblical canon too. About this and other problems I will speak in the following pages.

III. THE NOTION OF SCRIPTURE

To understand the origin of a canon of Scriptures in the Church, two concepts deserve a close analysis: Scripture and Church. The former is defined by McDonald in Part 1, but with an insufficient degree of precision, as I will try to show. The latter is very often referred to, but is never explicitly discussed.

In Part 1, McDonald insists on the difference between Scripture and canon. His words are clear enough:

¹ W. VOGELS, review of *The Biblical Canon*, «Theoforum» 38 (2007) 244-246, notes McDonald's scarce attention to the liturgical use of books as a signal of scriptural or canonical status.

The meaning of “canon” is not equal to that of “Scripture” even though there is considerable overlap in definition. Scripture has to do with the divine status of a written document that is accepted as authoritative in the life, mission, worship, and teaching of a community of faith. The term Scripture can be, and often is, used in the most general sense of a document that functions authoritatively in a religious community, that is, it is believed to have its origins in God. The word canon primarily refers to a fixed standard or collection of Scriptures that defines the faith and identity of a particular religious community. In a sense, all Scripture is canon, but a biblical canon is more specifically a fixed or selected collection of Scriptures that comprise the authoritative Scriptures for a religious body. (54)

McDonald employs this distinction to interpret the ancient sources. If an author simply quotes a biblical passage, this only shows that he knows it. When he quotes it as authoritative, as can be seen by the context or by the use of a formula (“it is written” or similar), then this citation witnesses to the divine status he ascribes to that book. Finally, if an author includes a book in a list of canonical Scriptures, only then we can speak of the canonical status of that book.¹

The problems come when McDonald tries to explain in detail what “Scripture” means. He takes Farley’s description:² «The basic properties of Scriptures include for both ancient Judaism and early Christianity at least four essential ingredients: (1) they are written, (2) have divine origin, (3) communicate the will and truth of God, and (4) function as an enduring source of regulations for the corporate and individual life of the people» (21-22).

It is difficult to disagree with these four points. But one wonders whether they are sufficient. For example, what does “divine origin” or “people” exactly mean?

The points I want to show are that behind this concept of Scripture there are different notions, hidden by a generic definition, and that the idea of sacred text has some specific features for Christians, which offer a key to understanding the formation of the biblical canon.

To be sure, McDonald does recognize some features typical of the Christian idea of Scriptures, which include their eschatological character and their subordination to Jesus’ authority (22-23, 26, 33, and 68), but he fails to make a good use of them. He follows Childs’ description, but unfortunately he omits this illuminating paragraph: «The Christian understanding of canon functions theologically in a very different way from Judaism. Although the church adopted from

¹ McDonald adds another important distinction: the biblical canon refers to the books which are considered sacred, not to the text. He correctly observes that this point divides Jewish and Christians, because the rabbis fixed not only the books, but also their text (the future Massoretic Text). «Christians apparently had no interest in a fixed text and did not attempt to produce one until much later in church history» (17; cfr. also 361-362; 402-405).

² E. FARLEY, *Ecclesial Reflection: An Anatomy of Theological Method*, Fortress Press, Philadelphia (PA) 1982, 58.

the synagogue a concept of scripture as an authoritative collection of sacred writings, its basic stance toward its canon was shaped by christology». ¹

These words of Childs had been cited by McDonald some years before, in the introduction to *The Canon Debate*. ² Probably, he later realized that they were in tension with his own description and dropped them. In fact, McDonald works as if there were not relevant differences between the Jewish and the Christian concepts of Scripture. At the beginning of the book, he states that Christians inherited the notion of Scripture from Jews: «Because of their background in Judaism, the early Christians were accustomed to recognizing the authority of written documents as Scripture – that is, the Christians believed that the revelation and will of God were located in a deposit of written materials that served both the cultic and moral needs of the community of faith» (13).

It is then not surprising that when he defines “canon”, we find the same generalizations as in the discussion of “Scripture”. The only difference between Jewish and Christian ideas of canon is the vocabulary: «The terminology for the notion of canon differs considerably in the Jewish and Christian communities, and in some instances different books are included in each sacred collection, but the notion that lies behind these collections – namely, that God has spoken through a specific collection of sacred literature – is the same» (38).

It is true that both Jews and Christian believe that God has spoken and that he has done it through specific books, but this generalization conceals important distinctions. Later, McDonald comes back to the idea of “divine origin” or “divine status” as the common basis for Jewish and Christian understanding of both Scripture and canon. He says:

While the term canon was not used by the Jews to describe their sacred collection, the notion of canon is clearly present in their understanding of a limited number of sacred books that defile the hands. There is not much difference here between Jews and Christians on the notion of sacred inspired literature that had its origins in God, nor eventually in the notion that a limited collection of books qualified for this status. (63)

Some pages before, he had mentioned the idea of inspiration, as equivalent to that of divine origin: «The corollary to canon formation is the belief that the writings that make up those collections have their origin in God, that is, that they are inspired by God and are consequently sacred and authoritative for worship and contain instruction in core beliefs, mission activity, and religious conduct» (18).

McDonald sees no difference between an authoritative religious document and a book inspired by God. “Divine origin” and “inspiration” can be taken as synonymical expressions. Accordingly, these ideas are applied to authoritative books by Jews and Christians in the same way.

¹ B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis 1993, 64.

² McDONALD, SANDERS, *The Canon Debate*, 14.

On the other hand, McDonald repeats several times that the major authority for Christians of every age is Jesus. He must be their first canon (cfr. 32-33; 206-209; 243-245; 271; 408-409; and especially the last chapter: «Final Reflections» 422-429). But if Jesus, his person and his words, is the real canon, is it possible that Jewish and Christian concepts of Scripture and canon have no significant differences?

It is commonly recognized that the idea of inspired Scriptures is not explicitly present in the Hebrew Bible/Old Testament. I would go further and suggest that a concept of inspiration similar to the Christian one has no parallel in ancient Jewish writers.

For example, Philo speaks of a sort of divine inspiration *to write* only in reference to Moses and the Law. He has no difficulties in extending inspiration to the translators of the Torah into Greek and even to himself, as an exegete. However, he says nothing about inspiration of other books.¹

The unique time in which Josephus uses the term “inspiration” is in *Against Apion* 1:37. But a closer reading of this passage shows that this divine influence is mentioned only to explain how prophets were able to know about the distant past, which in his presentation of the books correspond only to Moses.²

The Christian concepts of sacred book and inspiration seem to be a Jewish heritage only in part. Used by the early Church, these notions suffer a deep transformation, under the authority of Jesus’ life and teachings.³ In fact, the Christian understanding of the sacred literature received from Israel depends strongly on confessing Jesus as the Messiah announced by those Scriptures. According to the gospels, Jesus presented himself as the Servant of the Lord and spoke of the fulfillment of Scriptures in his life and mission, especially in his passion and death. Starting from Jesus’ teaching, early Christians developed the idea that Christ’s Spirit was present in the old prophets (1Pet 1:10-12), that all the Scriptures were prophetic (2Pet 1:19-20), and consequently that every Scripture was “inspired” (2Tim 3:14-17). Similarly, the apostolic preaching is called “word of God” (Acts 4:31; 6:2,7; 8:14; 11:1; 12:24; 13:5,7,46; 17:13; 18:11) by analogy with the preaching of Jesus (Lk 5:1), the Word of God (John 1:1-18).⁴

¹ Cfr. C. TERMINI, *Spirito e Scrittura in Filone di Alessandria*, «Ricerche Storico Bibliche» 12 (2000) 157-87; N.G. COHEN, *Philo’s Scriptures: Citations from the Prophets and Writings: Evidence for a Haftarah Cycle in Second Temple Judaism*, Brill, Leiden 2007; A. KAMESAR, *Biblical Interpretation in Philo*, in IDEM (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, 65-91.

² Cfr. OSSANDÓN, *Flavio Josefo y los veintidós libros*.

³ From a different point of view, Farmer gets to the same point: «Undoubtedly, the story of Jesus – what he did and said, the church’s understanding of his fate, and who they believed he was – was at the heart of what was normative for early Christianity. If this is so, we should expect to uncover relevant connections between Jesus and the church’s New Testament canon», W.R. FARMER, *Reflections on Jesus and the New Testament Canon*, in McDONALD, SANDERS, *The Canon Debate*, 321-40 (citation on 322-323).

⁴ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Sacred Scripture: God’s Word and the Church’s Word*, «Communio» 28 (2001) 26-41.

These statements would require a discussion much longer than that allowed by these pages. Qumranic literature should be considered too. The only thesis I would like to state here is that a historical research on biblical canon should start by establishing the foundations at a deeper level than McDonald and many others have done, studying theological notions such as prophecy, inspiration and revelation, and their relation to sacred literature.

Indeed, if McDonald had reflected on the authority of Jesus for Christians, he could have realized that the closing of a canon of books depends in first place on a theological claim: Jesus fulfills the Scriptures of Israel and inaugurates eschatological times. This confession of faith implies, among other consequences, the idea that the era of God's speaking has come to its fullness (Heb 1:1ff.). It also suggests that God has spoken in a certain period of history and then through a limited number of books. (Rabbinic Judaism developed later a parallel justification through the idea of the cessation of prophecy).

Keeping these theological statements in mind helps to understand, for example, the difference between the Christian biblical canon and the ancient canons of literary works. McDonald notes it as something baffling, but he finds no explanation:

Literary canons were widespread in the ancient world and continue to this day, but what appears to be unique to Judaism, and was subsequently adopted by the Christian community, is the notion of a fixed collection of sacred or theological books that defines the will of God, sets forth the identity of God and the people of God, and are considered inviolable (Deut 4:2; Rev 22:18-19). Nothing else quite parallels this focus in antiquity, although special religious significance was given to Homer. (46)

When the theological foundations of the Christian notion of Scripture are not taken into account, the only explanation left belongs to the history of religion, limited to cultural and anthropological categories. In order to explain the origin of Jewish, Christian and Muslim notions of holy books, McDonald speaks about the ancient representation of heavenly Scriptures which contain God's will and human destinies. The sacred Scriptures are considered to be a copy of those tablets placed in heaven. This notion, present in Ancient Egypt and Mesopotamia, can also be found throughout the Bible, in the allusions to the "book of life" or "book of the Lord" (Exod 32:32-33; Ps 139:15-16; Phil 4:3; Rev 20:12,15).¹

McDonald thinks that, as a development of this idea, «the Jews came to believe that the laws of God were written and preserved in sacred writings, and this belief played a pivotal role in the development of their notion of a revealed and authoritative Scripture» (21). It might be true that the primitive idea of holy Scriptures in ancient Israel was that of heavenly books or tablets. The Torah has been understood that way. This model is clearly used by apocalyptic literature, as *1 Enoch*. But the Christian notion of sacred books takes another path. Scrip-

¹ On this point, McDonald follows W. A. GRAHAM, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

tures are considered prophetic and inspired because they contain the announcement to the people of Israel of the coming of the eschatological/messianic era. Consequently, they are better understood as books reflecting a historical preaching than as copies of an eternal book of destinies. The Church preferred the prophetic model of books to the apocalyptic one.¹

IV. THE NOTION OF CHURCH

Throughout the book, we find many times the asseveration that the Church has never come to define once and for all the canon (xxxii, 310, 383, 421, 424), because there is no period in history in which all Christians considered exactly the same books as sacred. Some authors have criticized this statement for supposing a too rigorous definition of canon.² I think that it has a deeper problem, related to ecclesiology.

McDonald speaks very often of the “church”, but unfortunately he never advances a definition. Implicitly, he understands the Church as the sum of any Christian community and individual. In this sense, it is obviously true that today the church has not a unique canon, because Catholics, Orthodox and Protestants do not agree, such as in fourth century there was not a biblical canon either, because the community of Jerusalem did not agree with those of Ethiopia or Syria. It is coherent to conclude that a unique canon has never existed.³

Undoubtedly, this is not the place to develop an ecclesiological theory. But if it is true that a canon of books depends on the community which uses it, then a deep study on biblical canon should pay more attention to what a community is and to how it recognizes its canon. In this sense, sooner or later, one must face up to another concept: the authority inside a religious community and its legitimacy. Who can define the canon and why? According to McDonald’s view of the Church, this question has no positive answer. Nobody in the Church has the right to decide on this matter. So Christians of twenty-first century should feel free to consider possible changes to the biblical canon:

Although I have questioned the viability of certain works like Ecclesiastes, Esther, Job, Song of Songs, 2 Peter, and other in our biblical canon, I am not doing anything here that was not done in the early church and in Judaism, as I will show. Why should the church of today have less freedom in evaluating the Scriptures that inform its beliefs and practices than did the churches of the fourth to the sixth centuries? (xxxi)

¹ Cfr. G. ARANDA, *La «Sagrada Escritura» a la luz del Apocalipsis*, in J. CHAPA (ed.), *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, Eunsa, Pamplona 2003, 201-16.

² S.B. CHAPMAN, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation*, J.C.B. Mohr, Tübingen 2000, 108.

³ In his personal response to the first version of this review, professor McDonald has clarified that, in accordance with the evangelical tradition, he believes that the Church is the body of Christ made up of all believers in Jesus as the Christ and Lord, that is, by all who have experienced God’s love, grace, and forgiveness that comes to us through the merits of the life, death, and resurrection of Jesus Christ. If I have understood rightly, this definition does not invalidate my argumentation on this point.

Given the premises, McDonald is right in getting to this conclusion. But he pays a high price. To explain the historical fact of canonical writings and canonical lists, it is necessary to suppose some kind of authority that has fixed the collection. As McDonald cannot find it inside the Church, he looks for it outside. Consequently, he suggests the possible influence of Alexandrian literary canon on the Jewish idea of a canon of Scriptures (39-48) and he stresses Constantine's call for uniformity as an important factor which led in fourth century to the fixation of canon (314-318). Cultural background and political power become the only possible explanation in absence of any ecclesiastical hierarchy. Not strangely, the only authority McDonald seems to recognize for today's communities is that of academic scholars.¹

I am not suggesting that the biblical canon should be considered simply the fruit of ecclesiastical decisions. I completely agree with McDonald when he limits the role of councils to recognizing the books that already had been accepted by the communities:

Church council decisions reflect what the communities *recognized*, and they subsequently authorized this recognition for the church. If any decisions were made by church councils in such matters, it was only in regard to books *on the fringe* of collections that had already obtained widespread recognition in the majority of churches. These decisions came only at the end of a long process of recognition in the churches, and they were not unilateral decisions issued from the top of an organization. In other words, *church councils did not create biblical canons*, but rather reflected the state of affairs in such matters. (209, similar expressions on pages 298, 310, and 353)

What this description fails to note is that the recognition of books does add something to the process. Church pronouncements contribute to the dissipation of doubts about books «on the fringe», as he says. As long as these decisions are accepted (and they usually were), the situation changes: the canon becomes clearer and, at some point of the process, fixed.

If McDonald does not see this, it is because he does not accept any real authority inside the Church and consequently in the Church's tradition. It seems that every generation of Christians must restart practically from zero in its attempt to follow Jesus and the early Church. In the last chapter, McDonald invites us to consider the possibility that the biblical canon has been a fourth century mistake that has longed fifteen centuries:

Is it appropriate to tie the modern church to a canon that emerged out of the historical circumstances in the second to fifth centuries? Are we necessarily supposed to make ab-

¹ After *The Biblical Canon*, McDonald has published an article with a meaningful title: L.M. McDONALD, *Wherein Lies Authority? A Discussion of Books, Texts, and Translations*, in C.A. EVANS, E. TOV (eds.), *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Baker Academic, Grand Rapids 2008, 203-39. His answer is that the final authority lies in Jesus, not in the books.

solute the experience of that church for all time, even though its historical context is not that of the earliest Christian community or that of the present church? Those who argue for the infallibility or the inerrancy of Scripture logically should also claim the same infallibility for the churches in the fourth and fifth centuries, whose decisions and historical circumstances have left us with our present Bible. This is apparently what would be required if we were to acknowledge only the twenty-seven NT books that were set forth by the church in that context. Did the church in the Nicene and post-Nicene eras make an infallible decision? (427)

These words shed light on McDonald's ecclesiology. Jesus was the canon, but he has gone and nobody has taken his place. The early Church is a model to follow, but it has disappeared. We must jump over twenty centuries to know how the apostolic Church was, instead of discerning it through its continuity in the life of current Church. But this is not the message transmitted by the NT, where we see no rupture between the apostolic and post-apostolic times (cfr. Matt 16:18; 28:20; the Pastoral Epistles, etc.).

I do not see the need to choose between fallibility and infallibility for the churches of any particular century to save the biblical canon. McDonald leaves no space for the possibility of some kind of divine assistance to the Church and her magisterium throughout history. At the end of the book, McDonald claims that we have no right to limit the action of the Holy Spirit within the boundaries of the fixed and traditional canon (426-427). This statement surprises the reader, because the Holy Spirit had never been mentioned in McDonald's historical reconstruction. Of course, believing in his assistance to the church is a confessional or theological claim, not strictly an historical one. But without trying to consider it, canon's history becomes hardly comprehensible.

V. APPENDIX

On the historical data, some mistakes must be noted. They all belong to Part 2, on Hebrew Bible/Old Testament canon.¹

McDonald says that Melito's OT list (reported by Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 4.26.12-14) includes Wisdom of Solomon (201). It would be more precise to say that Melito might include it, because the text is ambiguous. Melito actually says: *Σολομῶνος Παροιμίαι ἢ καὶ Σοφία* («Solomon's Proverbs or also Wisdom»), which probably means that he confounds the two works and takes them as one.

Speaking about Origen's account of Hebrew canon reported by Eusebius (*Historia Ecclesiastica* 6.25.1-2) McDonald says that he includes 1-2Mac (201-202), but Origen seems to refer only to 1Mac.

¹ Similar mistakes are noted by C. Tuckett (review quoted above) and by P.M. HEAD, review of *The Biblical Canon*, «Journal for the Study of the New Testament» 30 (2008) 114-115. I have used the second printing of the book. Professor McDonald has made me know that more than one hundred corrections were made for the third printing of the book.

On page 205, we read that «Jerome omits the book of Esther from the canonical collection», which is simply false: Jerome includes it explicitly. In addition, McDonald quotes a text as Jerome's «Prologue to Daniel», but the citation comes from the prologue to the books of Samuel and Kings (the famous *prologus galeatus*). McDonald's description of the Church Fathers and their OT canon (200-206) and especially of Jerome's position (204-205) reflects little acquaintance with the sources.

The same happens with the survey of «Church Council Decisions» (209-210). McDonald omits many important pronouncements. Most strikingly, he ignores the Council of Florence, which in the year 1441 included in a profession of faith the same list of biblical books which the Council of Trent would proclaim a century later. Strangely, McDonald says nothing about Luther and the other reformers, which are the basis of Trent's definition and of Protestant OT canon. About Trent's definition of biblical canon, McDonald correctly says that «it included the books of Tobit, Judith, Wisdom of Salomon, Sirach, and 1-2 Maccabees», but he is wrong when adds: «and called them deuterocanonical (secondary) writings» (210). That denomination was not employed by the tridentine decree, which on the contrary insisted on the equal dignity of all the books. «Deuterocanonical» is a term created years later by Sixtus of Siena in a different context.¹

On page 142 McDonald says that the *Prayer of Manasseh* and 1 Esdras are found among the «deuterocanonical» books accepted by Roman Catholics, which is not true. (The table B-4, on page 443, is precise in the description of Catholic canon).

ABSTRACT

This is an extended review of L.M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (2007). After providing a general evaluation of the book, it focuses on two concepts, «Scripture» and «Church», in relation with the formation of the biblical canon. It is argued that the Christian concept of Scripture has specific features which McDonald does not take into consideration. And although he never offers a definition of the Church, he seems to conceive it simply as the sum of all Christian communities, without space for any kind of tradition, authority, and divine assistance within it. At the end, an appendix contains a list of errors.

¹ Cfr. G. BEDOUELLE, *Le canon de l'Ancien Testament dans la perspective du concile de Trente*, in J.-D. KAESTLI, O. WERMELINGER (eds.), *Le canon de l'Ancien Testament: sa formation et son histoire*, Labor et fides, Genève 1984, 253-74.

STATUS QUAESTIONIS

LA TEOLOGIA NATURALE NEL MONDO ANGLOSASSONE

MIGUEL PÉREZ DE LABORDA

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Il rifiuto di Dio nella cultura contemporanea*: 1. Il riduzionismo scienziato. 2. Il "New Atheism". 3. La spiegazione evoluzionista dell'origine delle religioni. 4. Nuovi segnali dal mondo della scienza. III. *Parlare di Dio è ancora possibile*. IV. *Nuove formulazioni delle prove dell'esistenza di Dio*: 1. L'argomento cosmologico a partire dal Big Bang. 2. L'argomento teleologico dell'*Intelligent Design*. 3. L'argomento teleologico a partire dal *fine-tuning*. 4. L'argomento teleologico dall'evoluzione.

I. INTRODUZIONE

FINO al XIX secolo, l'ateismo era rimasto un fenomeno piuttosto marginale, presente quasi esclusivamente tra persone colte. Negli ultimi due secoli, invece, esso si è esteso ad ambienti sempre più vasti, e sembra essere diventato un fenomeno di massa. In realtà, però, non è così. Un recente sondaggio (luglio 2008) fatto dalla nota agenzia Gallup,¹ informa che circa il 78% degli americani credono nell'esistenza di Dio, e un altro 15% nell'esistenza di uno spirito universale (che non è altro che un tipo di divinità, di solito in contrapposizione con il Dio della tradizione giudeo-cristiana). Solo un 6% non ammette l'esistenza di alcun tipo di divinità.

Bisogna riconoscere, comunque, che la questione di Dio è stata messa al bando in molti ambienti universitari, politici e culturali, ed è sempre meno presente nell'opinione pubblica. Ciò è particolarmente chiaro in alcune nazioni europee, dove la percentuale di atei è significativamente più elevata, e dove è presente un aperto pregiudizio contro ogni manifestazione religiosa. Per riferirsi a questi ambiti, McNerny ha parlato di *negazione pre-filosofica* di Dio,² in quanto alcune persone si trovano in una situazione contraria a quella della religiosità spontanea e pre-filosofica: molti, infatti, vivono in una cultura in cui non si parla più di Dio, perché si dà per scontato che credere nella sua esistenza è proprio di un modo di pensare ormai superato.

Paradossalmente, negli ultimi decenni si assiste ad un crescente interesse per la filosofia di Dio, malgrado l'impostazione scienziato che aveva pervaso buona parte della filosofia del XX secolo. Tra i pensatori più influenti per questa rinasci-

¹ Cfr. <http://www.gallup.com/poll/109108/Belief-God-Far-Lower-Western-US.aspx>, consultato aprile 2010.

² Cfr. R.M. MCNERNY, *Assenza di Dio e assenza dell'uomo*, in A. LIVI, G. LORIZIO (a cura di), *Il desiderio di conoscere la verità*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2005, 79.

ta vi sono W.P. Alston, A. Plantinga e R. Swinburne, tutti e tre filosofi analitici¹ che si muovono quindi in un ambiente nel quale, dopo il virulento attacco contro la metafisica originatosi nella prima parte del xx secolo, sono state riscoperte molte delle nozioni proprie della metafisica classica, in particolare di quella aristotelica,² ad opera di autori quali P. Strawson, S. Kripke, D. Wiggins, D. Hamlyn e A. Plantinga.³ Non stupisce, quindi, che sia stato soprattutto nel mondo anglosassone dove sia rinato l'interesse per le prove dell'esistenza di Dio.

In ambito anglosassone, questo tipo di indagini vengono incluse in quello che viene chiamato *Philosophy of Religion*.⁴ La Teologia naturale o Filosofia di Dio ne è solo una parte, insieme ad altre tematiche riguardanti lo studio della *religione*, formulato da diverse prospettive: antropologica, etica, politica, sociologica, ecc., e all'esame delle diverse religioni del passato e del presente. Del contenuto abituale della *Philosophy of Religion*, quindi, solo una parte interessa la Teologia naturale.

A mio parere, negli ultimi decenni ci sono state significative novità nello studio filosofico della questione di Dio. In queste pagine, vorrei soffermarmi su alcune di esse, che riguardano principalmente i due estremi possibili: la difesa dell'ateismo da parte del cosiddetto *New Atheism*, rappresentato fondamentalmente da Dawkins, Dennett, Hitchens e Harris (prima sezione), e la proposta di nuove formulazioni delle prove dell'esistenza di Dio (terza sezione). Prima di esaminare queste, però, dovrò considerare i presupposti teorici che hanno restituito al linguaggio della teologia naturale la sua dignità, senza considerarlo più un insieme di frasi senza senso, come aveva preteso il neopositivismo (seconda sezione).

II. IL RIFIUTO DI DIO NELLA CULTURA CONTEMPORANEA

1. Il riduzionismo scienziata

Nella cultura contemporanea osserviamo un fenomeno che non possiamo negare: la percentuale di atei e agnostici tra gli scienziati è assai più alta della media. In un ben noto sondaggio fatto nel 1996, Larson e Witham⁵ hanno riproposto la stessa domanda che già nel 1914 James H. Leuba aveva rivolto ad un

¹ Cfr. R.M. GALE, *On the Nature and the Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 2.

² Cfr. E. BERTI, *La presenza di Aristotele nella filosofia odierna*, in S.L. BROCK (a cura di), *L'attualità di Aristotele*, Armando, Roma 2000, 85-100.

³ Cfr., in modo particolare, P.F. STRAWSON, *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, tr. E. Ben-civenga, Mimesis, Milano 2008; S. KRIPKE, *Nome e necessità*, Bollati - Boringhieri, Torino 1999; D. WIGGINS, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; D.W. HAMLYN, *Metaphysics*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; A. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford 1982.

⁴ Cfr. B. DAVIES (a cura di), *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject*, Georgetown University Press, Washington (DC) 1998; W.J. WAINWRIGHT (a cura di), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2005; C.V. MEISTER, P. COPAN (a cura di), *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Routledge, London - New York 2007.

⁵ Cfr. E.J. LARSON, L. WITHAM, *Scientists Are Still Keeping the Faith*, «Nature» 386 (1997) 435-436.

gruppo sufficientemente rappresentativo di scienziati. I risultati sono stati assai simili: in entrambi i casi quelli che si dichiaravano atei o agnostici erano intorno al 60%, ben al di sopra della percentuale tra i non scienziati. In un'inchiesta successiva,¹ essi hanno verificato che nel caso di scienziati particolarmente influenti, come i membri della National Academy of Sciences, gli atei o agnostici erano addirittura un 93%. Anche se questo tipo di statistiche non sono sempre affidabili, bisogna riconoscere che tra gli scienziati il numero di atei e agnostici è più alto della media.

Purtroppo, questi dati vengono usati alle volte come un argomento di autorità a favore della *non esistenza* di Dio.² Si pensa che quanto alcuni grandi scienziati dicono sia particolarmente autorevole avendo essi ormai raggiunto una maturità intellettuale ed essendosi liberati del pensiero che *nel passato* portava le persone a credere nelle divinità. Sostenendo ciò, si presuppone che gli scienziati siano diventati *atei* a causa delle loro scoperte scientifiche, e che la loro tendenza a non ammettere Dio non abbia altre fonti. Nelle pagine successive, vorrei ricordare qual è l'origine del presunto disinteresse degli scienziati per la questione di Dio. Il motivo di fondo è che essi, adoperando una metodologia tanto efficace quanto riduttiva, più facilmente sottovalutano o respingono altre forme di conoscenza diverse da quelle delle scienze, con minore – o nessuna – capacità di predizione. Come affermato da Gilson, molti scienziati sono «spiriti occupati esclusivamente di problemi scientifici trattati con metodi scientifici».³ Essi, con la sicurezza di chi ha ottenuto grandi successi nella ricerca nel suo ambito di lavoro, pensano di poter parlare con autorità anche su argomenti di cui non hanno specifica competenza,⁴ sostenendo spesso che quanto non sia conoscibile mediante il metodo scientifico semplicemente non esista.

Anche se l'origine dell'agnosticismo contemporaneo è certamente complessa, si può riallacciare fondamentalmente all'influsso della filosofia empirista moderna, che ebbe anche un importante ruolo nella formazione della tesi kantiana dei limiti della nostra conoscenza e della sua impossibilità di poter giungere a parlare di Dio. Alla base dell'empirismo c'è un'erronea concezione della conoscenza, che fa rifiutare ogni sapere che non derivi dall'applicazione del metodo scientifico, con il conseguente rifiuto della metafisica. Questa impostazione, che si è soliti chiamare *scientismo*, fu particolarmente presente nel progetto illuminista dell'*Encyclopédie* (1751-1772) e nel pensiero di Comte, ed è anche lo spirito con cui il neopositivismo del secolo xx si impose il compito di eliminare finalmente tutti i modi di pensare propri di una ragione ancora non matura.

L'agnosticismo più diffuso nella cultura occidentale del nostro tempo deriva soprattutto dallo scientismo nato in Europa Centrale nel periodo tra le guerre.

¹ Cfr. E.J. LARSON, L. WITHAM, *Leading Scientists Still Reject God*, «Nature» 394 (1998) 313.

² Cfr. S. HAHN, B. WIKER, *Answering the New Atheism: Dismantling Dawkins' Case Against God*, Emmaus Road, Steubenville (OH) 2008, 73.

³ E. GILSON, *L'ateismo difficile*, Vita e pensiero, Milano 1983, 14.

⁴ Cfr. M. ARTIGAS, *Ciencia y religión: conceptos fundamentales*, Eunsa, Pamplona 2007, 137.

Dall'inizio del xx secolo cominciò a svilupparsi a Vienna uno stile di pensiero segnato da una forte componente scienziata e antimetafisica, che diede origine a partire dal 1929 al cosiddetto Circolo di Vienna, i cui rappresentanti più noti furono Moritz Schlick e Rudolf Carnap. Il loro pensiero è caratterizzato fondamentalmente dall'idea che la filosofia deve essere *scientifica*, imitando la scienza nella sua chiarezza e rigore logico. Si tratta di un empirismo su basi logiche (è stato perciò denominato *positivismo logico*), poi esteso nelle principali università anglosassoni grazie a pensatori come Quine e Ayer. I neopositivisti centro-europei, arrivati in America fuggendo dal Nazismo, aiutarono non poco la filosofia scientifica a configurare il modo di pensare della maggior parte dei Dipartimenti di filosofia americani, che presto stabilirono programmi di studio in consonanza con il modo *scientifico* di far filosofia. Ha avuto qui origine la mentalità scienziata la quale, pervadendo buona parte della cultura in lingua inglese, si è diffusa in altri ambiti culturali. Essa si basa su una concezione riduttiva della conoscenza (si può conoscere solo quello che è scientificamente misurabile), che si proietta poi sulla realtà (esiste solo ciò che è empiricamente verificabile). In questo modo, si rifiuterà assolutamente ogni metafisica, e quindi anche la teologia filosofica.

Lo strumento fondamentale della critica neopositivista alla metafisica è stato il *criterio empirico di significato* (o *principio di verifica*), secondo il quale le proposizioni che hanno senso (che sono significative) sono di due soli tipi: quelle della logica e della matematica (che sono verità *analitiche*, *a priori*) e quelle fondate sull'osservazione empirica. Al di fuori da queste, non ci sarebbe un vero sapere. Ogni proposizione che non appartenga ad uno di questi tipi non avrebbe senso: essa non solo non sarebbe *vera*, ma non sarebbe neanche *falsa*, perché per poter dire che qualcosa è falso occorre prima comprenderlo. Esprimersi con tali proposizioni, sarebbe un semplice balbettare: esse non sarebbero né vere né false, ma semplicemente incomprensibili e assurde.

L'applicazione del principio di verifica in metafisica non poteva non avere effetti devastanti, poiché le sue proposizioni non sono analitiche (come il dire "gli scapoli sono uomini non sposati", che è vera *per definizione*), né *empiricamente verificabili*; quindi, secondo il criterio empirico di significato, non hanno senso. La metafisica, dunque, si poteva considerare *superata*. Di fatto, in uno degli articoli più noti di Carnap, intitolato *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, si trae questa conclusione che distrugge la metafisica:

E, dal momento che la metafisica non vuole né esprimere proposizioni analitiche, né rientrare nel campo della scienza empirica, essa si trova costretta o a fare uso di parole prive di criteri di controllo, e pertanto vuote di significato, oppure a combinare parole dotate di significato, ma organizzandole in modo che non ne risulti né una proposizione analitica [...] né una proposizione empirica. In entrambi i casi, ne seguono necessariamente delle pseudoproposizioni.¹

¹ R. CARNAP, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI (a cura di), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1978, 526.

Applicando queste idee alla teologia, questi pensatori concludono che dire “Dio esiste” sarebbe tanto assurdo quanto dire “Dio non esiste”. È semplicemente un argomento di cui non si può parlare.

Non è ora possibile spiegare le diverse varianti, più o meno radicali, dell'applicazione del principio empirista, né le problematiche con cui si dovettero confrontare i suoi sostenitori.¹ È importante osservare, però, che i positivisti furono fin dall'inizio consapevoli delle difficoltà riguardanti la formulazione e la giustificazione del principio di verifica; in particolare rendendosi conto che esso cadeva nella trappola insita nella sua formulazione: affinché tale principio abbia senso, deve essere verificabile, ma non lo è. Se è vero, manca di significato, poiché è inverificabile. Ci furono diversi tentativi di risolvere i problemi *dall'interno*, senza rinunciare allo scientismo, che era in definitiva la causa fondamentale dei pregiudizi contro la teologia naturale. Bisogna riconoscere, però, che né lo scientismo né il criterio empirico di significato possono essere giustificati.² Se sono stati accettati non era per motivi strettamente filosofici, ma per pregiudizi empiristi legati al loro interesse esclusivo per la scienza, che li portava a ritenere che essa fosse l'unica conoscenza valida.

Questa concentrazione dell'interesse e degli sforzi intellettuali nell'ambito scientifico spiega perché sono tanti gli scienziati atei o agnostici. Se, invece, il metodo scientifico (quello delle scienze empiriche) non è l'unica fonte di verità, allora il fatto che Dio non possa essere verificato non implica affatto che Egli non sia conoscibile. Quindi, così come un buon calciatore non necessariamente ha opinioni pertinenti sulla vita politica del paese, un Premio Nobel di Fisica, se non impiega metodologie diverse da quella proprie della scienza, non potrà avere convinzioni sufficientemente giustificate in materia filosofica o teologica.³

2. *Il New Atheism*

Nell'ambiente intellettuale angloamericano è sorto recentemente un nuovo tipo di ateismo, particolarmente radicale, che a causa dell'influsso globale esercitato dalla cultura americana sul mondo, è assai presente anche negli ambienti accademici e nell'opinione pubblica di molti altri paesi. Attualmente si parla di *New Atheism* per designare i principali pensatori che sostengono questo movimento,⁴ tra i quali i più conosciuti e letti sono Richard Dawkins, Daniel Den-

¹ Per un'esposizione più ampia cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *Introduzione alla filosofia analitica*, Edusc, Roma 2007, 84-89.

² Al massimo se ne può dare una giustificazione pragmatica, come ha fatto ad esempio Kai Nielsen. Cfr. il suo recente K. NIELSEN, *The Problem of Religious Language*, in MEISTER, COPAN, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*.

³ Per un'esame critico dei principali autori scienziati e atei (R. Dawkins, S.J. Gould, S. Hawking, C. Sagan, S. Weinberg e E.O. Wilson), cfr. K. GIBERSON, M. ARTIGAS, *Oracles of Science: Celebrity Scientists Versus God and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁴ Per una valutazione critica del *New Atheism*, cfr. J.F. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, tr. R. Gibellini, Queriniana, Brescia 2009.

nett, Sam Harris e Christopher Hitchens.¹ In loro non si dà un semplice agnosticismo, ma un esplicito ateismo: essi sono *assolutamente* convinti (anche se alle volte lo negano, per non sembrare troppo dogmatici) che Dio non esista.

Le loro tesi non sono caratterizzate da una conoscenza particolarmente profonda di quanto stanno criticando: la concezione teista del mondo. Anzi, «la loro visione della fede religiosa rimane costantemente sullo stesso livello non erudito della religiosità irriflessiva, superstiziosa e letterale di coloro che essi criticano. Inoltre, nel loro sdegno giustificato per gli abusi religiosi, non riescono a cogliere la possibilità che la religione popolare possa raggiungere vette di nobiltà, coraggio e autenticità che nessun sapere corretto e oggettivo dovrebbe ignorare».² Ciononostante, essi sono assai presenti nell'opinione pubblica, i loro libri sono diventati *best sellers* e vengono spesso considerati interlocutori fondamentali per una discussione seria di questi argomenti. In realtà, però, essi attaccano una religione con la quale molti credenti non si sentono identificati. In questo modo, il dialogo diventa difficile, se non impossibile.

La loro radicalità si manifesta anche in un nuovo modo di impostare il problema di Dio. Lungo la storia della filosofia, l'ateismo esplicito si era dato fondamentalmente come una *negazione dell'esistenza di Dio*. Per farlo, si dovevano addurre prove della sua non esistenza, che potevano essere a priori (mostrando ad esempio la supposta contraddittorietà della nozione di Dio) o a posteriori (mostrando che l'esistenza di Dio è incompatibile con alcuni dati dell'esperienza, come il male o la libertà umana). Il *New Atheism*, invece, non solo nega l'esistenza di Dio, ma rifiuta lo stesso *problema dell'esistenza di Dio*. Essi auspicano l'arrivo di un'epoca finalmente e completamente atea, nella quale non sarà più necessario provare la *non esistenza* di Dio, poiché la questione teologica non si porrà più, sarà ormai *dissolta*, come per noi non si pone più la domanda dell'esistenza delle fate. Quando arriverà tale momento, dicono, ci sarà una semplice non accettazione di Dio, senza però necessità di rifiutare la sua esistenza. Perciò, non sarà corretto continuare a parlare di a-teismo, così come non sarebbe logico descrivere la società odierna come quella che non crede più nelle fate.

Di fatto, questi pensatori chiedono di non essere chiamati *atei*, perché a loro sembra che questa espressione abbia una connotazione eccessivamente negativa. Essi preferiscono essere chiamati piuttosto *brights* (brillanti),³ persone che hanno ormai raggiunto l'età matura della ragione. Comunque, sarà difficile

¹ Cfr. R. DAWKINS, *L'illusione di Dio: le ragioni per non credere*, A. Mondadori, Milano 2007; D.C. DENNETT, *Rompere l'incantesimo: la religione come fenomeno naturale*, R. Cortina, Milano 2007; S. HARRIS, *La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, Nuovi Mondi, Modena 2006; C. HITCHENS, *Dio non è grande: come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007. Un altro autore, questa volta francese, che si muove in uno stile simile di pensiero, è M. ONFRAY, *Trattato di ateologia: fisica della metafisica*, Fazi, Roma 2009.

² HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, 18.

³ Anche se l'espressione fu proposta da Paul Geisert e Mynga Futrell, si è diffusa dopo un articolo pubblicato da Dawkins in *The Guardian*, 21 giugno 2003, in cui il biologo di Oxford si mostrava d'accordo con la loro proposta.

che chi non la pensi come loro ammetta una tale denominazione, poiché così facendo il teista starebbe riconoscendo di essere proprio il contrario di un pensatore *brillante*, ovvero uno sciocco. Come si vede già dalla loro proposta, tali atei non nutrono un gran rispetto per le persone che non la pensano come loro, spesso derise, disprezzate e, soprattutto, fraintese. In realtà, la loro brillantezza si manifesta solo come abilità nell'escogitare fallacie per mettere in ridicolo gli oppositori.¹ Non usando argomentazioni razionali ma sofismi, essi mostrano piuttosto il carattere viscerale della loro opinione, e in definitiva la loro professione di fede atea, fondata certamente sullo scientismo, ma anche su altri fattori (in molti casi *personali*²), responsabili spesso di farla diventare così radicale.

3. La spiegazione evuzionista dell'origine delle religioni

Provare la *non esistenza* di qualcosa non è sempre un compito facile. Si potrebbe attestare che *non c'è* un topo in questa stanza, dopo averla ispezionata completamente; ma ciò sarebbe un compito quasi impossibile in una foresta. È invece molto più facile provare l'esistenza di una cosa *possibile* che la sua non esistenza (nel caso di quelle impossibili, come il quadrato rotondo, la sua non esistenza è patente *a priori*, appena ci si rende conto che tale nozione è contraddittoria). Per quanto possa essere difficile trovare un esemplare di un determinato animale per provare che esso ancora esiste, è assai più difficile dimostrare che esso non si trova in alcun luogo della Terra.

Nel caso di Dio, capita qualcosa di simile: se non si prova che l'idea di Dio è in sé stessa contraddittoria o che ammettere la sua esistenza è incompatibile con qualche realtà indubitabile (il male, l'uomo, la libertà),³ la dimostrazione della sua non esistenza sembrerebbe impossibile.

Negli ultimi secoli, però, è stata proposta una nuova strategia per eliminare l'idea di Dio: smascherare l'illusione che si cela dietro ogni pensiero religioso. Infatti, se si potesse spiegare perché tante persone credono in Dio mostrando

¹ Sono molti i libri recenti che smantellano le argomentazioni sofisticate di Dawkins. Si può trovare un'eccellente esposizione critica del suo pensiero in A.E. McGRATH, *Dio e l'evoluzione: la discussione attuale*, tr. F. Galli Della Loggia, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006. Per un'analisi critica del più recente libro di DAWKINS, *L'illusione di Dio (The God Delusion)*, cfr. HAHN, WIKER, *Answering the New Atheism*.

² Molti teorici dell'ateismo sostengono che ogni credenza in Dio si fonda su motivazioni sempre profondamente irrazionali, su oscuri desideri della sua esistenza. Ma non si potrà invece mostrare che tale irrazionalità e tali moventi psicologici sono presenti al contrario nell'origine dell'ateismo? Questa tesi è stata difesa in modo assai convincente da P.C. VITZ, *Faith of the Fatherless: The Psychology of Atheism*, Spence Publishing Company, Dallas 1999. Egli ha approfondito notevolmente la psicologia dell'ateismo, mettendo in risalto il rapporto tra il rifiuto di Dio e l'aver avuto ciò che egli chiama un *padre difettivo* (assente, indegno di rispetto, aggressivo, ecc.). Forse non si potrà provare che la sua tesi è sempre o il più delle volte vera, ma non si può dubitare almeno che ci siano pulsioni subconscie dietro alcune *scelte* atee, come quelle che sono alla base dell'ateismo prometeico o di quello libertino e intemperante.

³ Non è ora il momento di provare che l'esistenza di Dio è compatibile con l'esistenza del male (pietra di scandalo per molti), o con l'esistenza dell'uomo o della sua libertà, rifiutato in modi diversi da Feuerbach, Marx, Nietzsche e Sartre.

che tutte queste credenze hanno qualcosa di sbagliato, sarebbe sufficientemente giustificata l'affermazione che Dio non esiste. La strategia sarebbe mostrare che con Dio capita ciò che accade per le fate e i folletti: è impossibile dimostrare che non esistono, ma questo non è un motivo per considerarci solo *agnostici* riguardo alla loro esistenza: siamo *sicuri* della loro non esistenza in quanto sappiamo che sono creazione dell'immaginazione umana.

Com'è saputo, Feuerbach sostenne che non era l'uomo ad essere stato creato da Dio, ma che egli stesso era il creatore dell'idea di Dio. Egli, però, non aveva chiarito in che modo l'uomo creasse una tale idea, quali fossero le cause della proiezione, in Dio, di proprietà che appartengono all'uomo, e come mai la credenza in Dio, se è falsa, sia durata così a lungo. Dunque, restava il compito di chiarire come mai, se Dio non esiste, il fenomeno religioso è così universale e tanti filosofi sono convinti di aver dimostrato la sua esistenza. Scoprire le illusioni che si celerebbero dietro le religioni, è il compito assunto da coloro che Ricoeur¹ ha chiamato *i maestri del sospetto*: Marx, Nietzsche e Freud. Con l'espressione "sospetto" si indica bene la loro contrapposizione con la spiegazione del fenomeno religioso data da chi ammette che nel sacro qualcosa *si rivolge a me*; essi, infatti, tentano di mostrare che nelle esperienze religiose non c'è nulla che si manifesti, che si riveli. Secondo loro, per comprendere il processo nel quale la coscienza falsifica la realtà e ci fa credere che esiste ciò che non esiste, bisognerebbe compiere in senso inverso il lavoro di falsificazione, per mezzo di una *decifrazione*; vale a dire, si dovrebbe mostrare perché l'uomo tende a formare, in modo inconscio, un pensiero religioso. Le spiegazioni offerte da ciascuno di questi filosofi sono diverse, fondate rispettivamente su una base socio-economica (Marx), vitalista (Nietzsche) e psicoanalitica (Freud).

Vorrei ora esaminare una più recente linea di spiegazione riduzionistica dell'origine delle religioni e dell'idea di Dio, legata al neoevoluzionismo e fondata, quindi, sulla base dell'esistenza di un processo evolutivo nella specie umana.

Secondo alcuni, la spiegazione si fonderebbe in un meccanismo che agirebbe a livello di *gruppo*. La Sociobiologia studia le basi biologiche del comportamento sociale, e in particolare la sua evoluzione per mezzo della selezione naturale. E. Wilson, il suo fondatore,² si è occupato in primo luogo di animali a comportamento sociale come le formiche, cercando poi di applicare le sue conclusioni al caso dell'uomo, includendovi la spiegazione dell'origine del comportamento religioso. La sua persistenza sarebbe collegata ai meccanismi di adattamento per la sopravvivenza del gruppo sociale, perché avere una religione apporterebbe vantaggi a tutto il gruppo.

Altri invece sostengono che la religione sarebbe solo un prodotto indiretto e *nocivo* di un meccanismo utile per la sopravvivenza. Tra questi, va ricordato

¹ Cfr. P. RICOEUR, *Della interpretazione: saggio su Freud*, Il melangolo, Genova 1991, 40.

² Cfr. E.O. WILSON, *Sociobiologia: La Nuova Sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979.

Richard Dawkins, uno dei più letti e radicali autori neoevoluzionisti contemporanei. Egli non accetta la visione collettiva di Wilson, ma opta per una di tipo individualista; più che nei singoli viventi, la selezione agirebbe addirittura a livello dei geni (di qui il titolo del suo noto libro *Il gene egoista*). Secondo lui, la religione sarebbe un prodotto accidentale e indiretto di una tendenza che, in altre circostanze, potrebbe essere utile. A solo titolo di ipotesi, egli propone una spiegazione di tale genesi, più per mostrare come si dovrebbe trovare una soluzione che per vantarsi di averla trovata. Per farlo, egli si concentra sull'analisi di due credenze: il *dualismo* (secondo il quale oltre ad un corpo, nell'uomo ci sarebbe anche un'anima che *abita il corpo*) e la *teleologia* (ammissione di finalità). Secondo Dawkins, entrambe le credenze sono presenti nell'uomo (*innate*, prodotte dalla selezione naturale) perché hanno un vantaggio per la sua sopravvivenza, in quanto permettono di prevedere il comportamento di alcuni animali che potrebbero mettere in pericolo la sua vita.

Dawkins spiega l'utilità della credenza nella *finalità* ponendo l'esempio di un uomo che si trova davanti un pericoloso felino. Secondo lui, il modo più veloce di prevedere il comportamento di questa bestia sarebbe «dimenticare la fisica e la fisiologia e saltare direttamente alle intenzioni». Questo meccanismo cerebrale faciliterebbe la nostra capacità di decisione veloce in momenti decisivi, facendoci risparmiare un tempo indispensabile per la sopravvivenza. Perciò la selezione naturale ha forgiato il cervello umano in maniera che preveda correttamente e in fretta il comportamento del felino.¹ La religione sarebbe, secondo Dawkins, un prodotto di queste credenze innate utili per la sopravvivenza, poiché questi meccanismi innati ci predispongono ad accettare teorie religiose come la spiritualità dell'anima, la sua sopravvivenza dopo la morte, il premio o castigo che merita e l'idea di un Dio inteso come puro spirito, che premia o castiga le anime dei defunti. La teleologia, in particolare, ci predispose a pensare che tutto abbia uno scopo, e che tale scopo sia Dio.

A Dawkins non basta far vedere come queste teorie religiose sorgano, ma deve anche chiarire perché si trasmettono. Per spiegare in genere come si propagano le idee culturali, egli adopera una terminologia parallela a quella biologica, introducendo la nozione di *meme*: in modo simile al *gene*, il *meme* è un *frammento di cultura*, che si trasmette da una generazione ad un'altra invadendo le menti delle nuove generazioni. Alla base di questa trasmissione è presente una sorta di *obbedienza fiduciosa*, che in genere ha effetti positivi, in quanto utili per la sopravvivenza. Perciò, «per effetto della selezione naturale, il cervello dei bambini tende a credere a qualunque cosa dicano i genitori e gli anziani della tribù». ² Alle volte, però, vi sarebbero effetti collaterali inutili o addirittura nocivi, conseguenze di una difficilmente evitabile *credulità indiscriminata*. La religione sarebbe uno di questi prodotti dannosi. Perciò, Dawkins paragona il meme-Dio ad un parassita o un virus della mente (virus-Dio).

¹ Cfr. DAWKINS, *L'illusione di Dio*, 182.

² *Ibidem*, 177.

In un libro critico del pensiero di Dawkins, McGrath ha mostrato bene che questa teoria dei meme, per quanto si tenti di presentarla in modo plausibile e scientifico, non è affatto fondata sulla scienza, ma è una *credenza* assai più difficile da accettare di quella religiosa: «Dawkins parla dei meme come un credente di Dio – un invisibile, inverificabile postulato, che ci aiuta a spiegare alcune cose dell’esperienza, ma, che in definitiva, risiede al di là dell’indagine empirica»¹ La spiegazione in base ai meme, quindi, non è affatto fondata su dati scientifici, ma è solo manifestazione di un pregiudizio contro ogni forma di ammissione di Dio. Si tratta, però, di una teoria meno ragionevole di quella teologica, e può essere accettata solo da chi è capace di pagare qualsiasi prezzo per mantenersi in una concezione atea del mondo.

4. Nuovi segnali dal mondo della scienza

L’alta percentuale di atei tra gli scienziati, e la massiccia presenza dei *nuovi atei* nei media, potrebbe far pensare che ormai la scienza, se non è incompatibile con il teismo, almeno non fornisce più alla teologia naturale una base per il suo progresso. Ora vorrei spiegare perché, secondo me, non è affatto così.

Per convincersi che la ricerca scientifica può essere ancora un sostegno del teismo può essere utile la lettura di alcuni libri, scritti da scienziati di riconosciuto prestigio, che hanno recentemente sostenuto come la scienza (e in particolare l’evoluzione) sia oggi un buon punto di partenza per dare una base più solida alla teologia naturale. Il più noto di loro è probabilmente Francis Collins, già direttore del Progetto Genoma Umano, che nel 2003 ha presentato la mappatura dei geni umani. Autore de *Il linguaggio di Dio*, pubblicato nel 2006, ha dato origine alla BioLogos Foundation per promuovere l’armonia tra scienza e fede. Fra gli altri scienziati teisti che si sono occupati di questi argomenti vi sono l’astronomo Owen Gingerich (*Cercando Dio nell’universo*²), il biologo Kenneth Miller (*Finding Darwin’s God*³), il biochimico Denis Alexander (*Creation or Evolution: Do We Have to Choose?*⁴), il paleontologo Simon Conway Morris (*Life’s Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe*⁵) e il matematico David J. Bartholomew (*God, Chance, and Purpose: Can God Have It Both Ways?*)⁶.

Nelle sezioni successive esaminerò alcuni dei motivi per cui questi scienziati, che considerano la questione da prospettive differenti e difendono forme diver-

¹ MCGRATH, *Dio e l’evoluzione*, 165.

² O. GINGERICH, *Cercando Dio nell’universo: un grande astronomo tra scienza e fede*, Lindau, Torino 2007.

³ K.R. MILLER, *Finding Darwin’s God: A Scientist’s Search for Common Ground Between God and Evolution*, Harper Perennial, New York 2007.

⁴ D.R. ALEXANDER, *Creation or Evolution: Do We Have to Choose?*, Monarch books, Oxford 2008.

⁵ S. CONWAY MORRIS, *Life’s Solution. Inevitable Humans in a Lonely Universe*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

⁶ D.J. BARTHOLOMEW, *God, Chance, and Purpose: Can God Have It Both Ways?*, Cambridge University Press, Cambridge 2008. Esiste traduzione italiana di un’opera precedente, che tratta argomenti simili: *Dio e il caso*, Sei, Torino 1987.

se di *teismo evolutivo*, sostengono tutti che le loro scoperte scientifiche rafforzano la loro ammissione dell'esistenza di un Creatore di un mondo in evoluzione. Prima vorrei rispondere ad una possibile obiezione: perché sono solo una piccola percentuale degli scienziati a *vedere* un collegamento tra le ricerche scientifiche e l'ammissione dell'esistenza di Dio? La lettura delle loro opere permette di affermare che in nessuno dei casi la loro fede ha un carattere *fideista*: essi sono convinti che la ragione da sola può arrivare molto lontano sulla via verso Dio. Ma sono anche consapevoli che, perché lo possa fare, la ragione deve liberarsi da quel monismo metodologico che, come già detto, incatena molti scienziati nel ristretto ambito delle verità scientificamente dimostrabili. Solo così il pensiero dello scienziato può avere un più ampio respiro, come quello che si percepisce nei libri prima citati. Non è ora il momento di chiedersi in quale modo il loro essere cristiani abbia loro facilitato il superamento del monismo in cui tanti altri restano ancora intrappolati.

III. PARLARE DI DIO È ANCORA POSSIBILE

Ho già segnalato l'ampia estensione raggiunta lungo il xx secolo dallo scientismo, che nega ogni legittimità alla metafisica ed ha recato come conseguenza inevitabile l'esteso rifiuto della teologia naturale. Secondo la prospettiva neopositivista, infatti, le proposizioni su Dio non potrebbero avere senso. Questa tesi fu molto presente nella prima analitica, ossia, nella filosofia sviluppata dai principali filosofi anglosassoni del xx secolo, centrata sull'analisi del linguaggio. Ma lo sviluppo interno dell'analitica, su questo punto, è una storia di morte e risurrezione, che mostra come molti dei modi tradizionali di parlare di Dio non sono ancora stati superati; anzi, si tratta di esigenze irrinunciabili dello spirito umano che vengono sempre riscoperte nonostante alcune frequenti ondate di radicalismo antimetafisico tentino di seppellirle definitivamente.

Un primo modo in cui si è riconosciuto il significato delle proposizioni teologiche è sostenere che, sebbene esse non abbiano un significato *teorico* o *conoscitivo*, potrebbero avere almeno un significato *emotivo*, anche nel caso Dio non esistesse: il discorso teologico sarebbe un modo di esprimere le proprie emozioni, sentimenti, valori, ecc. Chi accetta questa impostazione non ha una visione *realista* del discorso teologico, e rifiuta che, per mezzo di un tale linguaggio, si stia attribuendo ad una realtà (Dio) una perfezione che Egli veramente possiede. E, se pensa che alle volte si possono *tollerare* le affermazioni filosofiche su Dio, non ammette che in esse ci possa essere una pretesa di verità.

All'interno dell'analitica, però, sono apparse, su basi logiche moderne, anche diverse giustificazioni della possibilità di parlare in modo reale di Dio, intendendolo ad esempio come Pienezza di essere e come Essere necessario. Per capire la portata di queste novità, bisogna ricordare che la prima analitica, accettando una dottrina riduttiva dei sensi in cui si può usare il termine "essere", impediva di poter usare l'espressione essere per parlare di Dio. Alla base di questa dottrina

c'erano due presupposti, sostenuti in maniera quasi indiscussa nei primi decenni di questa corrente filosofica:

1. "Essere" non può essere mai un predicato di primo livello (attribuisce una proprietà reale ad un individuo), ma solo di secondo livello (si attribuisce ad un concetto). Ne deriva che non sarebbe possibile parlare di Dio come l'Essere, che in buona parte della filosofia cristiana è il *nome proprio* di Dio.

2. Nella predicazione, non si può introdurre la necessità *interna* (*de re*, reale), ma solo la necessità *esterna* (*de dicto*, logica): non si può dire "Gli uomini sono necessariamente animali" ma si invece "È necessario che gli uomini siano animali". In questo modo si precludeva la strada ad ogni discorso sulle proprietà necessarie o essenziali, e si ammetteva solo una necessità logica o linguistica: quella propria di ciò che è analitico, cioè il cui predicato è incluso nel soggetto. Buona parte della metafisica precedente, pertanto, veniva demolita con un solo colpo, e, in particolare, si rifiutava la nozione di Essere Necessario, così presente nella teologia precedente.

Vorrei ora presentare brevemente alcune tendenze *all'interno* dell'analitica che mettono in discussione questi due presupposti per lungo tempo indiscussi, e che proprio per questo ritengo debbano essere oggetto di attenzione da parte degli studiosi di teologia naturale.

1. *L'essere come attualità e la pienezza di essere*. L'analisi russelliana delle proposizioni, che elimina, nell'affermazione di esistenza, l'essere come predicato di individui, spesso è certamente valida. Dicendo, ad esempio, che *esiste* il mostro del Lago Ness, non si sta attribuendo una proprietà (l'esistenza) ad un determinato mostro. Non si deve tuttavia pensare che tale analisi non sia stata scoperta prima della nascita della logica moderna, e che essa sia incompatibile con la metafisica precedente. Di fatto, come ha mostrato Peter Geach, Tommaso d'Aquino adopera una simile analisi in due contesti metafisici particolarmente rilevanti: la spiegazione del male e l'esistenza di Dio.¹

Dobbiamo però tentare di capire se c'è qualche altro senso di "essere" che possa essere usato per parlare di Dio, affermando, ad esempio, che in Lui Essere ed Essenza si identificano. Si dovrebbe trattare di un predicato *reale*, poiché intendiamo parlare della natura di Dio. È stato soprattutto lo stesso Geach² ad aver difeso alcuni usi di "essere" come predicato reale, evidenziando che vi sono proposizioni nelle quali l'esistenza non può essere interpretata come predicato di secondo livello (attribuito a concetti), ma dovrà essere intesa invece come un predicato della cosa stessa di cui si parla. Per spiegarlo, Geach³ mostra che bisogna distinguere tra diversi tipi di proposizioni. Se diciamo "Cerbero non

¹ Cfr. P. T. GEACH, *Form and Existence*, in *God and the Soul*, St. Augustine's Press, South Bend (IN) 2000, 57.

² Cfr. *Form and Existence e What Actually Exists*, in *God and the soul*, St. Augustine's Press, South Bend (IN) 2000. Cfr. anche B. MILLER, *The Fullness of Being: A New Paradigm for Existence*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2002.

³ GEACH, *Form and Existence*, 55.

esiste” (Cerbero è un cane mostruoso della mitologia greca), si sta dicendo che il termine “Cerbero” in realtà non si riferisce a niente, cioè che non è il nome di nessun animale reale, sia esso ancora vivente oppure già morto. Ora, il fatto che in questo tipo di proposizione “esiste” non sia un predicato genuino, non implica che non lo sia neanche in una di questo altro tipo: “Giuseppe non c’è più”. Infatti, in questo modo si intende attribuire qualcosa a ciò di cui si parla.¹ Secondo Geach, in questi casi si usa “essere” in un senso che egli chiama *present-actuality*, cioè nel senso di *esistere ancora*, in contrapposizione a ciò che c’è stato ma non c’è più. Si tratta allora di un *predicato di individui*,² con il quale si dice di qualcuno che «comincia a esistere, continua a esistere, cessa di esistere».³

In questo modo, si ripropone una nozione di essere secondo la quale potrebbe aver ancora senso affermare che Dio è l’*Ipsum Esse*, e che in Lui l’Essere e l’Essenza si identificano.

2. *L’Essere necessario*. Un altro interessante approccio tra pensatori di formazione analitica, comporta il superamento del rifiuto della necessità reale e della tesi dell’impossibilità di attribuire ad una realtà delle proprietà che le sono essenziali. Questo nuovo orientamento metafisico era già presente negli anni ’60, ma si rese presente in modo chiaro in due opere importanti dei primi anni ’70: *Name and Necessity* di Saul Kripke (1972) e *The Nature of Necessity* di Alvin Plantinga (1974), ed ha avuto importanti risvolti in teologia naturale.

Uno dei punti fondamentali della nuova teoria proposta da Kripke è il recupero della sostanza e degli individui che sono il riferimento dei nomi, e che non sarebbero riducibili ad un “fascio di proprietà”,⁴ come tante volte hanno preteso gli empiristi britannici. Una volta recuperata la sostanza, era naturale ricominciare a pensare alla distinzione tra cambiamenti sostanziali e accidentali, al rapporto tra la sostanza e le sue proprietà, e quello tra proprietà essenziali e accidentali, necessarie e contingenti. Di fatto, Kripke ha riproposto la *necessità reale*, che non è solo logica ma metafisica,⁵ cioè una necessità indipendente dalla nostra conoscenza e dal nostro linguaggio. In conseguenza, Kripke ha parlato anche delle *proprietà essenziali*, strettamente collegate alla necessità reale.

Questo riemergere della necessità *de re* ha avuto importanti risvolti teologici, specialmente nelle opere di Plantinga.⁶ La nozione di necessità intesa solo come proprietà di proposizioni e non di cose, propria della prima analitica, aveva

¹ Il fatto che il portatore del nome non esista più non implica che non ci sia più riferimento. Come Geach spiega, questo era stato già chiarito da Wittgenstein, quando disse: «Se il signor N. N. muore si dice che è morto il portatore del nome, non il significato del nome». L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, I, tr. M. Trinchero, Einaudi, Torino 1989, 40. L’A. aggiunge: «Se il nome cessasse di avere un significato, non avrebbe senso il dire: “Il Signor N. N. è morto”».

² D. CONNELL, *Existence and Judgement*, in *Essays in Metaphysics*, Four Courts Press, Dublin 1996, 9, ha segnalato altri esempi presi dalla letteratura. Il più chiaro mi sembra quello di Agatha Christie, in cui Poirot afferma a chi gli chiede sulla sua salute: «I exist, my friend, I still exist».

³ GEACH, *Aquinas*, 91.

⁴ Cfr. KRIPKE, *Nome e necessità*, 53.

⁵ *Ibidem*, 39.

⁶ Cfr. PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, e IDEM, *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1990.

avuto come una delle sue conseguenze inevitabili l'impossibilità di affermare l'esistenza di un Essere *necessario*: l'uso di "necessario" in questo caso perdeva ogni senso. Dai primi anni '60, Plantinga tentò di superare tale impostazione neopositivista, e le sue ricerche sulla necessità lo hanno portato a riproporre molti dei contenuti della teologia naturale.

IV. NUOVE FORMULAZIONI DELLE PROVE DELL'ESISTENZA DI DIO

Un altro fattore importante per la rinascita della teologia naturale è stato il crescente interesse per alcune prove dell'esistenza di Dio. Ne discuterò due che sono state particolarmente arricchite dalle più recenti conoscenze scientifiche: l'argomento cosmologico e quello teleologico. Gli *argomenti cosmologici* partono da alcune caratteristiche generali dell'universo, che implicano imperfezione (avere inizio, poter non essere, ecc.), e concludono che tutto dipende da una realtà che non ha tali deficienze: Dio. Gli *argomenti teleologici*, invece, partono dalla struttura e dall'ordine del mondo o di alcune delle sue parti, e concludono l'esistenza di un'Intelligenza che ha configurato il mondo così com'è.

Nelle pagine successive, vorrei soffermarmi su alcune formulazioni di queste prove dell'esistenza di Dio, oggi assai discusse nella filosofia angloamericana: l'argomento cosmologico fondato sull'inizio temporale del mondo (indicato, a ragione o a torto, con il Big Bang); l'argomento teleologico legato al movimento dell'*Intelligent Design*; e gli argomenti fondati sulla cosiddetta sintonia fine (*fine-tuning*) delle leggi di natura, cosmologiche o biologiche. A mio avviso, questi ultimi, fondati sulla sintonia fine, sembrano i più promettenti al momento di formulare una qualche prova dell'esistenza di Dio.

1. L'argomento cosmologico a partire dal Big Bang

Le prove cosmologiche hanno una lunga storia, cominciata già nell'antichità. Le tre prime vie di san Tommaso sono un buon riassunto di quelle formulate prima di lui.¹ Il loro punto di partenza è differente (il mutamento, la causalità efficiente e la contingenza), e perciò dà vita ad argomenti cosmologici *diversi*, la cui struttura generale è simile.

Tra le formulazioni recenti di questo tipo di prova, una particolarmente nota si fonda su questa premessa (che non era presente nelle formulazioni tomiste): il mondo sembrerebbe aver avuto un *inizio temporale*. Proposta già da alcuni teologi musulmani della corrente chiamata *Kalam*, come Al-Kindi e Al-Ghazali,² nel mondo anglosassone è nota oggi come *Kalam Cosmological Argument*. Il cristiano, come il giudeo e il musulmano, è abituato a pensare che Dio è creatore *del cielo e della terra*, e che tutto ciò è stato fatto *nel principio*, sostenendo

¹ Per un breve riassunto delle fonti delle prove tomiste, cfr. L.J. ELDERS, *La metafisica dell'essere di san Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, Lev, Città del Vaticano 1995, vol. 2, 118-145.

² Cfr. W.L. CRAIG, *The Kalām Cosmological Argument*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2000, parte I; A. KENNY, *Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2005, 288-290.

pertanto che ogni realtà diversa da Lui ha avuto un inizio temporale. Ora, quando non si pensa all'interno di una fede ma in modo esclusivamente razionale, occorre argomentare in un modo che sia accettabile anche da chi non condivide una specifica fede religiosa. La questione da risolvere è, allora, se si può provare *razionalmente* che il mondo è stato creato *nel tempo*. Com'è noto, san Tommaso era convinto che ciò non fosse possibile: che il mondo abbia avuto un inizio lo si saprebbe solo a partire dalla fede nella Rivelazione. Perciò, egli non fonda le sue vie sull'inizio temporale del mondo.

Recentemente l'argomento cosmologico fondato sull'inizio temporale (*Kalam*) è stato riproposto da William Lane Craig e da altri autori anglosassoni, collegandolo con il Big Bang, ritenendo essi che questa teoria scientifica proverebbe che il mondo non esista da sempre. Craig¹ ha proposto questa formulazione della prova:

Tutto ciò che comincia ad essere ha una causa della sua esistenza – L'universo ha cominciato ad essere – Dunque, l'universo ha una causa della sua esistenza.

La prima premessa è abbastanza intuitiva. Accettarla permette di concludere, a partire dal fatto che adesso ci sono tante cose, che non è pensabile che ci fosse un momento in cui *nulla c'era*, poiché, se non ci fosse stato nulla, non ci sarebbe stata neanche una realtà che potesse causare l'esistenza delle cose che adesso ci sono.

Malgrado il carattere intuitivo di questa prima premessa, alcuni hanno ipotizzato che un universo si potrebbe generare, in un modo scientificamente spiegabile, a partire da una fluttuazione del vuoto quantico, affermando allo stesso tempo che tale vuoto si identificerebbe con il nulla. Si tratterebbe di una sorta di auto-creazione, e non sarebbe necessaria una causa al di là dello stesso universo. Se questa teoria è vera, una sorta di versione cosmologica dell'antica dottrina biologica della generazione spontanea, si potrebbe parlare di un'origine *dal nulla*, senza necessità di presupporre l'esistenza di un Creatore. Sostenendo questa teoria, però, si dimentica che un vuoto quantistico non è il semplice nulla, ma uno stato fisico determinato, precedente l'esistenza dello spazio e del tempo; uno stato con proprietà determinate, a partire dal quale si originerebbe la materia dell'universo. Come dice Ward, più che di *nulla*, si tratta di «una grande quantità di cose molto complesse». ² Dunque, ci si può ancora interrogare circa la vera origine di tali fluttuazioni. ³

Più discussa, invece, è la seconda premessa: il mondo ha avuto un inizio temporale. Si tratta, come si è detto, di ciò che rende diversa questa argomentazione da quella tomista. Nel resto della sezione, mi soffermerò ad esaminare la sua validità, da una prospettiva razionale.

¹ Cfr. CRAIG, *The Kalâm Cosmological Argument*, 63.

² K. WARD, *Why there almost certainly is a God: doubting Dawkins*, Lion, Oxford (UK) 2008, 107.

³ Cfr. M. ARTIGAS, *La mente del universo*, Eunsa, Pamplona 1999, 166; F.J. SOLER GIL, *La cosmología física como soporte de la teología natural*, in IDEM (a cura di), *Dios y las cosmologías modernas*, Bac, Madrid 2005, 243.

Craig ha tentato di dimostrare questa premessa per mezzo di diverse *argomentazioni*, due matematiche e altre due empiriche. Le due argomentazioni *matematiche* sono fondate rispettivamente sull'impossibilità dell'esistenza di un infinito attuale assoluto¹ e sull'impossibilità di dare origine ad un infinito attuale mediate successive incrementazioni.² Le due *argomentazioni empiriche* a favore dell'inizio temporale dell'universo sarebbero deducibili, sempre secondo Craig, l'una a partire dall'espansione dell'universo e l'altra a partire dalla seconda legge della termodinamica. Non potendo esaminare ciascuna delle sue argomentazioni, mi soffermerò solo sulla più nota: quella legata alla teoria del Big Bang, ben conosciuta anche dai non esperti attraverso la metafora di una grande esplosione iniziale. Alcuni pensatori³ hanno ritenuto che questa teoria fisica offrisse una base scientifica per una prova della Creazione dell'universo da parte di Dio in quanto, a partire dal Big Bang, si sarebbe potuto secondo loro dimostrare che l'universo ha cominciato ad esistere in un determinato momento.

Curiosamente, molti pensatori atei hanno accettato questa connotazione teologica della teoria della Grande Esplosione, pensando quindi ad una sua incompatibilità con una concezione atea del mondo: in questa teoria vedono un forte richiamo alla nozione cristiana di creazione e quindi un *pericolo* per il loro ateismo. Come riconosce Hawking, «a molte persone l'idea che il tempo abbia avuto un inizio non piace, probabilmente perché questa nozione sa un po' di intervento divino». ⁴ I pregiudizi anticreazionisti, dunque, hanno contribuito a spingere alcuni autori, non senza una vena di scientismo, a tentare di formulare teorie scientifiche alternative al Big Bang, che permettano di continuare a pensare che l'universo non abbia avuto un'origine. Sono nate, così, diverse *nuove cosmogonie*, che, al contrario di quelle mitiche del passato, ora si presentano in veste scientifica, ma in realtà nascondono spesso strategie chiaramente *metafisiche* e decisamente atee. Possiamo dire, con Carroll, ⁵ che queste teorie scientifiche sull'inizio dell'universo hanno origine da una sorta di *teofobia*: pensando che la teoria del Big Bang offrisse una spiegazione degli inizi troppo simile a quella biblica della *Genesi*, essi hanno voluto evitarla ad ogni costo.

¹ Egli la formula così: Un infinito attuale non può esistere. Un regresso temporale infinito di eventi è un infinito attuale. Quindi, un regresso temporale infinito di eventi non può esistere. Cfr. CRAIG, *The Kalām Cosmological Argument*, 69. Craig è consapevole dell'obiezione, secondo la quale la sua argomentazione sarebbe stata invalidata dalle teorie di Cantor sull'infinito attuale, ma risponde così: «Cantor's system and set theory are concerned exclusively with the mathematical world, whereas our argument concerns the real world», *ibidem*.

² La sua formulazione è questa: La serie temporale di eventi è una collezione formata da addizioni successive. Una collezione formata da addizioni successive non può essere un infinito attuale. Dunque, la serie temporale di eventi non può essere un infinito attuale. Cfr. *ibidem*, 103.

³ Cfr., ad esempio, H. ROSS, *The Creator and the Cosmos: How the Greatest Scientific Discoveries of the Century Reveal God*, NavPress, Colorado Springs 2001³.

⁴ Cfr. S.W. HAWKING, *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Rizzoli, Milano 1993, 64s.

⁵ Si tratta di un'idea ricorrente nei lavori di Carroll. Ne ha parlato recentemente nella sua produzione *Time and Creation: Thomas Aquinas and Contemporary Cosmology*, tenuta all'Università Lateranense nel convegno 1609-2009: *From Galilei's Telescope to Evolutionary Cosmology Science. Philosophy and Theology in Dialogue*, 30 Novembre - 2 Dicembre 2009.

Fra le principali teorie che, in proposito, tolgono interesse all'esistenza di una singolarità spazio-temporale iniziale, e dunque possono essere lette come *alternative* al Big Bang vi sono le seguenti:

1. La teoria dello Stato Stazionario (*Steady State Theory*), formulata da Fred Hoyle nel 1948. Egli ammette che l'universo è in espansione, ma si rifiuta di accettare un Big Bang iniziale. Per poterlo fare, deve spiegare come mai, se l'universo si sta espandendo da un'eternità, non si è assottigliato infinitamente: infatti, mentre si espande, la sua densità dovrebbe diminuire. Hoyle lo spiega ipotizzando che, mentre le galassie si allontanano tra di loro, ci sarebbe una creazione continua di materia nello spazio, in modo tale che la densità rimanga fondamentalmente la stessa. Curiosamente, si tratterebbe di qualcosa di simile ad una creazione di materia *dal nulla*.¹

Quando presentò questa tesi, Hoyle non aveva conferme empiriche. Egli propose la sua teoria per motivi prettamente filosofici e antiteologici, poiché pensava che la teoria del Big Bang avesse troppe implicazioni teologiche. La sua teoria, invece, permetteva di sostenere un universo infinito ed eterno, senza alcun inizio temporale e con un futuro senza termine.

La plausibilità scientifica di questa teoria fu quasi universalmente negata quando negli anni '60 si scoprì la radiazione cosmica di fondo, che sembrava verificare definitivamente la teoria del Big Bang.

2. Alcuni hanno ipotizzato che prima del Big Bang ci sia stato un Big Crunch, una grande *implosione* o *collasso* dell'universo, che a sua volta sarebbe stata preceduta da un'espansione precedente, e così via. Questo *modello* è di solito chiamato *oscillatorio* o *modello ciclico*. Come nella cosmologia greca, in esso si offre un'interpretazione ciclica dell'universo, ritenuto eterno (dunque, un *eterno ritorno*). Sebbene questo modello corrisponda ad alcune specifiche soluzioni cosmologiche teoriche, i risultati attuali paiono escluderlo. Inoltre, se vi fosse stato qualcosa di fisico prima del Big Bang, presumibilmente non sarebbe da noi conoscibile, perché ne sarebbe a noi precluso ogni legame con le osservazioni.

3. Un altro modello che evita di postulare una singolarità iniziale e dunque, secondo alcuni, un'origine del tempo, è il noto modello proposto da Hawking e Hartle. In tale modello, al limite dell'approccio all'origine, mediante alcune trasformazioni ipotizzate dai due scienziati inglesi, la geometria quadri-dimensionale si ridurrebbe ad una geometria tri-dimensionale, eliminando del tutto la dipendenza del tempo. L'universo non avrebbe più alcuna origine temporale, ma sarebbe autocontenuto e autosufficiente, senza principio e senza fine. Quando presenta la sua proposta alternativa al Big Bang, anche Hawking fa un esplicito riferimento alle implicazioni teologiche della sua tesi. Secondo lui, «finché l'universo ha avuto un inizio, noi possiamo sempre supporre che abbia avuto un creatore. Ma se l'universo è davvero autosufficiente e tutto racchiuso in se

¹ Non lo sarebbe in senso proprio, perché tale creazione di materia comunque presupporrebbe una materia precedente. Cfr. M.W. WORTHING, *God, Creation, and Contemporary Physics*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1996, 93.

stesso, senza un confine o un margine, non dovrebbe avere né un principio né una fine: esso, semplicemente, sarebbe. Ci sarebbe ancora posto, in tal caso, per un creatore?».¹ La sua risposta è negativa, poiché pensa che la sua teoria fisica permetterebbe di fare a meno dell'ipotesi Dio: questo tipo di universo, secondo lui, «sarebbe completamente autonomo e non risentirebbe di alcuna influenza dall'esterno. Esso non sarebbe mai stato creato e non verrebbe mai distrutto. Di esso si potrebbe dire solo che È».² Come altre modelli cosmologici, questo di Hawking non possiede una base osservativa che possa confermarlo mediante dati empirici.

Con queste brevi osservazioni sulle principali teorie alternative al Big Bang, si intende solo mostrare che non esiste alcuna evidenza scientifica capace di provare che il mondo *non abbia avuto* un inizio temporale (quell'inizio che il credente conosce dalla Rivelazione). Tuttavia, ciò non può nemmeno essere addotto quale prova *positiva* che il mondo abbia avuto un inizio nel tempo. E dobbiamo riconoscere, contro Craig, che ciò non si potrebbe in ogni caso mai fare dall'interno della scienza stessa. Il momento iniziale è per natura *non fisico*, in quanto non sottomesso a condizioni spaziali o temporali. È «qualcosa di troppo grande perché la scienza la possa spiegare»: ³ una questione meta-fisica. Perciò, la teoria del Big Bang non si può trattare come se fosse una variante scientifica della dottrina biblica della Creazione.⁴ Chi pretende di farlo, anche se sostiene di parlare in quanto scienziato, in realtà va oltre ciò che la sua metodologia gli permette di fare.

Per lo stesso motivo, si deve riconoscere che il fisico non può dimostrare neanche, con la metodologia che gli è propria, che l'universo non abbia avuto un inizio temporale o non sia stato creato. Se un giorno si riuscisse a risalire ad un momento *prima* del Big Bang, cioè se si scoprisse una causa *fisica* della prima "esplosione", non si potrebbe pretendere di aver confutato che il mondo abbia avuto un inizio temporale, perché esso sarebbe semplicemente rimandato ad un momento precedente al Big Bang. Inoltre, il mondo sarebbe causato e creato anche se fosse eterno. Quindi, la scoperta di una causa *fisica* della Grande Esplosione, non sarebbe affatto una ragione contro il teismo, ma solo contro la prova dell'esistenza di Dio che si basa sulla teoria del Big Bang.

Bisogna riconoscere, dunque, che la scienza non è in grado di dire se il Big Bang sia o meno l'inizio assoluto di tutte le cose, e che l'esame scientifico dell'inizio dell'universo è da distinguere nettamente dalla sua considerazione teologica. Certamente, tra la teoria del Big Bang e la dottrina teologica della Creazione c'è un certo rapporto; ma forse non sono spiegazioni di uno stesso evento. La

¹ HAWKING, *Dal big bang ai buchi neri*, 165.

² *Ibidem*, 160.

³ A. FLEW, *There Is a God. How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*, Harper One, New York 2007, 139.

⁴ Cfr. G. TANZELLA NITTI, *Creazione*, in A. STRUMIA, G. TANZELLA NITTI (a cura di), *Dizionario interdisciplinare di scienza e fede. Cultura scientifica, filosofia e teologia*, vol. 1, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, 311.

teoria del Big Bang è una teoria fisica, che ha una sua metodologia propria ed arriva a dei risultati che sono (più o meno) validi all'interno dell'ordine della fisica. Quando si parla di Creazione, al contrario, ci si muove nell'ambito teologico (o in quello metafisico), e si tratta pertanto di spiegazioni che trascendono quelle fisiche. Comunque, si può dire, come fa Worthing, che a partire dalla scoperte cosmologiche del secolo xx, sostenere la credenza in un atto creatore di Dio, come suggerito dalla formulazione della *Genesi*, è chiaramente meno problematico di quanto non lo fosse qualche decennio prima.¹

Da questa prospettiva, la prova di Craig, fondata sulla teoria del Big Bang, è indubbiamente vulnerabile. Sebbene nessuna delle diverse teorie scientifiche che tentano di provare la possibilità di una creazione *ex nihilo* senza Dio sia scientificamente giustificata,² un tentativo di prova come quello di Craig resta problematico in quanto dovrebbe rispondere anche alle teorie che in futuro tenteranno di negare l'origine temporale del mondo.³ L'esperienza ha insegnato che bisogna evitare di ricorrere ad un *Dio tappabuchi*, al quale ci si appella ogni qual volta si ignora come sia possibile un determinato processo naturale. Poiché non si è in grado di spiegare come esso sia accaduto, si pensa che sia Dio stesso a causarlo direttamente, senza la mediazione di altre cause (secondo o strumentali). Tuttavia, è sempre rischioso fondare le prove metafisiche su teorie fisiche provvisorie, ancora non sufficientemente fondate, e che quindi potrebbero essere falsificate. Ogni difesa della teologia naturale fatta senza rispettare il suo ambito e legandola strettamente a determinate tesi scientifiche, ha supposto un pericolo per la stessa teologia naturale. Quando ci si avvale di Dio «per riempire i vuoti nella nostra attuale comprensione del mondo naturale» non si tiene conto che nel futuro i progressi scientifici potrebbero colmare tali lacune, mettendo in crisi la propria teologia.⁴ Un *Dio tappabuchi* non è più necessario una volta che i buchi sono stati riempiti grazie al progresso della scienza: quando si scoprono le cause naturali, sembrano non esserci più motivi per ammettere una causa trascendente. E ormai la storia dimostra che ogni qual volta si è fatto appello a Dio solo perché non si riusciva a spiegare scientificamente qualcosa, «alla fine i progressi scientifici hanno invariabilmente colmato tali lacune, per la costernazione di chi a queste aveva legato la propria fede».⁵

Non sarebbe tuttavia necessario correre questi rischi se fosse possibile provare in altri modi che esiste un Creatore di tutto.⁶ La questione da risolvere è dunque se la fisica lasci irrisolte lacune che essa stessa non potrà mai riempire. Si tratterebbe, come dice Heller, di *buchi* che possiamo essere sicuri che mai potranno trovare risposta scientifica. Se ci fossero, sostenere l'esistenza di Dio potrebbe diventare una necessità, proprio per spiegare tali "lacune". Heller stesso ha se-

¹ WORTHING, *God, Creation, and Contemporary Physics*, 89.

² Cfr. *ibidem*, 104.

³ Cfr. F.J. SOLER GIL, *Los argumentos teístas frente a un nuevo modelo cosmológico*, in IDEM, *Dios y las cosmologías modernas*, 366.

⁴ COLLINS, *Il linguaggio di Dio*, 90.

⁵ *Ibidem*, 198.

⁶ Cfr. SOLER GIL, *La cosmología física*, 226.

gnalato che, di fatto, vi sono tre tipi di questioni scientificamente insolubili,¹ da lui chiamate buchi *ontologici* (perché esiste qualcosa e non invece il nulla?), buchi *epistemologici* (perché è comprensibile il mondo?) e buchi *assiologici* (le cose che esistono, hanno un senso e un valore?). Si tratta di tre questioni riguardanti i trascendentali ente, vero e buono, e quindi assai collegate tra di loro, giacché l'origine dell'esistenza delle cose è allo stesso tempo l'origine della loro comprensibilità e del loro valore.

Possiamo concludere che, per rispondere alla domanda se ci sia una causa divina dell'esistenza di tutte le cose, bisognerebbe percorrere altre strade, maggiormente metafisiche: esse ci permettono di comprendere che quel "qualcosa su cui ci si interroga" non esiste per sé stesso, ma deve avere in un altro la sua causa. Formulata in modi diversi, è in fondo la questione a cui san Tommaso intende rispondere nelle sue tre prime vie. Un punto centrale, come già detto, è che la concezione (filosofica) tomista della creazione non fa riferimento ad un inizio temporale: il mondo sarebbe creato anche se esistesse da sempre. Dunque, per comprendere bene ciò che egli intende dire, bisognerebbe esaminare in dettaglio qual è la sua concezione della causalità divina, e in che modo essa sia compatibile con le recenti scoperte della scienza. I limiti di questo lavoro, però, non ci permettono di farlo.²

2. L'argomento teleologico dell'Intelligent Design

Nella filosofia anglosassone recente, la prova teleologica che tenta di mostrare come l'ordine del mondo o di qualcuna delle sue parti sia prodotto da un'Intelligenza, viene spesso chiamata *Argument from design*³ ("Argomento a partire dal progetto"). Così facendo, si dà per presupposto proprio ciò che si dovrebbe provare: l'esistenza di un progetto, cioè un'«*intenzionale organizzazione delle parti*».⁴ Si dimentica quindi che «ciò che noi nella natura di fatto possiamo vedere e osservare non sono né progetti né intenzioni, bensì al massimo – questa è ap-

¹ Cfr. M. HELLER, *Chaos, Probability, and Comprehensibility*, in N. MURPHY, A. PEACOCKE (a cura di), *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Foundation, Vatican City 1995, 121.

² Si possono trovare alcune idee interessanti al riguardo nei cinque volumi della serie *Scientific Perspectives on Divine Action* (dal 1993 al 2001), un progetto di collaborazione tra scienziati, teologi e filosofi, promosso dalla Specola Vaticana e il Center for Theology and the Natural Sciences. Ciascuno dei volumi esamina un aspetto diverso: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, *Chaos and Complexity*, *Evolutionary and Molecular Biology*, *Neuroscience and the Person* e *Quantum Mechanics*. Nel 2008 è stato pubblicato un volume per valutare i risultati del progetto. Cfr. N.C. MURPHY, W.R. STOEGER, R.J. RUSSELL (a cura di), *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican Observatory Publications, Vatican City 2008. Esiste anche un'interessante traduzione spagnola di alcuni tra i più importanti articoli su questo tema: SOLER GIL, *Dios y las cosmologías modernas*.

³ Così la chiama, ad esempio, da R. SWINBURNE, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 2004, 153. W.L. ROWE, *Philosophy of Religion: An Introduction*, Wadsworth – Thomson, Belmont (CA) 2007, 54 sostiene anche che questa prova ha come *punto di partenza* l'esistenza di ordine e di progetto.

⁴ M.J. BEHE, *La scatola nera di Darwin: la sfida biochimica all'evoluzione*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2007, 250.

punto la questione – il prodotto di ciò». ¹ Poiché è difficile pensare all'esistenza di un certo tipo di ordine senza collegamento con un'intelligenza da cui dipende, alcuni concludono *troppo presto* l'esistenza di un progetto e di un progettista, dimenticando che esso non è tanto il punto di partenza quanto la conclusione della prova, e che il semplice ordine, per quanto perfetto possa essere, non è da confondere con il progetto. Perciò, sembra più adeguato chiamarlo *Argomento del progetto* (*Design argument*) o, come ha proposto Flew, ² *Argomento dall'ordine al progetto* (*Argument from order to design*). In questo modo, si sottolinea meglio quale sia la questione in gioco: se c'è o meno un progettista dell'ordine.

In questa sezione, esaminerò l'argomento teleologico dalla prospettiva in cui è stata sostenuta all'interno del movimento dell'*Intelligent Design* (ID): a partire dall'ordine e dalla complessità che si riscontrano *tra i viventi*. Nella prossima sezione, invece, lo considererò entro una prospettiva cosmica, non biologica od organica, per tornare, nell'ultima sezione, ad una nuova formulazione *biologica*, più promettente di quella dell'ID, perché in possesso di una base scientifica più solida.

a) L'*Intelligent Design*

Il movimento del Disegno Intelligente ³ (*Intelligent Design*, ID) ebbe origine negli Stati Uniti all'inizio degli anni '90, in particolare a partire dalla pubblicazione del libro *Darwin on Trial* di Phillip E. Johnson (1991), ⁴ come reazione alle dichiarazioni trionfistiche di esponenti del *New Atheism*, i quali, identificando l'evoluzione con la sua interpretazione materialistica, ⁵ «hanno generato la sensazione che occorra identificare a tutti i costi un'alternativa scientificamente rispettabile». ⁶ Il movimento nacque legato al mondo della biologia, per tentare di neutralizzare l'effetto negativo che, secondo loro, la teoria darwiniana aveva avuto in questo ambito. Per dirla con le parole di uno dei suoi più noti esponenti: «fu l'espulsione del progetto dalla biologia ad opera di Darwin che rese possibile il trionfo del naturalismo nella cultura occidentale. Sarà, quindi, il suo reinserimento ad opera dell'ID, a causare il crollo del naturalismo nella cultura occidentale». ⁷

Come si vede, i sostenitori dell'ID hanno un'opinione piuttosto negativa nei confronti dell'evoluzione, pensando che essa sia inseparabile dallo sfondo materialista e ateo con cui appare in autori quali Dawkins e Dennett. L'ID, però,

¹ M. RHONHEIMER, *Teoria dell'evoluzione neodarwinista, "Intelligent Design" e creazione. In dialogo con il Cardinal Christoph Schönborn*, «Acta Philosophica» 17 (2008) 91.

² Cfr. FLEW, *There is a God*, 95.

³ Per motivi che poi spiegherò, non uso l'espressione Progetto intelligente, suggerita dal traduttore dell'opera di BEHE, *La scatola nera di Darwin*. Cfr. N.d.T. a p. 50.

⁴ P.E. JOHNSON, *Darwin on Trial*, InterVarsity Press, Downers Grove (IL) 1993.

⁵ Si può trovare un'eccellente critica all'evoluzionismo materialista in MILLER, *Finding Darwin's God*, cap. 6. Sulle interpretazioni dell'evoluzionismo, e la loro compatibilità con il teismo cristiano, è particolarmente chiaro M.J. HEWLETT, *Un Dio per l'evoluzione*, in R. MARTÍNEZ, J. SANGUINETI (a cura di), *Dio e la natura*, Armando, Roma 2002.

⁶ COLLINS, *Il linguaggio di Dio*, 187.

⁷ W.A. DEMBSKI, *Intelligent design. Il ponte fra scienza e teologia*, Alfa & Omega, Caltanissetta 2007, 24.

non pretende di contrapporsi all'evoluzionismo da una prospettiva *religiosa* ma *scientifica*. Di fatto, dopo essere stata lanciata dal giurista Johnson, è stata sviluppata da diversi scienziati, in particolare dal biochimico Michael Behe e dal matematico e filosofo William Dembski.¹

Behe, argomentando dal punto di vista della biochimica, tenta di mostrare che, a livello molecolare, esistono alcune complessità che non potrebbero essere prodotte da un processo evolutivo darwiniano, per mezzo di piccoli passi successivi. Per capire la portata della sua argomentazione, è bene tener presente questa affermazione fatta dallo stesso Darwin:

Se si potesse dimostrare che esiste un qualsiasi organo complesso, che non può essersi formato tramite molte tenui modificazioni successive, la mia teoria crollerebbe completamente. Io, però, non riesco a trovare un caso del genere.²

Behe ritiene invece di aver trovato diversi esempi di sistemi biologici che non potrebbero essersi formati «tramite molte tenui modificazioni successive», e pensa quindi che la teoria darwiniana si possa falsificare. Questi sistemi sarebbero *complessità irriducibili*, una nozione originale di Behe, che egli definisce così:

Per *irriducibilmente complesso* intendo un singolo sistema, composto da diverse e ben assortite parti interagenti, che contribuiscono alla funzione basilare, laddove la rimozione di una qualunque delle parti causi l'effettiva cessazione del funzionamento del sistema.³

Behe offre diversi esempi di questo tipo di complessità, tra cui il più noto è il *flagello batterico*: un meccanismo posseduto da alcuni batteri, di forma filamentosa simile ad un capello, grazie al quale essi possono nuotare, facendolo ruotare come un propulsore rotante. Il funzionamento di questo meccanismo richiede una grande quantità di proteine, e la sua complessità è tale che, secondo Behe, non sarebbe possibile pensare che esso sia sorto gradualmente, mediante passi successivi, come pensava Darwin. Ma, «se un sistema biologico non potesse essere prodotto gradualmente, dovrebbe necessariamente nascere come unità integrata, tutto in una sola volta». ⁴ Si potrebbe certamente pensare a molteplici mutazioni simultanee che fossero semplicemente casuali, ma nel caso dei sistemi molto complessi, il numero di coincidenze dovrebbero essere così tante da considerare di fatto l'intero processo come impossibile. Dunque, la spiegazione in base a mutazioni casuali e selezione naturale, secondo Behe, sarebbe «una teoria priva di sostanza: tanto varrebbe dire che il mondo è fortunatamente saltato fuori dal nulla solo ieri, con tutte le sue caratteristiche». ⁵

Per spiegare l'origine di questi sistemi, dunque, sarebbe necessario un nuovo genere di spiegazione. Il nocciolo della *nuova* proposta fatta dall'ID è che i di-

¹ Cfr. BEHE, *La scatola nera di Darwin* e DEMBSKI, *Intelligent design*.

² C.R. DARWIN, *L'origine della specie per selezione naturale, o, La preservazione delle razze privilegiate nella lotta per la vita*, Newton & Compton, Roma 1995, 178.

³ BEHE, *La scatola nera di Darwin*, 72.

⁴ *Ibidem*, 72.

⁵ *Ibidem*, 73.

versi componenti di tali complessità irriducibili sorgono rapidamente, in modo improvviso, e che questi meccanismi sono stati assemblati da qualcuno, dopo averli accuratamente progettati. Com'è evidente, Behe non pretende di poter fornire concreti dati sperimentali che provino che il flagello batterico sia stato progettato. La sua strategia è invece quella di determinare «quando è ragionevole concludere, in assenza di conoscenze di prima mano o di resoconti di testimoni oculari, che qualcosa è stato realmente progettato?». ¹ Secondo lui, possiamo concluderlo ragionevolmente quando si tratta di una complessità sufficientemente grande, che non è biologicamente spiegabile.

Per mostrare quando la specificità dei diversi componenti e la loro organizzazione è talmente considerevole da richiedere una causa specifica, egli pone come esempio la forma dell'Italia, simile ad uno stivale, ma non sufficientemente simile ad esso da poter dire che è il risultato di un disegno. Se invece «l'Italia avesse occhielli e lacci, e se la Sicilia avesse l'esatta forma di un pallone da calcio, con strisce colorate e un logo, penseremmo che sono stati progettati». ²

D'altra parte, un sistema complesso mostra di essere stato progettato da un'intelligenza, e non essere il semplice prodotto casuale del processo evolutivo, quando le diverse componenti sono organizzate in modo da poter assolvere una funzione che va al di là di quella che ciascuna delle componenti svolgerebbe separatamente, e la rimozione di una qualsiasi delle sue parti ne comprometterebbe il funzionamento. In tal caso, si potrebbe escludere la possibilità di una gradualità evolutiva, e quindi secondo Behe potremmo concludere, con più o meno certezza, che per giungere al risultato di quella morfologia è intervenuta un'intelligenza.

Ora, nel caso di organi come il flagello batterico, possiamo avere certezza sufficiente che esso sia stato progettato? Behe riconosce che «potrebbe esistere un processo naturale, non ancora scoperto, che sia in grado di spiegare la complessità biochimica». Ma si tratterebbe di una possibilità così improbabile come quella di una spiegazione *naturale* di una Sicilia con forma perfetta di pallone, logo incluso. Perciò, Behe pensa che «concludere che un tale processo non esiste è scientificamente corretto, almeno quanto concludere che la telepatia non è possibile o che il mostro di Loch Ness non esiste». ³ Possiamo passare dal semplice *non sapere* come sia evoluto il flagello, a *sapere* che esso non è il semplice risultato di un'evoluzione.

b) Critica alla Teoria del Disegno Intelligente

L'ID ha sollevato molte critiche, certamente da parte di pensatori atei, ma anche tra molti scienziati e filosofi teisti. Evidentemente, poiché le argomentazioni di Behe sono in buona parte biologiche, anche le obiezioni lo saranno; ad esempio, rifiutando che i sistemi da lui dichiarati irriducibilmente complessi lo siano veramente. È senz'altro chiaro che le parti di questi sistemi, da sole, non

¹ *Ibidem*, 251.

² *Ibidem*, 257.

³ *Ibidem*, 263.

potrebbero essere funzionali dalla prospettiva del sistema, ma è anche vero che esse potrebbero avere una loro funzione, indipendentemente dal sistema stesso. Di fatto, così come la base di una trappola per i topi (uno degli esempi più caratteristici di Behe, per spiegare cosa sia l'irriducibilità complessa) si può usare come fermacarte, anche molte delle parti del flagello batterico esistono e sono funzionanti in altri tipi di organismi.¹

Comunque, va qui osservato che le argomentazioni dell'ID sollevano dubbi anche sul piano strettamente filosofico.

1. I sostenitori dell'ID tendono a confondere l'esistenza dell'*ordine* con l'esistenza di progetto. Si può dire, di fatto, che nella stessa espressione "Intelligent Design" si trova una traccia di questa confusione: essa infatti è ripetitiva, poiché solo le intelligenze possono, in senso proprio, progettare. Se c'è disegno, c'è un'intelligenza da cui esso dipende; ogni disegno è intelligente, mentre l'ordine non necessariamente lo è. Un esempio di tale ambiguità si può trovare in questa affermazione di Dembski: «il progetto è individuabile empiricamente», cioè «possiamo individuarlo mediante l'osservazione».²

In realtà, ciò che si scopre nell'esperienza è solo l'ordine, non il disegno, e proprio perciò l'argomento teleologico non è una prova *dal progetto*, ma *dall'ordine al progetto*. Che nel mondo ci sia un *ordine* singolare e sorprendente è evidente: gli uccelli volavano già da milioni di anni, quando si sono alzati i nostri aerei, a volte usando sistemi di navigazione assai sviluppati; molto prima che gli ingegneri inventassero il sonar, i pipistrelli stavano usando un sistema simile; e il nostro corpo sa come lottare contro alcuni virus, senza necessità che i medici vengano in suo aiuto. Non è invece immediatamente *evidente* che tale sorprendente ordinamento sia stato concepito da un'intelligenza: il progetto non è *individuabile empiricamente*, ma al massimo – è quello che dobbiamo provare – deducibile a partire da ciò che è osservato nell'esperienza. È la filosofia, e non la scienza, che può fare un tale deduzione. Questa prima confusione, perciò, porta alla seconda.

2. *Confusione tra il piano scientifico e quello filosofico*. L'ID si presenta come un discorso scientifico, non filosofico né religioso,³ e sostiene che si può dimostrare *scientificamente* che alcuni passi dell'evoluzione sono stati guidati da una mano intelligente.⁴ Questo suo carattere scientifico, però, è assai discutibile, per diversi motivi. In primo luogo perché, come dice Collins, l'ID, invece di stimolare nuove verifiche, blocca alla radice la ricerca, «dal momento che introduce l'ipotesica necessità di un intervento sovranaturale in casi che, a giudizio dei suoi promotori, la scienza non è in grado di spiegare».⁵ Essendo convinti che non ci sia una spiegazione naturale dell'esistenza del flagello batterico, ad esempio, si

¹ Cfr. MILLER, *Finding Darwin's God*, cap. 5.

² DEMBSKI, *Intelligent design*, 28.

³ Cfr. M.J. BEHE, *The Modern Intelligent Design Hypothesis. Breaking Rules*, in N.A. MANSON (a cura di), *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*, Routledge, London 2003, 278.

⁴ Cfr. W.A. DEMBSKI, *Science and Design*, «First Things» 86 (1998) 22.

⁵ COLLINS, *Il linguaggio di Dio*, 198.

conclude *troppo presto* che è stato progettato e creato da Dio stesso. Si cade quindi in ciò che da Kant «fu chiamata la “ragione pigra”, poiché essa è una ragione scientifica che, laddove non riesce più ad andare avanti, fa ricorso a Dio». ¹

Ma non si deve cercare Dio nelle deficienze della scienza. Farlo, è sempre riproporre un *Dio tappabuchi*. Perciò, anche se oggi la scienza non riesce ad spiegare l'emergenza di tutti gli organismi complessi, ciò non significa che nel futuro non si possa trovare una spiegazione scientifica. Non si deve mai sostenere che l'attuale incapacità di spiegare scientificamente qualcosa sia una prova a favore dell'esistenza di Dio. Ciò sarebbe confondere «l'ignoto con l'inconoscibile, o l'insoluto con l'irrisolvibile». ² È invece fondamentale distinguere tra ciò che la scienza ancora non ha spiegato, ciò che è difficile che faccia, e ciò che è assolutamente impossibile faccia. Ma chi può sapere quali nuove scoperte scientifiche ci saranno nel futuro?

I difensori dell'ID sono consapevoli di questa critica, ma sostengono che ci siano motivi per pensare che la complessità irriducibile non potrà mai essere spiegata scientificamente. Come dice Dembski, tentare ancora di farlo sarebbe un'inutile ostinazione: «Dato un difficile problema, il nostro giusto atteggiamento non è di capitolare e di ammettere un'irrimediabile ignoranza, ma di insistere, di combattere per trovare una soluzione. Se, però, non esiste alcuna soluzione ammissibile al problema [], dovremo forse, come il Sisifo della mitologia, continuare a spingere *ad infinitum* la roccia verso la cima della montagna? Quand'è che questa determinazione diventa ostinazione?». ³ Non saprei dire quando lo diventa, ma sembra evidente che i seguaci dell'ID accusino troppo presto di ostinazione. L'esperienza insegna, al contrario, ad essere cauti, poiché se in futuro ci fossero spiegazioni naturali di tali fenomeni – cosa che non è assolutamente da escludere –, si offrirebbe all'ateo un modo di mostrare l'invalidità delle prove dell'esistenza di Dio: scoprire spiegazioni scientifiche che colmino tali lacune. ⁴

3. *L'evoluzione non è di per sé anti-teista*. Come già detto, l'ID ha un atteggiamento molto critico contro la teoria dell'evoluzione, che essi identificano sostanzialmente con il darwinismo. L'origine di questo pregiudizio è pensare, con parole del suo fondatore, Phillip E. Johnson, che «l'evoluzione biologica è solo una parte importante di un grande progetto naturalistico, che tenta di spiegare l'origine di tutto, dal Big Bang fino al presente, senza concedere nessun ruolo al Creatore». ⁵ Identificando evoluzione darwinista e scientismo naturalista, non possono accettare la compatibilità tra teismo ed evoluzione. Certamente,

¹ RHONHEIMER, *Teoria dell'evoluzione neodarwinista*, 92. Cfr. I. KANT, *Critica della ragion pura*, tr. G. Gentile e G. Lombardo Radice, rivista da V. Matthieu, Laterza, Roma-Bari 1989, 534.

² COLLINS, *Il linguaggio di Dio*, 192.

³ DEMBSKI, *Intelligent design*, 313.

⁴ Cfr. MILLER, *Finding Darwin's God*, 266.

⁵ JOHNSON, *Darwin on Trial*, 103. Cfr. anche 115. Nel cap. 10 di questa opera, egli spiega che il motivo di tale incompatibilità è che il darwinismo è una religione, nel senso che spiega chi siamo, da dove veniamo e che cosa dobbiamo fare.

i sostenitori dell'ID possono ammettere alcuni tipi di evoluzione, sempre però all'interno di specie già esistenti (microevoluzione), ma pensano che non si può dare una spiegazione *naturale* dell'origine di nuove specie (macroevoluzione). Non solo che oggi tale domanda resta senza risposta: secondo loro, lo resterà *sempre*.

Questa loro chiusura a priori contro una spiegazione naturale sembra essere fondata su una sorta di prevenzione contro le scoperte scientifiche riguardanti i momenti più significativi del processo evolutivo, come se pensassero che, se si potessero spiegare scientificamente, ciò sarebbe una prova della *non* esistenza di Dio.¹ Come si vede, sostengono una tesi che è propria anche dall'evoluzionismo materialistico: il *monismo esplicativo*, cioè che si deva scegliere tra una spiegazione naturale della straordinaria complessità della vita o una sua spiegazione teologica.²

Per mostrare invece che la prospettiva evolutiva non è necessariamente materialista, bisogna distinguere tra la *teoria scientifica* dell'evoluzione e l'*ideologia* che alle volte vi si nasconde dietro. Quasi quaranta anni fa Dobzhansky,³ autore cristiano fra i fondatori del neo-darwinismo, sosteneva che in biologia nulla aveva senso se non alla luce dell'evoluzione. Attualmente, abbiamo ancora più motivi per affermarlo. Ma non è affatto necessario ammettere anche l'*ideologia*, a volte nascosta dietro l'evoluzionismo, che deriva da una concezione scienziasta della conoscenza, una posizione non più scientifica bensì filosofica. Come dice Gingerich, «gli evoluzionisti che rifiutano qualsiasi teleologia e che, nel dichiarare il loro credo in una sorta di roulette cosmica, parlano di un universo assolutamente privo di scopo, non stanno presentando un fatto scientificamente dimostrato; essi, piuttosto, stanno difendendo le loro personali prese di posizione in ambito metafisico».⁴

Poiché l'evoluzione è una questione strettamente scientifica, diversa dall'ideologia materialista che alle volte l'accompagna, è possibile, come da anni ripete Michael Ruse,⁵ che un darwinista possa essere anche cristiano, diversamente da coloro che pensano che l'evoluzionismo abbia permesso di superare il cristianesimo, ma anche contro quei credenti per i quali l'evoluzionismo è sempre materialista. Di fatto, l'esistenza oggi di diversi tipi di *evoluzionismo teistico* prova che il teista può avere un approccio molto positivo rispetto alla teoria dell'evoluzione, pensando che essa sia compatibile con l'ammissione dell'esistenza di Dio, della creazione e dell'attività divina di un governo del mondo.

c) Attività divina ed evoluzione

Per mostrare il modo difettoso in cui l'ID intende l'attività di Dio nelle creature, può essere opportuno fare un'osservazione terminologica. Quando ho

¹ Cfr. MILLER, *Finding Darwin's God*, 190.

² Cfr. HAUGHT, *Dio e il nuovo ateismo*, 139.

³ Cfr. T. DOBZHANSKY, *Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution*, «The American Biology Teacher» 35 (1973).

⁴ GINGERICH, *Cercando Dio nell'universo*, 79.

⁵ Cfr. in particolare M. RUSE, *Can a Darwinian be a Christian? The Relationship between Science and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

usato l'espressione *Disegno intelligente* per tradurre *Intelligent Design* l'ho fatto consapevole di non seguire la traduzione proposta nel libro di Behe *La scatola nera di Darwin*, nel quale si usa *Progetto intelligente*, e tenendo anche presente che progetto è di solito la miglior traduzione italiana dell'inglese *design*. "Disegno" e "progetto" sono espressioni che vengono usate con molteplici significati, ma per quanto ci riguarda si può dire che spesso hanno differenti connotazioni: chi disegna (moda, sedie, fumetti) fa prima un piano dettagliato dell'artefatto, e tenta di metterlo in pratica in modo ugualmente particolareggiato, mentre chi possiede un progetto è piuttosto colui che ha delle intenzioni, un proposito, peraltro raggiungibile per vie assai diverse, per il quale di solito non ci si preoccupa tanto dei dettagli. Ora, la concezione dell'attività di Dio in natura propria dell'*Intelligent Design* è quella di un disegno piuttosto che quella di un progetto:¹ essa tende infatti ad esagerare gli interventi divini *diretti* in natura, e quindi a negare sia l'autonomia delle creature sia l'efficacia della loro causalità.

Non si deve pensare, però, che la distinzione tra ID e teismo evoluzionista, a questo riguardo, dipenda dall'accettare che Dio intervenga in natura in modo diretto o indiretto. I seguaci dell'ID non negano che il Progettista intelligente alle volte agisca *indirettamente*, vale a dire, per mezzo delle creature, anche se hanno la tendenza ad ammettere più del necessario attività divine dirette.² Allo stesso modo, il teista evoluzionista pensa che Dio intervenga in modo *diretto*, senza la mediazione di altre cause naturali, ogniqualvolta non sia possibile l'utilizzo di cause seconde, e ogniqualvolta Egli decida di agire, appunto, direttamente, anche se potrebbero farlo indirettamente. I teisti di solito affermano, ad esempio, che solo Dio può aver creato le cose dal nulla; affermano inoltre che l'esistenza delle anime umane, poiché sono spirituali e quindi irriducibili alla materialità, esige un intervento non mediato di Dio, anche se non c'è nessun motivo per rifiutare che il corpo che diventerà umano sia prodotto dall'evoluzione. Più discussa, invece, è la questione dell'origine della vita, cioè, se il primo vivente doveva essere creato *direttamente* da Dio, perché la vita non poteva avere origine per evoluzione da stadi prebiotici. Al momento attuale non si conosce se i fenomeni legati al mondo dei viventi, e la stessa apparizione della vita, potranno in futuro essere spiegati in modo esauriente e completo in base a sole cause di ordine empirico. Non c'è, però, nessun motivo *teologico* per negarlo. Anzi, se la chimica prebiotica (quella che studia le basi della biologia) fosse capace di spiegare l'origine della vita, ciò mostrerebbe quanto è grande la potenza di Dio, capace di creare realtà così dinamiche da poter essere all'origine di fenomeni assai complessi come la vita. Sostenere che Dio agisca rispettando l'attività *au-*

¹ Cfr. ALEXANDER, *Creation or Evolution*, 312.

² Secondo Behe, ad esempio, il flagello batterico e il sistema di coagulazione del sangue sarebbero sistemi irriducibilmente complessi, e quindi non potrebbero essere il risultato di un processo evolutivo. Dunque, essi sarebbero prodotte direttamente dall'Intelligenza che le ha diseginate. Cfr. BEHE, *La scatola nera di Darwin*, 106-138.

tonoma delle creature è assai ragionevole. Come ha segnalato Brague,¹ si tratta di un'applicazione in campo teologico di ciò che in ambito sociale è venuto a chiamarsi *principio di sussidiarietà*: non c'è nessun motivo perché il superiore (Dio) non permetta che l'inferiore (la natura) possa sviluppare tutto ciò che essa autonomamente può fare.

L'ID, però, non si limita a vedere un intervento divino *diretto* all'origine della vita, ma pensa che ciò si dia anche nell'apparizione delle diverse specie, negando quindi la macroevoluzione. Il motivo per cui sostengono questa tesi, a quanto pare, è che non comprendono come Dio possa intervenire in natura usando gli agenti naturali come cause seconde, autonome ma non indipendenti dalla causa prima. Ciò porta l'ID a sostenere un'eccessiva interferenza di Dio nei processi naturali, in un modo che secondo Behe sarebbe soprannaturale:

L'argomento filosofico (portato avanti da alcuni teisti) per cui la scienza dovrebbe evitare le teorie che fanno di soprannaturale, è una restrizione artificiale imposta alla scienza. Il loro timore che le spiegazioni soprannaturali possano travolgere la scienza, è privo di fondamento. L'esempio della teoria del Big Bang, inoltre, dimostra che le teorie scientifiche che hanno ramificazioni soprannaturali possono essere molto fruttuose.²

Con questa affermazione, Behe dimostra di non capire che l'agire di Dio è compatibile con l'attività autonoma delle creature, anche quando questa genera novità. Altrimenti si concepisce la natura come qualcosa di incompiuto, dipendente in modo meccanico dalla Causa ultima per dispiegare le sue potenzialità; e, quindi, si pongono dei limiti alla potenza divina, negando che Dio possa creare un mondo autonomo, evolventesi secondo leggi proprie. Affinché il mondo possa arrivare a destinazione, Dio dovrebbe interferire costantemente sul suo andamento, perché non sarebbe capace di crearlo con la perfezione propria di ciò che da solo può migliorare, progredire, essere origine di novità. Come già detto, non sono piccoli i rischi che ne derivano. Il teismo resta gravemente compromesso ogniqualvolta il progresso della scienza permette di trovare spiegazioni naturali a quegli eventi la cui spiegazione si era ritenuto possibile *solo* per mezzo di un intervento diretto di Dio. È perciò pericoloso, per la stessa teologia naturale, essere troppo certi che la scienza *mai* potrà spiegare qualcosa (l'origine naturale del flagello batterico o della coagulazione del sangue, ad esempio), fidandosi troppo del fatto che essa oggi non possa ancora spiegarlo.

3. *L'argomento teleologico a partire dal fine-tuning*

Negli ultimi secoli, la nostra conoscenza fisica del cielo e della terra è certamente cambiata. Come conseguenza, vi è stato un necessario processo di demitizzazione. Come segnalano Barrow e Tipler, «mentre i nostri antenati potevano attribuire unicamente al favore divino il fatto che la Terra, a differenza della

¹ Cfr. R. BRAGUE, *Il Dio dei cristiani: l'unico Dio?*, R. Cortina, Milano 2009, 108.

² BEHE, *La scatola nera di Darwin*, 321.

Luna, possiede un'atmosfera adatta alla vita, oggi tale peculiarità viene attribuita più direttamente al fatto che solo corpi che superano una certa dimensione critica riescono a esercitare un'attrazione gravitazionale sufficiente a impedire la fuga delle molecole di gas». Ciò però non dovrebbe portarci a pensare che nella scienza contemporanea non vi sia più spazio per Dio. Come questi autori aggiungono, sarebbe «superficiale affermare che l'aver capito la causa dell'assenza di atmosfera attorno ad alcuni corpi celesti sostituisce *in toto* i vecchi argomenti di un disegno». ¹ Anche se la struttura e il dinamismo dell'universo si potessero spiegare in base alle sole leggi della natura, potremmo ancora pensare che ci sono questioni che trovano risposta solo concludendo che tutto è stato progettato e creato da Dio. Di fatto, ancora oggi molti scienziati e filosofi pensano che l'unica risposta possibile alla domanda "Perché le leggi di natura sono quelle che sono?", o almeno quella più semplice e plausibile, sia: "Perché Dio ha disposto che fossero quelle". Se questa loro opinione fosse vera, si potrebbe legittimare una nuova argomentazione teleologica.

Negli ultimi decenni, questo genere di argomentazioni è stato favorito da un nuovo modo di considerare la centralità dell'uomo nell'universo, che tiene conto delle nuove scoperte scientifiche; proprio a partire da esse si tenta di provare l'esistenza di un progetto del cosmo. La scienza moderna ha svelato all'uomo la sua umile condizione, mostrandogli che la Terra è solo un minuscolo pianeta nell'immensità dei cieli, e che la specie umana è legata da stretti vincoli biologici con molte altre specie. Ma, come accade anche nella vita morale, nell'umiltà l'uomo ha trovato la sua grandezza, in quanto le recenti riflessioni della cosmologia fisica sembrerebbero mostrare che, nell'universo, tutto parrebbe pensato per condurre alla presenza della vita.

Questo nuovo modo di vedere le cose si presenta in opposizione ad una estensione universale del Principio copernicano ² o Principio di mediocrità, che potremmo, con parole di Owen Gingerich, descrivere così: «Non dobbiamo pensarci come un pianeta speciale che ruota intorno a un stella speciale che occupa un posto speciale in una speciale galassia». ³ Con la scoperta che molte delle proprietà fisiche di base dell'universo sono anche le stesse proprietà *necessarie* per la presenza della vita, l'uomo pare tornato ad occupare una situazione privilegiata nel cosmo: «le tracce di cui disponiamo sono difficilmente conciliabili con la modestia»; ⁴ il principio di "mediocrità" non può essere dunque applicato in modo filosofico assoluto e l'antropocentrismo nemmeno in cosmologia pare essere qualcosa da evitare ad ogni costo.

Un'insieme di osservazioni scientifiche della recente cosmologia ha dato origine al cosiddetto Principio antropico, che mette in luce come, affinché sia pos-

¹ J.D. BARROW, F. TIPLER, *Il principio antropico*, Adelphi, Milano 2002, 275.

² Cfr. B. CARTER, *Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology*, in M.S. LONGAIR (a cura di), *Confrontations of Cosmological Theories with Observational Data*, Reidel, Dordrecht 1974, 291.

³ GINGERICH, *Cercando Dio nell'universo*, 26.

⁴ *Ibidem*, 40.

sibile un universo che permetta l'esistenza di esseri viventi si rendono necessarie particolari condizioni iniziali: le caratteristiche fondamentali dell'universo, i termini di costanti e di leggi di natura, paiono essere proprio quelle *giuste* per la creazione di strutture fisiche, chimiche e biologiche, adatte allo sviluppo della vita. Il Principio antropico viene abitualmente formulato in due versioni, una debole e una forte. La prima formulazione esprime che la misura di alcuni specifici parametri cosmologici può essere solo quella compatibile con l'esistenza di osservatori; la seconda si spinge invece ad affermare che l'universo deve possedere solo quelle proprietà e parametri i cui valori fanno sì che si dia effettivamente al suo interno, in qualche stadio del suo sviluppo, la presenza di osservatori. La versione debole ha una buona base scientifica ma filosoficamente sembrerebbe dire poco, e se ci limitiamo al solo ordine empirico va poco al di là di una semplice constatazione. La versione forte si propone come un postulato filosofico, ma va certamente al di là di quanto dicono i dati scientifici, riguardando questi ultimi solo delle condizioni necessarie ma non sufficienti.

La formulazione di questo Principio ha destato meraviglia in molti scienziati, offrendo ad alcuni autori la base per un nuovo argomento teleologico, che parta adesso dalla "sintonia fine" (*fine-tuning*) delle leggi di natura e delle costanti fisiche. Nel contesto della fisica, si parla di "sintonia fine" per mettere in risalto che, tra i possibili valori dei parametri fisici, quelli che permetterebbero l'esistenza di vita sono pochi. Che di fatto si diano, sembra qualcosa di sorprendente, una casualità troppo grande perché sia semplicemente una circostanza fortuita: tutto sembrerebbe indicare che l'universo sia stato finemente bilanciato da qualcuno, affinché vi potesse essere vita, condizione necessaria alla successiva comparsa di osservatori intelligenti sul nostro pianeta.

Tra i diversi livelli in cui si dà evidenza di sintonia fine, uno particolarmente chiaro riguarda il valore delle costanti di interazione delle quattro forze fondamentali (gravitazionale, elettromagnetica, nucleare debole e nucleare forte) e di altre costanti fisiche. Queste costanti, infatti, «devono essere comprese in un range di valori *relativamente* ristretto perché la vita possa esistere»: ¹ la vita sarebbe impossibile se fossero state di poco diverse da quelle che di fatto sono. Ad esempio, se l'attrazione gravitazionale fosse stata un po' *più forte*, l'universo sarebbe collassato prima che la vita si potesse evolvere; e se fosse stata un po' *più debole*, non si sarebbero potuti formare i pianeti, e quindi neanche la vita.

Il *fine-tuning* si manifesta anche a livello chimico. Lo si vede chiaramente nel caso del carbonio, un elemento essenziale per la vita. Infatti, perché ci possa essere carbonio sulla Terra, le costanti fisiche dovevano essere fundamentalmente simili a quelle che sono: «se le intensità relative delle interazioni nucleare ed elettromagnetica fossero anche leggermente diverse da quelle osservate, in natura non esisterebbero atomi di carbonio». ² E lo stesso si può dire dell'idroge-

¹ R. COLLINS, *Argomento del disegno*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 1, Bompiani, Milano 2006, 640.

² BARROW, TIPPLER, *Il principio antropico*, 29.

no, un altro elemento essenziale per la vita: se la forza nucleare forte fosse stata di poco più grande, esso non ci sarebbe; e nel caso fosse stata poco più piccola, questo sarebbe l'unico elemento esistente in natura.¹ Quindi, senza una combinazione delle forze fondamentali che fosse assai simile a quella che di fatto si dà, non ci sarebbero molte delle condizioni che rendono possibile la vita, quali la gravità o gli elementi chimici essenziali per i viventi (idrogeno, ossigeno, carbonio, ecc.). Ora, poiché questi elementi sono stati prodotti all'interno delle stelle, anche la loro esistenza sembra essere stata necessaria perché ci potesse essere vita. E ci doveva essere pure una fonte di calore più o meno alla stessa distanza in cui si trova il Sole, né troppo vicina da bruciare tutto, né tanto lontana da provocare temperature gelide.

Prendendo spunto di questo tipo di dati, ci possiamo chiedere *perché* le leggi e le costanti della fisica sono proprio quelle che sono, e non invece altre. Si deve semplicemente al caso? C'è qualche spiegazione scientifica? I difensori dell'argomento cosmico basato sulla sintonia fine pensano che non vi sia una spiegazione scientifica e che tali leggi e costanti devono avere origine in un progetto.

La struttura fondamentale della prova è questa:²

1. La sintonia fine dell'universo è dovuta alla necessità fisica, al caso o al progetto - 2. Non è dovuta né alla necessità fisica né al caso - 3. Dunque, è dovuta al progetto

Per mostrare che le proprietà che permettono la vita dipendono da un progetto intelligente, dunque, bisognerebbe provare che non derivano né dalla necessità fisica né dal caso. Chi al contrario vuole evitare di dover sostenere che la sintonia fine è manifestazione di progetto, dovrà proporre qualche spiegazione alternativa. Le più importanti sono le seguenti.

1. Sostenere che *la sintonia fine sia dovuta al caso*. Cicerone si sorprende che qualcuno potesse pensare che l'ordine fosse semplicemente casuale, e diceva che ciò sarebbe come ritenere che un libro fosse stato composto casualmente; per dirlo in modo più attuale, è come se una scimmia seduta davanti ad una macchina da scrivere potesse digitare per caso i *Promessi sposi*. Oggigiorno, grazie al progresso della scienza, abbiamo molti più motivi per concludere la massima improbabilità che la sintonia fine sia casuale. Per mostrare quanto sia inverosimile, a proposito del valore di una costante cosmologica, Collins afferma che sarebbe come «lanciare una freccia dallo spazio sulla superficie della terra e colpire un bersaglio delle dimensioni di un milionesimo di milionesimo di milionesimo di pollice, meno di un atomo!».³ Anche se i calcoli probabilistici che alle volte si offrono⁴ fossero esagerati, e la probabilità di esistenza di vita intelligente basata sul carbonio fosse *molto* più grande, essa resterebbe così improbabile da essere in pratica impossibile.

¹ Cfr. MILLER, *Finding Darwin's God*, 226.

² Cfr. W.L. CRAIG, *Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe*, in MANSON, *God and Design*, 175.

⁴ COLLINS, *Argomento del disegno*, 641.

⁵ Come quelli calcolati da W.A. DEMBSKI, *The Chance of the Gaps*, in MANSON, *God and Design*.

2. *Teoria del multiverso*. Un altro modo di evitare di riconoscere l'esistenza di progettualità alla base della sintonia fine, è stato sostenere l'esistenza del *multiverso* (*Many-universe Theory*), cioè una grande molteplicità di universi, ciascuno con le sue leggi proprie e con condizioni spazio-temporali indipendenti da quelle del *nostro* universo. Secondo alcuni, questi diversi universi non sarebbero semplicemente *possibili*, ma tutti quanti *attuali* e *coesistenti*.

Per spiegare in che modo l'esistenza di molti universi fa diventare meno sorprendente la sintonia fine del nostro mondo, si usa a volte l'esempio della lotteria. Chi vince il primo premio può pensare che ha avuto una grande fortuna, che è successo qualcosa di incredibile; ma chi vede la vincita da una prospettiva più generale e statistica capisce che *qualcuno doveva vincere*; egli non si sorprende affatto che quel vincitore riceva il premio. Allo stesso modo, supporre l'esistenza di molti universi sarebbe un modo di evitare di trarre conclusioni teleologiche dal *fine-tuning*: la scarsa probabilità dell'esistenza di un universo che permetta vita come la nostra, sarebbe equilibrata dall'esistenza di tanti altri universi, governati da leggi fisiche assai diverse, e in cui tale vita non è possibile. Se non c'è solo un universo, ma un'immensa quantità di universi, aumenta la probabilità dell'esistenza di uno di essi in cui vi siano proprio le condizioni giuste perché possa esservi vita umana. L'esistenza dell'uomo in questo mondo, quindi, non avrebbe nulla di sorprendente.

Tra le molte obiezioni possibili contro la teoria del multiverso, una particolarmente semplice e convincente è che si tratta di cosmologia teorica senza osservabili sperimentali (almeno allo stadio attuale delle nostre conoscenze). Secondo alcuni, tale posizione nasconderebbe anche una determinata ideologia, perché la teoria del multiverso sarebbe nata quasi solo per sfuggire alle conclusioni teistiche che sembrerebbero derivare dall'argomento del *fine tuning*,¹ e non certo perché vi fosse evidenza sperimentale a suo favore. Si tratterebbe, in sostanza, di un semplice presupposto ingiustificato, *metafisico*, necessario per continuare a difendere una visione naturalista dell'universo. Secondo Richard Swinburne, postulare l'esistenza di una *grande molteplicità* di universi solo per spiegare perché c'è *un* universo finemente sintonizzato, sembra la vetta dell'irrazionalità: le nostre inferenze razionali richiedono di postulare una singola realtà semplice, per spiegare perché ci sono molte realtà complesse; ma la teoria del multiverso fa proprio il contrario.²

Se invece di pensare che i molti universi sono incausati, postulassimo che essi sono generati, e ammettessimo quindi l'esistenza di un *generatore di universi*, responsabile di distribuire i valori delle costanti di natura al loro interno, non si potrebbe neanche evitare di concludere che c'è un progetto. Infatti, dovremmo chiederci: tale meccanismo generatore di universi, da dove viene? Chi lo ha generato? Qualcuno lo ha progettato? Come si vede, il teista non dovrebbe avere

¹ Cfr. N.A. MANSON, *Introduction*, in MANSON, *God and Design*, 18.

² Cfr. R. SWINBURNE, *The Argument to God from Fine-tuning Reassessed*, in MANSON, *God and Design*, 117.

nessun inconveniente *teologico* per ammettere che Dio potrebbe aver creato il nostro universo per mezzo di un generatore di quel tipo;¹ i motivi per non ammetterlo potrebbero essere solo *scientifici*. Di fatto, oggigiorno non c'è nessuna base sperimentale per sostenerlo, e non sembra plausibile che in futuro tale teoria possa ricevere una verifica empirica.

3. *La grande teoria unificata* o *Teoria unificata del tutto*. Un altro modo di evitare di concludere che ci sia progettualità, sarebbe trovare una spiegazione scientifica che mostrasse perché le condizioni iniziali, le costanti e le leggi di natura, debbano essere proprio quelle che sono. Molti fisici, di fatto, sono alla ricerca della cosiddetta Teoria unificata del tutto, che riduca le diverse forze fondamentali della fisica ad una sola forza più fondamentale, che permetterebbe di capire come lo sviluppo dell'universo non poteva essere diverso, e che le leggi e le costanti della fisica *dovevano* essere quelle che sono. Comunque, se si trovasse una tale forza di unificazione fondamentale, anch'essa necessiterebbe una spiegazione e si dovrebbe pertanto rispondere questa domanda: "Perché tale forza è proprio così?". Ciò potrebbe essere ancora il punto di partenza per nuovi argomenti che porterebbero a provare l'esistenza di una Causa ultima, Dio.

Dopo aver esaminato queste diverse spiegazioni della sintonia fine, alternative a quella del progetto, ed aver mostrato che nessuna di esse è convincente, possiamo concludere che, allo stato attuale della nostra conoscenza scientifica, nessuna risposta pare più soddisfacente di questa: le leggi e le costanti della fisica sono tali da permettere l'esistenza della vita, perché alla loro origine c'è un'intelligenza che ha deciso che esse siano proprio così come sono. Si tratta tuttavia di una deduzione di ambito filosofico, come ogni argomento teleologico, non dettata in modo univoco e necessario dai dati scientifici. In sostanza, la sintonia fine risulta meglio comprensibile se il mondo è il risultato di un progetto, mentre sarebbe massimamente improbabile se non vi fosse una causa intelligente, in definitiva un Dio creatore.²

Per concludere il nostro esame della portata teologica del *fine-tuning* delle leggi cosmologiche, possiamo chiederci se, tenendo conto della imprevedibilità del progresso della fisica, non sarebbe possibile un giorno trovare una spiegazione scientifica che chiarisca perché tali leggi sono proprio quelle, e non altre. In tale caso, ancora una volta si tratterebbe di un Dio delle lacune o Dio-Tappabuchi, di cui si potrebbe fare a meno. Ma non sarà così, invece, nel caso si possa dimostrare che l'origine ultima del *fine-tuning* non potrà mai essere spiegata scientificamente, affermando che non solo *finora* la scienza non è riuscita a trovarne una risposta, ma che non lo potrà mai fare.

Certamente, sembra troppo pretenzioso determinare con totale sicurezza ciò che la scienza potrà o non potrà fare. Non si può rifiutare assolutamente che un giorno si possa trovare una spiegazione scientifica più approfondita (come

¹ Cfr. R. COLLINS, *The Teleological Argument*, in MEISTER, COPAN, *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, 358.

² Cfr. SWINBURNE, *The Argument to God from Fine-tuning Reassessed*, 107.

la Grande teoria unificata) di quello che oggi capiamo solo parzialmente. Questo, però, non sarebbe altro che una migliore conoscenza delle leggi di natura, ma non risponderebbe in modo definitivo alla domanda sul perché esse sono quelle che sono; si lascia così ancora aperta la questione sull'origine divina del progetto dell'universo, senza poter sfuggire alla conclusione che ci debba essere un responsabile *ultimo* delle sorprendenti condizioni dell'universo, finemente sintonizzato perché sulla Terra ci possa essere vita intelligente. Possiamo essere sufficientemente sicuri, quindi, che quando rivolgiamo la nostra attenzione alla struttura generale del mondo, l'argomento teleologico non è una ricaduta nel Dio-Tappabuchi, poiché intende fornire una risposta ad una questione alla quale la fisica non potrà mai rispondere.

Resterebbe da provare, comunque, che questo progettista è divino. Platone, come si sa, introdusse un *demiurgo* ordinatore del mondo ma non creatore, poiché dà forma alle cose a partire da un materiale preesistente. Un Agente intelligente come quello, che non ha creato la materia, è solo una sorta di abile artigiano, che lavora a partire dal materiale a sua disposizione. Per quanto egli sia abile, la sua opera resterà limitata dal non aver potuto produrre ciascuno dei materiali, dando loro la configurazione esatta per i suoi scopi. Questo demiurgo, evidentemente, non è la Causa ultima di cui cerchiamo l'esistenza, perché non è la Causa di tutto, che non presuppone nessuna materia precedente.

L'argomento teleologico non si muove lungo tale linea platonica, perché cerca proprio la spiegazione ultima dell'esistenza dei materiali più elementari dell'universo, e delle leggi a cui sono soggetti. Se esiste un'intelligenza da cui questi dipendono, dovrà essere un'Intelligenza divina, poiché solo un Dio può creare *ex nihilo*, senza nessun presupposto.

4. L'argomento teleologico dall'evoluzione

Abbiamo già visto che non vi è nessun motivo per sostenere una incompatibilità fra l'esistenza della Provvidenza divina e l'evoluzione di un mondo affidato alle sue leggi proprie. Una volta che il mondo è stato creato, non è necessario che Dio vi agisca sempre *immediatamente e direttamente*, ma può farlo anche *attraverso* l'attività delle creature. Pertanto il teista, in luogo di affermare che i piani divini si compiono *malgrado* l'attività autonoma delle creature, dovrebbe piuttosto dire che essi si compiono proprio *per mezzo* di essa.

Valutando le argomentazioni dell'ID ho accennato anche alla possibile esistenza di un progetto *del processo evolutivo*. Ora dobbiamo chiederci, con Kenneth Miller, se l'esistenza di Dio si può ammettere non solo *malgrado* l'evoluzione, ma proprio *a causa* di essa.¹ Questo nuovo tipo di prova sarebbe, per così dire, un argomento *teleologico evolucionista*.

Dobbiamo riconoscere che per lungo tempo questa tematica non è stata sufficientemente esplorata, perché gli sforzi dei teisti favorevoli all'evoluzionismo,

¹ Cfr. MILLER, *Finding Darwin's God*, 19.

troppo concentrati nel confutare le teorie dell'ID, hanno trascurato di indagare se la prova teleologica si potesse riformulare proprio a partire dall'evoluzione. Da alcuni anni, però, almeno a giudicare da alcune recenti pubblicazioni, i tempi sembrano aver introdotto anche questo nuovo compito.¹ L'occasione di queste nuove indagini è stata, fondamentalmente, l'applicazione del *fine-tuning* al mondo della vita. Come segnalato da Conway Morris,² la sintonia fine, nata all'interno della cosmologia, non era ancora stata esaminata dalla prospettiva biologica, per l'apparente mancanza, in questo ambito, di vere e proprie leggi, e per il *mito della contingenza* quale forza motrice dell'evoluzione.

Certamente, il mondo della vita, in particolare la vita umana, era già presente nella ricerca sul *fine-tuning* legata alla cosmologia, poiché un suo punto fondamentale era l'esame di quali fossero le condizioni necessarie perché vi possa essere vita (umana) sulla Terra. Il *fine-tuning* viene ora indagato da una prospettiva prettamente biologica: mentre prima ci si chiedeva come mai nel cosmo ci fossero le condizioni adatte alla vita, ora si esamina il processo evolutivo che ha portato all'esistenza dei diversi viventi.

Chi difende il teismo evoluzionista è consapevole delle tante lacune nella spiegazione evoluzionistica quale interpretazione globale, ma la loro posizione è in merito opposta a quella dell'ID: mentre i pensatori dell'ID sono convinti che la scienza non potrà mai riempire tali lacune, i teisti evoluzionisti sono molto più fiduciosi e pensano che arriverà un momento in cui la ricerca permetterà di colmare molte di esse. Come sostenuto da Conway Morris, l'origine del flagello batterico non è più inscrutabile di quella di altre strutture organiche complesse scoperte, che ormai sono più o meno comprese.³ Perciò, davanti ai limiti della teoria dell'evoluzione, molti esponenti del pensiero teista cercano di risolvere il problema dal suo interno, senza negare in linea di massima la correttezza della prospettiva evolutiva e senza temere che le scoperte ad essa legate portino a rifiutare la possibilità di un'azione di Dio in natura. Come detto da Miller,⁴ sarebbe irragionevole ammettere una spiegazione naturale del cambio di stagione o della luce del sole, e pretendere invece che una spiegazione simile dell'origine delle specie sia incompatibile con l'esistenza di Dio. Chi afferma che Dio sia il creatore di tutto non afferma che Egli abbia agito *direttamente* ogniqualvolta appariva una nuova specie. Dio potrebbe aver creato un mondo che ha raggiunto la sua struttura attuale per mezzo di un processo evolutivo in cui non tutto era prestabilito.

Questo loro atteggiamento positivo nei riguardi dell'evoluzione permette ai

¹ La base scientifica di questa prova si può trovare in M.J. DENTON, *Nature's Destiny: How the Laws of Biology Reveal Purpose in the Universe*, Free Press, New York 1998; CONWAY MORRIS, *Life's Solution*; S. CONWAY MORRIS (a cura di), *The Deep Structure of Biology. Is Convergence Sufficiently Ubiquitous to Give a Directional Signal?*, Templeton Foundation Press, West Conshohocken (PA) 2008; e J.D. BARROW, S. CONWAY MORRIS, S.J. FREELAND, C.L. HARPER (a cura di), *Fitness of the Cosmos for Life. Biochemistry and Fine-tuning*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

² Cfr. CONWAY MORRIS, *Life's Solution*, 323.

³ *Ibidem*, 111.

⁴ Cfr. MILLER, *Finding Darwin's God*, 173.

teisti evoluzionisti di respirare un'atmosfera di progressivo stupore di fronte alle scoperte della scienza, di fronte alla straordinaria singolarità e bellezza della realtà;¹ come ha segnalato Haught,² il mondo appare sempre più sorprendente man mano che la scienza progredisce. Ed è stato proprio questo crescente stupore ad avere aperto nuove prospettive alla biologia. Ancora una volta si è dimostrato che la scienza può servire quale spunto di riflessione per una più profondo pensiero filosofico, sorgente continua di meraviglia, che, come già disse Aristotele,³ è sempre il punto di partenza della filosofia.

Una delle nuove prospettive della biologia attuale è il recupero di molte nozioni legate alla finalità: direzione, proposito, tendenze, ecc. Ciò ha implicato un certo cambiamento epocale, poiché l'evoluzionismo aveva per lungo tempo bandito la finalità dalla biologia, pensando che Darwin l'avesse definitivamente confutata. Si comprende, quindi, che queste nuove prospettive abbiano lasciato alcuni scienziati e filosofi irrequieti, vedendosi incalzati dal fantasma della teleologia,⁴ generando così una reazione contro l'esistenza di un qualche progetto (direzionalità, proposito) e la conseguente difesa di una visione contingentista dell'evoluzione. Questa posizione è stata espressa in modo particolarmente illustrativo da Stephen Jay Gould,⁵ quando scrisse che se si potesse tornare all'inizio, ricominciando daccapo, e riproiettassimo il *film* della vita, l'evoluzione produrrebbe specie totalmente diverse alle attuali. Con questa sua immagine, l'intenzione di Gould era ribadire che l'evoluzione non ha nessun fine: essa sarebbe assolutamente contingente.

Alcuni credenti hanno considerato questa visione contingentista del processo evolutivo come una minaccia, ritenendo che lasciar agire il caso eliminerebbe dalla natura ogni traccia di finalità, ponendo quindi in pericolo l'idea che essa sia stata creata da un'Intelligenza.⁶ È comprensibile, quindi, che essi abbiano accolto con entusiasmo la riproposta in biologia di nozioni legate alla finalità, che sembrano puntare all'esistenza di un progetto. Certamente, c'è chi sostiene che si tratta solo di *apparenza di progetto*, ma non si può negare che oggi diventa sempre più ragionevole chiedersi se tale progetto non sia invece reale, e se esista quindi un progettista.

L'opposizione dei credenti contro il contingentismo di Gould non è però esente da rischi. In particolare, può portare a pensare che il teismo sia incompatibile con l'esistenza del caso e della contingenza, e che un Dio creatore dovrebbe predeterminare ogni evento. Al contrario, Dio potrebbe essere creatore dei viventi ed esercitare su di essi la sua Provvidenza, anche in presenza di un processo evolutivo nel quale le mutazioni casuali hanno un ruolo importante:

¹ Cfr. *ibidem*, 314.

² Cfr. J.F. HAUGHT, *Purpose in Nature. On the Possibility of a Theology of Evolution*, in CONWAY MORRIS, *The Deep Structure of Biology*, 43.

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, 1, 982b 12-15.

⁴ Cfr. CONWAY MORRIS, *Life's Solution*, 128; 312.

⁵ Cfr. S.J. GOULD, *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia*, Feltrinelli, Milano 2008, 51.

⁶ Cfr. BARTHOLOMEW, *God, Chance, and Purpose*, 186.

un mondo in cui c'è molto di casuale non è necessariamente un mondo che non dipenda da un'intelligenza ordnatrice.

Per capire il modo in cui il caso potrebbe essere integrato in una concezione teista del mondo, è necessario tener presente la distinzione tra due concezioni del progresso evolutivo:¹

1. *L'evoluzione come spiegamento*, secondo la quale tutto è già dato dall'inizio: l'evolversi dell'universo non è altro che la realizzazione delle potenzialità presenti dal primo momento, secondo un ordine predeterminato. Gli eventi che si succedono nel mondo non sarebbero altro che una riorganizzazione di un materiale preesistente, secondo leggi date, senza possibilità che vi siano eventi imprevedibili o contingenti.

2. *La concezione epigenetica dell'evoluzione*. In biologia, si intende per *epigenesi* la teoria secondo la quale le diverse parti di un vivente non sono contenute dall'inizio nell'embrione. Applicato al nostro caso, si intende dire che nell'evoluzione non tutto era predeterminato. Questa concezione deriva dai più recenti progressi della scienza, che si inclina ad accettare un mondo in cui esistono novità, creatività, nuove possibilità, e non si dà invece predeterminazione.

Il fatto che gli eventi naturali non siano prevedibili in modo deterministico, però, non è affatto incompatibile con l'esistenza di un Dio onnisciente e onnipotente, che conosca ognuna delle realtà fin nei minimi dettagli. Per comprenderlo, bisogna tener conto che Dio non conosce e governa le creature perché ne abbia una perfetta conoscenza *deterministica e predeterminante*, cioè mediante l'applicazione di leggi formali, e quindi non è necessario che *determini* il modo in cui accadono i diversi eventi, potendo in tal senso lasciare spazio anche al caso. Van Inwagen² ritiene ad esempi che non vi sia alcun motivo per Dio di *preoccuparsi* del numero esatto di capelli che ci sono adesso sulla mia testa. L'evoluzione delle specie secondo regole proprie è pertanto compatibile con la creazione e il governo divino, perché un Dio onnipotente e onnisciente potrebbe permettere che il suo progetto si compisse lasciando spazio a dei fenomeni aleatori, cioè non conoscibili in modo deterministico. È chiaro dunque che la questione se si debba o meno ammettere la teoria darwiniana delle mutazioni casuali è prettamente scientifica, non qualcosa che si debba decidere in sede metafisica o teologica. Da quest'ultima prospettiva possiamo dire solo che il compiersi della Provvidenza di Dio in un mondo in cui c'è molto di casuale, sarebbe in fondo una manifestazione della Potenza di Dio.

Una volta stabilito che teismo ed evoluzione sono compatibili, passiamo ora a chiederci se è possibile formulare un argomento teleologico evolucionista. Così com'è stato formulato negli ultimi anni, esso ha come punto di partenza la constatazione che in biologia non tutto sembra contingente, ma vi sono chiari indizi di direzionalità. In primo luogo, sorprende il fatto che la vita sia

¹ Cfr. T. PETERS, *Science, Theology and Ethics*, Ashgate, Wiltshire 2003, cap. 4.

² Cfr. P. VAN INWAGEN, *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1995, 15.

sorta sulla Terra *appena* le condizioni furono adeguate per la sua comparsa (intorno a 3,8 miliardi di anni fa). Questa fatto, come ha segnalato Denton, indica che l'origine della vita era un evento altamente probabile o addirittura inevitabile, date determinate condizioni.¹ Dai molti dati ricavati dai fossili, sorprende anche il fatto che i principali tipi (*phyla*) in cui si dividono i viventi siano apparsi in un periodo di tempo assai breve: la cosiddetta *esplosione cambriana*, poco più di 500 milioni di anni fa, durata solo circa 25 milioni di anni.² Queste radicali riduzioni del tempo a disposizione per il processo evolutivo, sembrano indicare che *le cose fossero in qualche modo già previste*, che vi fosse una *predisposizione* o *costrizione*, e che, come afferma Conway Morris, le mutazioni erano altamente predicibili.³ Tornando all'esempio di Gould, molti autori ritengono oggi che se ricominciassero daccapo il processo evolutivo, quante volte vogliamo, il risultato finale sarebbe, proprio contrariamente a quanto pensava Gould, abbastanza simile.⁴

A fondamento di questa tesi vi è la constatazione di un'evidenza fattasi sempre più presente in biologia: la *convergenza*. Per mezzo di essa si vuole esprimere che in biologia non tutte le possibilità logiche sono di fatto possibilità reali; non tutte le direzioni possibili sono ugualmente verosimili. Anzi, quasi tutte sono *impossibili*.⁵ Viviamo in un mondo in cui vi sono dei vincoli; certamente questo non obbliga a soluzioni uniche né garantisce l'emergenza di proprietà o di forme identiche, ma si tratta di un mondo nel quale vi sono spesso eventi con alta probabilità di accadere, se non proprio inevitabili.⁶ Tutto sembra indicare, dunque, che le destinazioni possibili nel processo evolutivo erano limitate.⁷ Il motivo sarebbe l'esistenza di una struttura sottostante che impone dei limiti e che, allo stesso tempo, traccia i risultati possibili.⁸ Quindi, anche se l'*iperspazio biologico* è immenso, vi sono poche *isole di stabilità*, le uniche biologicamente *abitabili*,⁹ e che in qualche modo attraggono verso di esse.¹⁰ Così possiamo comprendere che gli organismi, reiteratamente, trovino soluzioni simili agli stessi problemi, in modo indipendente.

Tale costrizione si manifesterebbe nel processo evolutivo in modi assai diversi. McGhee¹¹ ha segnalato che vi sono alcune manifestazioni estrinseche, come quelle imposte dalle leggi della fisica o della geometria, che fanno sì che alcune figure si ripetano spesso. Altre manifestazioni sarebbero invece intrinseche, come quelle che riguardano la genesi e lo sviluppo delle diverse specie. Certamente, la sorprendente ubiquità di alcune forme geometriche,

¹ Cfr. DENTON, *Nature's Destiny*, 295.

² Cfr. *ibidem*, 268.

³ Cfr. CONWAY MORRIS, *Life's Solution*, 145.

⁴ Cfr. *ibidem*, 282.

⁵ Cfr. S. CONWAY MORRIS, *Evolution and Convergence*, in IDEM, *The Deep Structure of Biology*, 50.

⁶ Cfr. IDEM, *Life's Solution*, 298.

⁷ Cfr. *ibidem*, 145.

⁸ Cfr. *ibidem*, 302.

⁹ Cfr. *ibidem*, 127.

¹⁰ «In essence, this approach posits the existence of something analogous to "attractors", by which evolutionary trajectories are channelled towards stable nodes of functionality», *ibidem*, 309.

¹¹ Cfr. G. MCGHEE, *Convergent Evolution: A Periodic Table of Life?*, in CONWAY MORRIS, *The Deep Structure of Biology*, 30.

come quelle di molti pesci o le diverse forme elicoidali dei piccoli animali invertebrati acquatici chiamati bryozoa, non implica di per sé che dipendano da un progetto intelligente: la selezione naturale potrebbe spiegare molte di esse. La forza di questo tipo di argomento, però, non si trova tanto nei casi singoli, ma nell'accumulo di coincidenze, ora considerate sotto forma di convergenze. Come si vede, quindi, l'impostazione è più simile all'argomento del *fine-tuning* che all'ID, soprattutto perché ciò non preclude eventuali scoperte future, ma, al contrario, si aprono nuove prospettive scientifiche. Un esempio chiaro è quello segnalato da McGhee:¹ la ricerca della *tavola periodica della vita*. Secondo lui, infatti, la biologia evolutiva si troverebbe in questo momento in una posizione simile a quella della chimica prima della scoperta della Tavola periodica degli elementi. Dopo la scoperta di questa, all'inizio della chimica moderna, possiamo capire bene la regolarità degli elementi chimici, capire perché gli elementi sono quelli che sono e perché non potevano essere altri. Tutto sembra indicare anche che le nuove scoperte biologiche permetteranno in un futuro prossimo comprendere molto meglio alcune delle leggi che sottostanno al processo evolutivo.

Questo atteggiamento positivo verso l'evoluzione non solo spinge gli scienziati a imbarcarsi in nuovi progetti di ricerca, ma anche induce alcuni di loro a porsi delle domande che, almeno in parte, oltrepassano i limiti della scienza. In questo modo, si aprono anche nuove prospettive alla teologia naturale; se si ripensa infatti l'evoluzione da una prospettiva filosofica, che non escluda a priori l'esistenza di teleologia, si può intravedere come le leggi di natura che regolano l'evoluzione siano «in effetti, di fatto e manifestamente, orientate verso un fine e creano ordine». ² È chiaro che la domanda circa la causa di tale finalità non è parte del lavoro proprio degli scienziati, poiché la scienza resta confinata entro i limiti della sua metodologia; ma lo scienziato può anche rilevare che l'eleganza e la precisione con cui i viventi si adattano, il fatto che la natura abbia trovato spesso delle soluzioni simili in maniere del tutto indipendenti, il modo inatteso in cui le strutture complesse reagiscono davanti ad apparenti piccoli cambiamenti, la singolarità e bellezza del mondo, la semplicità dei componenti di tanta complessità, sono tutte cose troppo sorprendenti per poter rinunciare a cercarne una spiegazione. Sostenere che esse siano semplicemente *casuali*, sembra sempre più un modo di evitare di dare ad esse una risposta: sarebbe un *caso troppo casuale*. Dunque, molti scienziati restano con un'incontestabile sensazione che nel mondo ci sia proposito o progetto (*telos*), e ciò gli spinge a porsi domande che necessariamente esulano dal loro ambito scientifico. In particolare, essi si chiedono qual sia l'origine delle tante convergenze che stiamo scoprendo tra i viventi.

Evidentemente, la risposta teologica atta a concludere che solo Dio può aver causato questi fenomeni, non è evidente né scontata; e non è neanche l'unica

¹ Cfr. *ibidem*.

² RHONHEIMER, *Teoria dell'evoluzione neodarwinista*, 114.

possibile, poiché un giorno si potrebbero scoprire delle leggi di natura che spieghino queste convergenze, dandone quindi una illustrazione di ambito prettamente naturale. In tal caso, però, potremmo ancora chiederci, come nel caso della sintonia fine delle leggi fisiche: qual è l'origine di queste leggi?, perché sono quelle che sono e non altre?

In questo modo, si apre una prospettiva di ricerca di un'Intelligenza creatrice, che è chiaramente diversa da quella prospettata dall'ID. Questo movimento, con parole di Behe, intende trovare «una progettualità al di là delle leggi della natura», e non si interessa invece di provare se esse «siano state progettate per produrre la vita». ¹ Come ho detto prima, in questo loro cercare ciò che è *al di là* delle leggi di natura si riconosce una predisposizione a vedere interventi “diretti” di Dio in natura. Ciò che il teista dovrebbe fare è invece cercare di capire se partendo dalle leggi di natura si può concludere che esse manifestano l'esistenza di una teleologia, e quindi siano state progettate. Non deve provare, come fa l'ID, che tali leggi non riescono a spiegare alcuni sistemi naturali, bensì che le leggi non potrebbero essere quelle che sono se non fossero state stabilite così da un'intelligenza.

Riassumendo, l'esistenza nel processo evolutivo di qualcosa di cui la scienza stessa non può dare una spiegazione, e che facilmente suscita stupore ai pensatori che vi si avvicinano senza pregiudizi antiteleologici e antiteologici, ha spinto vari scienziati a chiedersi se le leggi di natura non dipenderanno da un'Intelligenza che le ha stabilite. Secondo me, questo può essere il punto di partenza adeguato di un'argomentazione teleologica: se le leggi che regolano l'evoluzione dei viventi sono *teleologicamente orientate*, la teoria biologica dell'evoluzione potrebbe offrire nuove prospettive per una nuova formulazione dell'argomento teleologico. ²

L'attività intelligente a cui si giunge attraverso questo tipo di argomentazione non è quella di un Dio che agisce in natura riempiendo le lacune esistenti nella conoscenza che abbiamo di essa, ma piuttosto stabilendo le leggi d'accordo con le quali si sviluppa il processo evolutivo. In questo modo, l'evoluzione «si può considerare come il modo che Dio ha voluto utilizzare per dare l'esistenza a quanto esiste nel mondo, utilizzando canali naturali, la cui potenzialità dipende dai piani della sapienza divina e dall'azione divina fondante». ³ Come si vede, questo Dio non è solo coinvolto occasionalmente nel fare piccoli o grandi ritocchi in natura, ma agisce in ogni aspetto del processo evolutivo: «in ogni tempo, in ogni luogo e in ogni modo». ⁴

¹ BEHE, *La scatola nera di Darwin*, 323, n. 1. Sono parole dello stesso Behe, in un suo articolo del 1991, pubblicato su «Biology and Philosophy».

² Cfr. RHONHEIMER, *Teoria dell'evoluzione neodarwinista*, 113.

³ M. ARTIGAS, *Creazione divina e creatività della natura. Dio e l'evoluzione del cosmo*, in MARTÍNEZ, SANGUINETI, *Dio e la natura*, 75.

⁴ ALEXANDER, *Creation or Evolution*, 187.

ABSTRACT

L'articolo è una breve presentazione dello stato della teologia naturale in ambito anglosassone, e in modo indiretto in tante altre culture del mondo, che in qualche modo ne dipendono. In primo luogo, si esamina il recente fenomeno dell'ateismo radicale (il *New Atheism*), spiegando quali sono le sue origini storiche e concettuali. Di seguito, si segnalano alcuni scienziati contemporanei che riescono a superare il monismo metodologico che ha rinchiuso molti dei loro colleghi in una concezione della conoscenza che non permette di sviluppare una filosofia di Dio. In questo modo, si riaprono alcune tematiche proprie della teologia naturale: si può ancora parlare di Dio, e diventa comune la ricerca di nuove prove dell'esistenza di Dio. Tra queste, nell'articolo si esaminano e criticano l'argomento cosmologico a partire dal Big bang e l'argomento teleologico proposto dall'*Intelligent Design*. Secondo l'autore, gli argomenti teleologici fondati sul *fine-tuning* (sintonia fine) delle leggi cosmologiche e biologiche aprono invece interessanti nuove prospettive, che possono aiutare alla teologia naturale ad entrare meglio in dialogo con la scienza contemporanea.

The article offers a concise overview on Natural theology in the xx Century English philosophical literature, and, indirectly, in other cultural areas that somehow depend on the former. In the first place, the recent philosophical movement of the radical atheism (the *New Atheism*) is examined, explaining its historical and conceptual origin. The article also suggest how contemporary scientists could avoid the methodological monism, one that prevent many thinkers from developing a consistent philosophy of God. New formulations of the Cosmological argument starting from Big Bang cosmologies, and the Teleological argument as proposed by the Intelligent design movement are here examined in detail. According to the author, the Teleological argument based on the fine-tuning of cosmological and biological laws opens up more interesting perspectives when compared with the previous arguments, helping philosophers to dialogue better with contemporary scientists.

RECENSIONI

L. BRUNI, S. ZAMAGNI (edd.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 830.

NON è affatto facile recensire un Dizionario. Ogni tentativo di riassumere il suo contenuto s'imbatte nella quantità di materia contenuta nelle voci trattate. Perciò, in questa recensione, si intende dare una visione dell'importanza anche ecclesiale dell'economia civile; dell'utilità dell'opera recensita e suggerire anche qualche consiglio magari per un ulteriore miglioramento delle future edizioni.

L'apparizione e il successo di questo Dizionario testimoniano che l'economia civile si sia stabilita come filone di pensiero economico, non solo in Italia, ma in modo crescente, anche all'estero. L'economia civile non è solo un'etica del "terzo settore" ma affronta un problema centrale dell'economia contemporanea, concretamente l'epistemologia e la metodologia, nei cui confronti scienziati anche non cristiani provano un certo disagio. Si tratta concretamente di un'eccessiva matematizzazione e di un'esagerato uso di metodi econometrici nell'economia che determinano una confusione dei metodi e la trasgressione nella loro applicazione. Pur senza mettere in dubbio l'utilità della matematica e dell'econometria, da tempo si nota che «la fede nell'applicabilità pressoché universale dei metodi econometrici ha fatto sì che a tali metodi siano stati riconosciuti meriti ingiustificati e per giunta ha soffocato altri criteri di ragionamento e di studio.» (Peter T. BAUER, *Dalla sussistenza allo scambio*, IBL-Libri, Torino 2009, 87). Si tratta del desiderio di costruire una scienza "esatta" a mo' di scienza naturale, che presuppone l'idea di considerare la società e l'economia alla stregua di meccanismi tecnici, in un ambito dove non trovano spazio la persona umana, il suo agire sociale ed economico, lo sviluppo umano integrale, ecc. Tutte queste realtà richiedono un altro metodo, un metodo, per il quale l'essere umano e il suo agire sono al centro. Il comportamento economico rappresenta una libera azione umana e, di conseguenza, le nostre decisioni economiche sono atti umani giudicati dalla nostra coscienza e regolati dalle nostre virtù e dalle nostre convinzioni etiche.

La scelta metodologica dell'economia civile diventa palese soprattutto nelle voci "Felicità", "Fraternità" e "Communitas", scritte da Luigino Bruni (la voce di felicità assieme a Viviana di Giovinazzo). «Che cos'è allora la grande sfida culturale e antropologica dell'Economia civile?», chiede Luigino Bruni, e risponde egli stesso: «Nella sua sostanza essa è un tentativo di riportare la fraternità nella sfera pubblica e nel mercato. Economia e civiltà, mercato e fraternità.» Ma senza tornare al medioevo e senza perdere l'eredità civile dell'economia di mercato, aggiunge (p. 443). Questo enunciato viene spiegato meglio altrove: Con la crisi della *communitas* antica e medievale nasce l'individuo e l'alterità. Si doveva però trovare una nuova base per la vita in comune giacché il concetto della totalità della comunità si era perso. Si è trovato il mercato. Il mercato risolve le tensioni economiche. Per scambiare con l'altro non si ha bisogno di riconoscere l'altro nella sua alterità drammatica (diversità vera e identità). Per esempio, in linea di massima non importano la religione, la cultura, l'etnia, ecc, bensì il sistema dei prezzi, che come mediatore sterilizza gli elementi di potenziale ferita: chiunque paghi o sia in grado di scambiare beni o servizi viene incluso nel sistema del mercato. La soluzione del mercato ha due effetti: un effetto inclusivo e un effetto di produrre solitudine e infelicità, perché il

prezzo che esige comporta l'abbandono della fraternità autentica. La fraternità profonda viene rilegata alla sfera privata. La fraternità universale è troppo pericolosa per la sfera pubblica, perché – essendo una manifestazione di *agape* – mette in crisi l'apparente equilibrio della comunità di mercato (voce "Communitas", 202-208).

Detto con altre parole ancora: ai tre tipi di amore corrispondono tre valori: all'*eros* la libertà, alla *filia* l'uguaglianza; all'*agape* la fraternità. *Eros* e *filia* sono simmetriche: al desiderio dell'*eros* corrisponde un bene che viene contraccambiato, alla *filia* corrisponde uno scambio libero di doni. Perciò non mettono in crisi l'apparente equilibrio della comunità. L'*agape* non è simmetrica perché è imprevedibile e creativa. L'*agape* è una forma di dedizione di se stesso, un "uscir fuori di se stesso": l'amato è nell'amante. Il bene per l'altro è il bene per me, il male per l'altro è il male per me. L'amante è ec-centrico: ha cambiato il suo centro che è diventato l'amato. In questo senso l'*agape* è una specie di "follia" – si è "pazzi di amore". La fraternità profonda è anche fonte di potenziale sofferenza perché espone il cuore. Ma è la vera produttrice di felicità. Senza la fraternità la libertà e l'uguaglianza non possono fiorire in pienezza. «La grande illusione dell'umanesimo di mercato è stato pensare che si potesse salvare qualcosa di autenticamente umano rimuovendo la relazione di fraternità, con tutto il suo carico tragico di dolore e di sofferenza.» Questo grande inganno deve essere espriato e la ferita profonda alla fraternità universale deve essere curata (voce "Fraternità", 442).

Con questo scopo si usano espressioni come "dono", "gratuità", "reciprocità", "relazionalità" (cfr. le rispettive voci nel Dizionario) che sono state diffuse largamente dall'enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI. Con questa enciclica, all'economia civile è stata conferita una grande responsabilità. Benché il Papa non faccia sua una scuola di pensiero scientifico, è innegabile che la terminologia, che viene adoperata nel menzionato documento papale, usi idee e concetti chiave dell'economia civile. Il Pontefice, difatti, propone l'introduzione di una nuova ragion d'essere negli scambi economici: il principio di gratuità, ovvero lo spirito del dono. Il Papa osserva che da un lato «la logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno e, dall'altro, che lo sviluppo economico, sociale e politico ha bisogno, se vuole essere autenticamente umano, di fare spazio al principio di gratuità come espressione di fraternità» (*Caritas in veritate*, 34). Questi concetti suscitano domande perché il loro contenuto e significato non sono per tutti chiari. A queste domande il Dizionario offre una prima risposta. È pertanto uno strumento ermeneutico che permette la comprensione dell'enciclica *Caritas in veritate*; è uno strumento didattico che facilita la spiegazione di molti concetti importanti; è uno strumento di studio di una proposta scientifica per un certo verso rivoluzionaria, veramente innovativa, che propone una visione dell'economia come vera scienza sociale basata sull'antropologia cristiana. Se l'economia non riesce ad aprirsi alle verità umane profonde, non sarà solo la scienza triste di prima ma sarà anche sterile. La corrente di economia civile – e il Dizionario ne è un'ulteriore prova – è già riuscita a creare un progetto di cultura, che a poco a poco sta uscendo fuori dall'ambito della lingua italiana.

Questo fatto ci permette di suggerire qualche prospettiva per il futuro. Sarebbe desiderabile poter disporre di una traduzione inglese di questo strumento ermeneutico, didattico e di studio. L'interesse che ha suscitato l'enciclica del 2009 ha creato anche una forte domanda di libri che spieghino di modo breve e comprensibile i suoi concetti chiave. Il Dizionario soddisfa questo bisogno, ma per permettere una più ampia diffusione occorrono delle traduzioni soprattutto all'inglese.

Dal punto di vista critico, va annotato che – all’umile avviso del recensore – mancano alcuni concetti che però sarebbero importanti e da includere in una futura edizione, pur sapendo che ci sono limiti di spazio per ragioni editoriali. Fra le voci la cui assenza si prova, si annoverano non tassativamente: i concetti di “lavoro” e di “famiglia” (centrali anche per l’economia civile), “Scuola di Salamanca” (importante nella tradizione del pensiero cristiano sull’economia e precursore dell’economia civile) e “sindacato”. Tra i pensatori accolti nel Dizionario si propone di assumere anche san Tommaso di Aquino. Certamente, in alcune questioni era contrario alla Scuola francescana di economia, ma per altri versi faceva il possibile – fra i limiti del *Decretum Gratiani* da un canto e quelli del retaggio aristotelico dall’altro – per venire incontro ai bisogni dell’economia moderna nascente, riconoscendo ad esempio il profitto come *quasi stipendium laboris* (S.Th. II-II, q. 77, a. 4 c), escludendo al contempo un profitto *qui in infinitum tendet* (*ibidem*). Secondo Tommaso l’economia è l’impegno responsabile e libero del numero più grande possibile di persone per contribuire al bene comune di tutti. L’economia per l’Aquiniate forma parte del bene comune e costituisce un’attività umana nel cammino verso Dio. Inoltre, la *Summa Theologiae* di san Tommaso contiene alcune riflessioni utili per la comprensione del *donum* e il suo legame con le beatitudini (cfr. S.Th. I-II, q. 69, a. 3 c).

Questi spunti non sono più che un augurio per una gran diffusione e crescente utilità di un’opera che è apparsa con intuizione e nel momento giusto.

M. SCHLAG

R.Z.F. DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 195.

LA “novedad” de la teología espiritual es un fenómeno académico que se viene manteniendo desde hace casi un siglo. No deja de ser curioso que todavía hoy, después de un sinnúmero de reflexiones sobre su estatuto epistemológico, esta disciplina siga apareciendo a los ojos de muchos de sus cultivadores como una teología en ciernes. El libro que comentamos, junto a otros recientes, es testimonio de esta situación. La diferencia con respecto a algunas de esas obras, sin embargo, se hace notar: mientras muchos autores abundan en la desorientación, Friz De Col consigue enjuiciar la coyuntura actual de manera certera y ofrecer una tabla de salvación. En el ámbito de la teología espiritual no todas las propuestas recientes poseen una clarividencia tan profunda.

Para quien no lo conozca, Rossano Zas Friz De Col es profesor de teología espiritual en la Facultad de Teología de Italia Meridional, sección San Luigi, colaborador del Instituto de Espiritualidad y Mística anejo a dicha Facultad, así como del Centro Ignaciano de Espiritualidad (con sede en Nápoles) y promotor de dos conocidas revistas científicas en formato electrónico: www.ignaziana.org y www.mysterion.it. En su ya larga experiencia académica, Padre Rossano se ha mostrado particularmente sensible a los aspectos fundamentales de la disciplina: desde la metodología y la reflexión epistemológica hasta el diálogo con la cultura y con las religiones no cristianas, todo ello sostenido por un decidido espíritu de colaboración interdisciplinar.

Por lo que respecta al libro hay que decir, en primer lugar, que responde sólo parcialmente a su título; es decir, pese a lo que parece, no es una presentación orgánica de la teología de la vida cristiana. Como honradamente aclara el autor, se trata de una recopilación de artículos publicados en los últimos años, bien hilvanados por un conjunto de preocupaciones y de intuiciones comunes. Es preciso reconocer, con to-

do, que el producto final no es un estudio disperso, y que el resultado es francamente bueno.

El origen del libro hace que el enfoque de los temas no sea el mismo para los cuatro capítulos que lo componen, aunque este factor juega a favor del conjunto, pues aporta variedad de ideas y de planteamientos. El primer capítulo es una reflexión de carácter sociológico sobre la situación del cristianismo en Italia (perfectamente aplicable a otros lugares culturalmente cercanos de la Europa cristiana, o como diría el autor, post-cristiana). Incluye un diagnóstico (descripción de los hechos, pp. 10-20; análisis de sus causas, pp. 20-28) y un pronóstico (pp. 28-36, de suyo más opinable) para el principal problema que debe afrontar la sociedad de nuestro tiempo: la ruptura, o por mejor decir, la contradicción entre convicciones religiosas personales y vida, tanto privada como pública. El problema es abordado directamente en su dimensión cultural, y la solución propuesta parece acertada: encauzar la afectividad de la persona, que es en último término el protagonista de la identidad cultural que nos define hoy, por el camino de una vivencia espiritual que sea auténticamente teologal. Esto es posible, en opinión del autor, por medio de la contemplación, es decir, abriendo la conciencia religiosa a la vida mística.

De este modo enlazamos con el segundo capítulo, cuya finalidad es claramente epistemológica. El autor elabora aquí lo que podríamos llamar un *status quaestionis* de la teología mística, mediante un recorrido cronológico que va desde el Concilio Vaticano II hasta casi nuestros días, y que se detiene en los principales eventos científicos y publicaciones en torno al tema de la mística. Padre Rossano, siguiendo en esto a Charles Bernard, sostiene que la noción de mística ha experimentado un cambio en los últimos tiempos: se ha enriquecido, gracias a las aportaciones de estudios interdisciplinarios, y al mismo tiempo se ha hecho más teológica, porque se ha centrado en la experiencia teologal; de este modo, se encuentra en condiciones de constituirse en objeto específico de estudio de una disciplina teológica verdaderamente autónoma.

Omito el comentario al cuarto capítulo porque me parece marginal respecto a los planteamientos centrales del libro. El tema que aborda, la transformación interior según la espiritualidad ignaciana, es muy interesante considerado en sí mismo, pero a los efectos del estudio tiene, a mi juicio, sólo un valor ilustrativo, justificado en parte al ser presentado como posible alternativa al concepto de experiencia (p. 128). Con esto me permito detenerme algo más en el tercer capítulo, que es sin lugar a dudas la parte central de la obra. Propone un título conocido: la teología espiritual como problema. Todo parte, en opinión del autor, de la dificultad en admitir la experiencia como objeto de la reflexión crítica sobre la fe: ni el acto de fe ni la vida de los santos parecen tener nada que decir a la teología especulativa (pp. 69-70). Para analizar el problema, el autor presenta sistemáticamente el pensamiento de un buen número de teólogos, articulando sus propuestas según un esquema en dos tiempos: planteamiento del problema, enriquecido con una serie de presupuestos necesarios para resolverlo, y solución, ofrecida a su vez en un doble eje, histórico y sistemático.

Sería demasiado largo resumir aquí cada aportación singular, pero es interesante destacar que, a juicio del autor, es preciso superar una distinción demasiado marcada entre experiencia cristiana y experiencia mística, distinción que ve reflejada en la teología de Mouroux, de Moiola y de Bernard, no obstante el valor que atribuye a sus respectivas visiones. Un segundo paso consiste en indicar un conjunto de presupuestos, de diverso tipo, que podrían resultar útiles para esta tarea; se trata, según intuyo, de un simple tan-

teo, es decir, un ensayo de aparato conceptual que incluye la experiencia trascendental de Rahner, el análisis fenomenológico de Martín Velasco, la historiografía mística de McGinn y la filosofía de la mente de Chalmers. De hecho, a mi modo de ver, esta construcción es susceptible de mejora, en cuanto habría que aclarar algunos puntos oscuros. Por citar sólo uno, el modo en que la experiencia mística pueda ser el «momento antropológico fundativo atemático de la experiencia cristiana» (p. 90), siendo así que, al menos en la tradición cristiana, por cuanto alcanzo a entender, la experiencia mística nunca ha sido atemática. En realidad me parece que estos elementos, espigados entre diversas doctrinas teológicas, son puertas abiertas a un futuro debate, y de hecho no llegan a vertebrar la solución que propone el autor, presentada más adelante en una doble perspectiva, histórica y sistemática.

Vayamos entonces al planteamiento de la solución. Comienza con un recorrido histórico, que toma como puntos de referencia el pensamiento del Pseudo-Dionisio, Jean Gerson, Gian Battista Scaramelli y Joseph de Guibert. La finalidad de este recorrido es ayudar a comprender cómo se ha llegado a la situación actual, y con ello formular el problema en sus justos términos: la teología espiritual del siglo xx adolece de un desequilibrio patente, pues «ha desarrollado, de una parte, un discurso doctrinal sistemático que no es fruto de la experiencia, sino de la teología sistemática; de otra parte, ha desarrollado el discurso de los medios espirituales para llegar a la santidad», éste último aquejado por lo demás de un planteamiento reductivamente ascético, que no tiene en cuenta la experiencia unitaria del misterio de Dios (p. 111).

La propuesta sistemática apunta a una integración de los diversos aspectos de la vivencia cristiana, y como preocupación de fondo, según me ha parecido entender, a la explicación de un fenómeno interesante: el carácter con frecuencia inconsciente de los dinamismos que rigen la experiencia espiritual, y paralelamente, la no discontinuidad entre la experiencia religiosa común y la experiencia mística. Esto explica el recurso a autores como Truhlar (con su noción de experiencia acategorial) y Lonergan (con sus nociones trascendentales y su idea del enamoramiento como base de la experiencia), así como la mención de moralistas que estudian las relaciones entre conciencia psicológica y conciencia moral; todo ello leído a la luz de propuestas metodológicas recientes que replantean los fundamentos de la teología espiritual (Borriello, Asti). El autor combina todos estos planteamientos en un discurso por momentos oscuro, ciertamente profundo y rico en sugerencias, cuyo perfecto ensamblaje no puede eludir una cierta impresión de artificialidad.

La conclusión de Friz De Col es muy original: no cierra el discurso, sino que abre su continuación, proponiendo lo que sería una introducción a la teología de la vida cristiana. Ésta quedaría definida como una disciplina de amplio espectro, que incluye en su interior cuatro niveles: fenoménico (una experiencia místico-religiosa, generalmente testimoniada en un texto), fenomenológico-hermenéutico (una lectura contextualizada de ese testimonio), teológico (una reflexión crítica de la anterior, a partir de la fe) y moral (indicaciones, criterios y normas de actuación). De esta manera la teología espiritual puede verse redefinida como teología de la vivencia mística, encontrando su proyecto propio, «como también la teología mística y la teología moral encuentran su proyecto propio, dentro de una unidad superior, la de la vida cristiana, convertida en un modo particular de hacer teología, junto a la teología dogmática, especulativa y/o sistemática, y no en oposición a ella» (p. 186).

M. EPIS, *Teologia Fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 704.

«DARE ragione della fede è responsabilità di ogni cristiano che non voglia trincerarsi dietro una pigra consuetudine» (p. 5). Così prende avvio il volume di M. Epis, un'opera che propone un programma teologico-fondamentale inteso come giustificazione critica della fede, e pertanto come studio del suo statuto veritativo. L'approccio seguito dall'opera è essenzialmente antropologico, con un profilo personalistico e cristocentrico.

Le linee guida della riflessione svolta dall'Autore si riconoscono già nella *Premessa* del libro. Il principale problema che la teologia fondamentale deve affrontare è la possibilità di una manifestazione di una verità universale proponendo che questa si sia data in un momento singolare della storia, pretesa avanzata dall'affermazione della definitività ed universalità salvifica della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Nella soluzione di questo problema, noto anche come problema di Lessing, si deve però evitare di cadere nell'*estrinsecismo*, cioè nell'affermazione dell'esteriorità della ragione rispetto alla fede, rispettando la quale «la teologia fondamentale offre legittimazione scientifica alla teologia tutta» (p. 5). L'Autore mostrerà la continuità che esiste tra ragione e fede giustificando la possibilità di una decisione assoluta – incondizionata – che nasce dall'incontro con un'istanza singolare e storica; anzi, indicando che questa possibilità appartiene *essenzialmente* alla dinamica della libertà. La fede sarà dunque l'attuazione del dinamismo fondamentale della libertà di fronte ad una persona – Gesù Cristo – che appare nella forma della testimonianza con un'offerta di senso cui affidarsi. Quest'ultima asserzione dovrebbe giustificare, a sua volta, la necessità della Chiesa nella trasmissione della fede. Si riuscirebbe così, finalmente, a dare ragione della fede, superando ogni accusa di estrinsecismo. L'intenzione dell'opera è per tanto chiara; esporla sin dall'inizio serve a capirne la struttura.

Il volume possiede una corposa introduzione intitolata *Il contesto e le sfide* (pp. 7-101). In primo luogo, l'Autore espone l'attuale situazione culturale ed il ruolo della religione, mostrandosi fiducioso che, agendo lo Spirito in tutte le epoche allo scopo di rendere Cristo presente nella storia, anche oggi – e proprio in mezzo alle odierne circostanze – i cristiani sono chiamati ad esercitare una specifica testimonianza. D'altra parte, la testimonianza cristiana non è un contagio carismatico, ma un servizio che deve aiutare l'uomo a riconoscere l'istanza oggettiva di senso che la rivelazione reca con sé. Quest'ultimo compito «ha già conosciuto una esecuzione esemplare, e a suo modo normativa, nella storia recente della Chiesa cattolica»: il Concilio Vaticano II (p. 35). Per l'Autore, nel commento della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, appaiono già alcune idee centrali in cui tale compito si esplicita, al segnalare che «la forma cristologica della rivelazione è il *fondamento singolare* della *possibilità universale* della fede salvifica» (p. 57). L'introduzione si chiude con una riflessione sulla specificità della teologia fondamentale, della quale Epis afferma sia l'identità teologica, sia la natura ermeneutica del suo compito, e ne indica come oggetto formale «la tematizzazione della *ratio fidei*» (pp. 90-91). Ma, per superare l'estrinsecismo in teologia, bisogna ammettere che «se la *fides* vanta una *ratio*, non può essere altra da quella dell'evento che la fonda» (p. 92), e quindi lo statuto della fede dipenderebbe solo dal suo oggetto. Questa prospettiva struttura i capitoli centrali del libro, poiché il compito di tematizzare la *ratio fidei* include, d'una

parte, lo studio della figura epistemologica della fede, da cui appare chiara la necessità della Filosofia (parte quarta); e dall'altra, la verifica del fondamento storico della Rivelazione, giacché l'oggetto di fede è un evento storico (parte terza).

Dopo l'introduzione e nelle due prime parti del libro, l'Autore propone un lungo percorso storico in cui presenta i principali modelli di giustificazione della fede apparsi nella storia del cristianesimo. Nella prima parte (pp. 103-212) vengono considerati il modello sapienziale, il tomasiano e quello che viene chiamato apologetico-preambolare. Nella lunga esposizione su Tommaso – in cui si segue l'interpretazione di C. Fabro – l'Autore s'interessa per il contesto storico nel quale è nata l'idea del *duplex ordo cognitionis*. Il problema di questa prospettiva sarebbe che il ruolo della volontà nell'atto di fede nasce dalla mancata evidenza dell'oggetto conosciuto. In questo modo, d'una parte «si dà una sorta di staffetta», cadendo così nell'estrinsecismo, e, dall'altra, «l'agire della libertà viene compreso come compensazione di una evidenza deficitaria» (p. 142). Ma, pur riconoscendo che il tomismo posteriore è caduto in un intellettualismo, l'Autore afferma che non si può dire lo stesso di Tommaso; è quindi possibile proseguire la sua riflessione in un modo diverso. Finalmente, nel capitolo dedicato al modello apologetico-preambolare, si critica un modo specifico di sviluppare ciò che pur sempre resta un'istanza attuale e necessaria della teologia. Dopo un'istruttiva esposizione circa il procedimento adottato dalla manualistica, il capitolo si chiude con un commento della Costituzione dogmatica *Dei Filius*. Si sottolinea l'equilibrio della proposta magisteriale, ma anche le difficoltà che sorgono dal mantenimento della figura del *duplex ordo*.

La parte seconda (pp. 213-329) esamina diverse proposte sorte nel xx secolo, sempre nell'ambito di una giustificazione della *ratio fidei*. Dopo una veloce panoramica della teologia liberale, il problema del Modernismo, le contemporanee correnti di rinnovamento nella Chiesa cattolica e la teologia dialettica di Barth, l'Autore studia con maggiore dettaglio la proposta di Bultmann: anche se la riflessione del teologo luterano mostra limiti evidenti, risulta per Epis interessante la comparsa del *paradigma della comprensione* come modo di capire la *ratio fidei*. La conoscenza della fede ha come oggetto un evento storico, che, d'altra parte, non è un mero oggetto di studio, ma realizzazione della propria esistenza. Si tratta insomma di qualcosa verso cui si tende, e perciò il corrispondente *conoscere* nasce dalla relazione vitale con la realtà: non è un *vedere* ma un *comprendere*, cioè un compito ermeneutico in cui il soggetto si trova coinvolto dalla configurazione che prende l'oggetto. Segue poi lo studio della proposta di Rahner, di cui si apprezza particolarmente il superamento dell'estrinsecismo, che parte dall'idea che «l'uomo non può ricevere se non ciò cui è a priori ordinato» (p. 279). Si afferma così l'esistenza di una struttura trascendentale che si realizza nel libero confrontarsi con un evento singolare. In seguito vengono studiate le posizioni di Metz, Pannenberg e Theobald.

La parte terza dell'opera (pp. 331-482) è dedicata alla *obiettività dell'evento cristologico*. In una breve introduzione, l'Autore sottolinea la centralità cristologica della Rivelazione, presenta i momenti salienti della ricerca storica su Gesù e fa alcune precisazioni sul metodo da seguire nello studio dell'evento cristiano. In particolare, sulla scia delle riflessioni di P. Ricoeur si sviluppano le conseguenze del carattere ermeneutico di questo studio. Nella considerazione poi dell'evento cristologico «l'ordine investigativo adottato ricalca il movimento regressivo della ripresa memoriale dei discepoli, innescata dall'incontro con il Risorto. È la luce della "fine" che consente il riscatto della memoria già istruita» (p. 429). Risulta interessante questo modo di concepire la dinamica rivelativa dell'evento di Gesù: la Croce e Risurrezione da una parte, la vita pubblica d'altra, e la Cena come

passaggio tra un momento e l'altro. Cominciando perciò dalla Risurrezione di Gesù Cristo, quale piena rivelazione della Croce e della Cena, l'Autore studia attentamente i passi scritturistici più rilevanti ed il relativo sorgere della fede pasquale, in dialogo con altri teologi contemporanei (particolarmente Schillebeeckx e Verweyen). Egli presenta poi la predicazione del Regno di Dio, i miracoli e i titoli di Gesù; e finalmente si offre uno sguardo sull'Antico Testamento – specialmente nella sua relazione con il Nuovo –, seguendo gli sviluppi di P. Beauchamp. Nei suoi diversi momenti, della Rivelazione di Cristo viene sottolineata la manifestazione della pro-esistenza incondizionata di Dio, e la possibilità di darsi senza timore a perdersi.

Si entra così nella quarta parte del libro (pp. 483-579), che costituisce il suo centro. L'Autore sviluppa qui la sua proposta di chiarimento dello statuto epistemologico della fede. Si tratta in primo luogo di una riflessione che ricorre all'impiego della filosofia, intesa come quell'«esercizio della razionalità che autonomamente esplicita le condizioni universali dell'esperienza, tematizzate secondo vari modelli di evidenza» (p. 485). La prospettiva è quindi trascendentale. Epis sceglie come punto di partenza la critica di Husserl nei confronti della razionalità scientifica, che mette in evidenza la necessità di un allargamento della ragione. Ancora sulla scia della fenomenologia di Husserl, prende avvio un'analisi dell'esperienza originaria dell'uomo: quell'ambito in cui oggetto e soggetto appaiono coimplicati, in modo tale che l'universale non è ancora astratto dal singolare.

Sebbene la prospettiva sia trascendentale, non si parte – come la Modernità – dalla coscienza, bensì dall'esperienza. Poiché il *faktum* originario è l'esistenza – e quindi la relazione –, la sensibilità non appare più come una conoscenza *inferiore*, ma come la «dimensione in cui si anticipa il tutto della coscienza che si sa e si vuole» (Bertuletti, a p. 529). Un'altra correzione alla Modernità viene fatta quando si afferma che l'esperienza originaria – nella quale appare la *differenza ontologica* – è quella pratica: l'io si riconosce come sé in quanto si trova nella necessità di decidere su se stesso, considerato come un *tutto*, di fronte a quello che gli appare come senso nell'esperienza. Proprio in questa struttura *obbedienziale*, la libertà – l'io – si scopre *originata*. Ma, anche se nell'incontro con il reale – in cui si riconosce come sé – l'autodeterminazione appare per il soggetto come una necessità, tuttavia, la libertà deve decidersi per qualcosa di *determinato*, che le appare dotato di senso e che nonostante lo sarà soltanto quando – ed in quanto – si decida per esso. Così, da una parte non c'è un assoluto previo alla manifestazione-decisione, e d'altra si afferma il carattere storico della verità. Manifestazione, ingiunzione e decisione-affidamento sono i principali momenti della dinamica della libertà; universale e singolare sono indissolubilmente congiunti nell'esperienza originaria, che è di tipo storico-pratico. Nella formula sintetica dell'Autore: «la coscienza si afferma nella sua trascendenza realizzando il senso della fatticità nella quale è posta» (p. 540). Il compimento di una libertà così considerata è infine – come indicato da E. Stein – il dono di sé a chi l'ama.

Una volta concluso questa analisi, la *ratio fidei* è stata sufficientemente giustificata, poiché, come è stato notato più volte, «la ragione teologica non è altra rispetto alla ragione critica, perché essa è la ragione critica della verità testimoniale dell'evento della rivelazione» (p. 561). La singolarità della Rivelazione si giustifica, poi, nell'evento cristico, che realizza «la rivelazione *escatologica* della verità di Dio» (p. 551). Dopo alcune riflessioni sul rapporto tra teologia e filosofia – nel corso delle quali l'Autore si confronta con le proposte di Verweyen e Dalferth –, da ultimo, svolge un commento

dell'enciclica *Fides et Ratio*, nella quale l'Autore segnala la presenza di alcune tensioni, rilevabili in certe giustapposizioni in essa presenti. Da una parte, come fare entrare il fondamento cristologico della rivelazione – storico e personale – in una filosofia dell'essere?; e dall'altra, come articolare una filosofia di questo tipo, basata sul modello della ragione teoretica, e la dimensione sapienziale della filosofia, che appare qualcosa di più originario? Come articolarla, infine, con l'idea, suggerita dalla dimensione sapienziale, che la verità si manifesta soltanto in relazione al soggetto? Ciò che critica l'Autore è, in definitiva, il modello del *duplex ordo* esplicitamente ripreso dall'Enciclica (nn. 8-9; 34-35); per superare l'estrinsecismo, dal quale quel modello non può liberarsi, occorre secondo Epis accostare l'intento dell'Enciclica alla figura di razionalità da lui proposta nei capitoli precedenti.

Alla fine della quarta parte del volume, e avendo presente le osservazioni critiche rivolte alla *Fides et Ratio*, ci si chiede se l'Autore abbia esplorato in modo esauriente la proposta tomasiana. Per Tommaso il sapere pratico non inizia da quello teorico, ma dalla conoscenza dell'essere come bene, e dalla dinamica della libertà verso di esso; in questo senso, la posizione dell'Angelico sembra vicina a quella di Epis. Tuttavia, per Tommaso la conoscenza teorica non è una forma *seconda* o *decaduta* dell'esperienza, come per Heidegger. L'uomo è aperto alla totalità del bene, perché aperto alla totalità dell'essere. La specificità della conoscenza pratica non va in detrimento di quella teorica, e l'originarietà esistenziale del bene si fonda sull'essere e sull'apertura dell'uomo di fronte ad esso come verità e come bene. Nella posizione esposta da Epis, invece, il bene ha in certo senso una priorità sull'essere – e sulla verità –, il cui carattere assoluto si fonda nel *faktum* di esistere, cioè sulla necessità di decidere sulla / per la propria auto-attuazione e di affidarsi a quell'*altro* che incontro nell'esperienza. Certamente, questa necessità può essere esposta come prova dell'esistenza di Dio (pp. 559-561), ma potrebbe anche portare ad affermare l'impossibilità di andare oltre il mondo-della-vita. D'altra parte, nella critica mossa dal nostro Autore al modello del *duplex ordo*, si pone il problema di superare l'estrinsecismo senza cadere nel naturalismo, orbene quello di affermare la natura senza dedurne – né sul piano concettuale né su quello reale – il dono fatto da Cristo.

Nella parte quinta (pp. 581-675) vengono trattate altre tematiche, collegate con la fede e con la Rivelazione, nella rinnovata prospettiva aperta nella parte precedente. Due sono le condizioni di possibilità della fede: la relazione all'evento cristologico – che si ha per la testimonianza – e la sua universale presenzialità – garantita dallo Spirito di Gesù e manifestata nella confessione di fede e nei riti. L'Autore tratta dapprima della testimonianza, la quale, poiché «designa il plesso delle condizioni della presenzialità ed effettività del medesimo evento» (p. 583), fa parte della figura epistemologica della fede. Poi studia le forme istituzionali della tradizione memoriale: la Scrittura, il Sacramento ed il ruolo del ministero nel contesto più ampio della Tradizione. In questi paragrafi si fanno continui riferimenti a recenti documenti del Magistero, o a documenti della Commissione Teologica Internazionale.

Particolarmente interessante è qui l'esposizione della religione come fenomeno umano, parte dell'intento di superare l'estrinsecismo. Per il nostro Autore, «nell'economia della rivelazione cristiana l'antropologico viene istituito come dimensione intrinseca dell'evento di Dio» (p. 623). Così si spiega perché, nel commentare la Dichiarazione *Dominus Iesus* e avendo sottolineato l'unità dell'economia e la centralità di Cristo in essa, l'Autore non si mostra conforme alla distinzione tra religione e credenza fatta al n. 7 del documento, in quanto questa «lascia indeterminate le condizioni di una reale cor-

rispondenza da parte di ogni uomo all'azione dello Spirito di Gesù (cfr. GS 22), quindi l'effettiva possibilità universale della fede come principio di salvezza» (p. 672). Questo problema, invece, troverebbe un'adeguata soluzione nel progetto *intrinsecista* proposto dall'Autore.

Il volume si conclude con una Nota bibliografica (pp. 677-684) nella quale compaiono numerosi studi di teologia fondamentale, soprattutto di ambito tedesco ed italiano.

L'opera di Epis è strutturata in modo tale da permettere diversi livelli di approfondimento. Nel corpo del testo è possibile distinguere l'argomentazione principale dalla trattazione di questioni più specifiche – storiche o sistematiche; d'altra parte, l'Autore offre utili schemi per l'esposizione delle diverse tematiche. Al termine di ciascuna delle cinque parti del libro si elencano dei Temi di studio, con un'apposita bibliografia. Nel suo insieme, l'opera si propone pertanto come un sussidio qualificato per la didattica di questa materia. Tuttavia, sia il carattere propositivo dell'insieme, sia quello più specialistico di alcune delle tematiche raccolte, insieme all'approccio talvolta critico verso i documenti del Magistero, ne suggeriscono lo statuto di saggio di teologia fondamentale indirizzato ai docenti piuttosto che di un manuale immediatamente fruibile per la didattica del ciclo istituzionale di teologia.

L. BUCH

F. FABENE, *Il presbitero, ministro di comunione*, Ancora, Milano 2010, pp. 144.

NELLA sua lettera di indizione dell'anno sacerdotale Benedetto XVI auspicava che questa iniziativa promovesse un "impegno di interiore rinnovamento di tutti i sacerdoti". Per rispondere a questa attesa Fabio Fabene, Ufficiale della Segreteria di Stato, ha pubblicato il testo di cui evidenzierò alcuni punti. Lo scopo dell'autore è presentare in forma chiara e precisa la figura del presbitero e del suo ministero, disegnandola a partire da una prospettiva che segna l'originalità dell'opera: l'ecclesiologia di comunione, dove il presbitero viene descritto come ministro della comunione. La scelta non ha bisogno di essere giustificata dopo che l'enciclica *Redemptor hominis* ha indicato la comunione "regola-chiave di tutta la prassi cristiana" e dopo che il Sinodo dei Vescovi del 1985 ha dichiarato l'ecclesiologia di comunione "l'idea centrale del Concilio". Come segnala nell'*Introduzione* Mons. Chiarinelli, vescovo di Viterbo, con questa preferenza l'autore ci invita a considerare che la Chiesa, quale mistero di comunione, è "il grembo fecondo nel quale germoglia e fruttifica il ministero sacerdotale".

Nell'approccio alla ricca tematica l'autore, sfruttando la sua formazione canonistica, offre un quadro abbastanza completo delle principali linee guida del ministero ordinato. Il quadro viene arricchito con opportuni riferimenti ai testi magisteriali di questi ultimi decenni. Non è invece nell'intenzione del libro affrontare i dibattiti e le questioni aperte che riguardano l'argomento.

I sette capitoli del libro possono essere letti come due parti: la prima di carattere fondante in cui si ricordano i nodi principali dell'ecclesiologia di comunione riferiti al ministero ordinato (i primi due capitoli), e la seconda parte come il suo sviluppo dinamico, vale a dire la realizzazione del ministero sacerdotale nei diversi ambiti dell'agire del presbitero (gli altri cinque capitoli).

Nella parte fondante, in sintonia con gli insegnamenti conciliari e i loro ulteriori sviluppi, si sottolinea che è nella comunione trinitaria dove la Chiesa e il sacerdozio trovano il fondamento della loro natura comunionale. Da questa comunione originaria fra il

Padre e il Figlio nello Spirito emergono gli elementi essenziali del mistero della Chiesa quale sacramento di salvezza. Viene quindi messo in risalto il sacramento dell'Ordine come "il sacramento del servizio della comunione" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1211) che può essere correttamente vissuto solo in un orizzonte di comunione. Il presbitero, in forza della consacrazione che riceve con il sacramento dell'ordine, unito al vescovo e in stretto rapporto con il presbiterio, diviene all'interno della Chiesa ministro di comunione.

Vengono poi presi in considerazione i diversi ambiti di attuazione del ministero sacerdotale. L'intenzione è quella di trasmettere la convinzione che quando il sacerdote vive il suo ministero in un orizzonte di comunione diventa canale adeguato all'opera della Redenzione. In questa logica si riscopre il senso più genuino del presbiterio non come semplice luogo di aggregazione funzionale ma come mistero di comunione. Particolarmente illuminante è il capitolo dedicato alla spiritualità sacerdotale, dove l'autore mette in guardia contro la parzialità di certe proposte di "spiritualità del genitivo" (spiritualità diocesana, spiritualità della carità pastorale, ecc.) che privilegiano solo singoli aspetti della vita sacerdotale. È invece nell'esercizio del suo ministero dove il sacerdote attualizza la sua comunione con la Trinità e quindi dove sviluppa questa spiritualità di comunione. Suggestivo anche il riferimento ai consigli evangelici che, visti in una prospettiva di comunione, aprono orizzonti di rinnovamento che permetteranno ai sacerdoti di affrontare l'insidia individualistica della cultura che gli circonda.

Si sottolinea inoltre l'esigenza di comunione quale dimensione particolarmente necessaria nel contesto socio-culturale contemporaneo. Infatti, in quanto guida della comunità in una società fortemente segnata dalla disgregazione l'esercizio del ministero sacerdotale domanderà sempre più un profilo altamente comunioneale. Al sacerdote, uomo di comunione, verrà sempre più richiesto di essere in grado di articolare i diversi carismi all'interno delle comunità cristiane, di stabilire forme di collaborazione con altri sacerdoti e parrocchie (unità pastorale), di compiere la missione della Chiesa articolando forme di cooperazione organica con gli altri fedeli, di fornire una feconda spiritualità di comunione alle diverse strutture e istituzioni ecclesiali, di trasformare la parrocchia in "comunità di comunità", insomma di far diventare la Chiesa "casa di comunione". «Guardando ad un domani non troppo lontano – conclude l'autore – si vede già come nel futuro saranno sempre più necessari sacerdoti che abbiano chiara la loro identità, capace di creare collaborazione e comunione tra tutti i membri del Popolo di Dio e che abbiano più tempo per svolgere le loro proprie funzioni presbiterali, adeguando la loro formazione iniziale e permanente a queste esigenze».

Il libro si conclude ricordando per brevi tratti alcune figure di sacerdoti contemporanei che in qualche modo possono servire di guida e riferimento per un ministero ordinato vissuto all'insegna della comunione. Sacerdoti come san Giovanni Maria Vianney, san Massimiliano Kolbe, il beato Carlo Gnocchi, san Pio di Pietralcina, san Josemaría Escrivá de Balaguer e altri confermano con la vita che la fecondità del ministero sacerdotale scaturisce dalla comunione con Dio che sfocia in comunione di amore con gli uomini.

M. GAGLIARDI, *Liturgia fonte di vita. Prospettive teologiche*, Fede & Cultura, Verona 2009, pp. 237.

MAURO GAGLIARDI – Ordinario della Facoltà di Teologia presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* e Consultore dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice – sottolinea nell'introduzione come il libro sia una risposta al bisogno, avvertito a livello mondiale, «di chiarezza in materia liturgica» (p. 9).

La base su cui vengono sviluppati gli argomenti è evidenziata nel sottotitolo dell'opera: "la prospettiva teologica della liturgia". La teologia ha come fonte di indagine la Rivelazione, poiché studia il disegno salvifico di Dio, mostrato e attuato nel suo agire libero. Gagliardi sostiene che senza la prospettiva teologica non si può capire la liturgia cristiana, essendo un'opera di cui l'autore principale è lo stesso Dio. Senz'altro, come lo stesso autore ribadisce, questa prospettiva non svuota di significato gli aspetti antropologici, sociali e cosmici della liturgia cristiana, anzi li riprende in tutta la loro profonda verità perché Cristo porta a pienezza l'ordine creaturale, di cui il Dio salvatore è lo stesso autore; ma tale prospettiva sottolinea come la pretesa di fare una liturgia che fosse solo o principalmente dal basso all'alto tradirebbe la stessa natura della liturgia cristiana.

L'opera si suddivide in nove capitoli. Nel primo, intitolato *La liturgia della Chiesa*, si presentano insieme gli elementi che rientrano nella definizione della liturgia cristiana e il loro ordine gerarchico. L'autore critica una visione della liturgia, che sostiene essere molto presente nella teologia odierna, in cui gli elementi teocentrico, cristologico e pneumatologico appaiono subordinati all'ecclesiologico.

Tale critica suggerisce il contenuto del secondo capitolo: *Il ruolo del sacerdote e dell'assemblea nella liturgia*. Partendo dal fondamento che al centro della liturgia non c'è l'uomo, neppure la Chiesa, ma Dio, l'autore sottolinea il ruolo del sacerdote come pontefice o mediatore: «il sacerdote ministro, che partecipa dell'unico sacerdozio di Cristo, è – soprattutto nella liturgia – il ponte, fondato e costruito dal Signore, per mezzo del quale Dio raggiunge gli uomini e gli uomini salgono a Dio» (p. 39). Alla fine, a modo di appendice, si riporta un lungo testo dell'enciclica *Mediator Dei* per descrivere in maniera positiva il ruolo del sacerdote, dei fedeli e il loro reciproco rapporto.

Il terzo capitolo analizza il modo in cui la persona accoglie la salvezza offerta nella liturgia cristiana. L'autore evidenzia la necessità di evitare due letture erranee di san Tommaso. La prima, chiamata trascendentalista, sottolinea un ruolo così attivo del soggetto nella salvezza, che porta a ridurre quest'ultima ad un'opera sua; la seconda, chiamata concettualista, invece, descrive l'uomo in un atteggiamento totalmente passivo di fronte alla grazia. Gagliardi, giustamente, sostiene la convenienza di una via di mezzo. In conformità a questa via, segnala l'importanza di coinvolgere attivamente i fedeli nella liturgia, senza trascurare l'efficacia *ex opere operato* dei sacramenti, come l'oggettività del segno sacramentale che non è a disposizione della comunità dei fedeli. Più avanti, nel capitolo ottavo, Gagliardi mostra la conciliazione tra l'interpretazione soggettivista ed oggettivista della liturgia attraverso la riflessione sulla bellezza della liturgia.

Nel quarto capitolo, Gagliardi opera un rapido ripasso della storia della riforma liturgica moderna, suddividendola nei seguenti periodi: dal concilio di Trento a dom Guéranger; da san Pio X a Pio XII; il concilio Vaticano II; fino alla riforma liturgica post-conciliare. Gagliardi evidenzia che la Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* del

Concilio Vaticano II «a) rappresenta il punto di convergenza del movimento liturgico iniziato con Guéranger e proseguito dagli altri studiosi nella nuova linea dell'innovazione. b) Mantiene i punti saldi della dottrina ecclesiale sulla liturgia, attingendo a piene mani dalla *Mediator Dei* di Pio XII e da altri testi del magistero precedente. c) Apre alla riforma liturgica, sottolineando soprattutto la centralità del mistero pasquale di Cristo nella liturgia, della parola di Dio e della partecipazione attiva dei fedeli» (p. 97). Successivamente, sull'attuazione della riforma del Concilio, Gagliardi sostiene come questa presenti, oltre a ricchezze, numerose ambiguità con degli aspetti che non esprimono ciò che il Vaticano II esige, come ad esempio l'uso, di fatto generalizzato, della lingua volgare e della celebrazione rivolti verso il popolo. Secondo l'autore, due sono i fattori che hanno portato a questa ambiguità: «a) L'ormai nota "ermeneutica della rottura", che postula che non si possano seguire i testi conciliari alla lettera, ma che bisogna piuttosto seguirne lo "spirito"... b) Una comprensione dell'espressione *actuosa participatio* che non corrisponde al senso riconosciuto dalla Costituzione liturgica conciliare» (p. 103).

Nei capitoli seguenti l'autore tratta diversi aspetti particolari della liturgia. Il capitolo quinto affronta la santificazione liturgica relativa alle due dimensioni principali dell'esistenza dell'uomo: il tempo – spiegando l'anno liturgico e la liturgia delle ore – e lo spazio – presentando i sacramenti e i sacramentali.

I capitoli sesto e settimo si soffermano sullo studio di alcuni aspetti teologici della forma più alta della liturgia: la Messa. Gagliardi sottolinea come la Messa – sia quella di Pio V che quella di Paolo VI – sia strutturata attorno a due pilastri: primo, la liturgia della parola e la liturgia eucaristica; secondo, l'inseparabilità delle sue dimensioni reali di sacrificio e convito. Poi si toccano tre aspetti, la cui cura – secondo Gagliardi – aiuterebbe a percepire meglio il carattere sacro della liturgia: l'orientamento della preghiera liturgica, la lingua della liturgia e la forma di comunicarsi dei fedeli. Il giudizio viene fatto in base alla priorità teologica, cristologica e pneumatologica rispetto a quella ecclesiologica e antropologica della liturgia cristiana.

Nell'ultimo capitolo Gagliardi propone tre concrete vie di uscita dalla situazione che si è determinata dopo il Concilio: la via dell'etica, che è vivere in coerenza con il mistero celebrato e celebrarlo in coerenza alla sua santità; la via della devozione, cioè la donazione totale dei fedeli a Dio suscitata dalla liturgia; e, infine, la via della formazione del popolo di Dio.

In quest'opera il lettore trova una visione della liturgia, principalmente in prospettiva teologica, sulla quale è invitato a riflettere a proposito dell'andamento della riforma liturgica ancora in atto nella Chiesa. La preoccupazione che ha l'autore di contribuire ad un chiarimento in materia liturgica lo porta, non di rado, a cercare il confronto diretto con le tematiche contenenti errori, limiti o mancanze attribuite ai liturgisti odierni. Siccome gli argomenti sono affrontati con una buona competenza teologica, il libro ha il pregio di offrire una solida comprensione della liturgia. L'opera si presenta come un'introduzione alla liturgia; tuttavia il lettore può sentire a volte la mancanza di uno sviluppo dottrinale di più ampio raggio, e non contenuto all'interno dei punti che l'autore desidera analizzare e approfondire.

R. DÍAZ DORRONSORO

L. NEGRI, F. TORNAGHI, *Con Galileo oltre Galileo*, Sugarco Edizioni, Milano 2009, pp. 245.

QUESTO libro, scritto a due mani, da mons. Luigi Negri (attualmente vescovo di San Marino, Montefeltro e Pennabilli) e da Franco Tornaghi (storico della matematica), si propone di inquadrare la controversa questione di Galileo Galilei e la Chiesa del suo tempo offrendo una presentazione nel contempo storicamente rigorosa e culturalmente significativa per i nostri giorni. Si tratta di un testo la cui lettura risulta scorrevole, pienamente comprensibile e particolarmente utile a chiarire molte cose che, nelle enfattizzazioni ideologicamente pretestuose a cui siamo da sempre abituati non risultano mai comprensibili. Utile a tutti: ai non credenti per confrontarsi con una lettura della vicenda galileiana non falsificata e parziale e soprattutto ai credenti per comprendere la storia (e non solo il cosiddetto “caso Galileo”) con un respiro correttamente ecclesiale.

La prima parte del libro, scritta da mons. Negri ha, tra gli altri, il grande pregio di offrire un quadro storicamente e culturalmente “a tutto tondo” della figura di Galileo, scienziato, uomo e credente, collocandola nel suo contesto culturale ed ecclesiale. Non dunque un’analisi del “caso Galileo” strappato dal suo contorno, ma una lettura che possiamo tranquillamente qualificare come “culturale” ed “ecclesiale”. Galileo non risalta come contestatore irriverente, ma per quello che è, membro della Chiesa cattolica a pieno titolo e desideroso di rimanere tale, pur con il suo carattere a volte spinoso e non facile. Amico di ecclesiastici importanti che sanno apprezzare la sua ricerca e consigliarlo a valutarla per il suo giusto valore, evitando di lasciarsi tentare dal ritenere di aver dimostrato anche ciò che ancora dimostrato non è, con il rischio di innescare ulteriori divisioni nella vita ecclesiale, dopo quella particolarmente dolorosa dovuta a Lutero.

Una preoccupazione metodologica è ben chiarita fin dalla prefazione al volume. I primi due capitoli della prima parte inquadrano il contesto storico ed ecclesiale del momento vissuto da Galileo: la questione protestante, la Riforma tridentina, le preoccupazioni interne alla vita ecclesiale. Il terzo capitolo affronta la questione del processo, l’unica sulla quale normalmente viene posta l’enfasi, facendone un simbolo della posizione antiscientifica che viene attribuita ingiustamente alla Chiesa cattolica – da sempre difensore della ragione anche nei tempi in cui è maggiormente in crisi come il nostro – per bollarla e rifiutarla, dimenticando che non ci sarebbe mai stata la scienza moderna senza l’Europa cristiana. Si trattò di un processo dal carattere «amministrativo» (p. 43) e non dogmatico e teologico, con una sentenza piuttosto benevola, senza le torture e il carcere dipinto solitamente dai luoghi comuni che ci assediano. Piuttosto una sorta di arresti domiciliari, che hanno quasi più il carattere di un’ospitalità presso alcuni personaggi importanti. Il quarto e il quinto capitolo affrontano le problematiche propriamente filosofiche e teologico-esegetiche legate alla visione galileiana, rilevando come alcune di queste questioni non possano essere lette solamente come vicende del passato, prive di conseguenze che ai nostri giorni si sono rivelate in tutte le loro dimensioni anche negative. Se è vero che la filosofia scolastica ai tempi di Galileo era già piuttosto decadente, è anche vero che uno sbilanciamento troppo marcato verso una concezione della scienza matematizzata come unica forma di conoscenza avrebbe preparato la strada allo scientismo e al tecnicismo materialistico dei nostri giorni. La questione propriamente esegetica che poteva essere risolta con una lettura non letteralistica

della sacra scrittura era già chiara fin da allora e non è a questa che ci si deve appellare per accusare la Chiesa. Il fatto è, piuttosto, che Galileo non poteva pretendere di dire di avere dimostrato le sue teorie scientifiche, e avrebbe dovuto proporre solo come ipotesi. Del resto già san Tommaso d'Aquino (sec. XIII) aveva ben chiaro che l'astronomia tolemaica non era altro che un'ipotesi che in futuro avrebbe potuto essere sostituita da una teoria migliore. Tra l'altro non si deve passare neppure sotto silenzio (cosa che invece viene fatta regolarmente) che la nostra scienza attuale, dopo la teoria della relatività generale di Einstein, riconosce come del tutto priva di senso la questione di stabilire se sia la Terra o il Sole a muoversi, dal momento che – a differenza di quanto accade nella fisica di Newton che vedeva nel riferimento delle stelle fisse il sistema inerziale assoluto al quale riferire la dinamica – nessun sistema di riferimento può considerarsi privilegiato e il moto è del tutto relativo.

Dall'altro lato lo stile inappropriato del *Dialogo sui massimi sistemi*, canzonatorio nei confronti di Simplicio, nel quale non era difficile ravvisare il riferimento al Papa – che tra l'altro era stato amico ed estimatore di Galileo – non poteva aiutare. I successivi capitoli sesto e settimo approfondiscono la lettura del contesto storico e culturale contemporaneo a Galileo e degli sviluppi della radicalizzazione di posizioni filosoficamente e culturalmente riduttive fino ai nostri giorni. L'ottavo e il nono capitolo sono dedicati agli interventi del Magistero recente di Giovanni Paolo II e alla sfida di Benedetto XVI rivolta alla nostra cultura e alla nostra scienza in vista di una messa a punto di una concezione ampia della razionalità, per una scienza e una cultura più comprensive e per una società più vivibile.

La seconda parte del libro, riprende le stesse tematiche con un approfondimento dedicato più precisamente alla vita scientifica di Galileo, alle sue scoperte (capitoli 1-3) e agli scritti di maggior peso (capitolo 4), e al processo (capitolo 5) documentando dettagliatamente anche la corrispondenza che egli intrattenne con i vari personaggi dell'epoca. Infine il capitolo 6 offre una panoramica sulla bibliografia galileiana. Concludono il lavoro una tavola cronologica e delle utili Appendici documentali curate da Mario Gargantini, noto giornalista scientifico.

A. STRUMIA

F. PLACIDA, *Le omelie battesimali e mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, Coop. SanTommaso - Elledici, Messina - Torino 2008, pp. 253.

SE il nome di Teodoro di Mopsuestia (Antiochia, 350ca.-428) è legato agli inizi della polemica nestoriana e alla successiva questione dei "Tre capitoli", il lavoro di Placida offre, rispetto a questi precedenti, una nuova prospettiva per la conoscenza del teologo antiocheno. Infatti, con la pubblicazione delle omelie battesimali e mistagogiche, è possibile ricavare una valutazione più bilanciata del suo pensiero e, soprattutto, la percezione che la sua dottrina cristologica sia più ortodossa di quanto è stato tramandato lungo i secoli dopo la sua condanna nel Concilio II di Costantinopoli. Ad ogni modo la sua memoria rimase molto cara alla chiesa nestoriana e, grazie a questa benevolenza, sono stati conservati, in lingua siriana, frammenti dei suoi scritti e, in concreto, quest'opera, scoperta nel 1932 da Alfonso Mingana, che la tradusse poi in lingua inglese. Tonneau e Devreesse a loro volta si incaricarono della riproduzione fotostatica e della traduzione in francese, nel 1949. Infine, è stato Placida a preparare la traduzione in italiano.

Oltre al pregio della traduzione, agevole e ben curata, il volume, nella sua presenta-

zione e introduzione (pp. 11-34), fornisce una sintesi sulla figura, sull'opera e sul metodo esegetico di Teodoro. L'Autore sottolinea che il lavoro del mopsuesteno, come esponente di spicco dell'esegesi antiochena formatosi sotto gli auspici di Diodoro di Tarso, non si limitò soltanto nel senso letterale del testo biblico, ma ammise un numero prudente di tipi dell'Antico Testamento, interpretati come prefigurazioni di fatti e di figure del Nuovo Testamento. Nell'ambito scritturistico, Placida passa in rassegna l'opera esegetica del vescovo di Mopsuestia, composta di commenti alla Genesi, ai Salmi, ai profeti, alle dieci epistole minori di san Paolo e al Vangelo di Giovanni. Quest'ultimo, in sette libri, è considerato l'opera della maturità che gli fece conferire in ambiente siriano il nome *Mephasqana*, l'interprete.

Si potrebbe affermare che, nell'introduzione, la sezione di massimo interesse è quella dedicata alla teologia trinitaria e cristologica, dalla quale è possibile desumere la correttezza dottrinale del vescovo Teodoro. Alcuni cenni contestualizzano lo stato della teologia nel periodo precedente a Nestorio, e principalmente, s'intravede che ci fu un momento di formazione del pensiero dogmatico del mopsuesteno, nel quale converse un'intenzione ortodossa ed evidenti limiti nella precisione concettuale del modo di pronunciarsi sull'unione delle due nature in Cristo. Questi passi, propri di un pensiero ancora in evoluzione, furono presentati nel Concilio II di Costantinopoli, senza tenere conto della produzione completa e più matura di Teodoro. L'Autore elenca anche gli scritti teologici, sorti tutti nell'ambiente delle controversie teologiche della fine del IV secolo, redatti in lunghe opere contro ariani, anomei, apollinaristi e macedoniani.

Non si ha certezza di quando Teodoro abbia tenuto queste omelie. La data deve essere collocata sicuramente in un tempo posteriore al Concilio I di Costantinopoli: tra il 388 e il 392, e probabilmente ad Antiochia; una seconda possibilità sarebbe tra il 392 e il 428, quando era già vescovo a Mopsuestia; ma Placida osserva che, essendo Teodoro uno scrittore contemporaneo a Giovanni Crisostomo e appartenendo allo stesso ambiente, molti indizi portano a considerare che nel Patriarcato di Antiochia fosse il sacerdote, e non il vescovo, a impartire l'insegnamento prebattesimale; per questo motivo le omelie si sposterebbero alla prima delle due periodizzazioni suggerite. Riguardo al contenuto, le dieci prime omelie sono una spiegazione del simbolo niceno indirizzata ai catecumeni. Le altre sei sono catechesi mistagogiche, dirette ai neofiti: la spiegazione del Padre nostro, e della liturgia del Battesimo e dell'Eucaristia.

Lo spessore dogmatico del teologo antiocheno si percepisce particolarmente nel commento del Simbolo, e, affinché le sue parole risultino più efficaci nello scopo formativo dei catecumeni, al tempo stesso, sulla scia di una tradizione catechetica, Teodoro sviluppa ogni articolo del Credo. La prima omelia è dunque un commento alla fede in un solo Dio, Padre onnipotente e creatore. Come premessa alla sfida di svolgere l'argomento, l'autore sottolinea che si tratta di un discorso meraviglioso, per il quale è difficile trovare le parole e la fede è necessaria. L'argomento della seguente omelia è Dio come autore di tutte le cose visibili e invisibili. Per questo commento si basa sull'annuncio dei profeti, la cui missione era allontanare il popolo dal politeismo. Nel Nuovo Testamento, Gesù fa conoscere la dottrina sulla Trinità, e così è possibile capire che il Padre è Padre del Figlio, e Creatore delle creature. Le omelie terza e quarta si centrano sulla Persona del Figlio, in primo luogo, commentando l'articolo "un solo Signore Gesù Cristo". Teodoro sottolinea, da una parte, la generazione dal Padre, (3) e la consustanzialità, perché è Dio vero da Dio vero (4). Dalla quinta omelia all'ottava, l'argomento verte intorno all'Incarnazione del Figlio: il valore soteriologico dell'Incarnazione (5); la nascita del Figlio nel

tempo dalla Vergine Maria, e la crocifissione di Gesù (6); la sua morte e risurrezione, e l'annuncio del suo ritorno come giudice (7). Di particolare rilievo è l'ottava omelia, dove si tratta più esplicitamente delle due nature: «egli non fu Dio solamente, né uomo soltanto; ma è veramente i due per natura; sia Dio sia uomo. Egli è Dio Verbo, colui che assunse, ma è l'uomo che fu assunto» (8,1). La trattazione sullo Spirito Santo e sulla Chiesa viene sviluppata nelle due omelie che concludono la prima parte della catechesi. Il modo di presentare il tema pneumatologico lascia intravedere che Teodoro si muove in un ambiente di polemica (9). Per ultimo, sottolinea l'agire del Paraclito come spirito di verità e vivificatore (10).

Inizia quindi il commento del Padre nostro, preghiera per la cui recitazione – afferma Teodoro – il cristiano ha bisogno di perfezione morale e una vita di buoni costumi. Riguardo ai sacramenti, essi sono visti come segni che dissipano il male, avendo presente il pericolo del diavolo, che dichiara guerra al cristiano. Il battesimo ha dunque lo scopo di far sì che il cristiano sia iscritto nel cielo, nonostante il pericolo di Satana (12). Le due omelie seguenti spiegano il rituale di questo sacramento (13-14). Inoltre una volta che la nuova nascita sia stata operata dal battesimo, il cristiano ha bisogno di un nutrimento immortale, che è l'Eucaristia, alimento dell'aldilà (15-16). La prima omelia presenta aspetti di approfondimento del senso del sacramento: il significato del vino, del sacrificio, la figura di Cristo Sommo Sacerdote; nella seconda, invece, si spiega il rito da svolgere e il senso dei gesti.

Le omelie di Teodoro costituiscono quindi una predicazione che riunisce le tematiche caratteristiche di una letteratura già consolidata lungo in secolo IV. L'interesse rilevante di quest'opera si concentra, da una parte, nella rivalutazione e revisione del pensiero del mopsuesteno, specialmente in ambito cristologico; dall'altra parte, è una lettura che introduce al lettore nella formazione e personalità di questo teologo: la sua approfondita conoscenza della Sacra Scrittura, la sua argomentazione ben strutturata e completa, oltre alla mitezza con la quale si rivolge ai catecumeni, avvertendo i possibili scogli che troveranno nell'incontro con il mistero. Senz'altro, le omelie mostrano un uomo di fede che si muove con stupita riverenza nei confronti della Rivelazione e dei segni sacri. Per finire, pensiamo che le seguenti parole di Placida sintetizzano ottimamente il contenuto del libro: «le sedici omelie catechetiche di Teodoro rappresentano, insieme ai frammenti dei trattati citati, le fonti più importanti per la ricostruzione dell'autentico suo pensiero teologico e per lo studio dell'iniziazione cristiana nell'ambiente antiocheno del v secolo» (p. 20).

S. MAS

F.M. REQUENA, *Católicos, devociones y sociedad durante la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. La Obra del Amor Misericordioso en España (1922-1936)*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008, pp. 360.

EL autor es doctor en Filosofía y Letras (Historia) y en Teología. En la actualidad es profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) y subdirector del *Istituto Storico San Josemaría Escrivá*. Ha publicado varios estudios sobre la historia religiosa del siglo xx, entre ellos la monografía *Espiritualidad en la España de los años veinte. Juan G. Arintero y la revista La Vida Sobrenatural (1921-1928)* (Pamplona 1999).

El profesor Requena presenta en este libro una investigación histórica sobre el nacimiento, desarrollo y declino de la Obra del Amor Misericordioso, movimiento devocio-

nal surgido en Francia con la persona y doctrina de María Teresa Desandais (1876-1943), religiosa de la Orden de la Visitación del monasterio de Dreux. Se trata del primer estudio monográfico completo sobre este argumento. Hasta entonces, la mayoría de los estudios llevados a cabo eran de carácter introductorio o bien se centraban en aspectos parciales. La única monografía existente era una tesina de Licenciatura en la Pontificia Universidad Gregoriana, aun inédita, debida a la pluma del italiano Antonio Garofalo: *La «Obra del Amor Misericordioso» in Spagna. Dal 1922 al 1936*, escrita en 1983, que consta de 100 páginas, donde se ofrece una crónica de los principales hitos de la presencia de este movimiento devocional en España, utilizando sólo una pequeña parte de la documentación disponible.

La monografía de Requena está cuidadosamente documentada por medio de una búsqueda exhaustiva en archivos de España: convento de San Esteban (Salamanca), y de Francia: Monasterio de la Visitación de La Roche-sur-Yon, así como en el *Archivio Segreto Vaticano*, especialmente los fondos relacionados con la Nunciatura de Madrid. Gracias a esos archivos el autor ha podido acceder a los escritos inéditos y publicados de María Teresa Desandais, a la abundante correspondencia mantenida entre los promotores de la Obra del Amor Misericordioso, y a otros valiosos documentos.

Desde el punto de vista metodológico, Requena se inspira en la reciente historiografía religiosa francesa, que estudia las devociones desde un triple punto de vista: su circulación, la riqueza de los libros de piedad como fuente religiosa, y la sociabilidad, perspectiva ésta desde la que se pretende «estudiar la sociabilidad, formal e informal, generada por la difusión del mensaje de la Obra del Amor Misericordioso. El estudio de la sociabilidad formal conducirá a la dimensión institucional de la Obra del Amor Misericordioso, que fue siempre su asignatura pendiente» (p. 18).

El entramado del libro refleja el orden cronológico seguido por el autor, en su estudio del desarrollo histórico de la Obra del Amor Misericordioso. La monografía está dividida en tres partes. La primera, llamada *Fundamentos*, está compuesta por el primer capítulo: *Los orígenes franceses de la Obra del Amor Misericordioso*, donde se describe la etapa de su gestación, entre 1902 y 1919, durante la cual se mantuvo confinada en los escritos y las pinturas de María Teresa Desandais, que permanecieron dentro de los muros del monasterio de la Visitación de Dreux.

La segunda parte: *Desarrollo*, comprende los capítulos 2-5. En el segundo capítulo: *Llegada y primeros pasos de la Obra del Amor Misericordioso en España*, se estudia la llegada a España de los primeros escritos de Desandais, que generaron una red inicial de propagandistas en torno al dominico Juan González Arintero y la revista *La Vida Sobrenatural*, por él dirigida.

En el tercer capítulo: *La Obra del Amor Misericordioso, organización internacional de derecho pontificio (abril de 1923-diciembre de 1924)*, se analiza el intento de institucionalización, protagonizado por el jesuita Fernando Vives y el diplomático Diego de Castro, quien pretendió convertir, sin éxito, la Obra del Amor Misericordioso en una institución internacional de derecho pontificio.

En el cuarto capítulo: *La Biblioteca de la Obra del Amor Misericordioso (1925-1926)*, se describe la configuración de la Obra del Amor Misericordioso como una biblioteca doctrinal y espiritual, a cargo de los dominicos Reginald Duriaux y Juan González Arintero.

En el quinto capítulo: *La imagen y los «cultos» del Amor Misericordioso (1927-1931)*, se estudia cómo el centro de decisiones de la Obra del Amor Misericordioso, desde 1927 hasta la llegada de la Segunda República, se traslada a Madrid, y cómo la idea de la Biblioteca

quedó diluida mientras que adquirieron gran importancia la imagen del Amor Misericordioso y los «cultos» que empezaron a expandirse por toda España.

La tercera parte se titula *Eclosión*. Contiene un sólo capítulo, el sexto: *Eclosión de la Obra del Amor Misericordioso bajo la Segunda República*, donde se estudia la gran expansión que este movimiento devocional alcanzó a partir de 1931, con la llegada de la Segunda República.

Siguen un *Epílogo* y unas *Conclusiones*; en éstas el autor sintetiza el contenido del libro y presenta los resultados de su investigación. A continuación viene una *Cronología de la Obra del Amor Misericordioso*, que facilita la lectura del libro. Éste acaba con un *Índice alfabético*, que resulta asimismo enormemente útil a la hora de buscar personas, lugares y acontecimientos tratados en la monografía.

Hay que señalar que en el libro no se estudia exclusivamente la Obra del Amor Misericordioso, sino también muchos otros aspectos del catolicismo español durante los años 20 y 30 del siglo pasado, como indica la primera parte del título: *Católicos, devociones y sociedad durante la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República*. A este respecto, escribe el autor: «La circulación de la la Obra del Amor Misericordioso, durante los años de la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República, provocó reacciones diversas entre los jerarcas de la Iglesia, sacerdotes, laicos y religiosos de diversas órdenes, así como en algunos ámbitos del asociacionismo devocional católico. Estos diversos modos de posicionarse, frente a la Obra del Amor Misericordioso, nos han enseñado algo de sus mismos protagonistas, individuales y colectivos. En este sentido, la historia de la Obra del Amor Misericordioso se ha convertido en una ventana abierta al catolicismo español de su época» (p. 313).

En definitiva, nos encontramos ante una investigación original, rigurosa, completa y bien escrita, que constituye un punto de referencia necesario para todo aquél que desee conocer a fondo el movimiento devocional conocido como la Obra del Amor Misericordioso.

M. BELDA

R.J. RUSSELL, N. MURPHY, W.R. STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican Observatory Publications, Vatican City State - The Center for Theology and Natural Sciences, Berkeley (CA) 2008, pp. 354.

SE volessimo individuare un momento particolarmente significativo circa il dialogo contemporaneo tra scienza e fede, questo sarebbe certamente il convegno che si tenne presso la Specola Vaticana, dal 21 al 26 settembre del 1987, in occasione dei 300 anni della pubblicazione dei *Principia* di Newton. Infatti, Giovanni Paolo II volle che tale ricorrenza divenisse il trampolino di lancio per una lunga ed articolata riflessione sui rapporti tra i vari ambiti delle scienze fisiche e gli altrettanto vari ambiti della prospettiva religiosa. Il primo passo di tale percorso – del quale il libro che presentiamo rappresenta un ideale, anche se provvisorio, punto di arrivo – fu la pubblicazione del volume degli atti, intitolato: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding* (1988), la prefazione del quale fu scritta dall'allora direttore dell'Osservatorio Vaticano, Gorge V. Coyne, che era anche, in un certo senso, il punto di riferimento umano e spirituale dell'impresa che stava per iniziare. Visto il grande successo del convegno, e seguendo la

sollecitazione del Papa, George Coyne si fece promotore di una nuova serie di cinque convegni su scienza e teologia, che si tennero con cadenza regolare dal 1992 fino al 2000. L'organizzazione dell'intero ciclo fu affidata a tre studiosi di chiara fama internazionale, da tempo impegnati nelle riflessioni interdisciplinari: Nancey Murphy (professore di filosofia cristiana al Fuller Theological Seminary di Pasadena, California), Robert J. Russell (direttore del CTNS, Center for Theology and Natural Sciences, di Berkeley, California) e William R. Stoeger (astronomo e cosmologo del Vatican Observatory). L'intero ciclo è stato finanziato congiuntamente dall'Osservatorio Vaticano e dal CTNS.

La serie di convegni scaturita da quel lontano 1987 è considerata uno dei maggiori eventi a livello internazionale di questi ultimi vent'anni per quanto riguarda il campo dei rapporti tra scienza e teologia, sia per la partecipazione, sia per la quantità di pubblicazioni prodotte e le tematiche affrontate. Infatti, vi hanno preso parte quasi cinquanta studiosi, molti dei quali con competenze interdisciplinari in fisica, astronomia, cosmologia, matematica, biologia evolutiva e molecolare, neuroscienze e scienze cognitive, filosofia della scienza, storia della scienza, storia delle religioni, patristica, teologia sistematica, antropologia teologica, ecc. Dai loro contributi ne sono scaturiti cinque volumi, ognuno dei quali raccoglie gli Atti di un convegno, per un totale di novantuno articoli. Vediamoli in serie: 1) *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* (1993); 2) *Chaos and Complexity* (1995); 3) *Evolutionary and Molecular Biology* (1998); 4) *Neuroscience and the Person* (1999); 5) *Quantum Mechanics* (2001). L'intento del progetto — nelle parole di Russell, tratte dall'introduzione al presente volume — è stato quello di «comprendere teologia, filosofia e scienze naturali in un processo di dialogo costruttivo e di reciproche e feconde interazioni», sviluppando ulteriormente le aree della fisica e della biologia già toccate nella conferenza dell'87, e affrontando nuovi ambiti di ricerca, come quelli delle neuroscienze e delle scienze cognitive. Non solo, ma l'intento dei coordinatori, così come l'obiettivo condiviso dai partecipanti al ciclo, è stato anche quello di creare una nuova metodologia di ricerca su scienza e teologia, mirata soprattutto ad eliminare le incertezze terminologiche, a chiarire il ruolo della filosofia all'interno del dialogo scienza-fede, e a promuovere lo scambio reciproco di idee fra scienziati e teologi. L'idea chiave era quella di indicare un unico *guiding theme*, un'unica nozione complessa che mettesse in evidenza le diverse prospettive teologiche, delineasse le implicazioni con le scienze, e attraesse l'interesse degli scienziati per ulteriori riflessioni circa il proprio ambito di ricerca. Nel giugno del 1990 il comitato organizzatore (Murphy, Russell e Stoeger) individuò questo tema centrale nel concetto di "Divine Action" — azione divina, in quanto denso di implicazioni sia teologiche che scientifiche, ed ecco perché ogni volume edito porta il sottotitolo: "Scientific Perspectives on Divine Action".

Il presente volume rappresenta il bilancio critico del progetto complessivo, ed il suo titolo sottolinea proprio l'intento di porsi come "pietra d'angolo" rispetto al passato e rispetto agli sviluppi futuri del progetto sulla *Divine Action*. Per fare ciò, il volume è costruito secondo una doppia logica. La prima parte presenta un lungo e dettagliato saggio introduttivo di Robert J. Russell, che ha lo scopo di fornire una valutazione complessiva della serie di cinque volumi. Russell pone l'accento sulla metodologia di lavoro, sottolineando come la scelta di un tema centrale di derivazione teologica abbia favorito lo scambio di opinioni tra scienziati e teologici attorno ad una tematica che funzionava sia come presupposto comune allo spettro delle varie visioni filosofico-teologiche, sia, al contempo, come stimolo per gli scienziati ad analizzare più a fondo le proprie concezioni della natura, favorendo il dialogo interdisciplinare. Molto interessante anche la

modalità con cui i convegni venivano preparati, anch'essa attenta a favorire la discussione critica e l'aperto confronto fra i partecipanti. Infatti, ad ogni convegno non venivano letti dei *papers* già conclusi — i quali erano stati letti prima del convegno da tutti i partecipanti — ma ogni sessione specifica era dedicata a discutere ogni articolo, il quale per essere poi pubblicato doveva riflettere le modifiche apportate durante la sessione di discussione. Con questa strategia condivisa il comitato organizzatore ha progettato la serie di conferenze che hanno scandito la decade degli anni novanta. Ogni conferenza comprendeva un ciclo di due anni di lavoro, il primo dei quali dedicato alla lettura e alla discussione dei *papers*, mentre il secondo alla revisione degli articoli e alla selezione finale di quelli da pubblicare. In questo modo, il ciclo conclusivo di un convegno veniva a sovrapporsi con quello preparatorio del successivo, col risultato di creare una stretta continuità fra le tematiche specifiche.

L'introduzione chiarisce anche il senso del concetto di "Divine Action", e ne fornisce una sintetica descrizione. Per azione divina si intende l'agire di Dio nella natura, o meglio, il presunto agire, perché il problema risiede proprio nel capire *se, come e quanto* Dio influenzi l'andamento naturale dei fenomeni. Russell elenca sei approcci che normalmente vengono usati per tentare di formalizzare l'azione divina. Il primo è detto "top-down" e pensa che l'azione di Dio si situi ad un livello epistemico più alto rispetto ai suoi effetti fenomenici. Così, riguardo ad esempio il problema mente-corpo, dove la fenomenologia degli stati mentali non può ridursi a quella del cervello, Dio può essere pensato come agente al livello della mente, la quale, a sua volta, modifica gli stati fisici — neuronali — del cervello. Il secondo tipo è chiamato "whole-part", e si rifà ad un modello di causalità in cui ciò che accade all'estremo confine di un sistema influenza poi gli eventi all'interno, così come il riscaldamento della superficie di una pentola causa i moti convettivi nell'acqua al suo interno. Naturalmente, nel nostro esempio la pentola sarebbe l'intero universo, e l'azione di Dio si collocherebbe quindi oltre il suo confine — ammesso, nota Russell, che l'universo abbia un confine — determinando indirettamente ogni stato locale all'interno del sistema-universo. Il terzo tipo di approccio ("lateral") è, in sostanza, una variante di quest'ultimo, perché vede l'azione divina come l'inizio di una lunga catena causale, dove Dio non agisce direttamente, ma prepara le condizioni iniziali. Il quarto approccio è quello che riscuote il consenso sia di Robert Russell che di Nancey Murphy, e possiamo definirlo come l'approccio maggiormente condiviso, seppur con molte varianti, dalla maggior parte dei partecipanti al progetto. Si tratta, in un certo senso, dell'opposto del modello "top-down", poiché vede l'azione divina come operante al più basso livello della materia, ovvero al livello quantistico. Oltre alla convinzione che se Dio agisce ciò deve avvenire "dall'interno", piuttosto che "dall'esterno" della natura, l'approccio "bottom-up" sembra anche garantire quell'elemento di indeterminazione che, secondo gli autori, appare necessario ad una teoria dell'azione divina che voglia lasciare spazio alla libertà umana. Gli ultimi due approcci si differenziano dai precedenti per il fatto di rifarsi esplicitamente ad una specifica metafisica: il primo alla cosiddetta "filosofia del processo" di A.N. Whitehead, in cui Dio si manifesta come una sorta di "forza traente" e creativa che orienta i processi naturali, mentre il secondo approccio, definito "Contemporary Catholic Theology", usa il ben noto modello causale della metafisica aristotelico-tomista che suddivide l'azione divina in primaria — creazione e sostenimento della realtà — e secondaria, cioè l'andamento naturale dei fenomeni, regolato dalle leggi di natura.

La restante parte del volume è costituita da una serie di saggi esemplificativi rispetto alle tematiche più importanti affrontate nei cinque convegni (e nei rispettivi volumi di at-

ti), agli sviluppi apportati, ai nuovi campi di ricerca sondati ed ai problemi ancora aperti, il tutto alla luce dell'azione divina come chiave di lettura trasversale tra problematiche scientifiche, filosofiche e teologiche. Questa seconda parte è a sua volta suddivisa in due sotto sezioni, la prima delle quali analizza alcuni problemi di ordine filosofico, mentre la seconda di ordine teologico. Nancey Murphy, ad esempio, esamina in dettaglio una serie di argomenti emersi dalle sessioni di discussione, inclusi gli aspetti linguistici, metodologici, epistemologici e metafisici. Successivamente, ella si volge all'azione divina, spiegando perchè l'approccio "dall'alto" non sia soddisfacente, riferendosi in particolare alla posizione di Athur Peacocke, che secondo lei fallisce nel tentativo di integrare i due approcci, "dall'alto" e "dal basso", in una visione coerente. Sempre in questa sezione, Wesley Wildman fornisce una sintetica panoramica sul "Divine Action Project", un progetto satellite a quello principale, volto ad approfondire le implicazioni del concetto di azione divina. Wildman, quindi, traccia una breve storia del progetto, esamina la terminologia usata, e classifica i vari approcci emersi, con particolare attenzione alle proposte che si basano sulla teoria del caos e la meccanica quantistica. La sezione teologica presenta, fra gli altri, un saggio di Athur Peacocke, nel quale lo studioso britannico esemplifica i fondamenti dell'approccio "whole-part", prendendo come esempio i sistemi complessi. In questa visione, che potremmo definire "pan-en-teismo", Dio è "in tutto", il macro-sistema che interagisce indirettamente con tutti i sotto sistemi fisici che costituiscono l'universo, senza però violarne la causalità fisica. Altro interessante contributo è quello di William R. Stoeger, che richiama l'attenzione sull'importanza di un'adeguata valutazione della metafisica cattolica rispetto al problema dell'azione divina. In particolare, Stoeger pensa che il progetto abbia sottovalutato il tema della *creatio ex nihilo*, il quale solo fornisce la base fondamentale per una corretta comprensione sia dell'azione di Dio nella natura, che del suo intervento nella storia, chiarendo le implicazioni scientifiche di tali concetti e precisando la nozione di "Divine Action".

È probabile che alcuni autori possano non condividere le prospettive teologiche emerse lungo i contributi del volume e all'interno di quelli che lo hanno preceduto, forse anche a motivo del fatto che alcuni approcci tradizionali nella teologia cattolica sembrano restare in ombra, essendo la maggioranza degli esperti coinvolti provenienti dalle Chiese della Riforma. Tuttavia, si tratta di un lavoro di notevole portata, che la riflessione teologica non può di fatto ignorare e che andrà tenuto presente negli sviluppi che la teologia, anche quella cattolica, vorrà affrontare quando intenda rapportarsi con i risultati delle scienze naturali. Così le parole di Robert John Russell sintetizzano lo spirito del progetto nel suo insieme, come raccolto, appunto, dal suo volume conclusivo *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*: «Con l'uscita di questo volume, la serie di pubblicazioni sull'azione divina, e la sua valutazione dal punto di vista qualitativo, giunge ad una conclusione – o, almeno, ad un punto di arrivo prima che l'avventura riprenda. Possiamo serenamente affermare che, grazie al duro lavoro ed alla serietà di tutti coloro che vi sono stati coinvolti [...] questa serie di pubblicazioni rappresenta un primo passo fondamentale nel dialogo tra scienziati, filosofi e teologi. Dal mio punto di vista, la serie ha chiarificato e, in molti casi, risolto problemi che prima dominavano la scena, spesso ingombrando la discussione inter-disciplinare. Essa, inoltre, ha messo in campo diverse risorse per cercare nuove e feconde soluzioni, ed ha lasciato uno strumento importante alle nuove generazioni di studiosi, specialmente rivolto a chi si avvicina per la prima volta al dialogo tra scienza e teologia. Infine, la serie ha messo in luce nuove problematiche che ora possono essere affrontate in

modo più efficace e concreto – e io credo che tutto ciò sia il segno di un vero progresso intellettuale».

G. FOGLIETTA

E. SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Herder, Freiburg, Basel-Wien 2009, pp. 650.

BERNHARD Schockenhoff hat mit diesem Buch zugleich mehr und weniger als ein Handbuch der Bioethik vorgelegt. Über ein Handbuch der Bioethik hinaus geht es auf Grund seines innovativen Zugangs vom Gesichtspunkt der menschlichen Gesundheit her und wegen seiner daraus abgeleiteten Gliederung, ebenso wegen der Ausweitung des Buchinhaltes auf Ökologie und Tierschutz. Für ein Handbuch der Bioethik hingegen fehlt eine systematische Darstellung aller gegenwärtigen ethischen Herausforderungen der modernen Medizin, konkret z.B. der In-Vitro-Fertilisation und der Reproduktionsmedizin (außer Klonen, das behandelt wird). Der Autor selbst nennt sein Buch vielleicht deshalb bewusst „Ethik des Lebens“ und definiert sein Werk selbst als einen Versuch, von einem christlichen Standpunkt aus moralische Argumente zu erörtern, die auch für Nicht-Christen gültig sind, um zu einem moralisch vertretbaren Weg zu gelangen, um Gesundheit zu fördern. (16) Das vor zwanzig Jahren unter dem gleichen Titel vom selben Autor verfasste Buch ist so stark überarbeitet, dass ein neues Werk entstand, das nicht als zweite Auflage zu bezeichnen ist.

«Der Utilitarismus feiert seinen Wiedereinzug in das Theoriegebäude der Ethik durch die Hintertür.» (15). Die utilitaristische Ethik erscheint nicht wenigen Denkern als kleinster gemeinsamer Nenner widerstreitender Konzeptionen des Moralischen. Sie reduziert jedoch Menschenwürde auf „Respektierung von Interessen“ und Autonomie auf die „Durchsetzung eigener Wünsche“. Schockenhoff gelingt es, auf wenigen Seiten (38 ff) die Geschichte der Bioethik nach zu zeichnen. Mit einer beachtlichen Fähigkeit zur Synthese fasst er die wichtigsten bioethischen Werke zusammen und stellt so den Rest des Buches auf eine gute Ausgangsbasis, für den ihm jeder an der Bioethik Interessierter dankbar sein wird. Gelingen ist auch die Aufdeckung der philosophischen Vorentscheidungen, die durch die säkulare, philosophievergessene Bioethik unausgewiesen getroffen und durch welche spätere Anwendungen präjudiziert werden. So wird die ideologiekritische Funktion der christlichen Bioethik hervorgehoben. Insofern distanziert sich Schockenhoff auch ausdrücklich von der Methode (nicht von den meisten Ergebnissen) von Tristram Engelhardt, der in seinen „*Christian Bioethics*“ den Dialog mit der säkularen Moral grundsätzlich ablehnt.

Der Autor teilt die gegenwärtigen Ansätze in anthropozentrische, ökozentrische und physiozentrische (jeweils mit weiteren Unterteilungen). Dabei geht er besonders ausführlich auf Albert Schweitzer ein (83 ff), der einer der ersten Vertreter einer Ethik der Ehrfurcht des Lebens war. Im Rahmen der Würdigung und Kritik der physiozentrischen Ethik (113 ff) hebt Schockenhoff hervor, dass nicht die christliche Anthropozentrik als solche, sondern der ihr fremde Dualismus, der Vernunft und Natur gegenüberstellt, dem ökologischen Denken konträr ist. Seine eigene Position erarbeitet er an der Evolutionstheorie und an Schellings Naturphilosophie und verankert sie an der einmaligen Verantwortung des Menschen im Kosmos und am unverzichtbaren Rang der menschlichen Freiheit. (135)

Der allgemeine philosophische Teil schließt ab mit einer am phänomenologischen Personalismus orientierten Analyse der naturalen Voraussetzungen des Menschseins, in der die Bedeutung des Leibes hervorgehoben wird. In nicht wenigen bioethischen Fragen ist bekanntlich eine dualistische Konzeption des Menschen, die Leib und Freiheit gegenüberstellt, Ursache von Irrtümern. In seiner anregenden Betrachtung geht Schockenhoff vom Satz Gabriel Marcells aus: «Ich bin der Leib, den ich als Körper *habe*.» (144) und skizziert den phänomenologischen Aufweis der Einheit von Geist und Leib im personalen Sein des Menschen. Wer sich schnell einen Überblick über diesen Teil verschaffen will, kann dies tun durch die nützliche Zusammenfassung auf den Seiten 152-156.

Das dritte, die theologischen Grundlagen der Lebensethik behandelnde Kapitel (157 ff) beginnt mit dem Gedanken, dass der Begriff „Schöpfung“ nicht bloß die unberührte Natur, sondern auch den Bereich der vom Menschen gestalteten Geschichte umfasst. Darauf folgt ein bibeltheologischer Abschnitt, in dem aus der Heiligen Schrift die Achtung der Menschenwürde und des Schutzes des unschuldigen Menschenlebens erarbeitet werden. Dem Autor geht es besonders um die Betonung, dass die beiden theologischen Grundaussagen vom Menschen als Bild Gottes und von der Welt als Gleichnis Gottes zusammengehören. (225)

Bei der Besprechung der ethischen Prinzipien der Lebensethik (4. Kapitel, 226 ff) findet Schockenhoff treffende Formulierungen. Er nimmt – seinem ursprünglichen Konzept treu – die Herausforderung auf, diese Prinzipien in einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft zu vertreten und muss dabei sowohl gegen den Vorwurf, der Begriff „Menschenwürde“ schleuse christliche Wertungen verkappt ein, als auch auf die in Deutschland aktuelle Diskussion zu Art. 1 Abs. 1 GG eingehen.

Auch seine Darstellung des Lebensrechts bewegt sich größtenteils auf der Höhe der gegenwärtigen Diskussion. Allerdings fällt hier auf, dass Schockenhoff von „Ausnahmen“ zum Lebensrecht spricht, wo man mE besser von Abgrenzungen des Handlungsobjekts sprechen sollte. Das Verständnis von Tötungen in Notwehr oder gerechtfertigten Kriegshandlungen als Ausnahmen entspricht eher einer überwundenen legalistischen Terminologie. Schockenhoff tritt ferner für eine „kategorische“ nicht bloß „pragmatische“ Unsittlichkeit der Todesstrafe ein: Der Rechtsstaat ist nicht befugt, die Todesstrafe zu verhängen (266 ff). Unklar bleibt, ob der Ausschluss der Todesstrafe auch für primitive Gesellschaften gelten soll, die noch nicht den Status des Rechtsstaats und ein entsprechendes Sanktionssystem erreicht haben. Wenn der Autor die Todesstrafe nur für den Rechtsstaat kategorisch ausschließt, ließe er sie dann wohl wieder für andere Situationen pragmatisch zu. Der Rezensent erlaubt sich, auf seine eigenen Ausführungen diesbezüglich zu verweisen (vgl. Das moralische Gesetz in Evangelium Vitae, Peter Lang, Frankfurt am Main (2000) 133 ff).

Im Abschnitt „Töten und Sterbenlassen“ (276 ff) macht der Autor einen Vorgriff auf die mit der Euthanasie verbundenen Probleme. Es fällt auf, dass das Kriterium des direkten und indirekten Handelns als sekundär behandelt wird, da das Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung nur in seltenen Fällen zur Rechtfertigung des ärztlichen Handelns erforderlich sei. Hingegen sei die Unterscheidung von aktivem Handeln und passivem Geschehenlassen, das Schockenhoff mit Töten und Sterbenlassen identifiziert, von großer Bedeutung, ja unverzichtbar: «Ihr (der Unterscheidung) kommt gegenüber einer rein folgenorientierten Ethik eine ähnliche Funktion zu, wie sie die Unterscheidung von direktem und indirektem Tun im Blick auf absolute Handlungsverbote beabsichtigt: Sie begrenzt den Geltungsbereich, innerhalb dessen eine teleologische Bewer-

tung unseres Handelns angemessen ist.» (277) Es fragt sich, warum nicht auch bezüglich der Euthanasie absolute Handlungsverbote bestehen sollten. Außerdem stützt sich der Autor durch die Parallelsetzung von aktiver Handlung und passiver Duldung mit direktem und indirektem Tun wieder auf das entscheidende Argument: es geht um die objektive Abgrenzung des Handlungsobjekts.

Ferner wären in diesem Kapitel weitere Differenzierungen hinsichtlich des Begriffs der „Unschuld“ interessant gewesen, für die die juristische Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Entschuldigung hätten hilfreich sein können.

Zum Kapitel über die ethischen Prinzipien sei kritisch bloß vermerkt, dass wohl auch das Prinzip der aufgeklärten Zustimmung (*informed consent*) eine eigene Behandlung verdient hätte.

Der Allgemeine Teil des Buches schließt mit einem kurzen Überblick über die drei Quellen der Moralität einer Handlung und mit dem zutreffenden Hinweis auf den Vorrang des Gerechten vor dem Guten. Diese Seiten enthalten wichtige Grundsätze für den besonderen Teil, unter anderem die Existenz von Handlungen, die *semper et pro semper* zu unterlassen sind. (289)

Der zweite Teil des Buches ist „konkreten Problemfeldern“ der Bioethik gewidmet. (298 ff) Die ausführlichen sachlichen Differenzierungen belegen die Vertrautheit des Autors sowohl mit der technischen Realität als auch mit der Rechtslage. Der zweite Teil beginnt mit einer eingehenden, auch kulturhistorischen Analyse der Begriffe „Gesundheit“ und „Krankheit“, die für die Aufgabenbestimmung der Medizin entscheidend sind. Bei aller Dankbarkeit für ihre Leistungen ist nicht zu übersehen, das «der Mensch früher ein gesundes Verhältnis zur Krankheit, heute aber ein krankes Verhältnis zur Gesundheit hat.» (322) Für ein theologisches Werk ist freilich die biblische Deutung der Krankheit ausschlaggebend (322 ff) Die „religiösen Deutungsmuster des Krankseins“ (338 ff) können allen als nützliche Lektüre empfohlen werden, die Kranke betreuen. Die Binomie Krankheit – Gesundheit bildet den Ausgangspunkt und liefert die Gliederung für diesen zweiten, besonderen Teil des Buches. Das 6. und 7. Kapitel befassen sich jeweils mit den ethischen Problemen im Zusammenhang mit der Ausweitung diagnostischer bzw. therapeutischer Verfahren.

Im 6., den genetischen Diagnosemitteln gewidmeten Kapitel (345 ff), wird vor allem das Recht auf informationelle Selbstbestimmung betont, das gleichermaßen das Recht auf Wissen und das Recht auf Nichtwissen umfasst. Es wird aber immer schwieriger, das Nicht-Wissen-Wollen gegenüber dem Druck medizinischer Diagnosemöglichkeiten durch zu halten, mit jenen fatalen Folgen für den betroffenen einzelnen und die Medizin als solche, die auf Seiten 354 ff beschrieben werden. Konkret wird die gängige Praxis der Pränataldiagnose zwar nicht in sich, aber doch in jenen Fällen als unmoralisch verworfen, in denen ein Abtreibungsautomatismus ausgelöst wird. (366 ff) Schockenhoff unterzieht auch die unter den Stichworten *wrong birth* und *wrongful life* bekannte Rechtsprechung der Kritik. Die Präimplantationsdiagnose (PID) verwirft er schon wegen ihres Verfahrens. Dieses ist mit der Menschenwürde unvereinbar und daher verbotswürdig. (374 f)

Im 7. Kapitel über die ethischen Probleme im Zusammenhang mit der Ausweitung therapeutischer Verfahren (380 ff) werden konkret die Grenzen der Intensivmedizin, die Kriterien der Organtransplantation sowie die Chancen und Risiken der Gentherapie behandelt. Schockenhoff vertritt die Zulässigkeit der Beendigung einer künstlichen Beatmung, wenn der erhoffte Erfolg der durch die Beatmung ermöglichten kurativen

Therapien nicht (mehr) zu erwarten ist. (391) Er verneint den generellen Charakter künstlicher Ernährung als Bestandteil der Basispflege und bewertet das Legen einer PEG-Sonde als medizinische Maßnahme. (396) Sein moralisches Urteil, dass die künstliche Ernährung beendet werden kann, wenn sie den Patienten sicher nicht mehr «zu einem weiteren personalen Lebensvollzug unter Anteilnahme am Leben seiner Umgebung» befähigt, fällt – trotz der sonstigen vielen Unterscheidungen – zu undifferenziert aus. (395) Hinsichtlich der Organtransplantation nehmen die Erörterungen zum Hirntod breiten Raum ein. (406 ff) Im Ganzhirntod erblickt Schockenhoff das „reale Zeichen des Todes“ der menschlichen Person.

Der Autor behandelt Abtreibung und Euthanasie gemeinsam in einem Kapitel. Dabei nimmt verständlicherweise die Frage nach dem anthropologischen und moralischen Status des Embryos breiten Raum ein. (494 ff) Schockenhoff schließt zu Recht jede mögliche Rechtfertigung der Tötung ungeborenen Lebens aus. Mit Martin Rhonheimer nimmt er allerdings den Fall aus, in dem der Tod von Mutter *und* Kind dem Tod nur des Kindes gegenübersteht. Leider identifiziert er diese Konstellation mit der vitalen Indikation. (529 f) Das ist unglücklich, denn üblicherweise wird der Ausdruck „vitale Indikation“ für jene Fallkonstellationen verwendet, in denen die Tötung des Kindes Mittel zur Lebensrettung der Mutter ist, was in den von Rhonheimer erörterten Beispielen gerade nicht der Fall ist. Undeutlich bleibt auch die Bemerkung Schockenhoffs, dass die voraussichtliche Behinderung des Kindes, «abgesehen von dem Grenzfall der Anenzephalie, in dem der ohne Großhirn geborene Fötus ohnehin nicht lebensfähig ist», keinen ausreichenden Grund zum Abbruch der Schwangerschaft darstelle. (530) Solange das anenzepale Kind lebt, ist seine direkte Tötung nicht erlaubt.

Innovativ ist das zehnte und letzte Kapitel über die menschliche Verantwortung für das tierische Leben. Schockenhoff kommt zum richtigen Ergebnis, dass Tieren weder Personen sind noch Rechte im eigentlichen Sinn besitzen, wohl aber Gegenstand menschlicher Pflichten um der Tiere selbst (und nicht anderer Zwecke) wegen. In kulturhistorischer Perspektive rückt Schockenhoff Unzulänglichkeiten bei der Begründung der menschlichen Verantwortung für Tiere bei Thomas und Kant zurecht und weist darauf hin, dass die Tierliebe in der christlichen ethischen Botschaft verankert ist.

In der abschließenden „Betrachtung“ fragt der Autor nach dem spezifischen Beitrag des christlichen Glaubens zur Lebensethik. Die nachchristliche Gesellschaft, die von den maßlosen Ansprüchen gefährdet wird, die sie selbst hervorgerufen hat, muss in einem mühsamen Lernprozess die Werte wieder entdecken, die ursprünglich im Christentum verankert waren: Ehrfurcht und Staunen, Mitleid und Fürsorge, Selbstbegrenzung und Maß.

Schockenhoff ist es gelungen, ein aktuelles Gebiet der Ethik profund und gut lesbar darzustellen. Er hat damit aus christlicher Perspektive einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussion geleistet, für den man ihm nur dankbar sein kann.

E. SCHOCKENHOFF, C. FLORIN, *Gewissen. Eine Gebrauchsanweisung*, Herder, Freiburg 2009, 197.

WER sich eine tiefgehende Analyse des menschlichen Gewissens, seiner Begriffsgeschichte und der damit verbundenen theologischen Reflexionen erwartet, wird von diesem Buch enttäuscht. Die Autoren beabsichtigen nicht ein wissenschaftliches theologisches Werk vorzulegen, wie es die Leserschaft von Eberhard Schockenhoff gewöhnt ist, sondern sie möchten einen „dritten Weg“ zwischen einer „rigiden Gehorsamsmoral und einer permissiven Grundeinstellung zum Leben nach dem Motto „Anything goes“ aufzeigen: den Weg «des eigenverantwortlichen, an moralischen Prinzipien geschärften Gewissens.» (195) Das Buch erweist sich als recht umfassender Kommentar zu den gegenwärtig am meisten diskutierten ethischen Problemen. Es ist eine Glosse zur jüngsten Vergangenheit, mit Bezügen zu Persönlichkeiten und Ereignissen, die einerseits hohe Aktualität erzeugen, andererseits aber wohl nicht allen bekannt sind. Das Buch wird also voraussichtlich keine große Halbwertszeit haben.

Im Einzelnen gliedert sich das Buch in vier Kapitel mit einem Vorwort, in dem das Gewissen als solches („das gewisse Etwas“) einleitend thematisiert wird, und einem grandiosen Nachwort zu Reue und Vergebung. Die Kapitel befassen sich mit 1. Wirtschaftsethik, 2. Ehe – Familien – und Sexualmoral, 3. der Wahrhaftigkeit in Medizin, Wissenschaft, Medien und Politik, und 4. mit bioethischen Fragen.

Der Stil ist schwungvoll und lustig, mit ausgezeichneten und wirklich geistreichen Formulierungen, ohne je oberflächlich oder banal zu wirken. Immer wieder überraschen Einsichten, die aus im Text versteckten Tiefen aufleuchten. Etwa die Aussagen: «Moral ist kein Selbstzweck, sie entspringt der Achtung vor dem anderen.» (90) oder «Die Ethik richtet nicht, sie richtet auf.» (163) Mit diesen Zitaten wird das Zielpublikum des Buches deutlich. Es wendet sich nicht an die Fach-, sondern an die Bildungselite, die christliche Überzeugungen in ethischen Fragen nicht unbedingt teilt. So ist der Text sehr einfühlsam, nicht präzeptiv geschrieben, werbend, nicht befehlend. Er denkt abwägend nach und geleitet zu einem Ergebnis, ohne dieses bereits als Ausgangspunkt vorwegzunehmen.

Besonders gelungen scheinen die bioethischen Ausführungen des vierten Kapitels („Auf Leben und Tod“) sowie die Passagen hinsichtlich der Patientenaufklärung im dritten Kapitel über die Wahrheit („Die Wahrheit und nichts als die Wahrheit“). So führen die Autoren aus: «Den Patienten durch die Krankheit führen, ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Der Arzt operiert mit jedem Gespräch am „offenen Herzen“. Er kann dem Kranken die Wahrheit wie einen nassen Waschlappen um die Ohren schlagen. Damit die Operation gelingt, sollte er sie wie einen Mantel hinhalten, in den der Patient hineinschlüpfen kann.» (106).

Aus moraltheologischer Sicht korrekt ist die einfühlsame, aber klare Absage an die In – Vitro – Fertilisation (163 ff). Verbesserungsfähig hingegen scheinen die Ausführungen zur Empfängnisverhütung (63 ff). Auf diesen Seiten wird die Lehre von *Humanae vitae* in Frage gestellt: «Der Vatikan muss sich zudem fragen lassen, worin die moralische Überlegenheit einer Methode bestehen soll, die, genauso wie Pille und Kondom, darauf abzielt, ein Kind möglichst auszuschließen.» (63) Die Kirche solle Respekt vor der Lebenserfahrung ihrer Gläubigen aufbringen, die mehrheitlich das Pillen- und Kondomverbot nicht annehmen. Das katholische Lehramt sei in diesem Punkt irrelevant

geworden, wie eine «schrullige betagte Tante, die sich ungefragt in Dinge einmischt, von denen sie nichts versteht.» (64) Solche Aussagen schießen über das Maß. Die Jahrtausende alte Weisheit der Kirche, die sie zudem mit den meisten anderen Religionen teilt, weiß um die Heiligkeit der Quellen des Lebens und die personale Bedeutung der Sexualität. Nicht „Schrulligkeit“ motiviert das Lehramt zu seinen Aussagen, sondern der Wunsch, die Selbsthingabe des Menschen im fruchtbaren Eheakt und die Annahme des anderen auch in seiner oder ihrer Fruchtbarkeit zu garantieren. Der Hinweis auf das gleiche Motiv bei Empfängnisverhütung und periodischer Enthaltbarkeit übersieht den wesentlichen objektiven Unterscheid beider Handlungsweisen. Empfängnisverhütung manipuliert den Körper, um die Folgen sexueller Betätigung zu vermeiden und so sexuell zu verkehren. Periodische Enthaltbarkeit verändert den Körper nicht, sondern unterlässt den Geschlechtsverkehr. Auf objektiver Ebene ist da ein klarer, die Person betreffender Unterschied – von „Physizismus“ oder „Biologismus“ keine Spur. Immerhin muss man den Autoren zugute halten, dass sie eindeutig für das Kind und die Weitergabe von Leben eintreten.

Das Buch findet, wie bereits gesagt, einen grandiosen Abschluss im kurzen Nachwort über Reue und Vergebung. Ohne sich von freudschen Vorwürfen eines neurotischen Schuldbewusstseins ablenken zu lassen, stellen die Autoren auf die menschliche Erfahrung und Notwendigkeit von Vergebung ab: «Verzeihen ist die einzige Reaktion, auf die man nicht gefasst sein kann», betonen sie mit Hannah Arendt, weil Vergebung immer frei und ungeschuldet ist. «Eine menschengerechte Moral weiß um die Schwächen der Menschen, sie kennt ihre Fehler und Unzulänglichkeiten ebenso wie ihre Neigung zum Bösen. Weder verurteilt sie vorschnell, noch entschuldigt sie alles. Stattdessen zeigt sie den Weg zu dem, was das Schwierigste ist: die Kunst gegenseitigen Vergehens. Gerade so nimmt sie die Menschen ernst.» (196)

M. SCHLAG

G. VILLALTA, *L'agire della Chiesa. Indicazioni di teologia pastorale*, Edb, Bologna 2009, pp. 288.

CON un pizzico di umiltà l'autore di questo "manuale" di teologia pastorale ha voluto intitolarlo adoperando il modesto termine di "indicazioni". Certamente il libro è qualcosa di più: si tratta di un manuale di introduzione alla disciplina rivolto innanzitutto a studenti di teologia, ma anche utile agli operatori pastorali a tutti i livelli.

La strutturazione della tematica è abbastanza chiara. Nei primi capitoli si analizzano i problemi fondativi della teologia pastorale. Siccome per capire le peculiarità statutarie di questa disciplina è imprescindibile conoscere il suo sviluppo storico, l'autore dedica a questo problema ben due capitoli dei nove che compongono l'opera: il primo per tracciare i rapporti fra teologia e pastorale nella storia, il secondo per illustrare le diverse correnti di teologia pastorale sviluppate dopo il Vaticano II. In seguito vengono studiati gli elementi necessari per una definizione della teologia pastorale: il suo oggetto, la questione metodologica, la sua qualità teologica e pratica. Trovano meno spazio altre questioni come il rapporto fra teoria e prassi, come premessa per definire coerentemente la figura disciplinare. È chiaro che l'autore non vuole soffermarsi più del necessario in una tematica certamente importante per i pastoralisti, ma un po' meno per il pubblico a cui si rivolge l'opera. In linea di massima si può dire che l'autore fa sua la posizione di chi ha definito la teologia pastorale come una disciplina teologico-pratica che utilizza

una metodologia empirico-critica per analizzare il suo oggetto specifico, cioè la prassi cristiana ed ecclesiale nel suo divenire storico. Sarebbe questa la posizione più preponderante oggi in ambito italiano, a cui non manca ancora di rivolgersi la critica di non aver articolato in modo soddisfacente una metodologia che sia capace di armonizzare il dato teologico con il dato empirico.

Il capitolo 4 è dedicato allo studio dei fondamenti teologici, non tanto della teologia pastorale, quanto della pastorale o agire ecclesiale. Questi fondamenti cristologici, soteriologici, pneumatologici, ecclesiologici, antropologici ed escatologici offrono i riferimenti imprescindibili per orientare adeguatamente l'azione pastorale. L'autore assume il mistero dell'incarnazione come riferimento principale della pastorale, intesa quest'ultima come una mediazione ecclesiale per l'incarnazione della salvezza nelle situazioni quotidiane. Altri riferimenti imprescindibili della pastorale sarebbero la parola di Dio come fonte e metro del vivere cristiano, il carattere sacramentale della Chiesa in quanto segno e strumento dell'agire di Cristo, la spiritualità di comunione e la natura missionaria della vita cristiana. Il quadro criteriologico si completa con un capitolo dedicato al primato dell'evangelizzazione e un'altro incentrato sulle figure soggettive individuali dell'azione ecclesiale, cioè i ministri ordinati, i laici e i fedeli consacrati. La grande attenzione data al soggetto individuale potrebbe lasciare un po' nell'ombra l'asserzione che il soggetto principale della pastorale è la comunità ecclesiale (chiesa locale, parrocchia, ecc.).

Gli ultimi tre capitoli possiedono una prospettiva ancora più pratica, in quanto intendono fornire degli strumenti concreti per l'azione e il rinnovamento della pastorale. In primo luogo, l'autore offre una tipologia di modelli per l'analisi della pastorale, seguendo la traccia aperta da autori le cui proposte hanno ottenuto un riconosciuto consenso. Il modello permette di identificare le premesse e la cornice teologica, ecclesiale e culturale di una determinata prassi pastorale e con ciò fornisce all'operatore una comprensione rigorosa delle dinamiche della pastorale. La tematica si completa con l'ultimo capitolo, in cui si indica un itinerario abbastanza preciso per la progettazione della pastorale e il suo rinnovamento. Il capitolo precedente studia due azioni pastorali che godono di una particolare attenzione nel contesto ecclesiale degli ultimi decenni: sono il dialogo pastorale e la relazione di aiuto.

L'opera si caratterizza anche da un'attenta preoccupazione alla situazione pastorale italiana attuale. L'autore non si conforma con una presentazione astratta e formale dell'impalcatura del pensiero pastorale, ma cerca di situare tale struttura in un contesto socio-culturale ed ecclesiale concreto, tramite adeguati riferimenti al magistero episcopale italiano più recente, agli esiti delle analisi contestuali più consolidate e alle problematiche pastorali preponderanti.

Lungo l'opera emergono più volte i limiti propri delle opere divulgative, che per forza devono lasciare molte tematiche in sospeso. Certamente si possono segnalare delle lacune, tematiche complesse indicate troppo sbrigativamente e anche questioni secondarie che potevano essere tralasciate. Comunque il bilancio complessivo è decisamente positivo, soprattutto perché l'opera riesce a trasmettere una comprensione chiara e coerente della tematica teologico-pastorale. Nel suo genere, non conosciamo in lingua italiana un'altra breve introduzione alla disciplina che riesca a comunicare sistematicamente il profilo di una teologia pastorale completamente rinnovata sotto l'influsso del magistero conciliare e che simultaneamente sia accessibile al grande pubblico.

LIBRI RICEVUTI

- A.M. ARTOLA, *La inducción inspiradora en san Pablo. Ensayo de una noología del Soplo Inspirador*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2010, pp. 183.
- J.L. BASTERO DE ELEIZALDE, *El Espíritu Santo y María. Reflexión histórico-teológica*, Eunsa, Pamplona 2010, pp. 356.
- F. BELLI, *Argumentation and Use of Scripture in Romans 9-11*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, pp. 477.
- L. BIANCHI (a cura di), *L'Eucaristia nella tradizione orientale e occidentale con speciale riferimento al dialogo ecumenico*, Edizioni Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, Venezia – Mestre 2005, pp. 325.
- L. BIANCHI (a cura di), *San Giovanni Crisostomo ponte tra Oriente e Occidente*, Edizioni San Leopoldo, Padova 2009, pp. 230.
- K. CHARAMSA, N. CAPIZZI (edd.), *La voce della fede cristiana. "Introduzione al cristianesimo" di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI, 40 anni dopo*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2009, pp. 276.
- COMUNITÀ DI SAN LEOLINO, *Una profezia per la Chiesa. Antonio Rosmini verso il Vaticano II*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti (Firenze) 2009, pp. 358.
- C. CORSATO, G. DIANIN (a cura di), *Fede cristiana e ricerche morali. Studi in onore di Giuseppe Trentin nel 70° compleanno*, Studia Patavina, Padova 2010, pp. 424.
- R. FRATTALLONE, *Il dono del perdono. Prospettiva pastorale celebrativa*, Itst – Elledici, Messina 2010, pp. 288.
- N. GENGHINI (a cura di), *Valori politici e valori religiosi. Un ethos condiviso per la società multiculturale*, Edizioni Messaggero, Padova 2010, pp. 211.
- C. GIOVANNINI (a cura di), *Epistolario Clemente Reborà*, III, Edb, Bologna 2010, pp. 634.
- S. GOERTZ, K. KLÖCKER (a cura di), *Teologia e Bioetica. Cinque conversazioni con Antonio Autiero*, Edb, Bologna 2010², pp. 111.
- Z. GROCHOLEWSKI, *Universitatea azi – Universität heute*, Efes, Cluj-Napoca 2010, pp. 181.
- S. HAHN, *Signos de vida. 40 costumbres católicas y sus raíces bíblicas*, Rialp, Madrid 2010², pp. 313.
- A. LLAHÍ, J. PIFERRER, *Andorra: tierra de acogida. El paso de San Josemaría por Andorra*, Rialp, Madrid 2010, pp. 128.
- G. MANGANO RAGAZZI, *In obbedienza alla verità. La discrezione / prudenza come perno della spiritualità di Santa Caterina da Siena*, Cantagalli, Siena 2010, pp. 315.
- R. MERCIER, *L'Évangile «pour que vous croyiez». Le quatrième vangile (selon Saint-Jean)*, Wilson & Lafleur, Montréal 2010, pp. 1556.
- R. PELLITERO (dir.), *La Iglesia como familia de Dios*, Rialp, Madrid 2010, pp. 263.
- A. ROMANO, *Madagascar. Autenticità «in transizione» tra cultura e inculturazione della fede*, Coop.S.Tom., Messina 2010, pp. 278.
- SERVIZIO NAZIONALE PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *L'«emergenza educativa». Persona, intelligenza, libertà, amore*, Edb, Bologna 2010, pp. 423.
- C. SCHÖNBORN, *La alegría de ser sacerdote. Tras los pasos del Cura de Ars. Mensaje de Benedetto XVI*, Rialp, Madrid 2010, pp. 148.

- A. SCOLA, *Buone ragioni per la vita in comune. Religione, politica, economia*, Mondadori, Milano 2010, pp. 108.
- P. ZILIO, L. BORGESE (a cura di), *La Salvezza. Prospettive soteriologiche nella tradizione orientale e occidentale*, Edizioni Provincia Veneta dei Frati Minori Cappuccini, Venezia – Mestre 2008, pp. 347.

SOMMARIO DEL VOLUME 24 (2010)

STUDI

| | |
|--|-----|
| FRANCESC CASTELLS I PUIG, <i>Los estudios de teología de san Josemaría Escrivá</i> | 327 |
| SANTIAGO DE APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA, <i>La dualidad de los ámbitos temporal y espiritual en el epistolario político de san Ambrosio de Milán</i> | 361 |
| MASSIMO DEL POZZO, <i>Principi giuridico-ecclesiologici della liturgia della Chiesa: l'ordine sociale giusto del popolo di Dio e la fedeltà all'immagine della Sposa</i> | 9 |
| MARCO V. FABBRI, <i>Incorruttibilità e salvezza corporale. Il significato del termine ἀφθαρσία in Sap. 2,23</i> | 293 |
| PILAR RÍO, <i>Elementos neotestamentarios para un redescubrimiento de la dimensión eclesial del ser cristiano</i> | 43 |
| LAURENT TOUZE, <i>La liberté, articulation entre le dogme et la spiritualité. L'exemple du célibat sacerdotal</i> | 81 |

NOTE

| | |
|---|-----|
| PAOLA MARONE, <i>La metafora della Ecclesia Mater nella letteratura antidonatista</i> | 129 |
| JOSÉ NORIEGA, <i>Il dinamismo teologico dell'agire umano nel rinnovamento della Teologia Morale</i> | 425 |
| JUAN CARLOS OSSANDÓN WIDOW, <i>On the formation of the biblical canon. An extended review of L. M. McDonald's book</i> | 437 |
| PEDRO RODRÍGUEZ, <i>Dall'anno paolino all'anno sacerdotale. Il sacerdozio ministeriale nelle lettere di san Paolo lette da san Tommaso d'Aquino</i> | 157 |
| GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, <i>Giovanni Paolo II e Galileo Galilei</i> | 411 |
| GIACOMO VIOLI, <i>Gesù sommo sacerdote nella lettera agli Ebrei</i> | 141 |

STATUS QUAESTIONIS

| | |
|---|-----------------|
| MIGUEL PÉREZ DE LABORDA, <i>La teologia naturale nel mondo anglosassone</i> | 455 |
| GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, <i>Proposte e modelli di Teologia fondamentale nel xx secolo</i> | 175 |
| Recensioni | I, 241, II, 499 |
| Libri ricevuti | I, 269, II, 529 |

ISTRUZIONI PER GLI AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi 83 - 00186 Roma
Tel. 06/681641 - Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it.

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse «» per le citazioni, le virgolette alte "" per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione: ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Nel testo stampato, la numerazione delle note in calce ricomincia da 1 in ogni pagina: si eviti quindi di fare riferimenti ai numeri delle note.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in corsivo quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Evitare l'uso di elenchi puntati lungo il testo dell'articolo.

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il corsivo. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscolo), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscolo, allineato a destra.

N.B. :

a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.

- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare “cit.,” “op. cit.,” AA.VV. o espressioni analoghe; né s, ss, f, ff per le pagine in successione.
- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).
IL TITOLO È IN CARATTERE PIETRA,
FEDELMENTE TRATTO DALLE ISCRIZIONI ORNAMENTALI
DELLA BASILICA ROMANA DI SAN PIETRO.

★

Ottobre 2010

(CZ 2 · FG 3)



Riviste · Journals

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia
a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università della Santa Croce
diretta da Francesco Russo

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università della Santa Croce
diretta da Giuseppe Tanzella-Nitti

ARCHIVIO DI FILOSOFIA
ARCHIVES OF PHILOSOPHY

Rivista fondata da Enrico Castelli,
già diretta da Marco Maria Olivetti
e diretta da Stefano Semplici

HISTORIA RELIGIONUM

An International Journal
Rivista diretta da Giuseppe Filoramo

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA - ROMA

www.libraweb.net

Riviste · Journals

IL DIRITTO ECCLESIASTICO

Rivista diretta da Gaetano Catalano,
Cesare Mirabelli e Enrico Vitali

IUS ECCLESIAE

Rivista internazionale di diritto canonico
diretta da Joaquin Llobell

PER LA FILOSOFIA

Rivista quadrimestrale
diretta da Aniceto Molinaro

RELIGIONI E SOCIETÀ

Rivista diretta da Arnaldo Nesti

FABRIZIO SERRA EDITORE

PISA - ROMA

www.libraweb.net



FABRIZIO SERRA EDITORE

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra Regole editoriali, tipografiche & redazionali

Seconda edizione

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki

Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] **O**GGI abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

*

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] **Q**UESTE succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.



Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2009, cm 17 × 24, 220 pp., € 34,00

ISBN: 978-88-6227-144-8

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*

www.libraweb.net

★

*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*

www.libraweb.net



Fabrizio Serra
editore®



Accademia
editoriale®



Istituti editoriali
e poligrafici
internazionali®



Giardini editori
e stampatori
in Pisa®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo editoriale
internazionale®

Per leggere un fascicolo saggio di ogni nostra rivista si visiti il nostro sito web:

To read a free sample issue of any of our journals visit our website:

www.libraweb.net/periodonline.php

