

ANNALES THEOLOGICI

Rivista di Teologia
del Centro Accademico Romano della Santa Croce

Pagina bianca

PRESENTAZIONE

Ha inizio, con questo primo numero, una nuova rivista, Annales theologici, che va ad aggiungersi alle molte altre pubblicate da facoltà teologiche. Infatti le riviste, indispensabili strumenti di lavoro nell'ambito della ricerca – essenziale quest'ultima per la vita di una istituzione universitaria –, sono il veicolo privilegiato per la circolazione delle idee, per il confronto delle opinioni, per la divulgazione degli studi. Il lavoro di ricerca, che deve essere realizzato secondo lo spirito di un profondo servizio alla verità, alla luce di tale carattere specifico acquista una dimensione di autentico e fecondo servizio alla Chiesa, soprattutto in riferimento alla sua missione evangelizzatrice. La pubblicazione delle ricerche e delle riflessioni di studio costituisce pertanto il contributo dei teologi al comune approfondimento della verità nonché allo sforzo di trovare la soluzione dei problemi umani alla luce della Rivelazione. Da qui l'apertura al dialogo con altri cultori e docenti della scienza della fede; apertura che desideriamo sia un aspetto peculiare di Annales theologici.

Il Centro Accademico Romano della Santa Croce è sorto come attuazione di un'idea del Servo di Dio Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, Fondatore dell'Opus Dei, il quale per molti anni desiderò vivamente e attivamente si adoperò per creare, accanto alla Cattedra di Pietro, un'istituzione accademica di scienze ecclesiastiche. Sin dalla sua nascita ci siamo adoperati perché la Sezione Romana della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra – che con quella di Diritto Canonico costituisce il Centro Accademico Romano della Santa Croce – svolgesse

quanto prima, in modo completo, i compiti propri delle facoltà ecclesiastiche, relativi tanto all'insegnamento, quanto alla ricerca. In questa ottica si inserisce l'avvio della pubblicazione di Annales theologici.

Non si tratterà di una rivista specializzata in una sola materia teologica, bensì di una pubblicazione in cui trovino spazio tutte le discipline che formano l'unità della teologia. Vi si rispecchierà una caratteristica del Centro Accademico Romano della Santa Croce: la libertà, nella piena fedeltà al Magistero della Chiesa. Infatti, come tenne a sottolineare il Gran Cancelliere, Mons. Alvaro del Portillo, Prelato dell'Opus Dei, nel discorso d'inaugurazione dell'anno accademico 1985-86, « lo studio e l'insegnamento delle scienze sacre, sempre in unione con il Magistero della Chiesa e sotto la sua guida, aprono la strada che deve percorrere il cristiano (...). Tale compito (il Centro Accademico) lo assolve nel pieno rispetto della libertà personale, anzi promovendo la libertà e la responsabilità di ciascuno, in un servizio disinteressato e fecondo alla Verità. Pertanto, nell'insegnamento delle sacre discipline, non dà vita ad una scuola, ad un orientamento particolare. Nel grande quadro comune dell'insegnamento cattolico, questo Centro è aperto a tutte le correnti e a tutte le scuole di pensiero che cerchino sinceramente una comprensione più profonda della verità su Dio e della verità sull'uomo ». Anche per questo motivo bisogna notare che i soli responsabili degli scritti sono i rispettivi autori, i quali vi esprimono il proprio pensiero.

Poiché la rivista è romana, quale espressione di un Centro Accademico Romano, in essa si rispecchieranno gli elementi che caratterizzano gli Atenei ecclesiastici dell'Urbe: universalità di interessi e di prospettive. In questo senso, sebbene le collaborazioni in maggioranza siano ovviamente pubblicate in lingua italiana, vi troveranno posto anche quelle in altre lingue di maggiore uso in teologia: francese, inglese, latino, portoghese, spagnolo, tedesco.

Perché il nome Annales theologici? Ci siamo orientati su un nome latino, per evidenziare il carattere internazionale e romano della rivista. L'aggettivo theologici vuole indicare il suo oggetto, che raggiunge nella sua ampiezza tutto l'arco delle discipline teologiche. Il sostantivo Annales vuole collegarsi alla cadenza annuale della vita accademica, evidenziando in questo modo il fatto di essere la rivista di un Centro universitario. Tuttavia, ogni volume annuale sarà abitualmente costituito da due fascicoli semestrali.

Gli argomenti delle diverse collaborazioni rifletteranno, da una parte, la ricerca e il dialogo dei docenti della Sezione di Teologia del Centro Accademico, nonché di altri teologi. Dall'altra, il servizio alla Chiesa, caratteristico delle facoltà teologiche, farà sì che gli studi e le note accolgano i temi su cui s'incentra l'interesse dell'intera comunità ecclesiale. Ciò è evidente già in questo primo volume, che è aperto da quattro articoli attinenti al tema della missione dei laici nella Chiesa e nel mondo. Il primo affronta il tema direttamente; il secondo e il terzo, che furono presentati nella tavola rotonda su « Laici, Chiesa e mondo » svoltasi presso il Centro Accademico nel novembre 1986, ne sviluppano alcuni aspetti di particolare attualità; il quarto approfondisce da un punto di vista biblico la riflessione teologica sulla donna nel contesto della vita matrimoniale.

Iniziamo i primi passi su una strada ormai percorsa per decenni da molte altre prestigiose riviste teologiche di carattere accademico. Non abbiamo quindi la pretesa d'innovare o di colmare un vuoto; ciò nondimeno facciamo il nostro lavoro con l'entusiasmo di chi si immerge nell'approfondita ammirazione della Verità e intende contribuire alla ininterrotta crescita nella comprensione della fede apostolica da parte della Chiesa. Infatti, come ha insegnato il Concilio Vaticano II, « la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali la meditano in cuor loro (cfr. Lc 2, 19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio » (Cost. dogm. Dei Verbum, 8).

Pagina bianca

LA PARTECIPAZIONE DEI LAICI ALLA MISSIONE DELLA CHIESA *

Fernando OCÁRIZ

Sommario: I. Il concetto di « partecipazione » applicato alla missione della Chiesa - II. « Nella Chiesa e nel mondo » - III. Unità e distinzione tra i « tria munera Christi » - IV. La funzione sacerdotale dei laici - V. La funzione profetica dei laici - VI. La funzione regale dei laici - VII. In Cristo Gesù.

Nel Decreto *Apostolicam actuositatem* del Concilio Vaticano II, leggiamo che « Questo è il fine della Chiesa: con la diffusione del Regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione, e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo »¹.

Questa finalità della Chiesa determina la sua missione: se la finalità è rendere partecipi effettivamente gli uomini ed il mondo della salvezza operata dalla redenzione, la missione si può riassumere nella *traditio Evangelii*, nella trasmissione del Vangelo, intendendo qui il « Vangelo » nel significato globale paolino: come « la forza di Dio (*dynamis Theou*) per la salvezza di tutti i credenti » (*Rm* 1, 16), che si manifesta fundamentalmente mediante la Parola ed i Sacramenti².

* Traduzione della conferenza tenuta dall'Autore a Madrid il 5-V-87, nel ciclo « Balance sinodal del Postconcilio » organizzato dal Capitolo dei canonici della Cattedrale e dall'Ateneo di Teologia di Madrid.

¹ CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, n. 2/a.

² Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La salvezza nella vita della Chiesa*, in « Atti del II Congresso Internazionale La Sapienza della Croce oggi », LDC, Leumann-Torino 1985, vol. 2, 17-23.

C'è ancora molto da fare perché sparisca di fatto quella concezione riduttiva, che considerava il laico non solo come il fedele che non è chierico, ma anche come colui che, in fondo, non è responsabile della missione della Chiesa³. Da un punto di vista teologico, però, nessuno oggi mette in dubbio che questa missione compete a tutti i cristiani.

Tema di questa conferenza è la partecipazione del laico alla missione salvifica della Chiesa. Argomento che, come ha scritto Giovanni Paolo II in una recente lettera a tutti i Vescovi, « riguarda da vicino, e in alcuni aspetti in maniera primaria, anche noi che siamo stati costituiti come Pastori e pertanto abbiamo il dovere di riconoscere e promuovere concretamente la loro dignità e responsabilità (dei laici) e di aiutarli nella realizzazione dei compiti che sono loro propri nella Chiesa e nelle realtà terrene »⁴. È un tema molto vasto, che include numerosi aspetti sia dogmatici che pastorali: mi soffermerò solo su alcuni, soprattutto su quelli di ordine cristologico-ecclesiologico, che sono fondamentali per ogni ulteriore considerazione pastorale.

I. Il concetto di « partecipazione » applicato alla missione della Chiesa

In primo luogo, bisogna tenere presente che parlare di *partecipazione dei laici alla missione della Chiesa*, non significa affermare che i laici partecipino alla missione propria di altri (che sarebbero la Chiesa), poiché « sono loro stessi Chiesa »⁵: vale a dire, la missione dei laici è la missione della Chiesa. Di qui che, in secondo luogo, se parliamo di *partecipazione*, non è nel senso che ai laici spetti solamente *una parte* (nel senso quantitativo) di questa missione, ma nel senso che a loro compete *tutta* questa missione, però in un *modo particolare* tra gli altri e, perciò, parziale. Vale a dire, l'idea della

³ Di questa concezione riduttrice ci sono testimonianze chiare già nel secolo IV: cfr. A. FAIVRE, *Les laïcs aux origenes de l'Eglise*, Ed. du Centurion, Paris 1984, 248-250.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera ai Vescovi*, in relazione all'« Instrumentum laboris » del prossimo Sinodo, 22-4-1987, in « L'Osservatore Romano » 29-4-1987, 1. Cfr. anche SINODO DEI VESCOVI, 1987, *Instrumentum laboris*, n. 77.

⁵ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1982³, n. 53.

partecipazione – intesa correttamente – qui non esprime altro che la natura *organica* della Chiesa⁶, che si proietta necessariamente sul modo di compiere la sua missione: organicamente, con una distinzione di funzioni vitali reciprocamente interdipendenti.

Perciò, secondo le parole di Mons. Del Portillo, in un libro ormai classico sull'argomento, « tutte le persone appartenenti alla Chiesa hanno un fondamentale statuto giuridico comune, perché tutte hanno una stessa fondamentale condizione teologica, una primaria categoria comune (...). Tutti partecipano attivamente e corresponsabilmente – dentro la necessaria pluralità dei ministeri – all'unica missione di Cristo e della Chiesa »⁷. Pertanto, bisogna qualificare come *partecipazione* alla missione della Chiesa tanto la missione dei laici quanto la missione dei pastori. Partecipazione che, in entrambi i casi, indica una parzialità o particolarità modale, e non quantitativa.

Per cogliere il contenuto concreto di questa partecipazione, è molto utile seguire lo schema concettuale dei *tria munera Christi*, fatto proprio dal Concilio Vaticano II⁸, senza però addentrarci nel problema della sua origine che, in quanto schema che dà una struttura alla riflessione teologica, è certamente tardivo, ma, come afferma giustamente Congar, deve considerarsi sostanzialmente tradizionale⁹. Risulta inoltre molto utile, nel nostro contesto, perché, tra gli altri motivi, con questo schema si mette in evidenza, sin dall'inizio, che i laici non sono profeti, sacerdoti e re in quanto partecipano alla corrispondente funzione della Gerarchia di insegnare, santificare e governare il Popolo di Dio, ma perché partecipano direttamente ai tre *munera Christi*. La necessità di approfondire il contenuto di questa partecipazione è uno dei principali aspetti messi in evidenza durante la fase preparatoria della prossima Assemblea del Sinodo dei Vescovi¹⁰, e si è riflessa nell'*Instrumentum laboris*, che dedica vari

⁶ È l'espressione del Concilio, quando afferma che la Chiesa è una comunità *organice exstructa* (*Lumen gentium*, n. 11/a).

⁷ A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1981², 33-34.

⁸ Sull'importanza che, nella struttura della dottrina conciliare, ebbe l'utilizzazione di questo schema dei *tria munera*, cfr. K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes*, Madrid 1982, 177-178.

⁹ Cfr. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Ed. du Cerf, Paris 1953, 87. Su questo punto si può anche vedere M. SCHMAUS, *Aemter Christi*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1, 457-459.

¹⁰ Cfr. J. SCHOTTE, *Rendere sempre più operante l'insegnamento profetico del Vaticano II*, in « L'Osservatore Romano », 29-4-1987, 7.

paragrafi a ricordare sinteticamente alcune idee centrali del Concilio Vaticano II sulla partecipazione dei laici ai *tria munera Christi*¹¹.

Come si legge nel Decreto *Apostolicam actuositatem*, « c'è nella Chiesa diversità di ministero, ma unità di missione. Gli Apostoli e i loro successori hanno avuto da Cristo l'ufficio di insegnare, reggere e santificare in suo nome e con la sua autorità. Ma i laici, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, nella missione di tutto il popolo di Dio assolvono compiti propri nella Chiesa e nel mondo »¹².

II. « Nella Chiesa e nel mondo »

Prima di proseguire, è opportuno notare che l'espressione *nella Chiesa e nel mondo*, riferita alla missione dei laici, non deve intendersi in maniera disgiuntiva, come se i laici avessero *una* missione nella Chiesa e un'*altra* missione nel mondo; né tanto meno come se un'unica missione fosse da loro esercitata a volte nella Chiesa e a volte nel mondo¹³. Al contrario, realizzando la loro missione nel mondo realizzano la loro missione nella Chiesa, non perché mondo e Chiesa si identifichino, ma perché la Chiesa vive nel mondo, è formata da uomini che sono nel mondo – anche se non devono essere mondani –, e perché è nel luogo che occupano in questo mondo dove i laici devono esercitare la partecipazione che è loro propria ai *tria munera Christi*, essendo in ogni circostanza, insieme, Chiesa e mondo, come il fermento è, o almeno diviene, uno con la massa. Come si ricorderà, il Concilio Vaticano II fa proprio questo tradizionale paragone: « Siccome è proprio dello stato dei laici che essi vivano nel secolo e in mezzo agli affari secolari, sono chiamati da Dio affinché, ripieni di spirito cristiano, a modo di fermento, esercitino nel mondo il loro apostolato »¹⁴. E, da parte sua, l'attuale Codice di Diritto Canonico afferma chiaramente che è dovere peculiare dei laici « impregnare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico, e così dare

¹¹ Cfr. SINODO DEI VESCOVI, 1987, *Instrumentum laboris*, n. 25.

¹² CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, n. 2/b.

¹³ Cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit., 170; cfr. anche pp. 153-158.

¹⁴ CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, n. 2/b.

testimonianza di Cristo, specialmente nella realizzazione delle stesse cose temporali e nell'esercizio dei lavori secolari »¹⁵.

Questo è ciò che rende possibile una definizione del laico non meramente negativa – il fedele cristiano che non è chierico – ma anche positiva: il laico è il fedele cristiano che realizza la missione della Chiesa « nel e per il suo impegno nelle strutture del mondo e nel lavoro temporale »¹⁶. Perciò, « il concetto di laico implica, insomma, contemporaneamente ed inseparabilmente, tanto il battesimo quanto il vivere in modo pieno e radicale ciò che è secolare, temporale o profano. Questa realtà deve essere messa in primo piano ogniqualvolta si vuole riflettere sulla sua figura e sulla sua missione »¹⁷.

In ciò si manifesta quella *secolarità* specifica dei laici, alla quale si riferisce il Concilio Vaticano II, quando afferma che « il carattere secolare è proprio e peculiare dei laici »¹⁸. Però non è superfluo parlare di « secolarità *specific*a dei laici », dato che esiste una secolarità peculiare e specifica anche dei sacerdoti secolari (come questo stesso nome indica con proprietà), che sono infatti due modi diversi di partecipare a ciò che possiamo chiamare la secolarità generica nella Chiesa. Tralasciamo però questo aspetto, che ci porterebbe lontano dal nostro tema. È sufficiente ricordare che « la secolarità non è semplicemente una nota ambientale o circoscrittiva, ma una nota positiva e propriamente teologica »¹⁹, dato che deriva da una *vocazione*, come si afferma anche nella Costituzione *Lumen gentium*²⁰. Di qui segue che la vocazione laicale non è la semplice e comune vocazione cristiana senza altra determinazione (in realtà, la vocazione cristiana ha sempre qualche

¹⁵ C.I.C., c. 225 § 2. Sulla ispirazione dell'attuale norma canonica nel Concilio Vaticano II, cfr. J. HERRANZ, *Le statut juridique des laïcs: l'apport des documents conciliaires et du Code de droit canonique de 1983*, in « *Studia Canonica* » 19 (1986) 229-257.

¹⁶ Y. CONGAR, *Sacerdoce et laïcité devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Ed. du Cerf, Paris 1962, 340. Cfr. anche *Jalons pour une théologie du Laïcité*, cit., 38, 550-551.

¹⁷ J.L. ILLANES, *Misión laical, Mundo, Santidad*, in « *Anthropos* » 1 (1986) 22. Sul tema, vedere anche B. GHERARDINI, *Il laico. Per una definizione dell'identità laicale*, Genova 1984, 1-20.

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 31/b.

¹⁹ A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit., 199.

²⁰ « Compete ai laici, per vocazione propria, cercare il Regno di Dio trattando gli affari temporali e ordinandoli secondo Dio » (*Lumen gentium*, n. 31/b).

determinazione particolare); e che si può parlare di un vero e proprio *carisma della secolarità*²¹.

Naturalmente, ciò che ho appena detto sul senso non disgiuntivo dell'espressione « nella Chiesa e nel mondo » – applicata alla missione dei laici – non significa negare che i laici svolgano anche attività strettamente intraecclesiali (per esempio, ricevere i sacramenti), ma queste attività corrispondono ad essi a motivo della condizione fondamentale di *christifideles* – comune a tutti i membri della Chiesa – non a motivo della loro condizione specifica di laici²².

Prima di passare a considerare l'esercizio, da parte dei laici, della funzione profetica, sacerdotale e regale, mi sembra opportuna un'ultima considerazione relativa alla *distinzione tra questi tre « munera »*.

III. Unità e distinzione tra i « tria munera Christi »

Distinguere tra funzione profetica, funzione sacerdotale e funzione regale è senza dubbio opportuno, poiché i concetti di profeta (colui che parla da parte di Dio), di sacerdote (colui che offre il sacrificio) e di re (colui che presiede e governa) sono abbastanza diversi. Inoltre, la distinzione – come ho detto prima – è teologicamente molto utile. Non si deve, però, perdere di vista che, in Gesù Cristo, questi tre concetti sono intimamente uniti (non solo in quanto si riferiscono alla stessa Persona, che è allo stesso tempo Profeta, Sacerdote e Re), ma perché sono tre aspetti – distinti, ma inseparabili – del suo essere Mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. *1 Tim* 2, 5)²³. Questo significa che, in senso stretto, non vi sono azioni in cui Cristo agisce come Profeta, altre in cui agisce come Sacerdote e altre in cui agisce come Re o Pastore, ma che in tutte le sue opere sono in qualche modo presenti questi tre aspetti della sua mediazione, sebbene a noi si manifesti in alcuna un aspetto più che un altro.

Così, per esempio, nella sua predicazione Cristo si manifestava

²¹ Cfr. P. RODRÍGUEZ, *La identidad teológica del laico*, in « Actas del VIII Simposio Internacional de Teología », Università di Navarra, Pamplona 1987, 99-106.

²² Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Colloqui con Mons. Escrivá*, Ares, Milano 1982⁴, n. 9.

²³ Cfr. E.J. DE SMEDT, *Il sacerdozio dei fedeli*, in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, Vallecchi, Firenze 1965, 457.

soprattutto come Maestro o Profeta, ma la sua parola non era soltanto insegnamento, era anche azione sacerdotale e regale: essendo parola umana di Dio – parola di Dio in senso stretto –, possedeva, come già la *Dēbar Yahvé* nell'Antica Alleanza, una dimensione non solo noetica, ma anche dinamica, vale a dire non solo di significare, ma anche di produrre effettivamente ciò che significava. Di qui che la predicazione di Gesù Cristo non solo era ordinata all'istruzione di coloro che ascoltavano, ma era già di per sé efficace producendo in essi la fede che salva e, in conseguenza, realizzando il Regno²⁴.

Analogamente, se consideriamo in Cristo la sua azione sacerdotale per eccellenza – il Sacrificio della Croce –, troviamo anche qui una chiara dimensione profetica, dato che la Rivelazione piena di Dio in Cristo si realizza non solo con le sue parole, ma anche con tutte le sue opere: *verbis et operibus*, come leggiamo nella Costituzione *Dei Verbum*²⁵; e sulla Croce, questa Rivelazione raggiunge una tale pienezza, che San Paolo riassume in Cristo crocifisso tutto l'oggetto della sua predicazione (cfr. *1 Cor* 1, 23). Inoltre, anche sulla Croce contempliamo l'esercizio supremo della funzione Regale o Pastorale di Gesù Cristo: il Buon Pastore, che dà la vita per le sue pecore (cfr. *Gv* 10, 11), e l'azione fondamentale con la quale Cristo attrae a Sé tutte le cose: « E io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me » (*Gv* 12, 32). Non invano la pietà della Chiesa ha visto la regalità di Cristo soprattutto sulla Croce: *regnavit a ligno Deus*²⁶.

In conseguenza – per l'analogia che è precisamente la « semantica » propria della partecipazione²⁷ –, questa stessa unione dovrà essere affermata per la funzione profetica, sacerdotale e regale dei cristiani. Di fatto, queste tre funzioni sono state e sono frequentemente riassunte in una: il sacerdozio, inteso ora in senso ampio, come equivalente a mediazione tra Dio e gli uomini²⁸. Con questo significato si deve intendere quel *sacerdozio regale* dei fedeli a cui si riferisce San Pietro (cfr. *1 Pt* 2, 4-10), in relazione al quale parla

²⁴ Sulla dimensione noetica e dinamica della Parola di Dio, cfr. per esempio, G. ZIENER, *Palabra*, in J.B. BAUER (ed.), *Diccionario de Teología Bíblica*, Herder, Barcelona 1967, coll. 744-748.

²⁵ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 4/a.

²⁶ Inno *Vexilla Regis*.

²⁷ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1960, 648-653.

²⁸ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 22, a. 1.

proprio di funzione profetica: « ...affinché annunziate il potere di colui che vi chiamò dalle tenebre alla sua ammirabile luce » (*ibid.*).

Passiamo a considerare, pertanto, la missione dei laici rispetto alla loro funzione sacerdotale, profetica e regale, senza però perdere di vista in nessun momento, che, in realtà, più che tre funzioni distinte e separabili, esse sono – come in Gesù Cristo – tre dimensioni o aspetti di un'unica funzione di mediazione tra Dio e gli uomini. Di fatto, « se si considerano in maniera indipendente, li si travisa »²⁹.

Un'altra considerazione fondamentale – su cui non mi soffermerò – è che la partecipazione dei laici ai *munera Christi* non è una semplice realtà funzionale, ma prima di tutto e radicalmente è una consacrazione, una capacità ontologica, basata sul carattere sacramentale del Battesimo e della Confermazione, analogamente a come la partecipazione propria dei Pastori a questi *munera* è basata su una nuova consacrazione: sulla capacità ontologica prodotta dal carattere del sacramento dell'Ordine³⁰.

IV. La funzione sacerdotale dei laici

I testi, che il Vaticano II dedica al sacerdozio comune dei fedeli³¹, si riferiscono anche ad aspetti che corrispondono alla funzione profetica e alla funzione regale (il che è una ulteriore prova dell'inseparabilità dei *tria munera*). Ma, questi stessi testi segnalano con sufficiente chiarezza che il sacerdozio in senso stretto – e non in senso ampio, come equivalente della mediazione – indica, come in Cristo, un'essenziale relazione col sacrificio (cfr. *1 Pt* 2, 5), giacché, secondo lo stesso Concilio, la funzione sacerdotale è rivolta ad « esercitare un culto spirituale affinché sia glorificato Dio e gli uomini siano salvati »³², e il culto cristiano – compresi tutti i sacramenti – ha la sua fonte ed il suo apice – la sua origine e il suo fine e, quindi, il suo centro – nel Sacrificio di Cristo, sacramentalmente attualizzato

²⁹ H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Aubier Montaigne, Paris 1971, 236.

³⁰ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, n. 3/a; *Lumen gentium*, nn. 28/a e 33/a.

³¹ Cfr. in particolare, *Lumen gentium*, nn. 10, 11 e 34.

³² CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 34/b.

nell'Eucaristia³³. È evidente che un primo e basilare esercizio della funzione sacerdotale dei laici è la loro partecipazione al culto della Chiesa, soprattutto nei sacramenti e, specialmente, nel Sacrificio Eucaristico³⁴.

Questo primo e fondamentale aspetto non è specifico dei laici, ma è proprio di tutti i fedeli, anche se il loro modo di partecipare al culto sia qualitativamente diverso. Ciò che è specifico del sacerdozio *nei laici* viene necessariamente determinato da quella *secolarità* che, secondo lo stesso Concilio, è una sua caratteristica³⁵. Secolarità che reclama l'esercizio del sacerdozio all'interno del mondo.

Perciò la Costituzione *Lumen gentium* descrive con queste parole l'esercizio specificamente laicale del sacerdozio comune dei fedeli: « i laici, essendo dedicati a Cristo e consacrati dallo Spirito Santo, sono in modo mirabile chiamati e istruiti per produrre sempre più copiosi i frutti dello Spirito. Tutte infatti le loro opere, le preghiere e le iniziative apostoliche, la vita coniugale e familiare, il lavoro quotidiano, il sollievo spirituale e corporale, se sono compiute nello Spirito, e persino le molestie della vita se sono sopportate con pazienza, diventano sacrifici spirituali graditi a Dio per Gesù Cristo (cfr. *1 Pt* 2, 5), i quali nella celebrazione dell'Eucaristia sono piissimamente offerti al Padre insieme all'oblazione del Corpo del Signore »³⁶.

In conseguenza, « i laici, in quanto adoratori dovunque santamente operanti, consacrano a Dio il mondo stesso »³⁷.

Risulta pertanto chiaro che l'esercizio specifico del sacerdozio ha per i laici il suo « luogo » proprio nella convivenza familiare, nel lavoro ordinario, nel riposo: vale a dire, nella loro vita *nel mondo*, che è offerta in modo gradito a Dio, come sacrificio, in unione al Sacrificio di Cristo nell'Eucaristia. Di qui, la necessaria connessione tra questi due aspetti apparentemente indipendenti dell'esercizio del sacerdozio comune: la partecipazione al culto sacramentale della

³³ Cfr. *Ibidem*, n. 11/a.

³⁴ Cfr. *Ibidem*. Sulla relazione tra il sacerdozio comune e l'Eucaristia, si possono vedere le abbondanti testimonianze raccolte in P. DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, Musseum Lessianum, Bruselas-Paris 1950, 38 ss.

³⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 31/b.

³⁶ *Ibidem*, n. 34/b.

³⁷ *Ibidem*.

Chiesa, specialmente nell'Eucaristia, e la *consecratio mundi* alla quale si riferisce esplicitamente il testo citato della *Lumen gentium*.

Questa « consacrazione del mondo a Dio », affermata come missione sacerdotale dei laici, non significa una « sacralizzazione del mondo » che porti a negare la consistenza e l'autonomia delle realtà temporali: niente di più lontano dalla dottrina conciliare³⁸. Significa – per l'essenziale connessione tra sacerdozio e sacrificio – che il mondo, mediante l'attività dei fedeli laici, diventa « materia » offerta *efficacemente* a Dio come adorazione, espiazione, rendimento di grazie e richiesta, mentre le realtà terrene sono ordinate alla perfezione propria della loro natura, secondo il disegno divino³⁹. Ma è teologicamente innegabile che questa attività dei laici è efficace – per la santificazione e per l'ordinazione del mondo a Dio – nella misura della sua effettiva unione al Sacrificio di Cristo.

Anche in questo si manifesta la complementarità tra il sacerdozio dei laici e il sacerdozio ministeriale dei pastori: come leggiamo nel Decreto *Presbyterorum Ordinis*, è nell'Eucaristia dove « attraverso il ministero dei Presbiteri che il sacrificio spirituale dei fedeli viene reso perfetto perché viene unito al sacrificio di Cristo, unico Mediatore »⁴⁰.

Tutto ciò implica che le realtà terrene – sociali, professionali, familiari, ecc. –, in una parola il *mondo*, non è solo l'*ambito* dove i laici esercitano la loro funzione sacerdotale, ma è, inoltre, mezzo o materia del sacrificio spirituale al quale si riferisce questo sacerdozio; materia che è santificata e mezzo di santificazione propria e degli altri. Secondo le parole di colui che è stato riconosciuto come uno dei principali precursori della dottrina conciliare sul laicato – il Fondatore dell'Opus Dei⁴¹ – « Tutti, con il Battesimo, siamo stati

³⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 36; di fatto, l'espressione della *Lumen gentium*, n. 34/b, secondo la quale i laici « consacrano il mondo a Dio », fu molto dibattuta nel Concilio, perché si voleva evitare che fosse intesa come « sacralizzazione » delle realtà temporali: cfr. M.D. CHENU, *I laici e la « consecratio mundi »*, in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II*, cit., 992. Cfr. anche A. FERNANDEZ, *Misión específica de los laicos. ¿Consecratio o sanctificatio mundi?*, in « Theologica » 10 (1975) 402-403.

³⁹ Cfr. in questo senso, PAOLO VI, *Allocuzione*, 23-4-1969, in « Insegnamenti di Paolo VI » 7 (1969) 929.

⁴⁰ CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum Ordinis*, n. 2/d. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, 1-3-1987: « L'Osservatore Romano », 2-3-1987, 1.

⁴¹ Tra le numerose testimonianze in questo senso si veda per la sua autorità quella di GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 19-8-1979, in « Insegnamenti di Giovanni Paolo II » 2 (1979) 142.

costituiti sacerdoti della nostra stessa esistenza; *per offrire vittime spirituali, ben accette a Dio, per mezzo di Gesù Cristo (1 Pt 2, 5)*, per compiere ciascuna delle nostre azioni in spirito di obbedienza alla volontà di Dio, perpetuando così la missione dell'Uomo-Dio »⁴². Ed inoltre, « ciascuno di noi deve essere *ipse Christus*. Egli è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini (cfr. *1 Tm 2, 5*); e noi ci uniamo a Lui per offrire, con Lui, tutte le cose al Padre. La nostra vocazione di figli di Dio, in mezzo al mondo, ci esige non solo la ricerca della santità personale, ma ci spinge anche a percorrere tutti i cammini della terra per trasformarli in varchi, aperti in mezzo agli ostacoli, che conducono le anime al Signore; ci spinge a prendere parte, come cittadini, a tutte le attività temporali, per essere il lievito (cfr. *Mt 13, 33*) che fa fermentare tutta la massa (cfr. *1 Cor 5, 6*) »⁴³.

V. La funzione profetica dei laici

Leggiamo nella Costituzione *Lumen gentium*: « Cristo, il grande Profeta, il quale e con la testimonianza della vita e con la virtù della parola ha proclamato il regno del Padre, adempie il suo ufficio profetico fino alla piena manifestazione della gloria, non solo per mezzo della Gerarchia, la quale insegna in nome e con la potestà di Lui, ma anche per mezzo dei laici, che perciò costituisce suoi testimoni e forma nel senso della fede e nella grazia della parola, perché la forza del Vangelo risplenda nella vita quotidiana, familiare e sociale »⁴⁴.

Come è noto, la funzione profetica non consiste solo nel trasmettere la Parola di Dio agli uomini, ma include e presuppone che sia fatta per incarico dello stesso Dio, non per propria iniziativa e autorità. Profeta è, pertanto, l'uomo scelto e chiamato da Dio per trasmettere agli uomini un messaggio divino⁴⁵. Questa nozione si realizza in maniera evidente nella funzione di magistero della Gerarchia della Chiesa, che consiste nel predicare la Parola di Dio in nome di Cristo e con la Sua autorità, secondo la citata espressione del Vaticano II.

⁴² J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, cit., n. 96; cfr. n. 106.

⁴³ *Ibidem*, n. 120; cfr. n. 183.

⁴⁴ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 35/a.

⁴⁵ Cfr. B. VAWTER, *The Nature of Prophecy*, in *The Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, London 1968, 224 ss.

È ugualmente molto chiaro che i fedeli laici possono e devono trasmettere la Parola di Dio agli altri uomini, poiché la Rivelazione divina è stata affidata all'intero Popolo di Dio, non solo alla Gerarchia; perciò la Tradizione della Chiesa – che è la trasmissione, *pará-dosis*, del Vangelo – non è solo la predicazione dei Pastori, ma l'intera vita della Chiesa: è, con un'efficace espressione di Johann Adam Möhler, « il Vangelo vivo »⁴⁶. Un Vangelo vivo, sì, nella predicazione ufficiale e autorevole della Gerarchia, ma anche nell'insegnamento delle prime verità e preghiere che una madre insegna a un figlio o nel consiglio cristianamente ispirato di un medico al malato o di qualunque altro cristiano al collega di lavoro, ecc.; vale a dire, come afferma il Concilio, « nella vita quotidiana, familiare e sociale ».

Questo stesso testo, citato poc'anzi, della Costituzione *Lumen gentium*, pone la partecipazione dei laici alla funzione profetica di Cristo in relazione al « senso della fede » – il *sensus fidei* – e alla « grazia della parola ». Altrettanto aveva fatto la stessa Costituzione riguardo alla funzione profetica di tutto il Popolo di Dio⁴⁷.

Questo *sensus fidei*, che è alla radice del carattere veramente profetico della trasmissione della Parola di Dio, anche da parte dei laici, è la capacità del credente non solo di credere ciò che la Chiesa gli presenta come verità di fede, ma anche e soprattutto, la facilità per distinguere, come per istinto, ciò che è conforme alla fede da ciò che non lo è, così come per trarre conseguenze più profonde dalle verità insegnate dal Magistero, non attraverso il ragionamento teologico ma spontaneamente, per una specie di connaturalità, e per applicare la fede alla vita⁴⁸.

Il *sensus fidei*, in realtà, non è un dono soprannaturale diverso dalla fede, ma è la connaturalità con la verità rivelata prodotta nell'uomo dalla stessa virtù della fede perfezionata dai doni dello Spirito Santo⁴⁹. Perciò, il « senso della fede » è di per sé infallibile,

⁴⁶ J.A. MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche*, Geiselman, § 12 (ed. italiana, *L'Unità nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1969, 51).

⁴⁷ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 12/a. Cfr. anche SINODO DEI VESCOVI, 1987, *Instrumentum laboris*, n. 25.

⁴⁸ Cfr. M. SECKLER, *Glaubenssinn*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4, 945.

⁴⁹ Cfr. J. SANCHO BIELSA, *Infalibilidad del Pueblo de Dios*, Eunsa, Pamplona 1979, 254.

come lo è la fede, sebbene possa sbagliare *per accidens* nei singoli credenti⁵⁰.

Tutto ciò – che qui è stato accennato solo brevemente – porta a capire perché la trasmissione della Parola di Dio, che i laici realizzano nella vita ordinaria, familiare e sociale, nella multiforme varietà di espressione che può assumere il dialogo interpersonale, è veramente una funzione profetica: vale a dire, non solo « trasmette » il Vangelo – come si può trasmettere qualunque altra conoscenza ed esperienza –; ma lo fa con missione divina – *quasi ex officio*, dice S. Tommaso⁵¹ – e con l'assistenza dello Spirito Santo. Missione e assistenza che non conferiscono un'autorità ufficiale alla parola evangelizzatrice dei laici, ma sì li rendono partecipi – anche se non in ogni singola espressione – dell'infallibilità della Chiesa. Non come semplice parola umana, ma come Parola di Dio che non solo trasmette conoscenze, ma tende ad essere di per sé efficace in ordine alla fede che salva. Infine, il fatto che la funzione profetica dei laici abbia il suo fondamento nel *sensus fidei*, quale frutto dello Spirito Santo, mette in rilievo che questa funzione non è partecipazione alla missione del Magistero, propria della Gerarchia ecclesiastica, ma partecipazione diretta alla suprema *virtus* profetica di Gesù Cristo, anche se il suo esercizio si realizza *sub ductu sacri magisterii*⁵², per ciò che si riferisce al contenuto del messaggio che trasmette, non all'atto stesso del trasmettere.

Se, con il Vaticano II, affermiamo che la funzione profetica dei laici come quella dei pastori, è partecipazione del *munus propheticum Christi*, è opportuno tener presente che Cristo è la pienezza della Parola profetica, non solo perché con Lui la Rivelazione divina raggiunge la pienezza obiettiva del suo contenuto, ma anche perché Cristo è, nello stesso tempo ed inseparabilmente, Colui che insegna e la stessa Verità insegnata: *Egli è la Verità* (cfr. *Gv* 14, 6)⁵³. Pertanto, essendo Mediatore rispetto alla verità (Maestro o Profeta) la sua mediazione è perfetta (è *pienezza di mediazione profetica*), è la

⁵⁰ Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d. 24, a. 3, sol.; ad. 3. L'infallibilità del *sensus fidei* si manifesta nel *consensus fidelium* (cfr. *Lumen gentium*, n. 12/a), che è *criterium divinae Traditionis* (J.B. FRANZELIN, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, Tip. Polygl. S.C. de Propaganda Fide, Romae 1986⁴, 96).

⁵¹ S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 72, a. 5 ad 2.

⁵² CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 12/a.

⁵³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 2.

« mediazione più immediata possibile ». Con parole del Cardinale Ratzinger: « nel mediatore Cristo troviamo in maniera immediata Dio. Egli è il vero mediatore proprio perché porta alla immediatezza, o, per meglio dire, perché egli stesso è l'immediatezza »⁵⁴.

Insieme a questo, vi è il fatto importantissimo – già ricordato – che Cristo è Rivelatore (Profeta) e Rivelazione di Dio, non solo con le sue parole ma anche con tutte le sue azioni: *verba et gesta*⁵⁵, per cui il semplice vedere Gesù Cristo è già vedere il Padre (cfr. *Gv* 12, 45; 14, 9): « ogni azione di Cristo ha un valore trascendente: ci fa conoscere il modo di essere di Dio »⁵⁶.

Tutto ciò porta a chiederci se, e in quale modo, queste caratteristiche, proprie della pienezza della mediazione profetica di Cristo, sono presenti anche nella partecipazione dei fedeli, e quindi anche dei laici, a questa funzione profetica.

È evidente che la stessa nozione di partecipazione implica quella di parzialità. La partecipazione a una pienezza non può essere piena. È allo stesso modo evidente che le caratteristiche proprie della pienezza di qualcosa possono essere presenti in misura minore in chi partecipa di questo qualcosa. In effetti, ogni cristiano – e il laico « nella vita quotidiana, familiare e sociale » – mediante la funzione profetica non predica se stesso, ma Gesù Cristo; e ogni cristiano può e deve trasmettere il Vangelo non solo con le parole, ma anche con tutte le sue azioni. Come dice il Vaticano II, « così i laici diventano efficaci araldi della fede nelle cose sperate, se senza incertezze congiungono a una vita di fede la professione della fede. Questa evangelizzazione o annuncio di Cristo fatto con la testimonianza della vita e con la parola, acquista una certa nota specifica e una particolare efficacia, dal fatto che viene compiuta nelle comuni condizioni del secolo »⁵⁷.

Mediante questa funzione profetica, i fedeli cristiani – ciascuno nel suo posto – rendono presente Dio davanti agli uomini, non solo con la parola, ma anche con le opere conformi alle parole. Questa mediazione profetica può crescere indefinitamente in qualità, proprio perché è partecipazione – che sempre può essere più intensa –

⁵⁴ J. RATZINGER, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una Teología Fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 328.

⁵⁵ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 4.

⁵⁶ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, cit., n. 109.

⁵⁷ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 35/b.

alla piena e perfetta mediazione profetica del Signore Gesù. Di qui che la testimonianza cristiana, per essere autentica ed efficace, non richiede che sia stata già raggiunta la pienezza cristiana, ma sì il serio impegno e la decisa lotta personale per identificarsi con Colui che è l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini. « In questo modo – sono parole di mons. Escrivá de Balaguer –, malgrado le nostre miserie, anzi, attraverso le nostre miserie, attraverso la nostra vita di uomini fatti di carne e di terra, Cristo si manifesta: nel nostro sforzo di essere migliori, di realizzare un amore che aspira ad essere puro, di dominare l'egoismo, di donarci pienamente agli altri, facendo della nostra esistenza un costante servizio »⁵⁸.

Questa parola – servizio – ci serve per la considerazione teologica del terzo *munus Christi* di cui tutti i fedeli partecipano: il *munus regale*, la funzione regale o pastorale, poiché per il cristiano, come per il suo Signore, regnare è, fondamentalmente, servire.

VI. La funzione regale dei laici

Ancora una volta è il Concilio Vaticano II che offre il punto di partenza alla nostra riflessione. Cristo comunicò il suo potere ai discepoli, « perché anch'essi siano costituiti nella libertà regale e con l'abnegazione di sé e la vita santa vincano in se stessi il regno del peccato (cfr. *Rm* 6, 12), anzi servendo Cristo anche negli altri, con umiltà e pazienza conducano i loro fratelli al Re, servire il quale è regnare. Il Signore infatti desidera dilatare il suo regno anche per mezzo dei fedeli laici (...); e in questo Regno anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio (cfr. *Rm* 8, 21) »⁵⁹.

È importante tenere presente che la regalità di Cristo, che comprende il possesso di « ogni potere in cielo e in terra » (*Mt* 28, 18), fu esercitata da Lui – e continua ad essere esercitata nel tempo in cui la Chiesa è pellegrina in questo mondo – prima di tutto per l'*instaurazione del Regno*. Vale a dire, Cristo non venne come Re a prendere possesso di un regno già preesistente, ma venne a costituire il suo Regno, a *dare* un Regno agli uomini, come dice Sant'Agosti-

⁵⁸ J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *È Gesù che passa*, cit., n. 114.

⁵⁹ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 36/a.

no⁶⁰; anzi, secondo l'affermazione di Origene, « Egli stesso è il Regno »⁶¹. Perciò solo quando *in Cristo* Dio sarà tutto in tutte le cose (cfr. *1 Cor* 15, 27-28), il Regno sarà stato completamente instaurato; si sarà realizzato il « Cristo totale », perché sarà stata condotta a termine la « ricapitolazione » (*anakefalaiosis*) di tutte le cose in Cristo (cfr. *Ef* 1, 10)⁶².

Pertanto, possiamo affermare che la partecipazione di tutti i fedeli al *munus regale Christi* è, prima di tutto, la loro *partecipazione alla instaurazione del Regno*. Questo Regno, di cui è « portatrice » la Chiesa, essendo essa stessa la « forma presente » del Regno⁶³, che deve espandersi fino ad essere effettivamente universale, è allo stesso tempo una realtà interiore, spirituale, e una realtà esterna, visibile. Di qui, che l'espansione del Regno ha sempre una duplice dimensione: estensiva ed intensiva; di incorporazione di nuovi uomini al Regno e di maggiore identificazione di tutti con questo Regno, vale a dire, della loro identificazione con Cristo, mediante una più piena sottomissione alla « legge fondamentale che struttura il Regno », che non è altro se non il precetto della carità, con la novità di esigenza e di universalità proposta da Gesù Cristo.

La partecipazione dei laici a questo aspetto primordiale della funzione regale di Cristo – l'instaurazione del Regno – richiede la capacità di ognuno, ricevuta da Cristo, di instaurare questo Regno dentro e fuori di se stesso. Con parole di Giovanni Paolo II, « i fedeli laici partecipano alla sua *missione regale* (di Cristo) tanto attraverso la mortificazione per vincere in se stessi il regno del peccato, quanto lavorando per far prevalere il regno della verità, della giustizia e della pace, diffondendo in ogni luogo lo spirito del Vangelo »⁶⁴.

La « specificità » laicale di questa funzione regale è coerentemente indicata dal Concilio nel suo essere « nel mondo », nel sotto-

⁶⁰ Cfr. S. AGOSTINO, *In Ioannem Evangelium*, tract. XXXV, 2 in PL 35, 1956.

⁶¹ ORIGENE, *In Matth.*, 14 in PG 13, 1197.

⁶² Sul significato di *anakefalaiosis* in *Ef* 1, 10, cfr. J.M. CASCIARO, *Estudios sobre la cristología del Nuevo Testamento*, Eunsa, Pamplona 1982, 308-334.

⁶³ Cfr. M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, Ed. Fax, Madrid 1966², 71.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione*, 1-3-1987, in « L'Osservatore Romano » 2-3-1987, 1. La considerazione della « regalità » dei cristiani come dominio sul peccato e le passioni, è molto frequente nella patristica: cfr., per esempio, Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, cit., 315-318.

mettere al Regno di Cristo le strutture temporali; vale a dire, nell'informarle con la carità di Cristo. « Nel compiere universalmente questo ufficio i laici hanno – leggiamo nella Costituzione *Lumen gentium*, nel contesto del *munus regale* –, il posto di primo piano. Con la loro competenza quindi nelle profane discipline e con la loro attività, elevata intrinsecamente dalla grazia di Cristo, portino efficacemente l'opera loro, perché i beni creati, secondo l'ordine del Creatore e la luce del suo Verbo, siano fatti progredire dal lavoro umano, dalla tecnica e dalla civile cultura per l'utilità di tutti gli uomini, e siano tra loro più convenientemente distribuiti e, nella loro misura, portino al progresso universale nella libertà umana e cristiana. Così Cristo per mezzo dei membri della Chiesa illuminerà sempre di più con il suo salutare lume l'intera società umana »⁶⁵.

Ritorna pertanto alla nostra considerazione quella *consecratio mundi* – o, con terminologia più frequente nei testi conciliari, quella santificazione del mondo *ab intra* – di cui abbiamo parlato a proposito della funzione sacerdotale dei laici⁶⁶. Ed è logico che sia così: vale a dire, che nell'aspetto primario della funzione regale – l'instaurazione del Regno – si manifesti chiaramente quella inseparabilità dei *tria munera*, che i laici sono chiamati ad esercitare in mezzo al mondo, nella vita familiare, professionale e sociale⁶⁷.

La « legge della carità » (cfr. *Gal* 5, 4. 14) che struttura il Regno è la stessa « legge perfetta della libertà » (*Gc* 1, 25) di cui parla l'Apostolo Giacomo. Come scrisse Sant'Agostino, nella sottomissione dell'uomo alla legge di Cristo non vi è schiavitù alla legge, ma libertà: *nullum est vinculum necessitatis, quia libertas est caritatis*⁶⁸. Il motivo di fondo di questa appartenenza della libertà alla carità (« *libertas est caritatis* ») è molto chiara: solo con la libertà e nella libertà è possibile amare; anzi l'amore è l'atto proprio della volontà libera. Perciò, con una felice espressione di San Tommaso

⁶⁵ CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 36/b.

⁶⁶ Sulla *consecratio mundi* come esercizio della regalità dei laici, cfr. per esempio, J.L. GUTIERREZ, *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 1987, 100-104.

⁶⁷ Cfr. J. HAMER, *La Chiesa è una comunione*, Morcelliana, Brescia 1983, 134-141.

⁶⁸ S. AGOSTINO, *De natura et gratia*, 65, 78, in PL 44, 286. Si ricordi anche, in questo senso, un'altra famosa espressione agostiniana: *Dilige, et quod vis fac* (*In Epist. Ioannis ad parthos*, VII, 8 in PL 35, 2033).

d'Aquino, *quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate*⁶⁹: quanto maggiore carità si ha, maggiore libertà si possiede.

In conseguenza, nel Regno di Cristo, tutti i membri partecipano della condizione regale (la libertà), in contrapposizione con altri regni in cui esisteva e, in qualche modo, sempre esisterà la distinzione tra padroni e servi. Il nuovo Popolo di Dio è un popolo di « sacerdoti re » (1 Pt 2, 9), nel quale tutti partecipano della radicale condizione di libertà dei figli di Dio (cfr. Rm 8, 21).

Partendo da questa appartenenza della libertà alla carità, si comprende a fondo l'apparente paradosso che San Paolo esponeva ai galati, quando scriveva che la libertà si esercita, mediante la carità, nel servizio agli altri (cfr. Gal 5, 13).

Non potrebbe essere diversamente: coloro che nel tempo della Chiesa rendono visibile la regalità di Cristo, partecipando in modi diversi di essa, dovranno farlo come Lui lo fece: mediante un *regnare* che sia veramente *servire*: « Io sto in mezzo a voi come colui che serve » (Lc 22, 27), dice il Signore, poiché « il Figlio dell'Uomo non è venuto a essere servito ma per servire e dare la sua vita come riscatto per molti » (Mt 20, 28). Egli è il Pastore-Re, il Buon Pastore, « che dà la sua vita per le pecore » (Gv 10, 11). Perciò, la dignità che comporta « la partecipazione alla missione regale di Cristo – scrive Giovanni Paolo II – (...) si manifesta nella disponibilità a servire »⁷⁰. Con un servizio che non deriva da una condizione di servitù, ma di libertà: di quella libertà propria della carità.

VII. In Cristo Gesù

Ritengo che le precedenti riflessioni manifestino con sufficiente chiarezza l'essenza dell'immenso orizzonte di impegno cristiano nel mondo, che tutti i laici hanno davanti a loro, come qualcosa di proprio e non come una partecipazione alle funzioni proprie dei sacri ministri⁷¹. Naturalmente, la partecipazione dei laici alla missione

⁶⁹ S. TOMMASO D'AQUINO, *In III Sent.*, d. 29, q. un., a. 8, q. 3 s.c. Cfr. F. OCÁRIZ, *Lo Spirito Santo e la libertà dei figli di Dio*, in « Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia », Libreria Editrice Vaticana, Roma 1982, 1242.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 4-3-1979, n. 21.

⁷¹ Affermare che la « promozione ecclesiale dei laici » consiste nel renderli maggiormente partecipi delle funzioni dei ministri sacri, sarebbe una « contradictio in

propria dei pastori – entro certi limiti – è possibile e, in alcuni casi, molto opportuna, come ha ricordato lo stesso Concilio Vaticano II⁷². Ma una maggiore presa di coscienza della missione specifica del laicato, da parte dei pastori, deve portare ad un intenso ed abnegato servizio pastorale verso tutti i laici – anche la *potestas ecclesiastica*, partecipazione della *exousia* di Cristo, è una *diakonía*, un servizio⁷³ – mediante la predicazione della Parola di Dio e la grazia dei sacramenti, affinché questi laici, tutti e ciascuno, assumano ed esercitino all'interno del mondo, con personale libertà e responsabilità, la loro specifica partecipazione alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Gesù Cristo.

Si manifesta così la natura *organica* della Chiesa: « non è il laicato, considerato isolatamente, che santifica il mondo, ma l'intera Chiesa, con la totalità dei suoi ministeri, carismi e funzioni »⁷⁴. Anche per questo, come afferma Congar, « in fondo vi è solo una teologia valida del laicato: una ecclesiologia totale »⁷⁵.

Per concludere, è opportuno osservare che fin qui abbiamo considerato esplicitamente l'aspetto più immediato del concetto di *partecipazione*⁷⁶, intendendola come il *partem capere* (prendere parte) o, più esattamente, come l'*esse vel habere partialiter* (essere o avere parzialmente). Ma vi è un altro aspetto più importante incluso nella nozione di partecipazione, sia a livello metafisico sia a livello di linguaggio comune, che fin dal primo momento è stato implicitamente presente: è l'aspetto principale quando la partecipazione non è la distribuzione di qualcosa di materiale in parti diverse, ma la *comunione* di diversi soggetti a un tutto che permane in se stesso indiviso; questa partecipazione è proprio uno dei significati del termine *koinonía* (comunione), tanto nel greco classico, che nel greco neotestamentario⁷⁷.

terminis »: cfr. J. RATZINGER, *Dogma e Predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, 206. Questa contraddizione porterebbe, in pratica, ad un « impoverimento della missione salvifica della stessa Chiesa » (SINODO DEI VESCOVI, 1987, *Lincamenta*, n. 8).

⁷² Cfr. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, cit., 198-203.

⁷³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, nn. 18/a e 24/a; GIOVANNI PAOLO II, *Lettera a tutti i Vescovi della Chiesa*, 8-4-1979: AAS 71 (1979) 389-393.

⁷⁴ J.L. ILLANES, *Misión laical, Mundo, Santidad*, cit., 28.

⁷⁵ Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, cit., 13.

⁷⁶ Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, SEI, Torino 1950, 42-43.

⁷⁷ Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Concepto Bíblico de Koinonía*, in « XIII Semana Bíblica Española (1952) », C.S.I.C., Madrid 1953, 223.

In effetti, la partecipazione alla funzione sacerdotale, profetica e regale di Cristo, è la partecipazione alla sua *mediazione* tra Dio e gli uomini, che si realizza non moltiplicando i mediatori – uno solo è il mediatore, Cristo –, ma assumendo ogni cristiano in un'intima *koinonía* o comunione con Cristo-Mediatore e, in Lui, con tutti gli altri membri della Chiesa: è lo stesso Cristo che, mediante tutti i cristiani – ciascuno a suo modo, in comunione organica –, realizza l'unione tra Dio e gli uomini, instaurando e consolidando questo Regno – che radicalmente e fundamentalmente è Cristo stesso – di cui la Chiesa è « portatrice » e « forma presente ».

In Cristo Gesù è l'espressione neotestamentaria, soprattutto paolina, per designare l'essenza del cristianesimo, tanto nella sua dimensione entitativa: *essere* in Cristo, quanto nella sua dimensione operativa: *operare* in Cristo⁷⁸. Perciò, il Concilio Vaticano II afferma che « siccome la fonte e l'origine di tutto l'apostolato della Chiesa è Cristo, mandato dal Padre, è evidente che la fecondità dell'apostolato dei laici dipende dalla loro vitale unione con Cristo, secondo il detto del Signore: « Chi rimane in me ed io in lui, questi produce molto frutto, perché senza di me non potete far niente » (Gv 15, 5) »⁷⁹.

Rimanere in Cristo, per poter *operare* in Cristo partecipando, ciascuno a suo modo, alla missione della Chiesa, tutta impegnata a rendere presente ed efficace nella storia il mistero della Redenzione. « Un mistero fatto realtà nel nostro mondo grazie ad una giovane, Maria, la vergine di Nazaret, che conobbe l'amore di Dio e credette in lui. Per lei ci giunse la salvezza e la speranza di un nuovo mondo »⁸⁰; un mondo nuovo e una nuova umanità in Cristo, della quale Maria è Madre e pienezza anticipata.

⁷⁸ Cfr. M. MEINERTZ, *Teología del Nuevo Testamento*, cit., 414; A. WIKENHAUSER, *Die Christumystik des Apostels Paulus*, Freiburg 1956².

⁷⁹ CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, n. 4/a. Di qui la grande attenzione dedicata dal Concilio Vaticano II alla santificazione e alla formazione dei laici (cfr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 28-32) e anche l'ampio spazio riservato a questi stessi aspetti nell'*Instrumentum laboris* per il prossimo Sinodo dei Vescovi (cfr. nn. 34-45 e 70-77).

⁸⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* all'Angelus, 12-4-1987, n. 1, in « L'Osservatore Romano » 14-4-1987, suppl., LXXI.

COMUNE CONDIZIONE DEI BATTEZZATI COME DISCEPOLI DI CRISTO IN RAPPORTO AL SACERDOZIO MINISTERIALE *

Antonio MIRALLES

Quando il Papa Giovanni XXIII prese l'iniziativa di convocare il Concilio Vaticano II, « accogliendo come venuta dall'alto una voce intima del Nostro spirito »¹ – sono parole sue – egli, colmo di fiducia e di ottimismo, intendeva rispondere all'urgente dovere, avvertito dalla Chiesa, « di dare maggiore efficienza alla sua sana vitalità, e di promuovere la santificazione dei suoi membri, la diffusione della verità rivelata, il consolidamento delle sue strutture »²; così si esprimeva nella bolla d'indizione. Per quanto riguarda l'approfondimento e la presentazione della dottrina e l'indicazione delle vie per raggiungere questi scopi, il Concilio non deluse le attese di Papa Giovanni, come la gente spesso amava chiamarlo. La vocazione alla santità è stata proclamata valida per tutti i fedeli d'ogni stato e condizione³, ogni singolo fedele senza eccezione è stato esortato a prendere parte attiva nel compimento dell'unica missione della Chiesa, poiché « la vocazione cristiana è per sua natura anche vocazione all'apostolato »⁴, e i sacri pastori sono stati ammoniti a promuovere e a favorire questo ruolo attivo di tutti nella Chiesa,

* Intervento alla tavola rotonda su: « Laici, Chiesa e mondo », svoltasi il 24 novembre 1986 presso il Centro Accademico Romano della Santa Croce.

¹ *Enchiridion Vaticanum*, 1, *Documenti del Concilio Vaticano II*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1981, n. 6* (in seguito citerò questo libro con la sigla EV 1).

² EV 1, n. 7*.

³ « Muniti di tanti e così mirabili mezzi di salvezza, tutti i fedeli d'ogni stato e condizione sono chiamati dal Signore, ognuno per la sua vita, a quella perfezione di santità di cui è perfetto il Padre celeste » (Cost. dogmatica *Lumen gentium*, 11: EV 1, n. 315; cfr. anche l'intero capitolo V della stessa costituzione su l'universale vocazione alla santità nella Chiesa).

⁴ *Apostolicam actuositatem*, 2: EV 1, n. 916.

consci di non poter esaurire da soli la missione da Cristo affidata alla sua Sposa ⁵.

Sono passati più di vent'anni dalla chiusura della grande assise conciliare e alle molte luci riversatesi sulla Chiesa si sono mescolate non poche ombre nel tempo post-conciliare, come ebbe a constatare il Sinodo straordinario dei Vescovi del 1985 ⁶. Sebbene non siamo all'inizio, tuttavia molta strada resta ancora da percorrere perché la dottrina del Vaticano II sia pienamente messa in atto e non rimanga, perlomeno in parte, sul piano delle enunciazioni. Lo sguardo ai miliardi di non credenti e alla moltitudine di credenti che fanno a meno di Cristo al novanta per cento, se non proprio al cento per cento della loro vita deve scuoterci profondamente, come scosse il cuore di Paolo la supplica del Macedone nella visione di Troade: « aiutaci! » (At 16, 9). Adesso portare il Vangelo agli altri, avvicinare gli uomini a Cristo, vuol dire in primo luogo portare il Vangelo ai familiari, ai vicini, ai colleghi di lavoro, alle persone che incontriamo ogni giorno. Non vi è società che non debba essere evangelizzata profondamente dalla radice. Il Papa ce lo ha ricordato, con accenti di grave urgenza, riguardo ai paesi europei, indicando nella prima evangelizzazione dell'età apostolica il modello a cui ispirarci per questa nuova avventura evangelizzatrice ⁷.

Guardiamo dunque i primi cristiani; sono, per così dire, i protagonisti degli Atti degli Apostoli. Quando la fede cristiana comincia a diffondersi, coloro che accoglievano la parola di salvezza e ricevevano il battesimo venivano chiamati *discepoli*. A prima vista non è una denominazione sorprendente. Il termine originale greco *mathêtes* trovava un uso frequente nel linguaggio ordinario per indicare l'apprendista artigiano, lo scolaro di un maestro, anche i seguaci

⁵ « I sacri pastori... sanno di non essere stati istituiti da Cristo per assumersi da soli tutta la missione della salvezza che la Chiesa ha ricevuto nei confronti del mondo, ma che il loro magnifico incarico è di pascere i fedeli e di riconoscere i loro servizi e i loro carismi, in modo che tutti concordemente cooperino, nella loro misura, all'opera comune » (*Lumen gentium*, 30: EV 1, n. 361).

⁶ Cfr. la *Relazione finale*, I,3 e passim nei diversi argomenti particolari.

⁷ « Questa rinnovata opera di evangelizzazione, che noi intraprendiamo si pone in continuità organica e dinamica con la prima evangelizzazione, quella stessa di Cristo anzitutto (cfr. *Evangelii nuntiandi*, n. 7) e poi quella apostolica... Per realizzare una efficace opera di evangelizzazione dobbiamo ritornare ad ispirarci al *primissimo modello apostolico* » (*Allocuzione* ai partecipanti al VI Simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa, 11 ottobre 1985, nn. 2 e 18: « L'Osservatore Romano » 12 ottobre 1985, 4-5).

di un filosofo. Il vocabolo acquistò inoltre un significato più ampio per indicare il discepolo distante nel tempo dal suo maestro, ma affine idealmente a lui perché suo imitatore; così Socrate viene chiamato da molti discepolo di Omero, e Pitagora ed Epicuro ebbero numerosi discepoli.

Per quanto riguarda l'Antico Testamento, sebbene il termine *mathêtês* non vi si trovi nella versione dei LXX, negli scritti rabbinici è molto attestata la parola *talmîd*, in qualche modo equivalente al *mathêtês*, solo che usata esclusivamente per designare il discepolo del rabbino ⁸.

Negli Atti degli Apostoli la designazione dei fedeli convertiti al Signore come *discepoli* si carica di un senso molto più pregnante di quello riscontrato nell'uso greco o rabbinico. Gli Atti sono in esplicita continuità col terzo Vangelo ed è Luca chi più usa questa parola e parla dei discepoli di Gesù ⁹. Ora, i discepoli di Gesù nel Vangelo si trovano in un rapporto con Lui assai differente da quello che legava il discepolo al rabbino o al filosofo greco. « Gesù è qualcosa di nuovo, rispetto sia ai rabbini sia al maestro greco del tipo di Socrate. Ciò che lega al rabbino è in ultima analisi la *tôrâ* (la Legge), che egli interpreta; e ciò che lega a Socrate è l'idea che egli difende. Ma Gesù vincola i discepoli alla sua persona. Il rabbino e il filosofo greco hanno in comune la difesa di una determinata cosa. Gesù invece porta se stesso » ¹⁰. Il discepolo di Gesù lo segue nei suoi viaggi di predicazione, gli è ascoltatore assiduo, la sua vita è immersa integralmente nel circolo attorno a Gesù, con il quale ha un rapporto di familiarità e di immediatezza.

Il fatto che anche i credenti in Cristo siano chiamati *discepoli* sta a significare che anche loro sono entrati in rapporto di immedia-

⁸ Cfr. K.H. RENGSTORF, *Mathêtês*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VI, TWNT: Ed. it., Brescia 1970, 1123-1187.

⁹ « L'uso corrente di *mathêtês* per indicare i discepoli di Gesù nell'uso linguistico primitivo cristiano è attestato soprattutto da Luca. Egli ha la parola come termine fisso in tutte le sue fonti, e anche in ciò che ha in proprio (Lc 11, 1; 14, 26 ss. ecc.). Tanto più, dunque si deve notare che la designazione dei discepoli di Gesù come *mathêtai* nel terzo vangelo (diversamente da *Mt*, *Mc* e *Gv*) s'interrompe col racconto del Getsemani (22, 45) e non viene più ripresa. Ciò si può spiegare soltanto con qualche ragione teologica. La parola ricompare solo a partire da *At* 6, 1, ma non più come designazione dei discepoli personali di Gesù, bensì dei cristiani in generale, e in questo senso è usata poi regolarmente, tanto da apparire come tipica della fonte usata da Luca » (RENGSTORF, TWNT, cit., 1190-1191).

¹⁰ RENGSTORF, cit., 1202.

tezza e di familiarità con Gesù. Dunque, discepoli di Cristo non erano soltanto coloro che lo avevano accompagnato e ascoltato prima dell'evento pasquale: chi credeva e riceveva il battesimo diventava anche discepolo di Cristo. Così come, a dire di Pietro a conclusione del suo discorso il giorno di Pentecoste ¹¹, il battesimo rendeva partecipi del dono dello Spirito Santo gli ascoltatori convertiti, come ne erano stati partecipi i discepoli di Gesù poche ore prima, così anche i nuovi battezzati diventavano discepoli di Gesù Cristo.

La condizione di discepoli comune ai battezzati delimita il ruolo di coloro che, come dice Luca nel prologo del suo Vangelo, « furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola ». La primitiva comunità dei credenti in Cristo appariva fin dal primo momento organicamente strutturata. I dodici vi occupavano una posizione speciale e svolgevano al suo interno una funzione loro propria. Innanzitutto « rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù » (At 4, 33), e questa funzione di testimoni dell'identità del Signore risorto col Gesù prima della Pasqua viene sottolineata con vigore da Luca ¹². Perciò a loro spettava l'insegnamento di quanto avevano appreso da Gesù, ascoltando la sua parola e vivendo con Lui, « incominciando dal battesimo di Giovanni - dirà Pietro nel proporre l'elezione di Mattia - fino al giorno in cui è stato di tra noi assunto in cielo » (At 1, 22). Lo stesso Pietro caratterizza il ministero degli Apostoli sia come servizio della parola sia come dedizione alla preghiera ¹³. Sul contenuto di questo ministero della preghiera e in quale senso vi si trovino comprese la trasmissione del dono dello Spirito Santo e la frazione del pane eucaristico ci sarebbe da dilungarsi; è bene però mantenere il filo del discorso e limitarci

¹¹ « Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo » (At 2, 38).

¹² « Nei due libri dell'opera lucana il gruppo dei *dodici* discepoli di Gesù viene fatto coincidere col concetto di *apostoli*. Inoltre Luca identifica sostanzialmente i dodici apostoli con i *testimoni* di Cristo, come mostra incisivamente l'elezione di Mattia... all'evangelista interessa quell'attendibilità con la quale i primi testimoni di Cristo, i dodici apostoli, diedero una testimonianza basata su dati d'esperienza e tuttavia resa possibile solo nella forza dello Spirito. Solo chi poteva constatare l'identità del Signore sperimentato a Pasqua col Gesù di prima della Pasqua era in grado di fungere da testimone della risurrezione » (G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, I, in *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, V/1, Brescia 1985, 306 e 310).

¹³ « Noi, invece, ci dedicheremo alla preghiera e al ministero della parola » (At 6, 4).

ora a considerare la funzione dei dodici e dei loro collaboratori in relazione alla condizione di discepoli di tutti i battezzati.

I dodici Apostoli non sono gli unici ad avere una certa posizione di spicco nella comunità dei discepoli. Vi troviamo menzionati i Sette¹⁴, individuati come diaconi da una tradizione risalente almeno a Sant'Ireneo; si parla anche dei presbiteri delle diverse comunità¹⁵; ad Antiochia c'erano profeti e dottori¹⁶; Filippo, uno dei Sette, è denominato evangelista¹⁷; i presbiteri di Efeso vengono chiamati anche vescovi¹⁸; e di vescovi e diaconi si parla nelle Lettere pastorali¹⁹.

La funzione di tutti questi uomini, gli Apostoli e i collaboratori più o meno loro vicini, viene spesso indicata come un ministero, un servizio a vantaggio dei discepoli. Che carattere ha questo ministero? Forse consiste in una mediazione di passaggio obbligato, di frapposizione tra Cristo e il singolo discepolo? Nel regime dell'antica legge esisteva una tale frapposizione: Mosè saliva da solo al monte Sinai o entrava da solo nel tabernacolo per sentire la parola di Yaweh e trasmetterla poi al popolo; ugualmente l'accesso al recinto più interno del tempio era riservato al sommo sacerdote nel rito dell'espiazione che ogni anno veniva ripetuto. Ora no, ora tutti i battezzati sono posti nella condizione di avere un rapporto immediato con Cristo, di essere suoi discepoli.

La condizione di discepoli estesa a tutti i figli del nuovo popolo messianico faceva parte dell'annuncio profetico del capitolo 54 del libro di Isaia sulla città santa dei tempi messianici: « Tutti i tuoi figli saranno discepoli del Signore » (*Is* 54, 13). San Paolo applica la profezia alla Chiesa, la Gerusalemme di lassù, i cui figli sono i veri eredi delle promesse divine²⁰. Anche la Lettera agli Ebrei riporta la

¹⁴ Cfr. *At* 6, 1-6; 21, 8.

¹⁵ A Gerusalemme (cfr. *At* 11, 30; 15, 6; 21, 18), nelle comunità evangelizzate da Paolo (cfr. *At* 14, 23; 20, 17); anche in *1 Tm* 4, 14; 5, 17-19; e *Tt* 1, 5.

¹⁶ Cfr. *At* 13, 1.

¹⁷ Cfr. *At* 21, 8.

¹⁸ Cfr. *At* 20, 28.

¹⁹ Cfr. *1 Tm* 3, 1-13; *Tt* 1, 7.

²⁰ La tradizione giudaica riferiva questa profezia al popolo eletto radunato attorno alla città santa ricostruita dopo la punizione divina. Ne abbiamo una prova eloquente nel *Targ. Is. 54, 1*: « Alaba, Jerusalén, que eras como una mujer estéril, que no daba a luz entona un cántico de alabanza y alégrate, tú que eras como una mujer que no quedó embarazada, pues los hijos de Jerusalén destruida serán más numerosos que los de la ciudad habitada, dice Yahvé » (citato da HEINRICH SCHLIER, *La Carta a los Gálatas*, Salamanca 1975, 260). San Paolo applicandola alla Gerusalemme di lassù, che è la nostra madre, vede in essa il vero adempimento della profezia.

promessa della nuova alleanza annunciata nel libro di Geremia, e nel popolo della nuova alleanza la conoscenza di Dio acquisterà una modalità di immediatezza, assente nel regime dell'antica alleanza: « Sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. Né alcuno avrà più da istruire il suo concittadino, né alcuno il proprio fratello, dicendo: Conosci il Signore! Tutti infatti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande di loro » (*Eb* 8, 10-11).

Questa condizione di rapporto immediato con Gesù Cristo, di discepolo che apprende direttamente da Lui non vanifica l'esistenza di un ministero d'insegnamento nella Chiesa²¹. Ma l'accesso a Dio ormai non passa attraverso diaframmi o riduttori che trasmettano a scala minore il flusso di grazia divina che discende dal Padre per Cristo. « Per mezzo di Cristo – dice l'Apostolo – possiamo presentarci... al Padre in un solo Spirito » (*Ef* 2, 18). Il dono dello Spirito Santo è comune a tutti per il battesimo: « Ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo » (*At* 2, 38); così annunciava Pietro il giorno di Pentecoste.

I dodici e i loro collaboratori, compresi Paolo, Barnaba, Timoteo, ecc., non si considerano dei detentori dello Spirito in senso esclusivo, come non riservano per sé la condizione di discepoli di Cristo; non propongono pertanto ai singoli fedeli una versione a formato ridotto delle esigenze radicali dell'appartenenza a Cristo. « Ma che cosa è mai Apollo? Cosa è Paolo? Ministri attraverso i quali siete venuti alla fede e ciascuno secondo che il Signore gli ha concesso... Siamo infatti collaboratori di Dio, e voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio... Non sapete che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?... Perché santo è il tempio di Dio, che siete voi » (*1 Cor* 3, 5. 9. 16-17). Viene dunque dischiusa a ciascun fedele una prospettiva di familiarità intima con Dio.

Giovanni, che più di qualsiasi altro Apostolo era rimasto profondamente toccato dalla familiarità e dall'intimità offertagli da Gesù, scrive ai cristiani della fine del primo secolo che anche loro sono

²¹ La stessa Lettera agli Ebrei, che mette così fortemente in rilievo il superamento del regime sacerdotale dell'antica legge e riporta appunto la profezia del libro di Geremia sulla nuova e definitiva alleanza, contiene uno dei testi più espliciti sull'esistenza del ministero gerarchico nella Chiesa: « Obbedite ai vostri capi e state loro sottomessi, perché essi vegliano per le vostre anime, come chi ha da renderne conto » (13, 17).

partecipi di quell'intima comunione con Gesù Cristo e per Lui con il Padre: « Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della Vita... quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo » (1 Gv 1, 1. 3).

Gli Apostoli considerano la loro funzione come un servizio. Come scrive Paolo: « Quanto a noi, siamo i vostri servitori per amore di Gesù » (2 Cor 4, 5). Servono i credenti in Cristo perché essi si avvicinino a Lui e raggiungano quella intimità con il Padre, col Figlio e con lo Spirito Santo, che è stata loro aperta. Gli Apostoli non ne sono gli intermediari, ma piuttosto sono accompagnatori dei fedeli per il loro inserimento immediato nell'evento salvifico di Cristo, perché trovino Cristo a tu per tu. Sono però garanti dell'incontro con il vero Cristo, non con un Cristo fittizio, perché appunto « ne furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola » (Lc 1, 2).

Il modello di sequela di Cristo, in cui gli Apostoli si sentono impegnati, viene proposto in pieno a tutti e non dimezzato, come se fosse riservato a pochi scelti. Per tutti vale l'esortazione di Paolo nella prima delle sue lettere: « questa è la volontà di Dio, la vostra santificazione » (1 Ts 4, 3). E a tutti si riferiscono le parole dell'inno iniziale della Lettera agli Efesini: Dio « ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità » (Ef 1, 4).

Il Concilio Vaticano II ha fatto risuonare in modo solenne per tutta la Chiesa questo insegnamento apostolico: « Tutti nella Chiesa, sia che appartengano alla gerarchia sia che da essa siano diretti, sono chiamati alla santità... tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità »²². Adesso nessuno oserà dire il contrario. Anzi fra tante verità messe in forse qua e là dopo il Concilio non si annovera questa della vocazione universale alla santità. Ma ne è stato colto in pieno la radicalità? Certo, nessuno la nega, ma nel contempo proprio gli ultimi anni hanno visto l'attacco frontale ai più basilari comandamenti della morale cristiana. Chi fa una proposta di vita

²² *Lumen gentium*, 39-40: EV 1, nn. 387 e 389.

cristiana smorzata e continua a parlare di chiamata universale alla santità cade in palese contraddizione. Perciò si capisce bene che il Papa nel ribadire la validità della legge morale insegnata dalla Chiesa circa la vita coniugale, escludendo la cosiddetta « gradualità della legge », faccia esplicito appello alla santità a cui i coniugi sono chiamati ²³.

Il Servo di Dio Josemaría Escrivá, unanimemente riconosciuto come un precursore del Concilio per aver proclamato la vocazione universale alla santità – così si esprimeva il Cardinale Vicario di Roma nel Decreto d'Introduzione della causa di Beatificazione e Canonizzazione del Servo di Dio ²⁴ e di nuovo ha voluto ribadirlo recentemente alla conclusione del Processo cognizionale – insisteva con vigore su due tratti essenziali della santità proposta a tutti, che ne sottolineano l'autenticità: contemplazione e unità di vita.

Egli parlava dello « stile delle anime contemplative, in mezzo al lavoro quotidiano » ²⁵: contemplazione in senso pieno. « L'anima si intrattiene amorosamente con il Padre, con il Figlio, con lo Spirito Santo; e si sottomette agevolmente all'attività del Paraclito vivificante... Le parole vengono meno, la lingua non riesce ad esprimersi; anche l'intelletto si acquieta. Non si discorre, si ammira... Questo è già contemplazione, è unione; questa deve essere la vita di molti cristiani... Un'orazione e una condotta che non ci separano dalle nostre attività abituali, che ci conducono a Dio in mezzo agli impegni nobilmente terreni » ²⁶.

²³ « I coniugi... non possono guardare alla legge solo come ad un puro ideale da raggiungere in futuro, ma debbono considerarla come un comando di Cristo Signore a superare con impegno le difficoltà. Perciò la cosiddetta « legge della gradualità », o cammino graduale, non può identificarsi con la « gradualità della legge », come se ci fossero vari gradi e varie forme di precetto nella legge divina per uomini e situazioni diverse. Tutti i coniugi, secondo il disegno divino, sono chiamati alla santità nel matrimonio e questa alta vocazione si realizza in quanto la persona umana è in grado di rispondere al comando divino con animo sereno, confidando nella grazia divina e nella propria volontà » (Es. Ap. *Familiaris consortio*, 22. 11.1981, n. 34: EV 7, n. 1632).

²⁴ « Per aver proclamato la vocazione universale alla santità, fin da quando fondò l'Opus Dei nel 1928, Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer è stato unanimemente riconosciuto come un precursore del Concilio proprio in ciò che costituisce il nucleo fondamentale del suo magistero, tanto fecondo per la vita della Chiesa » (*Decreto* del 19. 2.1981, in « Rivista Diocesana di Roma » 22 (1981) 372).

²⁵ *Omelia « Lavoro di Dio »*, 6 febbraio 1960, in *Amici di Dio. Omelie*, Milano 1978, 91.

²⁶ *Omelia « Verso la santità »*, 26 novembre 1967, in *Amici di Dio*, cit., 335-336.

Queste parole riecheggiano l'esortazione dell'Apostolo Paolo ai primi cristiani già fin dalla sua prima lettera: « Pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie; questa è infatti la volontà di Dio in Cristo Gesù verso di voi » (1 Ts 5, 17-18). Esortazione che continuò a ripetere in lettere successive: « Pregate inoltre incessantemente con ogni sorta di preghiere e di suppliche nello Spirito, vigilando a questo scopo con ogni perseveranza » (Ef 6, 18); « Perseverate nella preghiera e vegliate in essa, rendendo grazie » (Col 4, 2). Queste frasi, così come suonano, senza attenuazioni costituiscono un autentico programma di vita di orazione e di unione con Dio rivolto a tutti i fedeli, poiché a tutti si rivolge l'Apostolo.

Permettetemi un ricordo personale. Le parole del Servo di Dio Josemaría Escrivá che ho appena citato appartengono all'omelia *Verso la santità*. Ricordo bene che una domenica dei primi mesi del 1973 egli era riunito in un incontro familiare con un gruppo di figli suoi. Portava in mano diversi fogli dattiloscritti, che diede a uno di noi perché li leggesse a voce alta. Era appunto quella omelia, che, sebbene scritta cinque anni prima, aveva appena rivisto per la sua pubblicazione. Mi restò vivo nella memoria il suo interesse, quasi direi la sua passione, perché ciascuno di noi ne traesse una spinta concreta a percorrere fino in fondo l'itinerario di vita d'orazione delineato nell'omelia, dalle giaculatorie fino alla più alta contemplazione della vita trinitaria, passando per la santissima umanità di Cristo. Egli desiderava che quelle parole sue ci servissero come da falsariga – così diceva – perché ognuno vi scrivesse la propria storia personale di vita contemplativa in mezzo al mondo.

In questo modo la condizione di discepoli di Cristo comune a tutti i battezzati diventa realtà operante, non semplice denominazione esteriore. « Seguire Cristo: questo è il segreto. Accompagnarlo così da vicino, da vivere con Lui, come i primi dodici; così da vicino, da poterci identificare con Lui »²⁷. Per poter attuare in mezzo al mondo, nella comune condizione di persone con un lavoro professionale, con impegni familiari, sociali, ecc., questo programma d'incontro con Cristo, è necessario ricondurre tutte queste attività a un unico filo conduttore. Il Concilio Vaticano II ne ha sottolineato la necessità in riferimento ai presbiteri, indicando un completo disegno di unità di vita²⁸. I semplici fedeli hanno la stessa esigenza di

²⁷ *Ibidem*, 329-330.

²⁸ Cfr. Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 14.

armonizzare vita interiore e attività esterna. L'autentica contemplazione incide sul compimento dei doveri professionali, familiari e sociali, e riempie di senso apostolico ogni singola attività. Il Servo di Dio Josemaría Escrivá insisteva spesso su questa unità di vita e lo esprimeva con singolare efficacia. Parlava del pericolo « di condurre una specie di doppia vita: da una parte, la vita interiore, la vita di relazione con Dio; dall'altra, come una cosa diversa e separata, la vita familiare, professionale e sociale, fatta tutta di piccole realtà terrene ». E aggiungeva: « No, figli miei! Non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani »²⁹. Questa armonia di vita la riferiva anche all'apostolato: « Per il cristiano, l'apostolato è un fatto connaturale alla sua condizione; non è qualcosa di aggiunto, di sovrapposto, di estrinseco alla sua attività quotidiana, al suo lavoro professionale... L'apostolato è come il respiro del cristiano »³⁰.

Gli Apostoli seppero infondere nei primi cristiani il convincimento di essere dei veri discepoli di Gesù Cristo. Ora la missione apostolica si continua nei vescovi e ne partecipano i presbiteri³¹. Anche a loro spetta di fare del proprio ministero un servizio, che non si frapponga tra Cristo e i fedeli, ma che serva all'incontro dei singoli battezzati con Cristo. Il Concilio, trattando dei rapporti dei presbiteri con i laici, faceva appello a questa comune condizione di

²⁹ Ecco il testo più completo: « A quegli universitari e a quegli operai che mi seguivano verso gli anni trenta, io solevo dire che dovevano saper *materializzare* la vita spirituale. Volevo allontanarli in questo modo dalla tentazione – così frequente allora, e anche oggi – di condurre una specie di doppia vita: da una parte, la vita interiore, la vita di relazione con Dio; dall'altra, come una cosa diversa e separata, la vita familiare, professionale e sociale, fatta tutta di piccole realtà terrene. No, figli miei! Non ci può essere una doppia vita, non possiamo essere come degli schizofrenici, se vogliamo essere cristiani: vi è una sola vita, fatta di carne e di spirito, ed è questa che deve essere – nell'anima e nel corpo – santa e piena di Dio: questo Dio invisibile, lo troviamo nelle cose più visibili e materiali. Non vi è altra strada, figli miei: o sappiamo trovare il Signore nella nostra vita ordinaria, o non lo troveremo mai » (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Omelia « Amare il mondo appassionatamente »*, 8.X.1967, in *Colloqui con Mons. Escrivá de Balaguer*, Milano 1968, 143).

³⁰ *Omelia « L'Ascensione del Signore in Cielo »*, 19 maggio 1966, in *È Gesù che passa. Omelie*, Milano 1974, 201.

³¹ « Cristo, per mezzo degli stessi apostoli, rese partecipi della sua consacrazione e della sua missione i loro successori, cioè i vescovi, la cui funzione ministeriale fu trasmessa in grado subordinato ai presbiteri, affinché questi, costituiti nell'ordine del presbiterato, fossero operatori dell'ordine episcopale, per il retto assolvimento della missione apostolica affidata da Cristo » (*Presbyterorum Ordinis*, 2: EV 1, n. 1245).

discepoli del Signore ³² e ne traeva la logica conseguenza: « I presbiteri devono riconoscere e promuovere sinceramente la dignità dei laici, nonché il loro ruolo specifico nell'ambito della missione della Chiesa. Abbiamo inoltre il massimo rispetto per la giusta libertà che spetta a tutti nella città terrestre » ³³.

L'ordine è un sacramento e ne siamo tutti convinti, essendo questa una verità di fede. Ma ciò vuol dire che il ministero dell'ordine deve essere interamente modellato dalla sua natura sacramentale, acquistando un valore di segno. Il servizio a Cristo Signore e a tutti gli uomini perché s'incontrino con Lui, caratteristico del sacerdozio ministeriale, viene svolto dal sacerdote quale segno di Cristo; segno tanto più efficace quanto più trasparente, e quindi quanto meno si fa notare. Perciò a me pare poco indovinata la presentazione del sacerdote quale *leader* nei confronti della comunità. Il *leader* trae su di sé gli sguardi, invece il sacerdote deve saper scomparire, così che i fedeli vedano Cristo e facciano poco caso della sua persona. È bene risentire le parole dell'Apostolo: « Ma che cosa è mai Apollo? Cosa è Paolo?... Siamo collaboratori di Dio, e voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio » (1 Cor 3, 5. 9).

³² « I sacerdoti del nuovo testamento, anche se in virtù del sacramento dell'ordine svolgono la funzione eccelsa e insopprimibile di padre e di maestro nel popolo di Dio e per il popolo di Dio, sono tuttavia, come gli altri fedeli, discepoli del Signore, resi partecipi del suo regno in grazia alla chiamata di Dio » (*Presbyterorum Ordinis*, 9: EV 1, n. 1271).

³³ *Ibidem*, n. 1272.

Pagina bianca

DIGNITÀ E RUOLO DELLA DONNA NELLA CHIESA E NELLA SOCIETÀ *

Jutta BURGGRAF

Già il Papa Giovanni XXIII rilevava una delle principali caratteristiche del nostro tempo: « L'ingresso della donna nella vita sociale, che forse è più rapido nella società cristiana e più lento e progressivo in altri popoli di differente tradizione e cultura... »¹. La donna di oggi è via via meno esclusa dall'educazione ed è lei stessa la responsabile delle sue decisioni. Nessuno più potrebbe diagnosticare che essa sia meno intelligente e meno padrona di sé, perché succube dei suoi difetti e della sua natura sentimentale. Oggi si dà alla donna, in misura maggiore che in altre epoche, la possibilità di avere una vita sicura e un lavoro professionale, ed essa ha anche maggiormente libero accesso a cariche pubbliche ed alla vita politica.

Pare che l'umile considerazione in cui la donna per millenni è stata tenuta, non esista ormai più. Ma bisogna domandarsi se l'apparente progresso ottenuto appartenga realmente ad un percorso della società che conduce verso una maggiore dignità della donna. Cinema, spettacolo, poesia ed anche arti figurative parlano una lingua differente: giornali e mezzi di comunicazione sociale rivelano a chi li osserva attentamente una minaccia di umiliazione nei confronti della donna più grave di quelle che si sono potute verificare a causa di ingiustizie politiche e sociali. Da una parte si proclamano insistentemente i suoi diritti fondamentali, dall'altra si attenta alla dignità del suo essere umano, considerandola come un oggetto più che come una persona indipendente.

* Intervento alla tavola rotonda su: « Laici, Chiesa e mondo », svoltasi il 24 novembre 1986 presso il Centro Accademico Romano della Santa Croce.

¹ GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 1963, n. 41.

L'apparente rivalutazione della donna è collegata con una visione dispregiativa di stampo pagano. Questo duplice atteggiamento è comprensibile alla luce della perdita della fede tipica del nostro tempo. Peter Ketter fa un'osservazione molto precisa: « Ogni cultura diventa in grado sempre maggiore nemica della donna, quanto più si slega dal vincolo con l'eterno e il divino »².

I cambiamenti sociali non possono essere veramente liberatori per la donna, se non sono sostenuti da un rivolgimento spirituale analogo. Solo quando siamo disposti ad accettare la donna nel suo essere come persona, possiamo propriamente fondare e riconoscere la sua dignità, e ciò avviene al considerarla nella sua relazione radicale e diretta con Dio Creatore.

Dio creò l'uomo maschio e femmina a Sua immagine e somiglianza³. Entrambi hanno la medesima natura e fruiscono di libertà intangibile e di somma dignità; loro comune missione è essere « uguali a Dio » e mostrare tale somiglianza nella loro vita.

L'antropologia cristiana ha sempre difeso la pari dignità e l'uguaglianza dei sessi. Ciò non vuol dire, però, ch'essa abbia mai accolto un ideale egualitario. Uomo e donna sono certamente di pari valore nella loro natura, ma questa natura per l'uno e per l'altra, è stata forgiata diversamente.

La donna è un essere umano nel modo peculiare in cui lo è la donna. Questa non è meno essere umano dell'uomo, ma è un essere umano secondo il *suo* modo.

La sessualità non è per lei una condizione che potrebbe benissimo anche non esserci. Per la donna, al contrario, la sessualità è una realtà che avvolge il suo essere e il suo comportamento in modo radicale e che corrisponde ad una determinazione del Creatore. Dalle proprietà fisiche e psichiche si può dedurre quale sia la vocazione femminile.

È proprio della donna avere, conformemente alla pari dignità creaturale, una missione e un compito differenti da quelli degli uomini. Dio ha voluto che la sua missione sia quella di compagna e « aiuto » dell'uomo⁴. Con la parola « aiuto » si intende che la donna deve aiutare l'uomo ad essere se stesso in maniera completa, dal

² P. KETTER, *Christus und die Frauen*, 1. Band: *Die Frauen in den Evangelien*, Stuttgart 1948, 5.

³ Cfr. *Gn* 1, 27.

⁴ Cfr. *Gn* 2, 4-25.

momento che la natura stessa lo ha voluto tale: i due sessi si devono completare reciprocamente e ciascuno dei due nel suo ruolo specifico è superiore all'altro. Tanto l'uomo che la donna posseggono delle qualità spirituali, che si determinano per ciascuno dei due; ma chi si osserva con sincerità, uomo o donna, nota i limiti della propria natura e le carenze che ne derivano. L'uomo può essere fiero di avere normalmente un modo di pensare più sobrio e un modo di giudicare più realistico rispetto alla donna. Ma quante volte il razionalismo eccessivo porta ad agire senza cuore e ad un ostinato formalismo! La donna invece si lascia guidare dalla sua sensibilità e dal suo intuito. Ma quante volte questi conducono alla confusione o all'ingiustizia! Così la natura dell'uomo quanto quella della donna hanno bisogno del sostegno dell'altro sesso, per favorire l'armonia e l'equilibrio della persona umana ³.

La differenza tra l'uomo e la donna si potrebbe dimostrare, scorrendo la storia della cultura, in molti modi diversi, ma in ogni caso si tornerebbe sempre a confermare che la donna è complementare all'uomo. Essa è realmente suo « aiuto », intendendo tale concetto anche con un secondo e più profondo senso.

Tocca alla donna il compito di dare alla luce, guidare e custodire la vita, che significa delle vite concrete, delle persone uniche e irripetibili, con le loro varie necessità.

Ogni uomo all'inizio della sua esistenza è un bambino, bisogno di tutto, che sarebbe perduto se nel mondo non ci fosse la donna, nel senso di madre, sposa e compagna, che lo aiuti ad orientarsi nella immensa realtà in cui si trova. La donna ha un'attitudine speciale a prestare aiuto alla nuova vita-concreta, affinché si sviluppi completamente. La vita di ciascuno di noi non è soltanto l'oggetto ed il risultato dei vasti progetti sociali; essa è piuttosto la risultante del continuo intrecciarsi e svilupparsi di mille piccole cose; se non impariamo a risolverle, non saremo mai capaci di fare nulla di grande. In ciò appare la vocazione specifica della donna: ha il compito di incarnare in sé la particolare attenzione che Dio stesso dimostra, nel suo prendersi cura in ogni istante di ciascun uomo. La donna ha un'inclinazione specifica verso le persone, prese singolarmente, mentre l'uomo si rivolge piuttosto ad istanze comunitarie: egli è più attento al bene comune, alla salvaguardia dell'ordine costituito; sen-

³ Cfr. KETTER, *op. cit.*, 76.

za di ciò, col passar del tempo, verrebbero a mancare le condizioni necessarie per la vita. Ne risulta che anche l'uomo è utile alla vita, con la stessa responsabilità che ha la donna, ma ponendosi, rispetto ad essa, ad una differente distanza⁶, la qual cosa trova la propria espressione nel matrimonio e nella famiglia. Anche nel rapporto fra i sessi è ravvisabile il medesimo ordinamento a gradi del cosmo: nella prospettiva della temporalità vige la distinzione delle funzioni tra uomo e donna nell'ambito familiare, cioè il principio secondo cui le attività della donna devono essere in un certo modo « subordinate » a quelle del marito. Questa « subordinazione » non deve però essere intesa in senso assoluto, poiché la donna non è stata creata per l'uomo, bensì per Dio. E tuttavia all'interno del nucleo familiare è attribuita una certa preminenza all'uomo.

Tale posizione è però provvisoria e caduca. Alla fine dei tempi vigerà una diversa gerarchia non fondata sui sessi (come peraltro su nessun'altra categoria creaturale, quale che sia) ma soltanto sulla santità dei singoli. I rapporti tra uomo e donna erano in origine armonici. Essi riproducevano quasi il volontario « abbandono »⁷ del Figlio di Dio che, come uomo, si sottometteva al Padre, con il quale, pure, vi era unità di essenza. L'amore spinge a donare se stessi e a servire, vuole regalare tutto all'altro ed appartenergli totalmente. Non lascia spazio ad egoistici calcoli né a meschini interessi personali. Con il peccato originale l'uomo si è separato da Dio e si è ribellato contro la Sua creazione. Tutto ciò doveva necessariamente provocare uno sconvolgimento nei rapporti tra i sessi. Le conseguenze sono visibili in numerose culture e civiltà: gli uomini umiliano le donne e le privano dei loro diritti, mentre queste si ribellano contro l'oppressione maschile⁸. Anche nel tardo giudaismo la donna non è assolutamente considerata un essere umano a pieno titolo. Werner Neuer riferisce che la donna « in senso religioso, giuridico e morale veniva ritenuta inferiore all'uomo, e che questa scarsa reputazione portò alla sua oppressione religiosa e sociale »⁹.

⁶ Cfr. J. BETZ, *Vom Charisma der Frau in der Kirche*, in « Deutsche Tagespost » n. 25 (28.2.1984) 5.

⁷ *Fil* 2, 7.

⁸ Cfr. anche E. STEIN, *Frauenbildung und Frauenberufe*, München 1951², 152 ss.

⁹ W. NEUER, *Mann und Frau in christlicher Sicht*, Gießen 1981, 85.

La situazione della donna mutò radicalmente con l'avvento di Gesù Cristo. Gesù ha riconciliato gli uomini con Dio e tra di loro. Nei rapporti con le donne egli mostrò una grande libertà, in contrasto con i pregiudizi e le convenzioni di una società costruita dagli uomini. Diversamente da come si comportavano le persone che gli stavano intorno, il Signore accettò la donna come una creatura di valore pari all'uomo. Furono delle donne ad accompagnarlo fedelmente dall'inizio del suo ministero pubblico fino alla morte sulla croce; così come sarebbero state delle donne – il cui coraggio superava quello dei giovani – i *primi* testimoni della sua risurrezione¹⁰.

Ciononostante, nella scelta dei Dodici ch'Egli pose a fondamento della sua Chiesa¹¹, Gesù non si rivolse a nessuna donna, ma indirizzò il suo invito solo ad uomini; questi, a loro volta, affidarono la guida della comunità solamente ad altri uomini¹². L'ordine della creazione fu così ripristinato nella sua giustizia: come l'uomo è capo della famiglia, così alcuni uomini scelti da Dio sono a capo della grande famiglia della Chiesa. L'accettazione delle loro decisioni non deve essere coercitiva, ma deve essere accolta in libertà, nella piena consapevolezza del pari valore dell'uomo e della donna.

Tale senso hanno le parole di san Paolo: « Non c'è più né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna, perché voi siete tutti una sola cosa in Cristo »¹³.

In particolare mons. Josemaría Escrivá de Balaguer rileva che: « Entrambi l'uomo e la donna – completandosi vicendevolmente – sono giustamente considerati come protagonisti nella storia della salvezza »¹⁴.

La spontanea sottomissione alla Volontà di Dio è il segreto della ricomposizione dell'ordine sconvolto. Una creatura che ha compreso ciò perfettamente, e di cui Dio si servì in modo singolare negli eventi della salvezza, è Maria.

Come la vita dimostra in quale abisso di vizi e di aberrazioni a volte la donna può cadere, così Maria dimostra fino a che punto è capace di elevarsi in Cristo e per Lui¹⁵.

¹⁰ Cfr. *Mt* 28, 9-10.

¹¹ Cfr. *Ef* 2, 20.

¹² Cfr. *Ap* 6, 3; 14, 23; *Tt* 1, 5 ss.; *1 Tm* 4, 14.

¹³ *Gal* 3, 28.

¹⁴ *Colloqui con mons. Escrivá de Balaguer*, Milano 1982^a, n. 14.

¹⁵ Cfr. *Pro* XII, *An die Katholischen Frauen der Welt* (29.9.1957).

La questione che riguarda la missione della donna non è tanto da risolvere guardando dal punto di vista teologico o filosofico, quanto guardando Maria. In Lei ogni tentativo di svalutare la donna perde anche l'ultimo rivestimento di ragionamento obiettivo. Alla luce che emana da Maria si vede ogni valore che caratterizza la donna: la sua particolare sensibilità nel rendere gradevole la vita all'uomo, la sua capacità contemplativa, la sua visione dell'importanza della bellezza nella vita umana; la sua capacità di amore, di dare consolazione e aiuto, di essere solidale. Perciò è così importante ritornare a Maria, « data l'urgenza attuale, come in poche altre epoche nella storia della Chiesa »¹⁶.

La sua maternità verginale offre alla vocazione della donna il senso cristiano. La perenne verginità di Maria esprime la sua condizione di sposa dello Spirito Santo e la presenza della sua ombra. Dio agisce in Maria con delle grazie straordinarie. Ne è prova la santità di Maria che, secondo Suarez¹⁷ supera quella di tutti gli angeli e di tutti i santi messi insieme, e in ultimo anche la preservazione del suo corpo dal disfacimento.

Maria viene richiesta da Dio per adempiere pienamente la Redenzione e Maria aderisce all'invito senza riserva. La sua verginità fisica esprime e segnala una profonda integrità interiore. Giustamente i Padri della Chiesa osservano che Maria avrebbe concepito prima nello spirito e nel cuore, e soltanto dopo nel corpo. Tutta quanta la forza del suo spirito e della sua anima è consegnata a Dio. Non v'è alcuna partizione del cuore: il dono è totale.

Con la sua obbedienza Maria ha vinto l'orgoglio di Eva.

Per questa ragione Ella è anche chiamata la « nuova » Eva.

Scheffczyk rileva che il « nuovo » nel pensiero biblico-cristiano non significa « ciò che non è ancora stato », il singolare, il definitivo. La « novità » di Maria non vuol dire affatto che la sua immagine si debba delineare a partire dalla comprensione della modernità. Maria non viene intesa alla luce del sociale e del politico. Nella storia sacra « novità » significa piuttosto « ciò che è, di contro all'antico e sorpassato, *sempre* nuovo; ciò che a motivo della sua pienezza non invecchia mai, né mai si può esaurire. È il presente del definiti-

¹⁶ J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München-Zürich-Wien 1985, 106.

¹⁷ Cfr. F. SUAREZ, *De mysteriis vitae Christi*, Disp. 18, sec. 4, n. 14, in *Opera omnia*, Ed. L. Vivès, Paris 1956-61, Tom. 19.

vo, del sovratemporale, ciò che pertanto (...) non può essere preteso e rivendicato da una determinata epoca storica »¹⁸.

È ciò che permane, cui tutte le generazioni possono attingere.

Maria è la donna « nuova », l'essere umano perfetto. In Lei diviene conoscibile che cosa significa essere veramente cristiani: non aderire a una certa concezione spirituale del mondo, come avviene per le altre religioni, ma essere in comunione con Cristo, comunione che coinvolge lo spirito e si trascrive in tutta la vita psichica e corporea dell'uomo. Essere cristiani è la prosecuzione del farsi uomo di Dio nella Chiesa e nei suoi membri, così come accadde a Maria per la prima volta.

La realtà che Maria incarna è inoltre troppo rivoluzionaria e radicale per poter essere racchiusa in un concetto politico. Il rivolgimento delle cose umane che Maria ha contemplato, e a cui ha collaborato, discende fino alle radici: esso porta la liberazione dal peccato, la conversione del cuore e la trasformazione dell'uomo interiore. Questo non potrebbe mai, neppure come sovrappiù, servire per un rivolgimento esteriore¹⁹. Maria accoglie integralmente i disegni di Dio e li fa propri. Il suo comportamento viene talvolta, con intenti denigratori, definito « passivo ». Al riguardo bisogna però osservare che virtù come la dedizione, l'umiltà, l'obbedienza, la disponibilità al sacrificio e al servizio sono rese possibili solo da una superiore « attività » spirituale che ha per effetto il dominio delle proprie pretese personali.

Maria non è servile, ma libera e responsabile. D'altronde, alla luce della fede, la passività non è qualcosa di meramente negativo come accadeva nella filosofia antica. Al contrario è in certo qual modo il presupposto della vita cristiana in generale: solo chi si affida a Dio può essere accolto da Lui e riceverne la grazia. Questo soltanto conduce alla suprema realizzazione dell'uomo: l'*Ancilla Domini* è anche la *Regina Coeli*. Maria è il modello più perfetto dell'essere cristiano, la Vergine delle vergini, la *Regina Coeli*. Prima di tutto, però, è madre. Nella sua maternità Dio ha reso manifesta la dignità della donna. Maria ha collaborato alla Redenzione proprio come donna. In quanto donna Ella è stata la prima ad accogliere, a custodi-

¹⁸ L. SCHEFFCZYK, *Maria - die neue Frau und vollkommene Christin*, in « Christliche Innerlichkeit », 18. Jg., Heft 5, Mariazell, (Sept./Okt. 1983) 213.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, 221 ss.

re e a comunicare la grazia, e nella sua natura femminile approfondì e interiorizzò in modo singolare la propria dedizione a Dio e all'uomo. Maria ha imboccato il cammino del servizio silenzioso, modesto e disinteressato. Aiuto nelle difficoltà, consolazione degli afflitti, Avvocata celeste, la Vergine santissima è segno della misericordia divina. La sua natura femminile costituisce un grandioso completamento del compito dell'uomo nella storia sacra.

Maria è madre, non sacerdote. I suoi compiti specifici si situano nell'ambito delle cure materne e dell'amore, non nell'ambito della gerarchia. Maria non è mai stata innanzi al Figlio o al suo fianco, ma sempre alle sue spalle. Anche dopo la morte di Gesù, Maria non si è mai posta davanti o al fianco degli Apostoli, ma è sempre rimasta dietro di loro. Ciò perché la madre non trova mai il proprio compimento in se stessa, bensì nel Figlio.

La missione di Maria nella Chiesa si salda qui, nel modo più profondo, con l'essenza stessa della Chiesa. Infatti anche la Chiesa, considerata come madre, è un principio cooperante: chi in essa agisce è Cristo.

Maria rappresenta essenzialmente l'umanità e la Chiesa che accolgono il sacro. La sua fiduciosa accoglienza del messaggio di Dio è pertanto paradigma ed esempio per ogni cristiano. In particolar modo, però, Maria, col suo atteggiamento fondamentale, può essere di insegnamento alle donne.

La compiutezza dell'esistenza femminile non è da ricercare in una copia conforme a quella maschile. Ogni tentativo volto a commisurare la donna all'uomo ne distorce la natura piuttosto che valorizzarla. Questi tentativi infatti, misconoscono lo specifico ruolo e la peculiare missione della donna. Essa non può attingere la propria compiutezza attraverso una convulsa abolizione di tutti i legami, ma solo attraverso la piena assunzione dell'ordine della creazione, così come della propria natura. In tal senso, Maria ha indicato il cammino.

La maternità di Maria è benefica proprio ora, in un tempo contrassegnato dall'egoismo e dal dispotismo. Anni fa osservava Gertrud von Le Fort: « Non c'è niente che esprima in modo più profondo e più tragico la condizione del mondo d'oggi che la totale assenza di ogni sentimento materno »²¹.

²⁰ Cfr. J.-M. ESCRIVÁ, *Cammino*, Milano 1982²¹, n. 509.

²¹ G. VON LE FORT, *Die ewige Frau*, München 1950, 128.

Imitare Maria significa rinunciare ad ogni ambizione di sorta, ogni espressività teatrale: non significa andare in cerca di se stesse e della propria « realizzazione », ma significa dedicarsi agli altri ed essere spesso per loro l'ultimo rifugio di pazienza, bontà, indulgenza. Alla donna materna appartiene la capacità di saper attendere e tacere. La sua opera costituisce un'integrazione fondamentale dell'opera dell'uomo.

La donna ha il privilegio di poter talvolta sorvolare su un'ingiustizia e una debolezza; ha il privilegio di serbare e di riflettere. Uno degli errori più fatali del mondo e una delle ragioni più profonde delle sue inquietudini è il fatto – secondo l'autrice poc'anzi citata – che la donna ritenga di dover denunciare sempre ogni torto e di doverlo giudicare e condannare²². La donna materna si rende conto di poter facilitare la vita agli altri in virtù della sua premura e della sua comprensione. Essa diventa la grande vincitrice del quotidiano. Lo sconfigge ogni giorno di nuovo rendendolo sopportabile. E trionfa nel modo più grande quando cela agli occhi di tutti la propria vittoria. La promozione autentica della donna richiede che il valore dei suoi compiti materni e famigliari trovi un esplicito riconoscimento. L'azione più propria e specifica della donna rimane all'interno della famiglia. Non è possibile emancipare l'uno dall'altra, marito e moglie, genitori e figli. Al contrario i coniugi debbono prendere coscienza di tutta l'importanza dei loro rapporti: rapporti che rispecchiano la comunione di Cristo con la sua Chiesa²³.

Questa è la realtà più profonda e più ricca di senso a cui si poteva fare riferimento parlando della relazione tra i due coniugi.

Ciò significa che solamente se l'uno e l'altra sono pronti a donarsi reciprocamente in un amore illimitato, essi possono dare pienezza di significato alla loro unione. Solo in tal modo essi trovano il mutuo completamento nel rispetto dei loro ruoli. Le madri cristiane si adoperano per far diventare le loro famiglie, ancora oggi, un luogo di incontro con Dio. Esse hanno sempre offerto, con la loro azione nascosta e disinteressata, una testimonianza di fede a tutti i sacerdoti e hanno fatto delle proprie famiglie quelle « piccole chiese » di cui il magistero parla oggi così volentieri²⁴. Ciò non significa

²² Cfr. *ibid.*, 118.

²³ Cfr. *Ef* 5, 22 ss.

²⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio* (22.11.1981), n. 49.

peraltro che la donna debba operare solamente in quest'ambito ristretto. Pur serbando i doveri domestici tutta la loro dignità, non si può trascurare la seguente osservazione: le capacità e i talenti spirituali – l'intuizione e l'attitudine a comprendere le persone per un verso, l'oggettività e l'universalità del pensiero e della progettazione per l'altro – non sono mai e poi mai spartiti tra i due sessi in modo assoluto. Non vengono loro assegnati secondo lo schema dell'*aut-aut*, ma in base a tendenza più o meno accentuate all'interno di un comune corredo spirituale. I medesimi obblighi e la pari responsabilità dell'uomo e della donna giustificano pienamente l'accesso della donna alle funzioni pubbliche.

Da parte dell'uomo si richiede in merito una genuina disponibilità ad accogliere le capacità della donna. Queste capacità infatti non sminuiscono il valore personale dell'uomo, ma elevano quello dell'essere umano nella sua interezza.

In particolare, qualità della donna come il desiderio di rendere gli altri partecipi della propria intimità, la capacità di sfumare i contrasti, di immedesimarsi nelle situazioni altrui, di essere discreta ed opportuna, possono aiutare molto a rendere più umano l'ambiente di lavoro.

Anche le donne non sposate possono raggiungere la propria perfezione in unione con Maria. La Madonna, infatti, è ad un tempo Madre e Vergine. È vero che la verginità non è una condizione necessaria del nubilato, ma in ogni epoca ne è stata la sua naturale espressione. Oggi si evita di porre il problema della verginità, dimenticando che essa non è solamente uno stato, ma costituisce un valore autonomo. Questo valore assume una connotazione religiosa nel caso che la verginità sia scelta di propria volontà e coscientemente per l'amore di Dio, « per il regno dei cieli »²⁵.

Mentre il matrimonio è un segno dell'amore di Dio verso l'essere umano, la donna vergine rende personale testimonianza di questo amore. Il « *mysterium caritatis* » accennato nel matrimonio irrompe nella sua vita in modo diretto e le fa trovare la propria realizzazione su un piano più alto di quello naturale. La donna vergine vive in diretto rapporto Io-Tu con Cristo, in un'esclusiva dedizione a Lui.

Il Magistero ha più volte sottolineato che la verginità liberamente scelta « per il regno dei cieli » supera perfino la dignità della

²⁵ Mt 19, 12.

maternità²⁶. Il valore di un amore o di una passione dipende *da chi* amiamo e *per chi* nutriamo questa passione. Nel caso della vergine cristiana è Dio stesso il fine immediato cui tende tutto il nostro essere. Nessuno può guadagnarsi con le proprie forze la vocazione al dono totale.

Solo Dio può inviarcela. Ma ogni donna cristiana – come pure ogni uomo cristiano – deve essere pronta ad accogliere questo dono. E se taluno riceve davvero una particolare chiamata da Dio, costui deve avere il coraggio di abbandonare il suo posto naturale e sicuro per abbandonarsi completamente – come Maria – ai piani della divina Provvidenza.

La donna vergine configura plasticamente il riconoscimento e l'elevazione religiosa del valore della persona umana nella sua estrema vicinanza a Dio. È pertanto comprensibile che la Liturgia ponga le vergini accanto ai martiri, dato che esse pure riconoscono l'assoluto valore dell'anima col sacrificio della loro vita terrena. Nella misura in cui l'uomo si dona all'adorazione di Dio, la sua personalità si arricchisce e si espande; in proporzione, invece, alla cura che l'uomo ha di sé e del suo proprio valore, egli diviene più povero, più piccolo e più vuoto. Non per niente osserviamo oggi, in misura crescente, depressioni e crolli psichici in donne che hanno una coscienza malsicura della propria identità. Si dimentica che ci si può sollevare dalle angustie solo attraverso il confronto con il Dio Persona. Naturalmente non è facile farsi carico con tutta onestà della vocazione cristiana portandola alle sue estreme conseguenze. È ovvio che ciò esige l'impegno totale di amare veramente. Il sì di Maria alla propria vocazione era un sì al sacrificio del Golgota. Il sì della donna cristiana al matrimonio o alla verginità deve essere accostato a questo comportamento della Vergine Madre di Dio. Ci sono diverse grandi mistiche e maestre della Chiesa che parlano dell'amore di Dio con altezza poetica, come Ildegarda di Bingen, Brigida di Svezia, Caterina da Siena, Teresa d'Avila, fino a Gertrud von Le Fort e a Edith Stein. Da queste donne gli uomini hanno molto da imparare per quanto riguarda l'amore verso Dio e la sua Chiesa. Tali donne, infatti, rinnovano e rafforzano l'adesione degli uomini al servizio della Chiesa.

²⁶ Cfr. CONC. TRID., *De sacramento matrimonii*, Sess. XXIV (11.11.1563), Can. 10, DS 980; PIO XII, Enc. *Sacra virginitas* (1954); GIOVANNI PAOLO II, *Familiaris consortio*, n. 16.

Il fatto che la donna non possa ricevere il sacramento dell'Ordine, dev'essere considerato come una tutela dei suoi doveri specifici; chi considera tale realtà come un'ingiustizia nei confronti della donna, sembra non capire che importanza ha il ministero nella Chiesa. Naturalmente non è un diritto che qualcuno si possa arrogare, e neppure un potere di cui qualcuno possa servirsi per raggiungere una maggiore rilevanza sociale. Se così fosse, allora certamente diventerebbe una ingiustizia escludere la donna. Il sacerdozio non è un compito gratificante, né un privilegio per chi lo riceve, è invece un servizio e un sacrificio. Anche il sacerdote deve imparare da Maria. Ella, la donna « dell'audacia e dell'obbedienza »²⁷, Ella, che non era né sacerdote, né vescovo, era già Chiesa per sempre. Non è un caso che la parola Chiesa sia femminile, non è il maschio, con la sua volontà di potere e di lavorare, ma è la donna, che rappresenta la Chiesa nell'essenza.

Se la donna viene mascolinizzata, allora il significato che ella doveva mostrare si confonde. Non è un caso che l'odierna società di stampo maschilista abbia tanta difficoltà nel comprendere il mistero della Chiesa e nell'affidarsi alla Madre della Chiesa con amore gratuito. Appartenere a Dio e servirlo è la vocazione di ogni cristiano, sacerdote o laico, maschio o femmina. Ognuno deve integrare e coltivare in modo differente le proprie qualità personali, ciascuno può e deve trascenderle, perché ognuno viene chiamato per nome in maniera unica da Dio²⁸. Più il cristiano procede lungo il suo cammino, più deve assomigliare a Cristo, ideale di ogni umana perfezione. In Cristo ogni umana parzialità e difetto scompare, le qualità naturali, peculiari dell'uomo e della donna, si uniscono. Così riscontriamo negli uomini santi vera bontà e preoccupazione materna per le anime, e nelle donne sante forza virile, fermezza e decisione. Lo sviluppo esteriore delle proprie doti, oltre i limiti della natura, è un effetto della grazia che Dio dona a coloro che si sottomettono umilmente alla sua Volontà²⁹. È a questo punto che si acquieta la lotta dei due sessi l'uno contro l'altro e comincia il benedetto lavoro condotto in unità. Nell'unione dell'amore di Cristo, uomo e donna possono vivere in parità di condizioni, parimenti responsabili del compito di condurre il mondo verso un futuro più umano.

²⁷ J. RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, cit., 110.

²⁸ Cfr. Die Deutschen Bischöfe, *Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft*, Bonn (21.9.1981), 14.

²⁹ Cfr. E. STEIN, *op. cit.*, 171.

LA DOTTRINA DI SAN PAOLO SULLA SESSUALITÀ UMANA E LA CONDIZIONE DELLA DONNA IN 1 COR

Studio di 1 Cor 7 e 1 Cor 11, 3-15

Claudio BASEVI

Sommario: I. I problemi di autenticità - II. Il testo della 1 Cor 7: il matrimonio, come *carisma* - III. 1 Cor 11, 3-12: la sottomissione della donna a suo marito - Conclusioni.

Negli ultimi anni è nata una viva polemica sul significato dei testi paolini di 1 Cor relativi alla condizione della donna, e sull'interpretazione che questi testi hanno avuto nella Chiesa cattolica¹. Attualmente si nota, senza dubbio, una forte pressione sociologica favorevole al ripensamento della funzione che compete alla donna nella Chiesa; nei casi più estremi si è giunti a rivendicare per la donna la possibilità di accedere al sacerdozio ministeriale². In qualche caso si è considerato colpevole proprio il pensiero paolino di aver provocato la presunta ingiustizia di relegare la donna ad una posizione di inferiorità, e si è affermato che san Paolo è stato e continua ad essere uno dei rappresentanti dell'antifemminismo catto-

¹ W.W. GASQUE, *The role of Women in the Church, in Society, and in the Home*, in «Crux» 19 (1983) 3-9; cfr. anche R.W. GRAHAM, *Women in the pauline Churches. A review Article*, in «Lexington Theol. Quart.» 11 (1976) 25-34.

² Il punto di vista ufficiale della Chiesa Cattolica è stato esposto dalla Dichiarazione *Inter Insigniores* della Sacra Congregazione della Dottrina della Fede (15 ottobre 1976) in «Acta Apost. Sed.» 69 (1977) 98-116. L'opinione dei fautori del femminismo si può leggere, p. es., presso D. STEIN, *Le statut des femmes dans les lettres de Paul*, «Lumière & Vie» 139 (1978) 63-85; cfr. in senso opposto I.S. SANCHEZ, *Sobre la Iglesia y la Mujer*, in «Scr. Theol.» 9 (1977) 645-659. Ci troviamo d'accordo colle idee di I. DE LA POTTERIE, *La donna e il Mistero della Chiesa*, in *La donna nella Chiesa, oggi*, G. Caprioli - A. Vaccaro, Torino 1981, 106-129, e di H. URS VON BALTHASAR, *Misión de la mujer en la Iglesia*, Madrid 1978.

lico³; in altri casi la tradizione interpretativa post-paolina è stata accusata di aver tradito il pensiero originale dell'Apostolo e di aver alterato la nozione di uguaglianza tra i sessi per adeguarla a schemi sociali più rigidi⁴.

Il nostro lavoro non pretende dar risposta a tutti questi problemi. Ma ci sembra che è necessario ritornare sul testo paolino, così come ci è pervenuto, per trovare la risposta ai seguenti quesiti:

- 1) Qual è il vero pensiero di san Paolo?
- 2) Si può dire che san Paolo è antifemminista?
- 3) In che senso i testi paolini parlano della sottomissione della donna?

Rimane, perciò, fuori dall'ambito del nostro studio il considerare il modo in cui è stato interpretato il pensiero dell'Apostolo e difendere l'interpretazione tradizionale della Chiesa cattolica in quan-

³ Come fa D. STEIN, in *Le statut des femmes dans les lettres de Paul* più sopra citato; cfr. anche W. NEIDHART, *Das paulinische Verständnis der Liebe und die Sexualität. Pastoraltheologische Ueberlegungen*, in « Theol. Zeit. » 40 (1984) 245-286 ed A.-M. DUBARLE, *Paul et l'Antiféminisme*, in « Rev. Sc. ph. th. » 60 (1976) 261, che riporta le opinioni di D. de Rougemont e di E. Gillibert. Dati ulteriori si possono trovare nell'articolo di A. FEUILLET, *La Dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament*, « New Test. Stud. » 21 (1974-75) 157, nota 51.

⁴ È questa la *communis sententia* tra gli studiosi: R. FABRIS - V. GOZZINI, *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Roma 1982; E. SCHUESSLER FIORENZA, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983; W.E. PHIPPS, *Is Paul's Attitude Toward Sexual Relation Contained in 1 Cor 7, 1?*, in « New Test. Stud. » 28 (1981-1982) 125-131; K.H. SCHELKLE, *Denn wie das Weib aus dem Mann ist, so auch der Mann aus dem Weib (1 Cor 11, 12). Zur Gleichberechtigung der Frau im Neuen Testament*, in « Diakonia » (1984) 85-90, riassunto in « Theol. Digest » (1985) 145-147; W.M.O. WALKER jr., *1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women*, in « Journ. Bibl. Lit. » 94 (1975) 94-110. L'articolo di Walker fu criticato da J. MURPHY-O'CONNOR, *The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16?*, in « Journ. Bibl. Lit. » 95 (1976) 615-617; *Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16*, in « Cath. Bibl. Quart. » 42 (1980) 482-500; J.P. MEIER, *On the Veiling of Hermeneutics*, in « Cath. Bibl. Quart. » 40 (1978) 212-222. Eppure, ambedue gli studiosi, Murphy-O'Connor e Meier, accettano l'idea di fondo di Walker relativa alla distinzione fra testi paolini e post-paolini. G.W. TROMPF, *On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinistic Literature: 1 Corinthians 11:3-16 and Its Context*, in « Cath. Bibl. Quart. » 42 (1980) 196-215 afferma che la tesi di Walker è sostanzialmente corretta, dato che 1 Cor 11, 3-16 non va d'accordo col contesto, anche se la sezione dev'essere considerata complessivamente unitaria. Come si dirà più oltre, la nostra modesta opinione è invece che non è legittimo negare la autenticità paolina, perché l'evidenza testuale non lo autorizza affatto.

to coerente con le opinioni di san Paolo stesso. Comunque dobbiamo dire che, secondo noi, non si nota una divergenza sensibile tra il pensiero paolino e l'opinione della Chiesa post-apostolica⁵.

I. I problemi di autenticità

Un problema importante e preliminare è quello di decidere se i testi della *1 Cor* appartengono a san Paolo o devono essere attribuiti alla sua scuola, oppure ad interpretazioni posteriori di orientamento opposto a quello dell'Apostolo. È qui in gioco il concetto di « paolinismo »⁶. I testi, dunque, di *1 Cor* sono da considerare paolini o paolinisti?⁷.

a) *1 Cor* 11, 3. Alcuni anni fa W.O. Walker⁸ aprì un problema duplice: secondo lui, il testo di *1 Cor* 11, 2-16 non sarebbe unitario, ma deriverebbe dalla concatenazione di tre pericopi diverse, nessuna delle quali oltretutto sarebbe di san Paolo. L. Cope aderì a questa tesi, precisando però che il versetto 11, 2 dovrebbe essere mantenuto come genuinamente paolino⁹. Più di recente G.W. Trompf e K.H. Schelkle¹⁰ hanno ammesso, almeno parzialmente, gli argomenti di Walker. Questi si riducono a tre: il fatto che nella *1 Cor*, in generale, si danno varie interpolazioni; la testimonianza di alcuni manoscritti che appoggiano una fluttuazione nella lettura del

⁵ B. PROIETTI, *La scelta celibataria alla luce della S. Scrittura*, in *Il celibato per il Regno*, Milano 1977, 9-75. Dal punto di vista dell'influsso che può aver esercitato l'encratismo nella Chiesa delle origini vedi P.F. BEATRICE, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, Milano 1976, 3-68. Non ci troviamo d'accordo coll'opinione di Beatrice riguardo al carattere encratita del cristianesimo primitivo, e neanche sul fatto che l'ascetismo cristiano abbia un'origine dualista. Comunque, se al termine « encratismo » si dà un significato molto ampio, la teoria di Beatrice potrebbe essere pur sempre accettata. Ciò che importa è stabilire che il Cristianesimo, dal I al III secolo, non offre nessuna fissura nella propria dottrina ascetica.

⁶ B. RIGAU, *Sain Paul et ses lettres. Etat de la question*, Paris-Bruges 1962, cap. 1: *L'interprétation du paulinisme dans l'exégèse récente*, 13-51.

⁷ Cfr. H. GAMBLE, *The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus*, in « Journ. Bibl. Lit. » 94 (1975) 403-418. Nonostante tutto pensiamo che il preteso sviluppo progressivo del *Corpus Paulinum* è ancora lungi dall'essere dimostrato.

⁸ Cfr. nota 4.

⁹ L. COPE, *1 Cor 11:2-16: One Step Further*, in « Journ. Bibl. Lit. » 97 (1978) 436.

¹⁰ Cfr. ulteriori riferimenti nella nota 4.

versetto 11, 17; e la frattura logica della pericope 11, 2-16 rispetto al contesto. Ma, come dice M. Adinolfi¹¹, non si può ammettere un criterio negativo, come quello della mancanza di coerenza, come prova di un'interpolazione, perché ciò condurrebbe ad un circolo vizioso: bisognerebbe considerare interpolato tutto ciò che non è d'accordo con un'interpretazione preconcepita, e l'interpretazione dei testi si appoggierebbe, a sua volta, solo sui testi che non si considerano interpolati. D'altra parte neppure l'interpretazione alternativa di Barrett¹² ha una base solida. Supporre, infatti, come fa Barrett che ci fu una interpolazione, ma che questa si diede *prima* della pubblicazione o diffusione dell'epistola, vuol dire che san Paolo dovette far sua l'interpolazione, oppure che il pensiero genuino dell'Apostolo è stato alterato, fin dal primo momento oppure appena dopo la sua morte, senza la minima opposizione, *omnibus consentientibus*, per ciò che si riferisce almeno alla tradizione manoscritta. Sarebbe certamente sorprendente che un « giro » di questo tipo nella dottrina, a ben poca distanza di tempo dalla predicazione, non abbia lasciato traccia nei manoscritti. Perciò pensiamo che l'ipotesi di un'interpolazione non può essere accettata a meno che non sia appoggiata dalla tradizione testuale; ma le varianti del v. 17 sono troppo piccole per far pensare ad una « reinterpretazione » radicale del pensiero dell'Apostolo.

b) *1 Cor 14, 34-35*. È ben noto il problema testuale inerente a questi versetti¹³. Ma bisogna notare che la lettura variante (e *faci-*

¹¹ M. ADINOLFI, *Il silenzio della donna in 1 Cor 14, 33b-36*, in « Bibbia e Oriente » 19 (1975) 121-122. Si veda anche J.A. FITZMYER, *Teologia de San Pablo in Comentario Bíblico « San Jerónimo »*, V, Madrid 1971, 767; B. RIGAUD, *op. cit.*, cap. 5: *Les lettres devant la critique*, 139-161. Gli studiosi cattolici dovrebbero saper superare qualsiasi complesso d'inferiorità per le risposte della PCB (Cfr. DENZ-SCHÖN. 3587-3593 [2172-2178]); non si tratta di un problema dogmatico, ma semplicemente di ponderare la forza degli argomenti in pro o in contro. Pensiamo che l'unanimità della tradizione ortodossa è pur sempre più poderosa che non gli argomenti della critica letteraria. Si tratta semplicemente di applicare una regola generale della critica storica: un'evidenza esterna è più forte di un'interpretazione ipotetica. Comunque, com'è ovvio, non ci sarebbero difficoltà ad ammettere l'intervento di uno (o più) discepoli di San Paolo, purché il o i discepoli fossero ispirati e coerenti con gli insegnamenti del loro maestro.

¹² C.K. BARRETT, *A commentary on the First Epistle to Corinthians* (HNTC), New York 1968, 255; citato da G.W. TROMPF, *On Attitudes Toward Women...*, 197, nota 3; W.M.O. WALKER JR., *op. cit.*, 96.

¹³ Si veda W.O.M. WALKER JR., *op. cit.*, 93-96; J. MURPHY-O'CONNOR, *L'Existence chrétienne selon saint Paul*, Paris 1974, 101; Id., *The Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11, 2-16?*, nota 2.

lior) dei cdd. D e G, della versione armena, dell'Ambrosiaster e di Sedulio, non elimina il testo, ma lo colloca semplicemente dopo il v. 40¹⁴. Indurre da quest'indizio un'interpolazione non paolina sembra ingiustificato. Addurre, come si suol fare, il parallelismo con *1 Tm* 2, 12 suppone ricorrere ad un altro circolo vizioso, dato che si dà per scontato che *1 Tm* non è di San Paolo (cosa che eventualmente bisognerebbe dimostrare) e da ciò si deduce la inautenticità di *1 Cor* 14, 34-35¹⁵. L'evidenza testuale è piuttosto l'opposta: il Papiro P46 ed i testimoni più autorevoli presentano il testo lì dove lo leggiamo. Quindi *1 Cor* 14, 34-35 appartiene con tutta probabilità al testo originale della lettera. *Non sunt multiplicandae coniecturae sine necessitate*.

c) Uno degli argomenti addotti per rifiutare l'autenticità di *1 Cor* 11, 3 è stato la mancanza di coerenza rispetto ad altri testi paolini; in questo senso si è parlato di opposizione fra gruppi di testi, che corrisponderebbero a distinte posizioni nell'ambito delle diverse Chiese paoline¹⁶; ma la differenza fra i testi non è sufficiente per porre seriamente un problema di autenticità¹⁷. È vero, senza dubbio, che si tratta di testi differenti; ma « differente » non vuol dire « opposto ». Pensiamo che sarebbe conveniente considerare che

¹⁴ Cfr. *Novum Testamentum graecae et latinae*, a cura di K. ALAND - M. BLACK-C.M. MARTINI - B. METZGER - A. WIKGREN, Stuttgart 1984, nell'apparato *ad locum*. I curatori dell'edizione hanno mantenuto la lettura tradizionale e si sono limitati a riportare in calce la congettura di Straatman. Vedasi l'analisi dell'aspetto testuale presso A. FEUILLET, *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens: Comparaison avec l'Ancien Testament*, in « New Test. Stud. » 21 (1974-1975) 157-191, specialmente le pp. 162-168; J.B. HURLEY, *Did Paul require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor 11:2-16 and 1 Cor 14:33b-36*, in « Westm. Theol. Journ. » 35 (1973) 190-220; la critica testuale è sviluppata a pag. 216: « There is no evidence to support the contention that these verses are a gloss or a later addition. To take such a position would involve a freedom with the text which seems to us unwarranted ».

¹⁵ A. FEUILLET, *op. cit.*, 166: « la dépendance de *1 Tm* 11.11-12 par rapport à *1 Cor* xiv. 33b-35 est tout aussi plausible que la dépendance en sens inverse ».

¹⁶ Di solito i testi sono raggruppati secondo due linee di pensiero: una di stampo più « rivoluzionario » riguardo all'ambiente culturale circostante, che comprenderebbe *Gal* 3, 27-28; *Rm* 16, 1-6 e *1 Cor* 7 e 11 (per lo meno nell'insieme). Un'altra, più conservatrice rispetto alla funzione della donna, conterrebbe *Rm* 7, 2-3; *Col* 3, 18 e *1 Cor* 11, 3, 7, ai quali si potrebbero aggiungere altri testi considerati (?) deuteropaolini, più un testo petrino: *Ef* 5, 21-23; *1 Tm* 2, 11-15; *5*, 14 e *1 Pt* 3, 1-5.

¹⁷ Come fa p. es. K.H. SCHELKLE, *Denn wie das Weib aus dem Mann ist, so auch der Mann aus dem Weib (1 Cor 11, 12)...*; o anche A.-M. DUBARLE, *op. cit.*, 270-273.

esiste almeno la possibilità che le dottrine in essi contenute non siano contraddittorie ma complementari; risulterebbe perciò ingiustificato ricorrere all'ipotesi di una molteplicità di autori. Sembra sicuro che nel cristianesimo primitivo sia esistito un certo pluralismo; ma, prima di tutto, sarebbe meglio parlare di pluralità, per non proiettare psicologicamente quello che è un fenomeno contemporaneo (il pluralismo teologico) su di un'epoca nella quale si manteneva vivissima la coscienza dell'unità del messaggio cristiano. In secondo luogo non è verosimile che dei testi contraddittori e relativi a punti così importanti nella dottrina siano coesistiti pacificamente, soprattutto dato che si trattava di testi considerati fin d'allora e da tutti come apostolici e normativi. Ecco quindi che sembra più confacente formulare un'ipotesi di lavoro diversa: la totalità dei testi paolini, e cioè quei testi che la Tradizione attribuisce all'Apostolo, sarebbero autentici; ciò non impedirebbe, ovviamente, che le diversità tra di loro siano da attribuire a diversi contesti culturali nelle varie comunità, alla varietà degli interlocutori, dei destinatari e dell'ambiente, come anche alle diverse circostanze della vita dell'Apostolo.

II. Il testo della 1 Cor 7: il matrimonio come carisma¹⁸.

1 Cor 7 è senza dubbio il testo base della dottrina dell'Apostolo sul significato della sessualità umana. L'Apostolo rivela che sia il celibato, abbracciato per motivi apostolici, sia il matrimonio sono dei cammini validi per raggiungere la santità. Nel cap. 6 San Paolo aveva già sottolineato il valore della castità cristiana di fronte alla

¹⁸ Si veda M. ADINOLFI, *Motivi parenetici del Matrimonio e del celibato in 1 Cor 7*, in « Riv. Biblica » 26 (1978) 71-91, specialmente 72-74. La maggioranza dei commentatori cattolici, e perfino K. Barth, sono d'accordo con Adinolfi. L'opinione opposta, cioè quella che sostiene che il matrimonio non è un carisma in senso stretto è stata difesa da J. Galot, X. Leon-Dufour, B. Prete ed altri. Quest'ultima è l'*opinio communis* tra gli studiosi non cattolici. Ma secondo noi l'affermazione dell'Apostolo nel v. 7 non ammette dubbi: « ognuno ha il suo proprio dono da parte di Dio ». Sono parole che non ammettono altro significato che quello di dire che san Paolo ha ricevuto da Dio il dono del celibato, così come altri cristiani possono venire chiamati al matrimonio. Cfr. B. PROIETTI, *op. cit.*, 54 s.

*porneia*¹⁹. I cristiani sono membra di Cristo e tempio dello Spirito Santo. Nel contempo, l'atto unitivo è considerato in rapporto coll'istituzione della Gn 2, 24: colui che si unisce ad una donna (in questo caso ad una prostituta: *porne*) forma con lei un solo *soma*. Ciò suppone che l'unione sessuale sia stata stabilita fin dall'inizio da parte di Dio come una cosa che è in rapporto, misterioso ma reale, con la salvezza di Cristo: il cristiano è membro (*mele*) del corpo di Cristo ed è « un solo spirito » (*hen pneuma*) con Lui²⁰. L'unione sessuale che avviene nella fornicazione altera proprio questo ordine meraviglioso: fa sì che il corpo del cristiano, creato per essere membro di Cristo e tempio dello Spirito, si doni ad un bene creato rifiutando Dio. Si capisce, perciò, perché si sia stabilito un parallelismo tra *porneia* ed idolatria. Si vede anche che l'unione sessuale, di per sé, quando è ordinata è una forma di donazione all'altro ed, in ultima istanza, a Dio. Per questo San Paolo insiste sulla gravità della *porneia* (6, 18). Tutti gli altri peccati sono esterni rispetto al corpo (*ektos tou somatos*), ma chi commette *porneia* pecca contro il suo stesso corpo. Se accettiamo ciò che Käsemann suggerisce²¹, dato che sembra aver recuperato, almeno in questo punto concreto, un pensiero genuinamente cristiano, il testo può essere letto in termini di « oblatività », e cioè in base alla capacità di darsi che il corpo possiede. Ogni peccato, eccetto la fornicazione, rimane « fuori » del corpo, nel senso che non elimina per il peccatore la possibilità di donarsi; ma il peccato di fornicazione, invece, usa proprio ciò che l'uomo ha come strumento per uscire da sé (il corpo) come strumento per chiudersi su se stesso. La fornicazione è, in fondo, una specie di autolatria che si oppone al retto ordine della creazione.

¹⁹ P. RICHARDSON, *Judgement, Immorality, and Sexual Ethics in 1 Corinthians 6*, in *SBL 1980 Seminar Papers*, 337-357 pensa che *porneia* potrebbe avere un senso ampio nei testi paolini di 1 Cor 5, 9-11 e 6, 9-10. Si veda anche P. ZAAS, *1 Corinthians 6: 9ff: Was Homosexuality Condoned in the Corinthian Church?*, in *SBL 1979 Seminar Papers*, II, 205-212; J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthian Slogans in 1 Cor 6, 12-20*, in « Cath. Biblic. Quart. » 40 (1978) 391-396; B. BYRNE, *Sinning against One's Own Body: Paul's Understanding of the Sexual Relationship in 1 Corinthians 6, 18*, in « Cath. Biblic. Quart. » 45 (1983) 608-616; D.F. WRIGHT, *Homosexual or Prostitutes? The meaning of « arsenokoitai » 1 Cor 6, 9, 1 Tim 1, 10*, in « Vig. Christ. » 38 (1984) 125-153.

²⁰ PH., DELHAYE, *La exigencia cristiana según San Pablo*, in « Scr. Theol. » 15 (1983) 669-737; il testo di 1 Cor 6, 15-19 viene studiato nelle pp. 691 ss.. Cfr. S. ZEDDA, *Relativo e assoluto nella morale di San Paolo*, Brescia 1984, 63-119; M. GILBERT, *Une seule chair (Gn 2, 24)*, in « Nouv. Rev. Théol. » 100 (1978) 66-89.

²¹ E. KAESEMANN, *Essays on New Testament Themes*, London 1964, cit. da B. BYRNE, *Sinning against One's Own Body*, 610ss, note 7 e 9.

Nel cap. 7 l'Apostolo risponde alle domande che i corinti gli avevano rivolte per iscritto (*peri de hon egrapsate*) sulla possibile superiorità della verginità rispetto al matrimonio. Se il v. 7b, come sembra probabile, rispecchia l'opinione di alcuni « encratiti » di Corinto, allora si capisce meglio la necessaria prudenza colla quale San Paolo risponde²². La domanda, infatti, è formulata con termini drastici: è bene che l'uomo non tocchi (*me aptesthai*) donna. L'Apostolo fa notare che non si tratta di un problema nel quale stia in gioco il bene od il male in senso assoluto (*kalon*), ma solo la convenienza o la scelta del momento opportuno. San Paolo, pertanto, risponde articolando la sua risposta in base a due criteri: ciò che ha detto il Signore e non è semplicemente un'opinione di Paolo, e ciò che dice Paolo e non è un comandamento del Signore²³. Nel primo caso si ha un obbligo morale; nel secondo si danno semplicemente dei consigli che l'Apostolo propone *kata syngnomen*, non per porre una trappola, ma per offrire una possibilità migliore (v. 35): quella di mantenere una maggiore disponibilità per dirigersi a Dio in modo più assiduo e per vivere più da vicino il fine escatologico; non sta in ballo il peccare o non peccare (vv. 28 e 36-38), ma il *kalos poiein* ed il *kreisson poiein*.

Il testo di 1 Cor 7 si può dividere in cinque parti²⁴.

²² J. MURPHY-O'CONNOR, *Corinthian Slogans in 1 Cor 6, 12-20*; S. ZEDDA, *Relativo e assoluto...*, 76-85, l'autore cita i commenti di J. Héring, C.K. Barrett, F.F. Bruce e H. Conzelmann. Dal punto di vista cattolico classico cfr. E.-B. ALLO, *Première Epître aux Corinthiens*, Paris 1934, 141 ss., che rifiuta l'opinione di J. Weiss, secondo la quale l'Apostolo starebbe lottando contro una setta di libertini o di persone che si considererebbero *pneumatikoi*. Cfr. B. PRETE, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor 7, 1-40*, Brescia 1979, 74-86 e D.L. BALCH, *Backgrounds of 1 Cor VII: Saying of the Lord in Q; Moses as an Ascetic THEIOS ANER in II Cor. III*, in « New Test. Stud. » 18 (1971-1972) 351-364. In senso opposto, ma in accordo sostanziale C. SPICQ, *Théologie Morale du Nouveau Testament*, II, Paris 1965, 653-656, spec. 654, nota 1.

²³ B. PRETE, *op. cit.*, 134-139; J. MURPHY-O'CONNOR, *The divorced Woman in 1 Cor 7, 10-11*, in « Journ. Bibl. Lit. » 100 (1981) 601-606.

²⁴ Così C. SPICQ, *Epîtres aux Corinthiens*, in PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, XI, 214-224. Non tutti accettano questa divisione. B. PROIETTI, *La scelta celibataria alla luce della S. Scrittura*, pp. 49-71, preferisce dividere il testo in tre parti, onde evidenziare uno schema d'inclusione del tipo ABA': A (vv. 1-16); B (vv. 17-24); A' (25-40), ma aggiunge immediatamente che questa disposizione, molto frequente in san Paolo, si trova qui assai alterata; si vede perciò costretto ad aumentare le suddivisioni fino a dieci paragrafi. Ma, se si guarda bene, la divisione proposta da Proietti dipende da quella dello Spicq; il primo capoverso di Spicq viene suddiviso in quattro, il secondo in due; il terzo diventa perciò il settimo ed il quarto dello Spicq si divide di

Nella prima (vv. 1-9), che sembra voler rispondere direttamente alla domanda dei corinti, si svolge un breve studio della natura delle relazioni matrimoniali²⁵; si stabiliscono in esso le due affermazioni basi di tutta la pericope: che sia gli sposati sia i celibi hanno ricevuto da Dio un carisma; che l'ordine di perfezione (*kreitton-kalon*) stabilisce in primo luogo il celibato e dopo il matrimonio, mentre la *porneia* rimane nel terreno di ciò che è proibito.

Nella seconda parte (vv. 10-16) l'Apostolo difende, sulla scia della dottrina del Signore, l'indissolubilità del matrimonio, e studia il caso particolare del matrimonio tra infedeli quando uno solo dei coniugi abbraccia la fede²⁶. Nella terza parte (vv. 17-24), che sembra costituire in apparenza una digressione²⁷, san Paolo stabilisce la

nuovo in due. B. PRETE, *Matrimonio e continenza...*, fa rilevare che la divisione di Spicq risale a Allo, mentre quella di Proietti deriva da Conzelmann. Un'altra divisione, in tre parti, è stata proposta da S. Scott Barchy. Non si tratta di una questione oziosa, come può sembrare a prima vista. Si tratta di stabilire se esiste un « baricentro » della pericope. Prete suggerisce, da parte sua (cfr. pp. 62-64), una divisione che viene da un'idea di J.K. Elliot: nel testo avremmo: *a*) un insegnamento relativo al matrimonio già contratto (vv. 1-7); *b*) delle norme e precetti vari (vv. 8-24); ed infine la dottrina sulla preparazione al matrimonio (vv. 25-40). Ma mentre l'intuizione iniziale di Prete, sulla scia del Conzelmann, era interessante e fissava il centro teologico di *1 Cor 7* nel v. 24, la suddivisione che propone risulta, invece, abbastanza anodina. Pensiamo che il centro del testo è in effetto il v. 24 « ognuno segua la sua vocazione » -, ma ciò non per i motivi escatologici adottati dal Conzelmann, bensì per l'incrociarsi delle idee di « chiamata » e di « carisma ». In questo senso la divisione di Allo e Spicq ha una precisa corrispondenza nel testo, soprattutto se si tiene presente che il terzo paragrafo non è una digressione ma proprio la parte più importante del testo, nella quale affiora con chiarezza il sostrato del pensiero dell'Apostolo; si vedano i vv. 17, 20 e 24.

²⁵ Più sopra, nella nota 22, abbiamo cercato di chiarire la nostra opinione, rapportata a quelle di J. Murphy-O'Connor, B. Prete, D.L. Balch e C. Spicq; si può ancora aggiungere l'opinione di P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris 1964, 75, che parla, in genere, dello « spiritualismo » greco come responsabile del fondo pessimista della domanda che si rivolge san Paolo. B. PROIETTI, *La scelta celibataria*, p. 52, fa presente che San Gerolamo si lasciò trascinare dalla polemica contro Gioviniano (*Adv. Iovinianum*, 1, 7) fino a dare del testo un'interpretazione estremista, come se questa fosse quella di san Paolo. B. PRETE, *Matrimonio e continenza*, 43, afferma a ragione che è la mentalità gnostica e non lo spiritualismo greco ciò che ha provocato i due eccessi che san Paolo denuncia: il lassismo libertario (rispecchiato in *1 Cor 6*) ed il falso ascetismo (*1 Cor 7*). Cfr. W. SCHRAGE, *Zur Frontstellung der paulischen Ehebewertung in 1 Cor 7, 1-7*, in « ZNTW » 67 (1976) 214-234.

²⁶ Rimandiamo alle precise osservazioni di B. PRETE, *Matrimonio e continenza*, 145-155. Il testo di San Pablo afferma esplicitamente solo la liceità della separazione, anche se può servire remotamente come appoggio per decretare la dissoluzione del vincolo.

²⁷ Così, come si diceva, ALLO, *Corinthiens*, I, 170, che, d'altra parte, parla di un « ampliamento » del campo speculativo. È invece SPICQ, *Corinthiens*, 218, chi parla

« regola aurea » del comportamento cristiano mediante vari esempi: ognuno deve rimanere, comunque, nella situazione nella quale si trovava al momento della chiamata in Cristo. Ben tre volte (vv. 17. 20. 24) è ripetuto: *hekastos en ho eklethe, adelphoi, en touto meneto para Theo.*

Nella quarta parte (vv. 25-38), l'Apostolo si occupa in particolare delle vergini, e studia a fondo il celibato *propter regnum caelorum* alla luce dei principi sopra fissati. Il celibato è una cosa buona (*kalon* vv. 26. 37) per l'uomo, ed è migliore (*kreitton*) del matrimonio, purché non ci siano dei motivi che spingono al matrimonio. L'importante è cogliere la connessione esistente tra celibato o verginità e la situazione escatologica (vv. 29-31), ed essere consapevoli che il matrimonio porta con sé *thlipseis* per la carne (cioè dolori, avversità, sofferenze) e *merimnai* (preoccupazioni) per le cose del mondo. Il matrimonio perciò presenta delle difficoltà per il corpo e per lo spirito.

La quinta ed ultima parte (vv. 39-40) si occupa delle seconde nozze delle vedove e dichiara che esse sono libere purché si sposino *en kyrio.*

L'interpretazione tradizionale²⁸ ha fatto rilevare da tempo che si dà in questo testo l'affermazione della bontà etica del matrimonio, l'esistenza di un « dovere » (*ten opheilen*) nell'unione coniugale, dato che i coniugi non possono vivere ciascuno per sé (cfr. vv. 3-4), l'indissolubilità assoluta del matrimonio, la capacità del matrimonio di « santificare » (cfr. v. 14: *hegiasthai, bagia estin*), l'eccellenza della verginità per il suo valore escatologico, come manifestazione di un amore esclusivo per Dio e del desiderio della santità, e la liceità

schiettamente di « digressione ». Cfr. B. PRETE, *Matrimonio e continenza*, 188-199. Come dice Prete, Bartych ha ragione quando sottolinea che il sottofondo teologico di I Cor 7 è dato dalla dualità *klesis-eleutheria*. La struttura del testo, d'altra parte, conduce alla stessa conclusione: A (v. 17); B (v. 18); C (v. 19); A' (v. 20); B' (v. 21a); D (v. 21b); D' (v. 22); E (v. 23); A'' (v. 24). Si noti che le parole che fanno da « ponte » tra le varie parti sono il verbo *kaleo* ed i sostantivi « circoncisione, incirconcisione, schiavo, libero, liberto ».

²⁸ Cfr. ALLO, *Corinthiens 1*, 155-158. Vale la pena ricordare che San Tommaso, quando commenta questo testo, si richiama ai *tria bona* di Sant'Agostino, ma aggiunge anche che il matrimonio è un bene in rapporto a Cristo. Particolare rilievo hanno, per venire dall'ambito del pensiero protestante, e perciò tutt'altro che disposto ad accettare la sacramentalità, le parole di H. BALTENSWEILER, *Il Matrimonio nel Nuovo Testamento*, Brescia 1981 (ed. orig. 1967) 191-194, che respinge il luogo comune della visione pessimista di San Paolo.

delle seconde nozze²⁹. Tutto ciò è ben noto e non dev'essere perso di vista. Ma c'è da domandarsi se vi è qualche elemento che possa dar coesione a tutte queste verità; una sorta di filo conduttore o di sostrato intellettuale. Ci sembra di sì e che la prospettiva che l'antropologia biblica offre al riguardo sia luminosa. Prima di tutto è evidente che il testo paolino si fonda sulla nozione di matrimonio che è in conformità con l'insegnamento della Genesi. Nell'ordine corporeo³⁰ l'uomo è stato creato per la donna e la donna per l'uomo, e ambedue sono stati creati, dal punto di vista sia fisico che morale, per Dio: ecco perché il matrimonio costituisce una forma di appartenenza mutua che è di per sé indissolubile e che può essere interrotta solo *pros kairon* (v. 5), per un tempo opportuno che dev'essere dedicato (*skholasete*) all'orazione. Uomo e donna devono confluire nel matrimonio *epi to auto*, devono cioè vivere in un'unione che

²⁹ R. TREVIANO, *Matrimonio y divorcio en la Sagrada Escritura*, in *El vínculo matrimonial*, a cura di T. GARCIA-BARBERENA (Madrid 1978) p. 52 ss., segnala brevemente che la visione paolina del matrimonio è positiva. Lo stesso dice ALLO, *Corinthiens I*, 157 e 160 quando commenta la parola « carisma ». Un passo innanzi lo fa V. JACONO, *I° ai Corinti*, in *La Sacra Bibbia*, dir. S. GAROFALO, Torino-Roma 1951, 300-312, che dice che *kharisma* possiede un significato più profondo in connessione colla « santificazione » e ricorda la continuità con *Gn 2, 24*. C. SPICQ, *Corinthiens*, 214-217 considera che il verbo *hegiasthai* del v. 14 non solo vuol dire « non impuro », ma positivamente « consacrato », « cette consécration pourrait avoir un certain caractère positif ». B. PRETE, *Matrimonio e continenza*, 114-117, nega, invece che si possa parlare di un « carisma » del matrimonio e pensa che la « santificazione » della quale si dice nel v. 14 dev'essere intesa secondo il senso ebraico del termine (santo = non contaminato); ma lo stesso autore ammette che la parola indica una certa orientazione verso Dio; prima, inoltre, quando aveva commentato la natura del *debitum*, aveva segnalato giustamente la corrispondenza col disegno divino della creazione. M. ADINOLFI, *Il Matrimonio nella libertà dell'etica escatologica di 1 Cor 7*, in « *Antonianum* » 51 (1976) 133-169, senza entrare in profondità nel tema della « sacramentalità » del matrimonio, fa rilevare a buon diritto la novità della visione paolina, che non può essere ridotta ad un semplice sviluppo della nozione giudaica. ID., *Motivi parentetici del matrimonio e del celibato in 1 Cor 7*, in « *Riv. Bibl.* » 26 (1978) 71-91, dove afferma che la dottrina paolina sul matrimonio possiede un fondamento soprattutto teologico e cristologico, sicché il « carisma » deve venire spiegato in base alla Chiesa. Da un altro punto di vista R. PENNA, *San Paolo (1 Cor 7, 29b-31a) e Diogene il Cinico*, in « *Biblica* » 58 (1977) 237-245, sostiene che la visione paolina del matrimonio è assai diversa dalla visione dei cinici e degli scettici.

³⁰ Bisognerebbe svolgere un ampio ragionamento sul significato di « corpo » in san Paolo. Rimandiamo ai lavori di J.A.T. ROBINSON, *The Body*, London 1952 e R.H. GUNDRY, *SOMA in Biblical Theology*, Cambridge 1976. La nostra opinione è che ambedue gli autori si completano ed ambedue sono un poco parziali, dato che la nozione di *soma* in san Paolo ha senza dubbio delle connotazioni soteriologiche come vuole Robinson, ma possiede anche, nel contempo, un valore « olistico », e cioè relativo ad un'antropologia monista, come sostiene Gundry.

trascende la pura unione fisica, fino a raggiungere la compenetrazione, la *symphonia*, come dice il v. 5. Nello stesso tempo, l'uso del matrimonio, che è di per sé un *debitum*, un dovere naturale, può essere paragonato, dal punto di vista morale, con l'orazione, la *pro-seukhe*. È lecito pensare, stando alle espressioni paoline, che il matrimonio e le relazioni matrimoniali che l'accompagnano costituiscono una forma di lode a Dio creatore, e allo stesso tempo un completamento della persona umana. La persona umana, da parte sua, in quanto appunto umana, e perciò non angelica, è modalizzata sessualmente come uomo e donna ed è perciò « aperta » verso il suo complemento.

La nobile visione del matrimonio che san Paolo testimonia, fondata sulla considerazione della creazione divina, viene completata dalla grande valorizzazione dello stato celibatario. Nel celibato non si tratta di negare o di reprimere la corporeità, ma di offrirla « sponsalmente » a Dio in modo esclusivo, dare cioè soddisfazione alla dimensione « oblativa » del *soma* non mediante l'unione legittima con un uomo o con una donna, ma direttamente con Dio. Nel celibato, perciò, la sessualità non è rifiutata, ma condotta più direttamente al suo fine. Perciò l'Apostolo afferma che « la vergine (o il celibe) si preoccupa delle cose del Signore, per esser santa *nel corpo e nello spirito* (*hina e hagia kai to somati kai to pneumatì*) ». Nello stesso senso è assai istruttivo il parallelismo che l'Apostolo stabilisce tra la condotta del celibe (*agamos*, vv. 32. 34) e quella della persona sposata: il primo, o la prima, si preoccupa di « piacere » a Dio ³¹, il secondo, o la seconda, di piacere al suo coniuge.

Al di là dell'osservazione psicologica, ciò che l'Apostolo afferma è che Dio è il « coniuge » dell'*agamos*, e l'amore verso il proprio coniuge è per la persona sposata il suo « cammino » verso Dio. Mai si dice che piacere al marito o alla moglie è qualcosa che si oppone a Dio (cfr. v. 28: *ean de kai gameses, oukh hemartes*), ma semplicemente, come dato di fatto, si dice che lo sposarsi è un esporsi alle sofferenze da sopportare nella propria carne ³².

³¹ Letteralmente *aresko* che viene dalla stessa radice di *arete* e vuol dire « piacere, essere gradito: essere gradevole », con connotazione di virtù e di bontà.

³² Sembra affiorare, mediante l'uso della parola *sarx*, il disordine, introdotto dal peccato originale. I commentatori si soffermano, in diversa misura, sul fatto che queste tribolazioni sembrano avere un contenuto « escatologico ». San Paolo starebbe dicendo che le persone sposate hanno più difficoltà ad ottenere il possesso del Regno e che

La nozione genesiaca del matrimonio come una disposizione benevola di Dio per donare all'uomo un *adiutorium simile sibi*, trova il suo perfezionamento e la sua completezza nell'ordine stabilito per la Redenzione. San Paolo non esita ad affermare non solo l'indissolubilità del matrimonio, appoggiandosi nella disposizione creaturale, ma anche il suo valore come strumento di santificazione (*begiasthai*) e di salvezza (*soseis*) (vv. 14-16). Parimenti la verginità, e più in generale il celibato, è un mezzo per la santificazione « del corpo e dello spirito » (v. 34), e cioè della totalità dell'uomo. La sessualità umana, perciò, è assunta da Dio, per mezzo delle sue manifestazioni legittime, per diventare, *en kyrio*, mezzo di santificazione e di santità personale. Appunto per questo i vv. 17-24, che potrebbero sembrare a prima vista una digressione, sono invece carichi di un gran interesse. In essi viene paragonato, in modo implicito, il matrimonio e la circoncisione e la schiavitù. San Paolo, come già aveva scritto in *Gal 5*, 2. 6; 6, 15, ripete la sua affermazione: né la circoncisione né la condizione di libero o di schiavo sono elementi necessari per ricevere la chiamata soprannaturale. La vocazione di Dio ci rende liberi da qualsiasi condizionamento umano per trasformarci in *douloi* di Cristo. Non si tratta, comunque, di rifiutare o di disprezzare la nostra condizione, ma di accettarla come un cammino di servizio nei confronti di Cristo. Ecco perché si ripete parecchie volte il principio basilico che ognuno vada (*peripateito*) per la strada che Dio ha stabilito per lui. Questa dichiarazione conferma quella precedente del v. 7: « ma ognuno riceve da Dio il suo proprio dono (*kharisma*), chi in un modo, chi in un altro ». Con queste parole viene rivelato che il matrimonio, e più in generale la donazione di sé che la sessualità comporta nel matrimonio o nel celibato, è un cammino, una chiamata ed un dono.

il celibato è una preparazione più immediata del Regno. È possibile; è evidente che, nella prospettiva paolina, il celibato ha un chiaro rapporto escatologico; ma francamente ci risulta difficile ammettere che il matrimonio costituisca una causa di « tribolazione », anche se riferita ad un futuro imprecisato. B. PROIETTI, *La scelta celibataria*, 60, ricorda, a ragione, che la vera causa della bontà del celibato è cristologica e non escatologica e che perciò le tribolazioni alle quali sono sottoposti gli sposati sono le normali difficoltà della vita, conseguenza, in certa misura, del peccato originale. È un'interpretazione possibile e che si trova più d'accordo col testo di Ef 5, 22-32 e col significato di *sarx*. Purtuttavia non si può dimenticare che il contesto della pericope è escatologico. Diciamo, dunque, che le « tribolazioni nella carne » sono le difficoltà della vita, che provengono dal peccato (dalle quali non sono certo esenti neanche i celibi!) e che saranno superate in un tempo futuro. Il celibe, mediante la sua scelta, vive già distaccato da molte cose materiali che recano con sé un'impronta del peccato.

III. 1 Cor 11, 3-12:

la sottomissione della donna a suo marito

Si tratta di un passaggio fondamentale sulla mascolinità e femminilità, considerate nell'ambito della famiglia, in rapporto col piano della creazione e con la natura e missione della comunità cristiana nella sua totalità. È importante osservare che il tema centrale del testo non è la condizione della donna, ma piuttosto il modo di comportarsi che uomo e donna devono seguire nelle riunioni liturgiche (cfr. 10, 16; 11, 17), sia come riflesso della carità cristiana (10, 24; 10, 33), sia come conseguenza della loro fede. Tale norma di comportamento non è esclusiva della celebrazione eucaristica, ma *mutatis mutandis* è considerata un principio generale che dev'essere osservato sempre, anche nella vita familiare.

Di questa pericope sono state affacciate numerose interpretazioni³³. Fra di esse, molte si basano sull'ipotesi della non autenticità paolina del testo. Ma, come si è detto quando si è giustificata l'ipotesi di lavoro che favorisce l'autenticità, non si tratta tanto di rifiutare il contenuto del testo quanto di spiegarlo. Molti autori adducono il fatto che si tratta di un testo non molto chiaro e, come esempio di ciò, menzionano la difficoltà di spiegare il v. 10, che sembra porre in rapporto la sottomissione della donna con la presenza degli « angeli »³⁴. È lecito però domandarsi se davvero si tratta

³³ Oltre gli articoli già segnalati, nella nota 3, si possono citare anche: un breve riassunto di F.X. CLEARY, *Women in the New Testament: St. Paul and the Early Pauline Churches*, in « Bibl. Theol. Bull. » 10 (1980) 78-82 e due articoli di rassegna bibliografica: R. SCROGGS, *Paul and the Eschatological Woman*, in « Journ. Amer. Acad. Rel. » 40 (1972) 283-303; ID., *Paul and the Eschatological Woman: Revisited*, in « Journ. Amer. Acad. Rel. » 42 (1974) 532-537. Ma bisogna far notare che le opinioni di Scroggs sembrano fortemente influenzate e finanche condizionate dai movimenti femministi; il che non costituisce una buona premessa per fare esegesi.

³⁴ Una buona analisi dello *status quaestionis* si trova in S. ZEDDA, *Relativo e assoluto*, pp. 141-159. Il punto di partenza è ancora un articolo di J.A. FITZMYER, *A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor XI, 10*, in « New Test. St. » 4 (1957-1958) 48-58; che è stato poi rielaborato ed ampliato in *Paul and Qumran, Studies in New Testament Exegesis*, ed. J. MURPHY-O'CONNOR (Chicago 1968) 31-47; M.D. HOOKER, *Authority on her Head: an Examination of 1 Cor XI, 10*, in « New Test. Stud. » 10 (1963-1964) 410-416, ha proposto di dare a *exousia* il significato attivo: la donna dovrebbe rimanere velata come manifestazione della sua dignità. A. JAUBERT, *Le voile des Femmes (1 Cor XI, 2-16)*, in « New Test. Stud. » 18 (1971-1972) 419-430, vede in *exousia* un sinonimo di « legittimità, capacità, potere legittimo », e pensa che si tratta di portare i capelli ben acconciati, non di un velo, come manifestazione del diritto di partecipare nell'assemblea liturgica. Già si è detto

della sottomissione della donna, dato che l'*exousia* che la donna deve avere, o almeno conviene che abbia, sul suo capo, anche se può essere certamente intesa come un potere al quale la donna deve essere soggetta, secondo l'interpretazione più probabile è un potere che la donna può esercitare³⁵. Una volta respinto il ricorso all'ipotesi di un'interpolazione postpaolina, e riconoscendo senza ambagi che si tratta di un passo denso e complicato³⁶, è necessario ricordare i punti fermi già stabiliti dagli interpreti e commentatori.

a) Il testo paolino presuppone la conoscenza della doppia narrazione della creazione dell'uomo (Gn 1, 26-27; 2, 21-23) e ne propone un'interpretazione. In questo senso 1 Cor 11, 7 implicherebbe Gn 1, 27, mentre 1 Cor 11, 8 si riferirebbe a Gn 2, 21-23. San Paolo è convinto che l'uomo (*vir*) è immagine e gloria di Dio e la

dell'interpretazione radicale di Walker quando si sono esaminati i problemi relativi all'autenticità. Rimane da dire che WALKER, *1 Corinthians 11:2-16...*, pp. 101-104, pensa che l'*exousia* è un velo, come l'interpretazione tradizionale. J.B. HURLEY, *Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of 1 Cor 11:2-16 and 1 Cor 14:33b-36*, in « Westm. Theol. Journ. » 35 (1973) 190-220, si allinea sostanzialmente con l'opinione di Jaubert: san Paolo sottintenderebbe *komen*, i capelli, la chioma, ed *exousia* sarebbe il diritto a prendere parte al culto. A. FEUILLET riesaminò l'intera questione in tre importanti articoli che, secondo noi, aprono la rotta positiva e definitiva: *Le signe de puissance sur la tête de la femme. 1 Cor 11, 10*, in « Nouv. Rev. Théol. » 105 (1973) 945-954; *La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniennes: comparaison avec l'Ancien Testament*, in « New Test. Stud. » 21 (1974-1975) 157-191; *L'homme « gloire de Dieu » et la femme « gloire de l'homme » (1 Cor., XI, 7b)*, in « Rev. Bibl. » 81 (1974) 161-182. J. MURPHY-O'CONNOR, *The Non-pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16?*, in « Journ. Bibl. Lit. » 95 (1976) 615-621 confutò gli argomenti di Walker. J.P. MEIER, *On the Veiling of Hermeneutics (1 Cor 11:2-16)*, in « Cath. Bibl. Quart. » 40 (1978) 212-226, riprese la questione in tono fortemente polemico contro la Dichiarazione *Inter insigniores*, respingendo l'interpretazione di M. Hooker, ma senza affacciarne un'altra. Recentemente J. MURPHY-O'CONNOR, *Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16*, in « Cath. Bibl. Quart. » 42 (1980) 482-500, ha proposto un'interpretazione leggermente diversa, suggerendo che il tra sfondo del testo potrebbero essere alcuni casi di incesto o di omosessualità successi a Corinto; non si tratterebbe perciò di un « velo » ma di un modo particolare di andare pettinati. G.W. TROMPF, *On Attitudes Towards Women in Paul and Paulinist Literature: 1 Corinthians 11:3-16 and Its Context*, in « Cath. Bibl. Quart. » 42 (1980) 196-215 appoggia invece l'ipotesi di Walker, anche se sfumandola un po'. Ci sembra che, nell'insieme, l'articolo di M. ADINOLFI, *Il velo della donna e la rilettura paolina di 1 Cor 11, 2-16*, in « Riv. Bibl. » 23 (1975) 147-173, insieme con i due articoli di Feuillet, segnali molto bene la linea d'interpretazione da seguire.

³⁵ Cfr. M. ADINOLFI, *Il velo della donna*, 173; A. FEUILLET, *Le signe de puissance*, 947-949.

³⁶ Le difficoltà sono quattro: il significato di *kephale*, di *doxa*, di *exousia* e la presenza degli « angeli ».

donna è gloria del *vir*³⁷. Ben si sa che tanto nella letteratura rabbinica come in quella greca, in generale, esisteva un diffuso sentimento misogino. Nella società ebraica la donna era considerata frequentemente come un essere inferiore, responsabile del peccato originale e del nascere e svegliarsi delle passioni³⁸. Nella letteratura greca, tolte alcune lodevoli eccezioni, come p. es. i pensatori stoici, la donna era francamente sottovalutata³⁹. San Paolo supera di gran lunga le idee dell'ambiente culturale circostante. La dottrina paolina si concreta nel termine *doxa*. Come ha dimostrato con chiarezza Feuillet la parola *doxa* non può indicare in questo contesto altro che la gloria che la donna dà a suo marito con la sua condotta virtuosa⁴⁰. Incontriamo perciò di nuovo in questo passo paolino il messaggio fondamentale che la cosiddetta fonte yahwista aveva già enunciato nel Pentateuco: la donna è *'ezer kenegdo* (un aiuto conveniente e degno) dell'uomo, è « osso delle sue ossa » e « carne della sua carne » (cfr. *Gn* 2, 18. 33). Ma, nel contempo, l'Apostolo riferisce la complementarietà dei sessi all'opera del Creatore, così come la descrive la cosiddetta fonte sacerdotale.

³⁷ Il termine *doxa* non può avere altro significato, dato che è il calco semantico del *khabhod* ebraico; A. FEUILLET, *La dignité et le rôle de la femme...*, 159-162; ID., *L'homme « gloire de Dieu » et...* È da escludere, pertanto, che *doxa* sia un sinonimo di *eikon*, quasi la donna fosse un « riflesso » dell'uomo e, in conseguenza, un'« immagine » in piccolo di Dio. *Doxa* può avere un significato oggettivo, ed in questo senso san Paolo verrebbe a dire che la donna dà gloria all'uomo, oppure, com'è più probabile, ha un significato soggettivo, e perciò san Paolo affermerebbe che la donna è per l'uomo un motivo di vanto. È fuor di dubbio che san Paolo ha presente il racconto di *Gn* 1, 26-27, anche se non lo cita letteralmente ma a senso. Perciò, come afferma giustamente M. ADINOLFI, *Il velo della donna...*, 170, siamo in presenza di uno stile « *precisivus sed non exclusivus* »: il fatto che la donna sia la « gloria » dell'uomo non esclude che lo sia anche di Dio. Cfr. S. ZEDDA, *Relativo e assoluto...*, 145-147, il quale aggiunge che *doxa* è piuttosto sinonimo di *time*.

³⁸ M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di Cristo*, in « Riv. Bibl. » 20 (1972) 369-390, ha raccolto numerosi testi in questo senso; cfr. anche ID., *Il velo della donna...*, 149-163. A. FEUILLET, *La dignité et le rôle de la femme...*, 176-187, ha riassunto i dati dell'AT, molto più positivi e profondi di quelli della letteratura rabbinica. Occorre, comunque, segnalare che non mancano nell'ebraismo extrabiblico visioni più ottimiste e favorevoli, anche se sono minoritarie; cfr. S. ZEDDA, *Relativo e assoluto*, p. 145, che rimanda a A. TOSATO, *Il matrimonio nel Giudaismo Antico e nel Nuovo Testamento*, Roma 1976, pp. 54-55.

³⁹ Cfr. S. ZEDDA, *Relativo e assoluto*, 149 s.; M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio...*, 376-379. Senza dubbio eccessivo, ma peraltro con certa base nei testi, è lo studio di R. e C. CLARK KROEGER, *St. Paul's Treatment of Misogyny, Gynephobia, and Sex Segregation in First Corinthians 11:2-6*, in « SBL » 1979 Seminar Papers II, 213-221. Comunque si deve dire che nel mondo romano la donna godeva di maggior apprezzamento e libertà che nella Grecia.

⁴⁰ A. FEUILLET, *L'Homme « gloire de Dieu »...*, 175-182.

b) Un secondo punto nel quale convergono tutti gli interpreti è che la parola *kephale* ammette due significati, corrispondenti anche al suo calco semantico *rosb*⁴¹. *Kephale* può significare « capo » nel senso semplicemente corporeo (come p. es. nel v. 4a; 5a; 7), oppure in senso metaforico (vv. 3; 4b; 5b); in questo secondo caso può indicare anche, forse, il « principio di provenienza », come quando si dice *kephale de tou Khristou ho Theos*. Dire che il *vir* è il « capo » della donna senza dubbio vuol indicare una superiorità, ma una superiorità non ontologica bensì funzionale⁴². Nell'ordine creaturale e nell'ordine dell'elevazione soprannaturale l'uomo ha una funzione specifica che può essere paragonata a quella che spetta a Cristo riguardo a tutti gli uomini.

c) La parola *exousia* possiede un significato prevalentemente attivo: è il « potere » che si esercita in nome e per ordine di qualcuno⁴³. Nello stesso tempo è anche un potere con connotazione etica che rispecchia una situazione di fatto, come dimostra la differenza semantica che esiste fra *exousia*, *dynamis* e *hyskbis*. Ciò vuol dire che la donna possiede delle facoltà e dei diritti propri. Per questa ragione l'Apostolo ammette senza difficoltà che la donna possa « orare » e « profetizzare » nelle riunioni liturgiche. Non esiste, secondo noi, opposizione tra questo passo e ciò che si dice in *1 Cor 14, 34*, dato che in quest'ultimo testo si parla di *lalein*, e cioè probabilmente nel senso della predicazione ufficiale⁴⁴.

⁴¹ M.D. HOOKER, *Authority on Her Head...*, 410s.; A. JAUBERT, *Le Voile des femmes...*, 419-421; J. MURPHY-O'CONNOR, *Sex and Logic...*, 491-494; M. ADINOLFI, *Il velo della donna...*, 168-173.

⁴² S. ZEDDA, *Relativo e assoluto...*, 157; A. FEUILLET, *La dignité et le rôle...*, 165-170.

⁴³ A. FEUILLET, *Le signe de puissance...*, 951 ss.; M. ADINOLFI, *Il velo della donna...*, 173.

⁴⁴ Il testo ha suscitato e continua a suscitare la perplessità di molti interpreti, che avvertono la difficoltà di porlo in consonanza con *1 Cor 11*; per questo motivo ricorrono talvolta alla soluzione radicale di negarne l'autenticità. Ma ci sembra che non ce ne sono motivi sufficienti. La spiegazione più convincente la propone M. ADINOLFI, *Il silenzio della donna in 1 Cor 14, 33b-36*, in « Bibbia e Oriente » 19 (1975) 121-128; un'altra soluzione, che anche rispetta l'autenticità è quella di J.B. HURLEY, *Did Paul Require Veils or the Silence of Women? A Consideration of I Cor 11:2-16 and I Cor 14:33b-36*, in « Westm. Theol. Journal » 35 (1973) 216-219. Riassume molto bene la questione S. ZEDDA, *Relativo e assoluto*, 159-162. Meno plausibili le soluzioni di N.M. FLANAGAN, *Did Paul put down Women in 1 Cor 14:34-36?*, in « Theo. Bibl. Bull. » 11 (1981) 10-12; D.W. ODELL-SCOTT, *Let the Women Speak in Church. An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36*, in « Theol. Bibl. Bull. » 13 (1983) 90-93.

In base a questi punti ne possiamo precisare altri due d'importanza fondamentale, che sono: l'interdipendenza tra uomo e donna, da una parte, e la loro sottomissione a Dio, e dall'altra la nozione di « ordine » e di « sottomissione » (*taxis* e *hypotasso*).

Per ciò che si riferisce al primo punto, è necessario tener presenti i vv. 8, 9 ed 11, che sembrano ripetere, in forma di spirale, lo stesso concetto. Non è l'uomo che viene dalla donna (*ek*), ma la donna dall'uomo. È la rivelazione contenuta nella Genesi, secondo la fonte yahwista, che precisa questo punto. Non si tratta di una precisazione superflua, né di un semplice *midrash* della Genesi, ma anzi di segnalare che la sessualità umana, modalizzata come uomo e donna, va indissolubilmente unita a una differenziazione di funzioni. Uomo e donna sono uguali per dignità, ma diversi in base alla corporeità e pertanto diversi anche per il modo di inserirsi nel piano creazionale. All'uomo compete una certa superiorità, che in certo modo corrisponde alla sua responsabilità, alla sua iniziativa ed intraprendenza, al suo obbligo familiare e sociale di esser il capo. Comunque, precisa l'Apostolo, l'uomo non deve crederci superiore: uomo e donna sono complementari (*oute aner khoris gynaikos*). Anzi, così come si può dire che la donna è stata creata a partire dall'uomo (*ek tou andros; dia ton andra*), così pure si può dire che l'uomo nasce dalla donna (*dia tes gynaikos*); e cioè se nell'ordine della creazione l'uomo ha una certa precedenza, nell'ordine familiare ha più importanza la donna.

Ma ciò che più importa nelle complesse relazioni che presiedono alla situazione dell'uomo e della donna è che queste relazioni trovano la loro ragion d'essere definitiva in Dio (*ta de panta ek tou Theou*; v. 12), ed in Cristo (*en Kyrio*; v. 11). È un primo sbizzo di ciò che si dirà poi più diffusamente in *Ef* 5, 22-33.

La nozione di *kephale*, d'altra parte, è legata a quella di ordine. Nel testo di *1 Cor* 11 non appare la parola *taxis*; ma in *1 Cor* 14, 34-36 troviamo *hypotassesthosan*, che è un'espressione frequente nel lessico paolino relativo alle relazioni familiari e sociali (cfr. *1 Ts* 5, 14; *2 Ts* 3, 6. 11; *Col* 3, 18; *Ef* 5, 21-24; *Rm* 13, 1; ecc.). La nozione di *taxis* è collegata a quelle di *exousia* e di *kephale*: l'ordine esige un potere distribuito in modo gerarchico che proviene da un principio supremo. Il ricorso alla nozione di *physis*, che San Paolo impiega nei vv. 11, 13-14, conferma questa supposizione: l'ordine naturale (*physis* o *taxis*) obbedisce alla dispo-

sizione di Dio, che è *kephale* di tutto ciò che esiste e fonte di ogni *exousia*⁴⁵.

Il v. 3 afferma che Dio Padre (*ho Theos*) è la *kephale* di Cristo, che Cristo è la *kephale* di ogni uomo (*pantos andros*), e che il *vir* è la *kephale* della donna. Quest'ordine, che discende dall'ordine trinitario, per mezzo della creazione, e giunge fino alle relazioni interfamiliari, non può implicare un grado differente di dignità ontologica tra uomo e donna, in quanto Cristo è *sottomesso* al Padre esclusivamente per ciò che si riferisce alla sua missione, ma non per natura. Occorre ricordare, in questo senso, il testo di *1 Cor 15, 25-28*, dove è sviluppata la stessa idea in un contesto però escatologico. Dio Padre sottomette (*hypotaxantos*) al Figlio tutte le cose, come afferma la profezia del *Sal 110, 1* e del *Sal 8, 7*: specialmente i suoi nemici e la morte. Il Figlio, a sua volta, sottometterà (*hypotagesetai*) al Padre tutto ciò che gli è stato sottomesso, e si chiuderà così il circolo della Redenzione: Dio sarà tutto in tutte le cose. È appunto in questa linea del ristabilimento dell'ordine (il verbo *hypotasso* appare ben sei volte nei due versetti) che bisogna comprendere ciò che è l'opera della Redenzione. Cristo non è un inviato, inferiore pertanto come dignità al Padre, ma è bensì *l'inviato* che deve sottomettere tutte le cose, vincere ed annientare (*katargeo*) ogni Principato, Potestà e Virtù (*arkhe, exousia, dynamis*) e perfino la stessa morte: la sua missione consiste nel ristabilire l'ordine iniziale, conducendo in certo modo tutta la creazione all'ordine amoroso che esiste tra Padre e Figlio; solamente così Dio potrà essere tutto in tutte le cose. O, detto in termini negativi, se Cristo non fosse Dio, la Redenzione non potrebbe mai sboccare nella presenza universale di Dio.

Ciò che quindi San Paolo afferma è la necessità di una doppia sottomissione morale: ogni *vir* dev'essere sottomesso a Cristo, dato che è capo di una famiglia; ogni donna dev'essere sottomessa al proprio marito. Questa sottomissione dev'essere intesa, né potrebbe essere altrimenti, come iscritta nell'ambito dell'amore. Si tratta di mantenere un ordine che proviene dalla natura e che non implica inferiorità: si tratta semplicemente di una differenza funzionale. È evidente che San Paolo pensa che l'uomo è, nella famiglia, il « capo », ma su una base di uguale dignità.

⁴⁵ Questa idea è stata esposta brillantemente da J.M. CASCIARO, *Cristologia del Nuovo Testamento*, Pamplona 1983.

La metafora della *kephale* viene associata, poco più oltre, col simbolo del velo, perlomeno in base all'interpretazione più abituale. È anche possibile, come sostiene Murphy-O'Connor, che non si tratti di un velo, ma piuttosto dell'acconciatura o della pettinatura degli uomini e delle donne⁴⁶. Dal nostro punto di vista non importa: uomo e donna devono assistere alle celebrazioni con l'abbigliamento conveniente. Se si accetta che si parla di un velo (*kalymma*), allora si può dire che l'uomo non deve portare un velo sul capo perché sarebbe un'offesa per la sua testa, sia nel senso fisico che metaforico: sarebbe il segno di non aver ricevuto la luce di Cristo (2 Cor 3, 18). L'uomo è, infatti, il destinatario dell'*apocalypsis* di Cristo, è l'immagine e riflette la gloria di Dio: se agisse col capo velato coprirebbe ciò che è motivo della sua dignità. La donna, invece, è conveniente che sia coperta da un velo, non tanto per manifestare che è sottomessa ad un uomo, quanto per indicare la potestà di cui è dotata e la libertà di cui gode in Cristo. Il velo delle donne è insieme un segno di dignità e di modestia.

Ma il punto centrale del testo non è tanto il simbolo del velo, quanto il concetto che si vuol simbolizzare, e cioè che il *vir*, dato che è stato il primo ad essere creato, è colui che più direttamente è « immagine e gloria » di Dio. Ma la sua « gloria » è la donna. L'uomo non può prescindere dalla donna, dato che senza di essa gli verrebbe a mancare la *doxa*, ossia la sua manifestazione attiva, positiva e glorificante. In altre parole: uomo e donna hanno bisogno l'uno dell'altra. La donna perché possiede nella sua stessa creazione l'impronta del suo orientamento verso l'uomo (*dia ton andra*); l'uomo perché, anche se non è orientato verso la donna ma verso Dio, ha purtuttavia bisogno dell'appoggio della donna, dalla quale riceve la vita (*dia tes gynaikas*) e l'onore. Né l'uomo quindi può stare senza la donna (nel caso, s'intende, del carisma matrimoniale), né la donna senza l'uomo: e ciò corrisponde alla vita familiare appoggiata *en Christo* e che riflette la provenienza di tutte le cose *da Dio*. La mascolinità e la femminilità sono, in definitiva, due elementi reciprocamente complementari, positivi, voluti da Dio, che permettono lo stabilirsi di un dinamismo interiore nella famiglia che esprime la gloria divina e che può essere elevato fino a divenire il modello per esporre la vita intratrinitaria. Nella famiglia l'uomo e la donna non

⁴⁶ J. MURPHY-O'CONNOR, *Sex and Logic in 1 Cor 11:2-16*, 484-490.

possono essere inseriti in Cristo se non appunto come uomo e donna: così la donna darà gloria a suo marito e ciò permetterà al marito dar gloria a Dio, ristabilendo in questo modo ed in un ordine ancora più elevato, il piano originale della creazione.

L'esaltazione delle relazioni armoniose tra la mascolinità e la femminilità come strumenti per compiere il piano divino non si oppone al celibato: lascia solo intravedere che nel celibato non può mancare una relazione di tipo affettivo nella quale l'anima del celibe svolge un ruolo simile a quello della donna nell'unione matrimoniale. Cristo è, infatti, la *kephale* del celibe.

Conclusioni

Se valutiamo la dottrina paolina nell'insieme, è evidente che non si può ritenere giusto catalogare san Paolo tra i « misogini », come neanche cercare di difenderlo sostenendo che fu il primo dei « femministi ». Probabilmente San Paolo rimarrà troppo misogino per i femministi e troppo femminista per i misogini. La verità è che San Paolo non è vincolato ad una mentalità storica determinata, ma all'insegnamento di Gesù. Ecco perché non esita ad affermare l'uguaglianza radicale tra uomo e donna per ciò che si riferisce alla natura da essi posseduta essenzialmente e riguardo alla loro dignità umana. Ma nello stesso tempo l'Apostolo difende con chiarezza la differenza funzionale (oggi diremmo dei « ministeri ») tra i due, basandosi sull'orientamento della sessualità umana verso la famiglia. Uomo e donna sono chiamati alla stessa santità ed hanno gli stessi mezzi per raggiungerla. Ma l'uomo deve santificarsi come uomo, ciò vuol dire, mediante l'imitazione della donazione di Cristo, mentre la donna deve santificarsi come donna, imitando la donazione della Chiesa. Il fine è identico, il modo di raggiungerlo è differente e corrisponde alle prerogative psicologiche stabilite da Dio. Dio creò la donna come « aiuto adeguato, conveniente e degno » per l'uomo. Il peccato originale alterò questa situazione d'armonia e d'amore, perché da quel momento in poi la donna sentì la « necessità imperiosa » (*teshugatbek: Gn 3, 16*) dell'uomo, e l'uomo « dominò su di lei » (*webi yimshal-bak*). Non sono più ormai rapporti di aiuto e di complemento, ma di egoismo, strumentalizza-

zione, debolezza e dominio. Il messaggio di Cristo vuole ristabilire ciò che fu *in principio*: non più il dominio-sottomissione ma l'amore reciproco di dilezione, la *agape*.

Nella presente situazione del mondo questo messaggio del Nuovo Testamento, di perenne validità, deve ritornare a splendere: la società potrà trovare la sua giusta via solo se abbandona il cammino dell'egoismo, dell'esacerbata difesa dei propri diritti, di un ideale di libertà senza limiti ed assoluto, per accettare invece la dottrina dell'*agape* cristiana: *pleroma oun nomou he agape, plenitudo ergo legis est dilectio* (Rm 13, 10).

« SATISFACTIO NON EFFICAX NISI EX CARITATE »

Zur Frage nach dem Grund der Erlösung in Tod
und Auferstehung Christi

Leo SCHEFFCZYK

Inhaltsverzeichnis: *I. Die Angemessenheit der Frage.* 1. Die Vielgestaltigkeit des Schriftbefundes - 2. Typisierungen in der Theologiegeschichte - 3. Das Anstössige für das moderne Denken - *II. Die göttliche Liebe als Prinzip der Erlösung* - 1. Der Ansatz bei der alttestamentlichen Märtyrertheologie - 2. Die Liebe als Gegenkraft zur Sünde - 3. Der Sinn der Todesgestalt der Liebe.

Es mag Verwunderung erregen, dass nach einer vielhundertjährigen Geschichte der Soteriologie die Frage nach dem Grund der Erlösung und dem in ihr liegenden Sinn oder nach der Theo – logik des Erlösungsvorgangs von neuem gestellt wird. Dies ist auf verschiedene Gründe zurückzuführen, von denen der erste im Befund der Heiligen Schrift selbst zu suchen ist.

I. Die Angemessenheit der Frage

1. Die Vielgestaltigkeit des Schriftbefundes

Die Frage ergibt sich als erstes aus dem biblischen Befund, der einen grossen Reichtum von Bildern und Interpretationen für die erlösende Wirkung des Lebens und Sterbens Jesu Christi in sich enthält, der aber keine Theorie oder auch nur einen beherrschenden Hauptbegriff ausbildet, aus dem sich eine einheitliche Erlösungsvorstellung ergäbe¹. Wenn man von dem kritischen Einwand absieht,

¹ Vgl. BR. DALEY, *Die Soteriologie in der hl. Schrift: Hdb. der Dogmengeschichte* (hrsg. von M. Schmaus - A. Grillmeier - L. Scheffczyk - M. Seybol) III/2a, Freiburg 1978, 1-54.

dass die Rede-Quelle keinen Hinweis auf Tod und Auferstehung Jesu kenne und somit noch keinerlei soteriologisches Interesse zeige (was *dann* kein Hinweis auf das Fehlen eines Erlösungsglaubens in einer frühen Gemeinde ist, wenn man den Charakter dieser Quelle als reine Logiensammlung veranschlagt)², dann ist unüberschbar, dass den Evangelien und der neutestamentlichen Briefliteratur die Geschichte des Leidens und Sterbens Christi, bereits im Licht der Auferstehung gesehen, überaus wichtig ist. In den Evangelien erhellt die Wichtigkeit der Passionsgeschichte auch aus dem Umstand, dass in ihr die Einzelbegebenheiten (anders als im Leben Jesu) in einen festen Zusammenhang und in eine klare Abfolge von Zeiten und Orten gebracht sind, « da hier eines aus dem anderen folgte und nur die zusammenhängende Erzählung zu erklären vermochte, wie alles geschah und nur sie den Sinn ahnen lassen konnte »³.

Aber in diesen Quellenschriften kommt tatsächlich mehr eine « Ahnung » des Sinnes, der Motivation und der Wirkkraft des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens zum Ausdruck als ein durchgängiger, einheitlicher Sinn. Das lässt sich besonders deutlich am Markus-Evangelium ersehen, in dem zwar das Messiasgeheimnis mit der Passion verbunden wird und diese als zum Erlösungsweg Christi, des « Sohnes Gottes » (vgl. *Mk* 15, 39), hinzugehörig betrachtet wird, aber eine eigentliche Begründung des Heilswertes des Todes Jesu nicht geboten wird. Das geschieht selbst nicht in der soteriologisch qualifizierten Aussage *Mk* 10, 45, die mit guten Gründen als Jesuswort behauptet werden kann:⁴ « Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben für viele ». Hier wird dem Sterben Jesu durchaus soteriologische Bedeutung zugesprochen, und dies sogar unter Hinweis auf die stellvertretende Sühne. Aber die übergeordnete Vorstellung ist doch die des Dienstes, der diakonia, sodass der Heilswert des Todes als solcher nicht erklärt wird. Aber auch der Dienstcharakter des Lebens und Sterbens Christi gibt keinen Aufschluss darüber, wie daraus Heil für die Menschen erfließt. Es geht hier weniger um solche Erklärung als um den Aufruf zur Erkenntnis der wahren Grösse des Sohnes und zur Nachfolge auf

² H.-E. TÖDT, *Der Menschensohn in den synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1959, 215-224.

³ K.H. SCHELKLE, *Das Neue Testament. Eine Einführung*, Kevelaer 1963, 41.

⁴ K.H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments II*, Düsseldorf 1973, 119.

seinem Weg. « Durch das 'Sehen' der Wahrheit über Jesus kann man an der heilenden Kraft seines Reiches teilhaben »⁵.

Ähnliches lässt sich bei Matthäus erkennen, der schon bei der Deutung des Namens Jesu auf seine Erlösungsaufgabe hinweist (vgl. *Mt* 1, 21). Aber diese Aufgabe wird bei Matthäus nicht streng mit der Passion verknüpft, obgleich dieser durchaus eine beherrschende Stellung zukommt. Sie ist jedoch mehr auf den Erweis der Krise und der Ablehnung Israels ausgerichtet. Die Erlösung erfolgt direkter durch die Teilnahme am neuen Bund und an der Herrlichkeit des Bundesherrn⁶. Für Lukas war der Tod Jesu notwendig in der Geschichte des « Messias Gottes » (*Lk* 9, 20), die ihn durch den Tod zur Herrlichkeit führen sollte (vgl. *Lk* 17, 25). Aber der Sühnewert des Todes Jesu erscheint nicht besonders hervorgehoben. Wohl aber beweisen die den Synoptikern eigenen eucharistischen Einsetzungsberichte, dass Jesu Tod in Entsprechung zum jesajanischen Gottesknecht (*Jes* 53, 12) als ein Sühnopfer zu deuten ist, das auf der Grundlage des neuen Bundes allen zugute kommt, indem es die Sünden tilgt (vgl. *Mt* 26, 28; *Mk* 14, 24).

Dagegen gewinnt bei Paulus das soteriologische Thema in seiner Ausrichtung auf Tod und Auferstehung Christi eine zentrale Bedeutung⁷. Ihm ist alles daran gelegen, Christus als Gekreuzigten und Auferstandenen zu verkünden (vgl. *1 Kor* 1, 23), wohl wissend, dass er damit ein Paradox behauptet, das « den Juden ein empörendes Ärgnis » bedeutet, « den Heiden eine Torheit » (*1 Kor* 1, 23). Er versucht nicht, dieses Paradox aufzulösen, wohl aber, es nach seinem Gehalt tiefer auszulegen und vor allem nach seiner Wirkung auf den Menschen zu deuten. So bezeichnet er Christus als das Sühnemittel für unsere Sünden (hilastērion: *Röm* 3, 25), das näherhin « in seinem Blut » besteht.

Hier klingt die Vorstellung an, die später als « stellvertretende Genugtuung » verdeutlicht wurde, nur dass Paulus daraus keine iuridische Theorie macht. Das gilt ebenso von der Verwendung des Begriffes « Loskauf », der die Befreiung aus der Gefangenschaft oder Sklaverei der Sünde (*Röm* 6, 6; 16) oder der Dämonen (*Gal* 4, 3. 8) und vom Fluch des Gesetzes (3, 13; 4, 5) ausdrückt.

⁵ B. DALEY, *a.a.O.*, 24.

⁶ *Ebd.*, 26.

⁷ E. DINKLER, *Die Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Paulus: Paulinische Perspektiven*, Tübingen 1969, 61-107.

Hier wird Erlösung als Befreiung verstanden in einem heutigem Empfinden besonders nahekommenem Begriff, nur dass Paulus damit die « Freiheit der Söhne Gottes » meint (*Röm* 8, 21), welche die geistig-ethische Befreiung vom Tod, von der Sünde und vom Gesetz besagt. Die Tat Christi wird aber auch (an wenigen Stellen) als Opfer bezeichnet (*1 Kor* 5, 7; *Eph* 5, 2), wobei der Hebräerbrief (9, 11 f) den Gegensatz zur dinglichen Opferauffassung des AT hervorhebt. In positiver Richtung stellt Paulus die Erlösung als Versöhnung dar, die von Gott kommt, « der uns durch Christus mit sich versöhnt hat » (*2 Kor* 5, 18; vgl. 11, 15), woran deutlich wird, dass im Erlösungswerk das Handeln und die Initiative Gottes nicht ausser acht gelassen werden. Dieses Moment dringt besonders auch in der Umschreibung der Erlösung als « Rechtfertigung » hervor, die « die den Sünder gerecht macht » (*Röm* 4, 5; 5, 8), die aber nicht nur ein Beweis der Macht Gottes, sondern mehr noch seiner Liebe und Gnade ist (*Röm* 3, 24; 5, 15 ff).

Wieder anders ordnet Johannes den Tod Jesu in sein ganzes Offenbarungswirken ein, das im Kreuz kulminiert, sodass der Gekreuzigte zugleich der Erhöhte ist (vgl. *Job* 3, 14 f; 8, 28; 12, 32), wobei diese Erhöhung bereits über das Kreuz hinausweist^{*}. Aber der vierte Evangelist betrachtet den Tod Jesu auch in sich selbst und stattet ihn mit einem Heilswert aus, was alle Aussagen beinhalten, die das Sterben Jesu als « für uns » (*1 Job* 3, 16) oder « für das Volk » (*Job* 11, 50 ff) oder als « für seine Freunde » (*Job* 15, 13) geschehen aussagen. Der Weg oder die Weise, wie diese Heilswirkung zustandekommt, ist die eines Opfers, wie besonders das Bild vom « Lamm Gottes » erkennen lässt, « dass hinwegnimmt die Sünde der Welt » (*Job* 1, 29. 36). Das Opfer am Kreuz steht auch in Beziehung zum Opfer des Paschalammes, weshalb Christus am « Rüsttag » stirbt (*Job* 18, 28; 19, 14). Deshalb besitzt das am Kreuz verströmende Blut Sühnekraft, es « macht uns von der Sünde rein » (*1 Job* 1, 7; vgl. *Offb* 1, 5). Im Hintergrund hat der Gedanke seine Stellung, dass die Sühnetat Jesu stellvertretend erfolgt, auch wenn er nicht als strenger Begriff aufscheint.

So zeigt der neutestamentliche Befund eine nicht geringe Variabilität von Bildern, Begriffen und Motiven zur Deutung des Todes Jesu als Heilsgeschehen, in dem die Elemente der Sühne, des Op-

^{*} F.M. BRAUN, *Jean, le théologien* I-II, Paris 1959-1972.

fers, der Vergebung, der Befreiung, der Gerechtmachung des Sünders und noch andere auftauchen. Es ist aber zu ersehen, dass diese Bilder und Vorstellungen nicht willkürlich gewählt und verwendet sind, zumal selbst bei Veranschlagung der Ostererfahrung der Urgemeinde im Vorgang der Deutung der Kontakt zur wirklichen Geschichte Jesu (vgl. *Mk* 10, 45) und (weiter zurückreichend) zum Alten Testament immer erhalten bleibt.

Die verschiedenartigen Bilder und Vorstellungen sind Ausdruck der Fülle des an die Person Jesu Christi geknüpften Heilsgeschehens, die sich im Prisma der Erfahrung des Hagiographen (bei Paulus z.B. der persönlichen Erfahrung der « Bekehrung » vom Gesetz zur Gnadentat Christi) in die verschiedensten Farben auslegt. Dabei ist noch kein Bedürfnis zu einer theoretischen Erklärung des Vorgangs der Erlösung vorhanden oder eine Klärung der Frage angestrebt, *wie* das Kreuz das Heil bewirkt und *wie* die Sündentilgung zustande kommt. So wird z.B. auch trotz klarer Erkenntnis des Wirkens des Vaters *wie* des Sohnes bei der Erlösung keine begriffliche Unterscheidung der Zuständigkeiten getroffen.

Und doch gibt es einen verborgenen Einheitspunkt der variablen neutestamentlichen Erlösungsvorstellungen, der dort zum Vorschein kommt, wo das Neue Testament die Frage nach dem letzten Grund des Heilsgeschehens von Kreuz und Auferstehung, nach dem tiefsten Sinn und der Motivation dieses göttlichen Werkes berührt. Dabei geht die erste, sich hier andeutende Antwort verständlicher Weise auf die Niederwerfung der Sünde (vgl. *Röm* 3, 25; *1 Kor* 15, 3; *1 Job* 2, 2) ⁹. Aber dahinter wird noch eine tiefere Auskunft hörbar, die auf die Liebe des Vaters verweist, die sich im Sohne offenbart, und dies gerade in der Form des Kreuzes. Das ist gleichsam der *cantus firmus*, der sich kontinuierlich durchsetzt. Er klingt bei *Mk* 10, 45 in dem Wort vom « Lösegeld » an; er verstärkt sich im paulinischen Bekenntnis zu dem, « der mich liebt und sich für mich hingegeben hat » (*Gal* 2, 20), und er gewinnt seine grösste Innigkeit in dem johanneischen Wort von der Liebe Gottes zu den Sündern (*Job* 3, 16) und der todesbereiten Liebe des Sohnes zu seinen Freunden (*Job* 15, 13). Die Theologie muss diese Grundlinie beachten und sie aufnehmen, wenn sie den Sinn des Leidens Christi erfassen will.

⁹ Vgl. K.H. SCHELFKE, *Theologie des Neuen Testaments* II, 125.

2. Typisierungen in der Theologiegeschichte

Ein weiterer Anreiz zur Frage nach dem Grund der Erlösung kommt auch aus dem Befund der Theologiegeschichte und ihren Versuchen zur Typisierung und theoretischen Erfassung des Erlösungsgeschehens, welche Versuche wegen ihrer starken Zeitbedingtheit und ihres gegenüber der Bibel eklektizistischen Vorgehens heute auf Kritik stossen.

Ob man diese in der Patristik unternommenen Versuche schon als « Erlösungstheorien » bezeichnet oder nur als besondere Akzentuierungen bestimmter biblischer Vorstellungen gelten lässt, so bleibt doch unbestritten, dass die frühe christliche Theologie mit einer stärkeren reflektorischen (auch apologetischen) Intention an die Deutung des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus heranging, mit der sie sich im Grunde schon der späteren Frage « Cur Deus homo » näherte.

Man hat die verschiedenartigen Antworten auf diese Frage streng zu klassifizieren versucht und etwa als spezifische Modelle die « mythisch-kosmologische Soteriologie » der Apologeten¹⁰, die heilsgeschichtliche Rekapitulationssoteriologie des Ireneäus von Lyon¹¹, die Wiederherstellungstheorie Tertullians (die erstmals im Lateinischen die juridischen Begriffe « satisfactio » und « meritum » verwenden¹²), die alexandrinische Theorie von der « Erziehung des Menschengeschlechtes »¹³ durch die Kenose des Logos am Kreuz, die Anschauung des Gregor v. Nyssa von der in der Menschwerdung beginnenden Vergöttlichung des Menschen¹⁴ oder die Anschauungen Augustins, die bereits eine Fülle von Aspekten zeigen, welche sich aber am Ende der theologischen Entwicklung auf einen Schwerpunkt in der Lehre vom versöhnenden Opfer Christi, des universalen Mittlers, zubewegen¹⁵. Alle diese, selten in völliger Ein-

¹⁰ B. STUDER, *Zur Soteriologie der Kirchenväter: Hdb. der Dogmengeschichte* III/2a, 55-225; 65; vgl. auch G. GRESIAKE, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte: Erlösung und Emanzipation* (Hrsg. von L. Scheffczyk, Quaest. disp. 61), Freiburg 1973, 69-101.

¹¹ G. JOPPICH, *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des Ireneäus v. Lyon*, Münsterschwarzach 1965.

¹² M. BRÜCK, « Genugtuung » bei Tertullian, in: VigChr 29 (1975) 276-290.

¹³ B. STUDER, *a.a.O.*, 91-95.

¹⁴ P. ZEMP, *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor v. Nyssa*, München 1970, 211-223.

¹⁵ B. STUDER, *a.a.O.*, 156-174; vgl. auch J. PLAGNIEUX, *Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien*, Paris 1969, 47-70.

deutigkeit durchgeführten Konzepte, erweisen sich als « Reinterpretationen der hauptsächlichsten Heilsaussagen der Bibel »¹⁶ mit der starken Tendenz zur Überartikulierung eines einzelnen Themas und mit der Applikation auf besondere geistesgeschichtliche Situationen und ihre Bedürfnisse.

Diese starke Anpassung des biblischen Befundes an ein spezifisches Zeit- oder Theologieverständnis bewirkte freilich auch eine Relativierung der Bedeutung dieser Entwürfe und eine sichtliche Einbusse an Wirkkraft in der Geschichte. Damit hängt wohl auch zusammen, dass keines dieser Konzepte zur bleibenden Anerkennung gelangte und eine lehramtlich-dogmatische Fixierung erfuhr, ein Sachverhalt, der freilich eine Ausnahme kennt: Der biblische Sühne und Stellvertretungsgedanke, der in keiner Wertung des Kreuzes zu eliminieren war und der sich dem Glaubensdenken von der Eucharistie her als *lex orandi* immer aufdrängte, entwickelte eine kontinuierliche Traditionslinie, die sich im Abendland von Tertullian über Cyprian bis Augustinus und Gregor d.Gr. hinzog¹⁷. Auf dieser Linie lag auch die Aussage des Konzils von Ephesus (431), nach der Christus « obtulit etiam semet ipsum in odorem suavitatis Deo et Patri » und zwar « magis pro nobis tantum » (DS 261), obgleich diese Aussage nicht eine spezielle Satisfaktionslehre definierte, wie sie später Anselm von Canterbury († 1109) in einer exakten Theorie ausdrückte.

Die Anselmsche Satisfaktionslehre¹⁸, die als solche nicht mit der Erlösungslehre der Kirche identifiziert werden kann, obgleich sie im Mittelalter und danach eine grosse Wirkung innerhalb der Theologie entfaltete, prägt den eindeutigsten Typ einer Erlösungstheorie aus. Die streng juristisch-dialektische Synthese Anselms, die mit Hilfe von *rationes necessariae* die innere Stringenz des Erlösungswerkes Jesu Christi zu erweisen sucht, wird heute viel kritisiert und geschmäht, ohne dass ihre zeitbedingte Verwurzelung (im Prinzip der *fides quaerens intellectum* und in der dialektischen Metho-

¹⁶ B. STUDER, *a.a.O.*, 224.

¹⁷ Vgl. A. GRILLMEIER, *Zur nachbiblischen Lehre von der Wirkung der Heilstat Gottes in Christus: *Mysterium Salutis** (hrsg. von J. Feiner u. M. Löhrer) III/2, Freiburg 1969, 371-392; 383.

¹⁸ Vgl. dazu u.a. die Stellungnahmen von J. ALFARO, *Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester: *Mysterium Salutis** III/1 (1979) 683f.; J. PLAGNIEUX, *a.a.O.*, 1969, 70-80.

de) und ihre begrenzte Zielsetzung (der Widerlegung von Vernunftangriffen gegen das christliche Mysterium) gewürdigt werden¹⁹. Auch werden ihre positiven Elemente, die etwa in der Theozentrik des Ansatzes wie in der Hervorhebung der Heiligkeit Gottes, der Ernstnahme der Gottheit wie der Menschheit Christi und der tief religiösen Sündenauffassung liegen, nicht gewürdigt. Freilich führt die rationale Strenge und die Unterstellung der Gedanken unter eine Rechtsordnung, der auch Gott unterworfen erscheint, zu einer nüchternen Konstruktion²⁰, welche die Tiefe des Heilmysteriums als Offenbarung der Liebe Gottes, als über das isoliert erscheinende Kreuzereignis hinausgehende Auffassung und damit als Vergöttlichung des Menschen verflacht und auf den Vorgang des Ausgleiches und der Wiedergutmachung der verletzten Ehre Gottes reduziert. Tatsächlich kann die Fülle des Geheimnisses in dieser logisch-konstruktiven Gedankenführung (auch wenn sie auf der Grundlage eines tiefen Glaubens erfolgt, der sich dem Wagnis einer rein rationalen Ableitung aussetzen kann) nicht aufscheinen, wie sie besonders auch einem lebendigen personalen Verständnis, das die Menschheit Christi wie die des Menschen ernst nimmt, schwer vermittelt werden kann.

Das hat schon Thomas in seiner Kritik der Anselmschen Theorie herausgefunden²¹. Er öffnet sich deshalb in der *tertia pars* der *Summa* dem lebendigen Mysterium Christi in seiner ganzen irdischen Erstreckung, die nach den biblischen Quellen entfaltet wird²². Er weiss zwar auch, dass eine Tilgung der Sünde ohne Genugtuung schwerlich vorstellbar wäre. Aber er führt die *satisfactio* nicht auf ein Gott selbst zwingendes Gesetz des « *aut poena aut satisfactio* » zurück, sondern auf einen Erweis der grösseren Liebe Gottes zum Menschen: « *Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam sic peccata absque satisfactione dimisisset* »²³. Also war der Erweis dieser Abundanz im freien Willen Gottes und damit in

¹⁹ Vgl. neuerdings TH. SCHNEIDER, *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf 1986, 259 ff.

²⁰ *Cur Deus homo* (ed. Fr. S. Schmitt): *Opera omnia* II (1946) 37-133.

²¹ *S. th.* III q. 1; q. 46 a.1-4.

²² *S. th.* III q. 27-59; vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Stellung des Thomas v. Aquin in der Entwicklung der Lehre von den Mysteria vitae Christi: Renovatio et reformatio. Fest. L. Hödl* (hrsg. von M. Gerwing und G. Ruppert) Münster 1985, 44-70. G. LOHAUS, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der S. th. des hl. Thomas v. Aquin*, Freiburg 1985.

²³ *S. th.* III, q. 46 a.1 ad 3.

seiner Liebe gelegen. Auf diesen Seins- und Erkenntnisgrund des göttlichen Erlösungshandelns nimmt er dann ausdrücklich Bedacht, wenn er die göttliche Liebe als den tiefsten Erklärungsgrund für das Erlösungswerk Christi nennt²⁴, die sich schon in der Menschwerdung offenbart und sich im Tode vollendet. Dabei betrachtet Thomas den Tod Christi zusammen mit seinem Leiden (unter dem Aspekt der Instrumentalursächlichkeit gefasst) nicht schon aus sich selbst heraus als wirksam, sondern « ... in virtute divinitatis »²⁵. Da dieses Instrument aber ein menschlich-personales ist, wird seine Wirksamkeit nicht aus der äusseren Materialität der Handlung abgeleitet, sondern aus der inneren Beseelung durch die Liebe. So wird schliesslich als die Grundkraft und als das Motiv des Erlösungswerkes die durch die Sünde nicht ausgelöschte Liebe Gottes anerkannt, die das ganze Geschehen von der Menschwerdung bis hin zur Auferstehung, die für Thomas wesentlich zur Erlösung gehört²⁶, durchwirkt. Da dabei aber das biblische Grundelement der stellvertretenden Sühne in Übereinkunft mit Anselm nicht aufgegeben ist, kann man (wie oben in der Themenüberschrift) die Quintessenz des thomasischen Denkens auf die Formel von der « satisfactio efficax in caritate » bringen. Sie bietet die Möglichkeit, die biblische Grundkraft des Erlösungswerkes und damit seinen Sinn auf eine Weise zu erheben, die auch dem modernen personalen Denken gemäss der Kategorie der gott-menschlichen Begegnung zu vermitteln ist.

3. *Das Anstössige für das moderne Denken*

So sehr damit Thomas und eine von ihm begründete starke Tradition den eigentlichen Kern- und Organisationspunkt der Erlösungslehre hervorhob und damit die Aufmerksamkeit auf die menschliche Subjektivität Christi (wie der Menschen) lenkte, die auch das moderne Denken ansprechen könnte, so wenig hat sich dieses Denken davon bestimmen lassen. Auf evangelischen Seite war es wohl die Aversion gegenüber der Einführung der Ontologie in die Glaubenslehre, welche die Erstellung eines neuen Konzepts der Erlösungsauffassung verhinderte, aber auch die Verunsicherung

²⁴ Vgl. *S.th.* I. II q. 113 a. 2.

²⁵ *S.th.* III q. 50 a. 6.

²⁶ *S.th.* III q. 14 a. 1 ad 1.

in bezug auf die Wahrheit des Lebens Jesu durch die Bibelkritik (die auch auf die katholische Theologie Wirkungen zeigte). So kommt es, dass die Frage nach dem Sinn und der Motivation des Erlösungswerkes Christi in Tod und Auferstehung heute nicht mehr einhellig beantwortet wird. Das bestätigt der evangelische Theologe H.G. Fritzsche mit der Feststellung: « Die Frage nach der Bedeutsamkeit des Todes Jesu bereitet der heutigen Theologie viel Verlegenheit, oft Ratlosigkeit »²⁷. K. Barth läßt in seiner Dogmatik etwas von dieser Verlegenheit spüren, wenn er z.B. hinsichtlich der Karfreitagspredigt erklärt: Die Predigt solle nicht in Form von Theologie über den Tod Jesu gehalten sein, sondern « in Form einer simplen Nacherzählung der evangelischen Leidensgeschichte »²⁸. Aber ein solches schlichtes Nacherzählen wird sich bald dem Vorwurf R. Bultmanns ausgesetzt sehen, der jede objektive Heilsbedeutung des Todes des historischen Jesus leugnet und behauptet: « Daß ein Mensch gewordenes Gotteswesen durch sein Blut die Sünden der Menschen sühnt, ist primitive Mythologie »²⁹.

Solche in der Sache (wenn auch nicht in Worten) entschieden ablehnende Aussagen der biblischen, durch die Tradition explizierten Erlösungswahrheit finden sich heute auch in der katholischen Theologie. Sie sind oftmals von der Absicht einer durchgreifenden Reform der Kirche getragen, welche auch die Glaubenswahrheit erfassen und sie für eine nahtlose Übermittlung an das moderne Bewusstsein zubereiten soll. Diesem Zweck scheinen die « überschweren » Kategorien von Opfer, Sühne und Stellvertretung hinderlich zu sein, zumal sie angeblich nicht den historischen Jesus betreffen, sondern einer späteren bekenntnishaften Überkleidung entstammen, die entfernt werden muss. Deshalb gilt es, am historischen Jesus, der nicht « voreilig zu etwas Anderem » gemacht werden darf³⁰, die « Sache Jesu » zu erfassen, die einer alles umgreifenden Befreiung des Menschen dient und welche die Jünger als « Liebe, Vergebung, Versöhnung, Barmherzigkeit, Solidarität » erfahren und

²⁷ H.G. FRITZSCHE, *Die Bedeutung des Kreuzestodes für eine Wende der Welt. Unter besonderer Berücksichtigung von Akzenten, die Barths Erlösungslehre setzt*, in: *Theologische Versuche* 4 (1973), 115.

²⁸ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* IV/1, Zürich 1953, 275.

²⁹ R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos* I, Hamburg 1954, 20.

³⁰ K.H. OHLIG - H. SCHUSTER, *Blockiert das katholische Dogma die Einheit der Kirchen?*, Düsseldorf 1971, 12.

weitergeben. Dieser Verbreitung der « Sache Jesu » steht das « Kreuz » als ein mächtiger Widerpart entgegen, der als das bleibende Ärgernis des Christentums angenommen und überwunden werden muss. Das Kreuz verliert dabei seine objektive, positive Heilsbedeutung. Es gilt nicht als Zentrum und innerstes Wesen der « Sache Jesu », sondern hat den Charakter eines Widerständigen, an dem sich die von den Jüngern vertretene Sache bewähren muss, an welchem Widerstand sie wachsen muss.

Eine Umdeutung des biblischen Gesamtbefundes und der Glaubens-tradition mit dem anspruchsvollen Ziel zur Erstellung einer « heutigen Theorie der Erlösung » in Anlehnung an die « Kritische Theorie » unternimmt H. Kessler, wiederum mit dem Ansatz allein beim « historischen Jesus » dem es (wie Gott selbst) um den Dienst am Menschen geht. Das in seinem Wirken angelegte gewaltsame Ende, das Jesus direkt nicht wollte, bietet « keine Anhaltspunkte » für die Annahme, « dass Jesus seinem Tod eine besondere Bedeutung für andere zugeschrieben habe »³¹, eine Behauptung, die der Schrift widerspricht. Gegen jede biblische Hermeneutik, welche an der Einheit zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens festhalten muss, wird dekretiert, dass Jesus seinen Tod « nicht als Sühnopfer, nicht als Genugtuung, nicht als Loskauf verstanden » und auch nicht beabsichtigt habe, « gerade durch seinen Tod die Menschen zu erlösen »³². Die sich daraus ergebende « neue Theorie » besagt im Kern, dass Jesus « Maßstab aller unverzerrten Humanität »³³ ist (aufgrund seiner spezifischen Gotteserfahrung), aus deren praktischer Verwirklichung « Erlösung » entsteht oder erhofft werden kann.

Die hier stattfindende Abkehr vom christlichen Erlösungsglauben erfolgt, wie leicht einsichtig zu machen ist, aus einer vorausliegenden Abwendung vom Glauben an das Geheimnis der Menschwerdung und aus der Preisgabe der Kernidee jeder christlichen Erlösungslehre, dass nämlich Christus wahrer Gott und wahrer Mensch war. Wo diese Wahrheit verloren geht, muss auch das Christentum als Erlösungsreligion schwinden³⁴.

³¹ H. KESSLER, *Erlösung als Befreiung*, Düsseldorf 1972, 24.

³² *Ebda.*, 25.

³³ *Ebda.*, 92.

³⁴ Der Autor versuchte ein wenig später, die Härten seiner Theorie zu mildern, indem er den ursprünglichen Titel mit einem Fragezeichen versah: *Erlösung als Be-*

Einen Sammelpunkt dieser Tendenzen, die in der Absicht einer zeitgemässen Vermittlung des Geheimnisses unternommen sind (sich aber die Frage nicht stellen, ob sie bei dieser « Übersetzung » beim Original bleiben), bildet H. Küngs « Christsein »³⁵, nach dem Christus als « der Sachwalter », der « Treuhänder » oder « der Vertraute Gottes » das Anliegen eines « radikalen Menschseins » übernahm, es in Worten und Taten verkündete und folgerichtig dafür den Tod erlitt. Der so im Leben, im Leiden und im Sterben erprobte « wahre Mensch » Jesus muss für uns der Maßgebende bleiben. In diesen Rahmen vom « massgebenden Leben und Sterben Jesu Christi » gehen auch Ausdrücke wie « Stellvertretung » und « Opfer » ein, aber sie verlieren ihren vor christlichen Glauben erfüllten Sinn. « Stellvertretung » besagt nur « Solidarisierung » Jesu mit den Verachteten, Gesetzlosen und Sündern, wodurch er sie « in die Freiheit ruft » und « Nachfolge provoziert ». Er « ist und bleibt für uns der Gekreuzigte », aber er ist nicht *der für uns Gekreuzigte*, d.h. er bleibt uns Beispiel für das sich im Kreuz manifestierende radikale Menschsein. Damit aber ist das Kreuz seines inneren, seinhaften Heilswertes beraubt; das « Opfer » ist keine kultische Darbringung zur Verherrlichung Gottes und damit zur Erlösung von der Sünde. Ausdrücklich wird gesagt, dass bei dem « für uns » nicht die Sünden, sondern die Menschen im Vordergrund stehen. Das Kreuz ist somit ein Aufruf zum Glauben, « dass Gott gerade den Verlorenen... helfen will ». Erlösung verliert ihren seinhaften Charakter und wird zur blossen moralischen Grösse. Darum kann auch gesagt werden, dass « Leid, Tod, Begehrlichkeit, Sünde doch nicht verschwinden »³⁶. Wenn hier Jesu Sendung noch in positiver Weise

freie?, in: « Stimmen der Zeit » 99 (1974), 3-16. Inhaltlich ist er darum bemüht, das ursprüngliche, als « Randaussage » bezeichnete Wort von der Menschwerdung (Joh 1, 14) mit mehr Gewicht auszustatten und es im Sinne der Auffassung zu deuten, « dass in Jesus Gott wahrhaft gegenwärtig ist ». Aber das gilt für jeden Begnadeten und erreicht nicht das Geheimnis der einen göttlichen Person in zwei Naturen. So ist auch Jesu Tod nur « das Angebot der Liebe » an die Menschen, nicht eine vor dem Vater erbrachte Sühne zur Erlösung von der Sünde; denn « Gott entsühnt uns ». Auch in der letzten Stellungnahme (*Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Düsseldorf 1986, 97-108) ist das Kreuz eigentlich, wenn man durch das mehrdeutige Sprachgebaren zum Kern dringt, ein sekundäres Moment an der Lebenspraxis des historischen Jesus, insofern als « er sterbend seine Forderung der Feindesliebe verwirklicht » (102). Dem Tod Jesu kommt auch hier wieder kein seinhafter soteriologischer Wert zu. Er ist wiederum ein « Angebot », dass der Vater annehmen werde.

³⁵ München 1974.

³⁶ *Ebda.*, 380; 416; 391; 413.

mit dem Leiden verbunden ist, so gibt E. Schillebeeckx auch diese Verbindung preis. Er hält es für unbegründet, « nach einem göttlichen Warum des Todes Jesu zu suchen »; denn: « Wir sind nicht dank des Todes Christi erlöst, sondern trotz seines Todes ». Eine andere Interpretation müsste zu einer « sadistischen Leidensmystik »³⁷ führen. Das Leiden Christi verliert in dieser Deutung jeden soteriologischen Wert. Es fordert den Menschen nur heraus und vermittelt ihm einen Impuls zur Überwindung des Leidens; denn auch Gott will kein Leiden von Menschen, sondern seine Besiegung.

In ein anderes Extrem treiben manche sog. Befreiungstheologen, wenn sie das Gnadengeschehen der Erlösung von der Sünde in eine Wesenseinheit mit dem Werk der irdischen Wohlfahrt bringen. Dass sich die Ordnung der Erlösung auch auf die irdische Ordnung des Menschen auswirken soll, ist unbestreitbar. Aber es gibt keine undialektische Einheit dieser beiden Ordnungen, sodass die Gnade sich direkt in irdisches Wohlbefinden übersetzen müsste und umgekehrt irdisches Wohlbefinden zum Wachstum der Gnade und damit zur Verwirklichung des Reiches Gottes führen müsste³⁸. Die in der heutigen Theologie verbreiteten Ungewissheiten bezüglich der Erlösungswahrheit, die an manchen Stellen schon zu ihrer Preisgabe führt, haben auch zur Verunsicherung des Glaubens geführt, die sich in einer Reihe von z.T. unsachgemässen und vordergründigen Fragen äussert, welche aber ihren Eindruck auf die so Verunsicherten nicht verfehlen. Es sind etwa die Fragen: Was muss das für ein grausamer Gott sein, der den Tod seines Sohnes fordert? Oder: Wie kann der Tod eines einzelnen die Sünde aller Menschen sühnen? Oder: Ist nicht die « Stellvertretung » ein mythologischer Rest? Viele dieser in Frageform gekleideten Einwände stehen unter dem Eindruck der überspitzt vorgetragenen Kritik an der Pluralität der biblischen Erlösungsvorstellungen, die freilich nicht derart auseinanderklaffen, wie behauptet wird; denn es sind keine Gegensätze, wenn die Erlösung einmal vom Vater her als Versöhnung bezeichnet wird, als reconcilia-

³⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977, 709 ff.

³⁸ An dieser mangelnden Unterscheidung krankt die « Durchdringungstheorie » von H. KESSLER, *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*, Freiburg 1987. Dagegen weist auf die Aporie (allerdings eingeschränkt auf das Verhältnis von transzendenter Theologie und situationsbedingter Praxis) am Beispiel Clodoviso Boffs, des Erkenntnistheoretikers der Befreiungstheologie, hin: A. FRANZ, *Praxis und Theologie*, in: « Forum Kath.Th. » 3 (1987), 53-60.

tio, wenn sie zum anderen als Loskauf von der Sünde verstanden wird durch die Sühne des Erlösers. Genau so wenig ist es ein Widerspruch, wenn Paulus einmal sagt, dass Christus zur Erlösung den Fluch der Sünde auf sich nehmen musste, wenn er aber zum anderen betont, dass Gott in Christus seine Liebe, Gnade und Güte der Welt gezeigt hat. Auch wenn die Erlösung einmal als Erweis der Gerechtigkeit Gottes bezeichnet wird (*Röm 3, 25*), zum anderen als Zeichen seines Erbarmens (*Eph 2, 4*) anerkannt wird, so stehen diese Aussagen nicht gegeneinander.

Es sind entgegengesetzte Bestimmungen, welche nur die Spannweite der Erlösungswirklichkeit ausdrücken. Aber um diese Spannung intellektuell zu versöhnen, bedarf es einer tieferen Grundlegung der Einzeldaten und der Ermittlung eines letzten Kern und Organisationspunktes der Glaubensaussagen über die göttliche Erlösung durch Jesus Christus. Er ist in Richtung des thomasischen Satzes von der *satisfactio efficax in caritate* zu suchen.

II. Die göttliche Liebe als Prinzip der Erlösung

1. *Der Ansatz bei der alttestamentlichen Märtyrertheologie*

Schon im AT zeigt sich die Zusammengehörigkeit der gegensätzlichen Wirklichkeiten von Erniedrigung und Erhöhung, von Leiden und Sterben einerseits und vom Gewinn neuen Lebens andererseits. Eine Andeutung davon findet sich schon im alttestamentlichen Buche Hiob, dem grossen Leidensbuch des Alten Bundes. In seiner tiefsten Verlassenheit und am Tiefpunkt seiner Leiden erkennt der Dulder Hiob, dass das Ende aller menschlichen Möglichkeiten gerade der Ansatzpunkt für die göttliche Gnade ist³⁹, ähnlich wie es Paulus später formuliert in dem Satz: « Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark » (*2 Kor 12, 10*), weil sich in der Schwäche des Menschen die Kraft Gottes um so deutlicher offenbaren kann. Der Weg, den Gott die Menschen führt, wird schon hier als eine dialektische Einheit von Erniedrigung und Erhöhung, von Leiden und Leben sichtbar.

³⁹ Vgl. zu Hiob 19, 25-27: A. WEISER, *Das Buch Hiob* (Das AT Deutsch, 13), Göttingen 1956, 149-153.

Der Umschlag vom Leiden und Sterben zu neuem Leben als Leitmotiv der Heilsgeschichte klingt noch stärker bei den Propheten und Gottesboten des Alten Bundes an. Schon Moses weiss um dieses Gesetz, das sich an ihm nur andeutungsweise erfüllte, wenn er im Blick auf das widerspenstige Volk erklärt: « Nur wenig fehlt, so steinigt es mich » (*Ex 17, 4*). Das bestätigt auch der Chronist in dem Wort: « Sie verhöhnten die Boten Gottes, verachteten sein Wort und verspotteten seine Propheten » (*2 Chr 36, 16*).

Solche und ähnliche Aussagen des Alten Testamentes sind Ausdruck einer bestimmten Grundauffassung von der Gestaltung des Heiles durch den Gott der Geschichte. Konkret handelt es sich hier um eine sogenannte « Märtyrertheologie »⁴⁰, nach welcher das von Gott angebotene Heil sich auf dem Wege und durch das Mittel des Leidens und Sterbens der Gerechten und der Lebensträger Gottes verwirklicht. Es ist ein gewisser Antagonismus von Leiden und Leben, von Tod und Auferstehung, der hier eine entscheidende Rolle spielt.

Am deutlichsten kommt dieses Motiv in den Gottesknechtstliedern des Jesaja (« Deuterojesaja »), in denen der Prophet sich mit dem leidenden Gottesknecht identifiziert, zum Ausdruck. Dort heisst es über dessen Schicksal: « Er wurde verachtet und von den Menschen gemieden, ein Mann voller Schmerzen, mit Leiden vertraut... Er wurde vom Land der Lebenden abgeschnitten und wegen der Verbrechen seines Volkes zu Tode getroffen... Doch der Herr fand Gefallen an seinem zerschlagenen Knecht, er rettete den, der sein Leben als Sühneopfer hingab. Er wird Nachkommen sehen und lange Leben » (*Jes 53, 3. 8. 10*). So wendet Gott Leiden und Tod des Gottesboten zu neuem Leben⁴¹.

Nach dieser alttestamentlichen Märtyrertheologie wird die Heilsgeschichte vom Sterben der Gottesboten bestimmt, aus dem neues Leben emporsteigt. Das Neue Testament nimmt diese Wahrheit auf und zitiert eine alttestamentliche Weisheit: « Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: Ich werde Propheten und Apostel zu ihnen senden, und sie werden einige von ihnen töten und andere verfolgen, damit das Blut aller Propheten, das seit der Erschaffung

⁴⁰ Vgl. O.H. STECK, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967; L. GOPPELL, *Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1975, 238-240.

⁴¹ CL. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja* (AT Deutsch, 19), Göttingen 1966, 211-217.

der Welt vergossen worden ist, an dieser Generation gerächt wird, vom Blut Abels bis zum Blut des Zacharias, der im Vorhof zwischen Altar und Tempel umgebracht wurde » (*Lk* 11, 49 ff). Das Neue Testament sieht in diesen Zeugen unstreitig die Vorboten Jesu Christi, welcher der endgültige Vollstrecker des Sinnes der Heilsgeschichte ist; denn er ist « der Stein, den die Bauleute verworfen haben; er ist zum Eckstein geworden; das hat der Herr vollbracht » (*Mk* 2, 10). Deshalb muß er von Galiläa « weiterwandern, denn ein Prophet darf nirgendwo anders als in Jerusalem umkommen » (*Lk* 13, 33). Aber solches Umkommen ist nicht das Ende. Es ist vielmehr der Umschlagspunkt zum endgültigen Kommen des Gottesreiches, also der Wendepunkt vom Tod zum Leben.

Den eindeutigsten Ausdruck und zugleich auch die schlichteste Formel hat diese heilsgeschichtliche Gesetzmäßigkeit in dem Wort des johanneischen Christus gefunden: « Wahrlich, ich sage euch: wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es reiche Frucht » (*Job* 12, 24).

Hier tritt natürlich die Frage auf, welches die Kraft ist, die diesen Umschwung, diese Peripetie vom Sterben zum Leben bewirkt und erbringt. Die Antwort läßt sich aus dem Zusammenhang der biblischen Heilsgeschichte unschwer entnehmen. Sie heißt: Die den Umschwung von der Erniedrigung zur Erhöhung, vom Sterben zum Leben bewirkende Kraft ist im Leben der Gottesknechte die Liebe. So geht der Blick zur Deutung der Geschichte des Heils und der Erlösung auf.

2. Die Liebe als Gegenkraft zur Sünde

Der Umschlag von Erniedrigung zur Erhöhung, von Leiden und Sterben zum neuen Leben, diese Dialektik, welche die Heilsgeschichte beherrscht, ist keine mechanische Abfolge und keine naturhafte Gesetzmäßigkeit. Darum läßt sich auch sagen: nicht jedes Leiden und Sterben führt von sich aus zur Erhöhung und zu neuem Leben. Die Zusammengehörigkeit dieser Gegensätze ist allein begründet in der Liebe. Sie stellt sich in der Heilsgeschichte bei den gottgesandten Lebensträgern als die eigentliche Lebensmacht heraus, welche die Sünde überwindet.

Dieser Zusammenhang ist freilich nur zu erklären, wenn man auf der Gegenseite auch die Unheilsmacht der Sünde erfaßt und

einer theologischen Deutung unterzieht⁴². Das Wesen der Sünde ist nicht getroffen, wenn man sie legalistisch vornehmlich als Mißachtung eines Gesetzes oder einer rechtlichen Ordnung versteht. Sie ist auch nicht nur moralisch zu interpretieren, etwa als Widerstand gegen die Norm des Sittlichen (obgleich sie dies auch ist). So wird nie erklärbar, warum ein solches Vergehen den « Tod » (in allen seinen Gestalten) nach sich zieht. Das ist nur zu erkennen, wenn sie im höchsten theologischen Sinne aus der Unmittelbarkeit des Menschen zum Gott der Schöpfung und der Gnade (des Bundes) verstanden wird. Dann erscheint sie nicht nur als « Gesetzlosigkeit » (anomia: 2 Kor 6, 14 u.ö.), auch nicht nur als « Ungerechtigkeit » (adikia: Röm 1, 18 u.ö.). In ihrem tiefsten Wesen ist sie « Ungehorsam » gegen Gott (Röm 5, 19; 2 Kor 10, 6 u.ö.) und Aufhebung der Freundschaft mit dem Bundesgott (Röm 3, 9; Eph 2, 14). Ihre negativste Bestimmung erfährt sie, wenn sie als « Haß » gegen Gott und seinen Gesandten bezeichnet wird (Job 7, 7; 15, 18f). Damit tritt auch ihr Charakter als Ablehnung der Liebe Gottes, als Lieblosigkeit und Liebesleere in aller Härte hervor. Da aber Gottes Liebe das Leben schlechthin ist (zunächst das Leben, das zwischen Vater und Sohn webt: vgl. Job 6, 57, dann aber auch jenes, das der Sohn den Seinen mitteilt: Job 3, 15; 20, 31), geht mit dem Verlust der Liebe auch das Heilsgut des ewigen Lebens verloren. So ist die Sünde die liebes- und lebensfeindliche Macht, die den Menschen dem Tod im umfassenden Sinn anheimgibt, von der auch ein Schatten auf den leiblichen Tod fällt; denn unter dem Gesetz der Sünde wird er zu einem Zeichen des Gerichts, das als Gnaden-, aber auch als Verwerfungsgericht ergehen kann.

Von einem solchen theologischen Verständnis der Sünde, das sie als Bruch des göttlich-gnadenhaften Liebes- und Lebensverhältnisses des Menschen begreift, eröffnet sich durchaus ein Weg zum Verständnis jenes Geschehens, das geeignet war, den aufgebrochenen Unheilmächten zu begegnen und sie zu überwinden. Wenn Gott in seinem freien, durch nichts erzwungenen oder auch nur berechenbaren Gnadenwillen ein solches überwindendes Geschehen plante, dann konnte das nur in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Gnadenerweis Gottes in der Schöpfung und im Bund gesche-

⁴² Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde*, Augsburg 1970, 36-88.

hen und im Gegensatz zu den die Gnade zerstörenden Gewalten von Sünde und Tod.

So lag das Mittel zur Versöhnung in einem außerordentlichen Liebeserweis Gottes selbst. Wenn Sünde zutiefst Verweigerung der Liebe zu Gott und damit Verlust des (ewigen) Lebens ist, dann konnte ein solcher Mangel nur durch einen neuen, höheren Liebeserweis behoben werden, den Gott (und nicht der der Liebe und des Lebens ermangelnde Mensch) vollbringen mußte. Dem Mangel an Gottesliebe und Leben konnte nur begegnet werden mit einem vollkommeneren Beweis der Liebe, den freilich nur einer zu leisten vermochte, der selbst dem Gesetz der Sünde nicht unterstand. Dieser « Beweis » wurde vom Vater aus Liebe initiiert und vom menschengewordenen Sohn aus der gleichen Liebesgesinnung heraus vollzogen, gemäß der biblischen Grundaussage: « denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab... » (Joh 3, 16). Darum setzte Christus dem Ungehorsam Adams seinen Liebesgehorsam entgegen (vgl. *Röm* 5, 12-51), dem in der Sünde nistenden Hochmut begegnete er mit der tiefsten Entäußerung (vgl. *Phil* 2, 5-11), der in ihr verborgenen Selbstsucht mit der Hingabe des eigenen Selbst in einem vollkommenen Gottesdienst (vgl. *Hebr* 9, 23-28).

Wie immer man deshalb das beziehungsreiche Erlösungsgeschehen auch aufschlüsselt (als Versöhnung, als Sühne, als Opfer oder Genugtuung), so bleibt doch der *cantus firmus* dieser göttlichen Komposition immer die Liebe Gottes, seine Gnade und Barmherzigkeit.

Sie stellt zugleich die höchste schöpferische Macht dar, die aus dem « Nichts » des menschlichen Unvermögens neues Leben wecken konnte.

Freilich ist damit noch nicht aufgehellt, daß diese Liebe (vom Vater her) die Form des Todes erforderte und (vom Sohn her) die Gestalt des Todes übernahm. Daß der zentrale Liebeserweis an Leiden und Sterben des Erlösers geknüpft war, scheint an dieser Stelle genau so wenig aufgewiesen wie in der biblischen Märtyrereologie, die sich mit der Bekräftigung des « Daß » dieser Verknüpfung von Liebe und Überwindung der Sünde begnügt. Die Verborgenheit dieses Punktes anerkennend, vermag man die Auskunft zu verstehen, die sagt: « Wir kennen die Gründe Gottes nicht, warum

dieser Weg gegangen werden mußte. Aber wir kennen das Ende... die Auferstehung »⁴³.

Daran ist so viel richtig, daß wir das Motiv einer göttlichen Liebes- und Gnadentat nicht noch einmal aus einem tieferen Grund ableiten und so geradezu mit Notwendigkeitscharakter ausstatten können. Aber wir dürfen doch den fraglichen Befund (Leiden und Sterben) aus dem Wesen dieser Gnadentat (gleichsam phänomenologisch) herauszuheben und zu erschließen suchen. Das tut schon die hl. Schrift in dem schlichten Hinweis: « Eine größere Liebe hat niemand, als wer sein Leben hingibt für seine Freunde » (*Job* 15, 3).

Hier ist zunächst der um Gottes und der Menschen willen übernommene Tod als Zeichen einer « größeren » Liebe verstanden. Aber dieser Komparativ « größer », der sachlich einen Superlativ meint (insofern eine noch größere Liebe ausgeschlossen wird), ist eine Maßangabe oder eine quantitative Steigerung, die als solche noch nicht sinnerhellend wirkt. Ihr gegenüber werden auch die modernen existentiellen Einwände gegen die Wahl gerade dieses Weges oder Mittels nicht verstummen, die sich etwa in die Fragen kleiden: War das Kreuz nicht doch ein Umweg zu dem vorgesehenen Ziel der Vermittlung neuen Lebens? Kann der von Gott her bestimmte Tod, das grausame Geschehen des Lebensuntergangs, ein Zeichen der Liebe sein? Steht hinter einer solchen Auffassung zuletzt nicht doch das Bild eines zürnenden Rachegottes, von dem her die Erlösung als Strafmaßnahme und als juridischer Ausgleich zu verstehen ist?

3. *Der Sinn der Todesgestalt der Liebe*

Er muß aus dem Zusammenhang von Sünde und Tod erschlossen werden. Die in diesen Fragen zutage tretende Herausforderung ist jedoch denkerisch zu bewältigen, wenn man die Todesgestalt der Gottes- und Erlöserliebe im Lichte der Todesgestalt der Sünde sieht und beide miteinander in Verbindung bringt. Wenn es die Überzeugung des Glaubens ist, daß die Sünde der Welt sich im Tode zeitigte, daß sie in der Gestalt des Todes auftrat und in dieser Gestalt

⁴³ H. GOLLWITZER, *Zur Frage der « Sündlosigkeit Jesu »*, in: *Ev. Theologie* 26 (1971), 506.

ihre konkrete, sinnenfällige Macht entfaltete, so war das Eingehen des Erlösers gerade in diese Gestalt nicht unbegründet ⁴⁴.

Die Übernahme der Todesgestalt durch den Erlöser war zunächst eine neuerliche Kennzeichnung der Unheilsmacht der Sünde als Lebensverlust und Liebesleere. Indem der Erlöser seine Menschenliebe aber gerade in dieser Gestalt ausdrückte, erfuhr der Tod eine innere Verwandlung.

Der Liebestod höhlt den Sündentod gleichsam aus und machte aus dem Unheilsmal ein Zeichen des Heils. Durch den Liebestod wurde der Sündentod, die konkreteste Ausdrucksform der Sünde in der Welt, gebrochen und so zugleich der Realitätsgehalt der Erlösung dokumentiert; denn eine Erlösung, die nicht auch das Todesgeschick der Menschheit betraf und es veränderte, wäre in bezug auf ihren Realitätsgehalt fragwürdig geblieben. So « mußte » der Erlöser (vgl. Lk 24, 26) seine Liebe mit dem Tod verbinden, damit die Sünde in ihrem ganzen Realitätsgehalt getroffen und überwunden würde. Die Überwindung aber konnte nur in dem aus der Liebe emporsteigenden neuen Leben der Auferstehung bestehen. Darum ist die Auferstehung die Veröffentlichung des schon im Liebestod Christi verborgenen Sieges über den Tod, der Aufgang des in der todesüberwindenden Liebe eingeschlossenen Lebens.

An dieser Stelle zeigt sich etwas von der inneren Einheit zwischen dem aus höchster Liebe und in vollkommener Freiheit gegenüber dem Willen des Vaters von Christus übernommenen Tod und der Auferstehung zum neuen Leben in der Herrlichkeit des Vaters. In der Vergangenheit wurde die Auferstehung häufig nur als die äußere Belohnung Christi für seine Sühneleistung, für sein Opfer und seinen Tod verstanden. Eine solche ethische Tat sollte eben ihren Lohn empfangen und ihr Verdienst erreichen. In dieser Erklärung, die natürlich nicht gänzlich falsch war, traten Tod und Auferstehung auseinander wie Ursache und Wirkung, wie Grund und Folge. Die Einheit beider war keine wesentliche, sondern mehr eine faktische und eine moralische.

Wenn man dagegen den Liebestod als die Gegenmacht der Sünde versteht, welche die Sünde aufhebt und niederwirft, dann ist

⁴⁴ L. SCHEFFCZYK, *Die Überwindung von Sünde und Tod in der Auferstehung Jesu Christi: Tod-Ende oder Vollendung?* (Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görresgesellschaft für interdisziplinäre Forschung 10; hrsg. von N.A. Luyten), Freiburg 1980, 227-251.

der Liebestod schon die entscheidende neue Lebenskraft, welche das neue Leben bereits verwirklicht. Dann ist die Auferstehung nicht eine nachträgliche Folge des Todes, sondern sie ist gleichsam nur die andere Seite dieses eigentümlichen Todes. Sie ist die Entsprechung zu diesem Tod, der in sich als Liebesgeschehen schon den Keim des Lebens trägt. Er wird in der Auferstehung zur vollkommenen Offenbarung und zur Auswirkung auf die Menschen, aber auch auf den ganzen Kosmos gebracht.

Freilich kann sich hier noch eine letzte Frage stellen, die für das Verständnis der Wirkung der Erlösung wie auch des Sakramentes bedeutsam werden kann. Die Frage wird dringlich angesichts des anfangs zitierten Einwandes Bultmanns, daß die Annahme, ein einzelner könne durch sein Tun Sühne und Leben für andere bewirken, mythologisch und magisch sei. Die Antwort kann nur in ähnlicher Richtung verlaufen, wie sie auch bei der Erklärung des Übergangs der Sünde von dem einen Adam auf die vielen eingehalten werden muß. Sie liegt in der Wahrheit von der Solidarität des Menschengeschlechtes, die durch die Schöpfung in Christus (1 Kor 8, 6) grundgelegt ist und durch die Menschwerdung des Sohnes vollendet wird, so daß das Konzil und Johannes Paul II. sagen können: In der Menschwerdung hat Christus gleichsam jeden Menschen angenommen. Dahinter steht die Auffassung von einer tiefen Einheit der Menschheit unter dem Haupte Christus, welche ein Übergehen der Gnade und des Lebens auf alle organisch erklären kann.

Hier ist auch der biblische Gedanke von der Proexistenz Christi für alle hinzuzunehmen wie die aus der schöpfungsgemäßen Anthropologie kommende Wahrheit, daß zum Selbstsein des Menschen auch das Mitsein mit dem anderen und den anderen hinzugehört.

Dieser Gedanke gründet in der Wahrheit von der seinshafte Einheit aller Menschen, die schon mit dem Personsein des Menschen gesetzt ist. Daraufhin erfährt das Selbstsein des Menschen seine volle Verwirklichung erst im Mitsein mit den anderen, so daß die Menschen erst mit und an den anderen, d.h. in der Kommunikation ihre Selbstverwirklichung erreichen. Innerhalb einer solchen Kommunikation ist das Betroffensein des Ganzen von einem einzelnen durchaus möglich. Dies ist vor allem dann erklärlich, wenn man die Gemeinschaft der Menschen theologisch in Christus begründet sieht, der als Haupt das letzte Einheitsprinzip des Leibes darstellt.

Innerhalb dieser kommunikativen Struktur hat aber jenes spezifisch kommunikative Geschehen seinen Platz, welches man das Entstehen des einen für den anderen, den geistigen « Platzaustausch » oder die geistig-ethische Stellvertretung nennt⁴⁵. Indem Christus – auch als Mensch – an die Stelle der vielen trat, verwandelte er in seinem sühnenden Liebestod vor dem Vater nicht nur den von Adam auf allen lastenden Sündentod, sondern erwarb auch das neue Sein der Auferstehung grundsätzlich an Stelle aller und für alle. Dieses « für alle » und « an Stelle aller » meint nicht nur eine menschlich-gesellschaftliche Solidarisierung mit den Entrechteten, sondern das Eintreten an Stelle der Sünder und damit auch das Übergehen des neuen Lebens auf diese. Solche Stellvertretung ist kein mechanischer « Ersatz » des anderen und seines Tuns; es betrifft vielmehr den anderen, d.h. den Menschen, und weist ihm seinen Platz vor Gott an: als sich in Christus und mit ihm durch liebendes Leiden und Sterben zum Leben Wandelnden.

⁴⁵ Vgl. N. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1982, 70-84.

LA TEOLOGIA COME SCIENZA E SAPIENZA IN SAN TOMMASO

οὐχὶ ἐμύρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου
(1 Cor 1, 20)

Cornelio FABRO

Il problema della qualifica della teologia, nell'ambito delle conoscenze umane, è al centro delle riflessioni del maestro del secolo XIII e divenne d'immediata attualità con l'introduzione dell'*Organon* aristotelico soprattutto con la trattazione della tecnica della dimostrazione¹. Ad essa si collega direttamente la discussione tomistica, originale per il suo tempo, dal carattere scientifico proprio, e possiamo dire in senso rigoroso della teologia come riflessione umana sui dati della rivelazione: l'Angelico anche qui, come quasi sempre, porta a termine con chiarezza e fermezza, i tentativi dei suoi predecessori, soprattutto del suo maestro Alberto Magno.

I contesti principali per il nostro argomento sembrano i seguenti:

1. *Expositio super Librum Boethii de Trinitate* (qq. I-VI).
2. *Summa contra Gentiles*, lib. I, cc. 1-9.
3. *Summa Theologiae*, p. I, q. I, aa. 1-10.

L'interesse di san Tommaso in questa questione, a partire dal giovanile Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo fino alla *Summa Theologiae*, si fa sempre più acuto e impegnativo e questo ci sembra per due motivi soprattutto, all'apparenza contrastanti, come

¹ Il tramite diretto per la conoscenza dell'*Organon* aristotelico in Occidente è stato soprattutto Boezio: la P.L. (t. 64, 1891) presenta, oltre a due esposizioni di Porfirio, due commenti al *Peribermeneias*, e commenti ai Primi e Secondi Analitici – che contengono la teoria della dimostrazione ch'è fondamentale per la nostra discussione (col 639 n.). Per l'ambiente medievale proprio di san Tommaso, vedi: M.D. CHENU, *La théologie comme science au XIII siècle*, Paris 1943. Per la bibliografia recente sull'argomento, cfr. 7 ss. Sulla prima posizione di san Tommaso nel commento al libro delle *Sentenze* di P. Lombardo, cfr. CHENU, *op. cit.*, 66 ss.

in altre questioni di fondo: *a*) per superare la concezione statica dominante degli agostiniani, *b*) per arrestare la concezione presuntuosa degli averroisti, i quali confondevano ovvero tentavano di assorbire la teologia nella trattazione della metafisica di Aristotele. L'Angelico ha superato brillantemente ambedue gli scogli².

Il tema della nostra ricerca è preciso: la conoscenza che l'uomo può avere di Dio e dei suoi rapporti con Dio, della natura di Dio creatore e salvatore deve limitarsi all'accettazione pura e semplice della rivelazione divina o può con l'ausilio della riflessione filosofica formare un corpo dottrinale in sé consistente, ossia presentare la « sacra doctrina » ch'è la teologia come una elaborazione scientifica in senso proprio? La risposta tomistica è nettamente positiva a favore della teologia come scienza, ma procede per gradi: come testo fondamentale abbiamo scelto il commento giovanile al testo indicato di Boezio.

I. La critica della teoria sull'illuminazione³.

a) La necessità di una illuminazione divina speciale (*nova*), cioè diversa e superiore al lume naturale dell'intelligenza, è presentata con ben otto argomenti (difficoltà) di natura dialettica e con riferimenti a san Paolo (2 Cor 3, 5), allo stesso Aristotele (*Eth. Nic.* I, 2; *De anima* III, 4), a sant'Agostino e a san Gregorio, allo Ps. Dionigi e al *De Causis*. L'ultimo è preso dalla S. Scrittura: « Danti mihi sapientiam, dabo gloriam » (*Eccli.* 51, 23): « Ergo ad cognoscendam veritatem vires nostrae non sufficiunt » (p. 58, 15-16). Ma altri quattro contro-argomenti preparano la conclusione positiva contraria, quella cioè della sufficienza della ragione umana per la conoscenza di Dio e il primo è preso dal *Sal* 4, 7: « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine », ch'è un testo frequente nelle opere dell'Angelico⁴, in particolare per la dimostrazione dell'intelletto agente come partecipazione del lume divino in noi.

² Ma già sant'Agostino aveva aperto la strada: « Disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet » (*De doctrina cristiana*, lib. II, 6-31; PL 34, col. 53 a).

³ *U. mens humana in cognitione veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat*: q. I, a. 1. Il termine *lux* richiama la teoria della « illuminazione » che i teologi di scuola agostinista, specialmente francescani (A. di Ales., R. Bacon, san Bonaventura), difendevano contro l'indirizzo aristotelico di Alberto e specialmente di Tommaso.

⁴ Cfr. *S Th.* I, q. 79, a. 4; *Q. de anima*, a. 5; *De spir. creat.*, a. 10.

II. La risposta negativa cioè l'affermazione della capacità della ragione umana per la conoscenza della verità in generale (e della conoscenza in Dio in particolare ch'è l'oggetto del testo boeziano) è dimostrata a partire dal concetto aristotelico di natura (φύσις) come principio sufficiente nel suo ordine. È il principio base di quello che si può chiamare l'Umanesimo tomistico, che ha tuttavia un significato diverso da quello presentato da J. Maritain come *Umanesimo integrale*. Il procedimento tomistico si basa sulla convinzione che Dio ha fornito ogni natura, corporale e spirituale, dei principi indispensabili al *proprio essere ed operare*. Pertanto anche l'anima umana deve essere dotata dei principi ossia facoltà che la rendono capace di attingere la verità alla quale la sua natura spirituale l'ha destinata. Con questa premessa l'Aquinate si sbarazza della posizione di Avicenna e dei suoi seguaci; di Avicenna che nel suo emanatismo poneva che l'intelletto agente era l'ultima sostanza o intelligenza come principio attivo per tutto il genere umano. Averroè invece, come antagonista di Avicenna, poneva unico e separato l'intelletto possibile ossia il principio recettivo di tutte le forme o specie intelligibili. San Tommaso invece, con rigorosa fedeltà al testo aristotelico, l'immanenza in ogni uomo di ambedue gli intelletti agente e possibile (νοῦς ποιητικός, νοῦς παθητικός)². La contestazione tomistica inizia con indicare l'accordo in questo tra la Scrittura ed Aristotele per quanto riguarda la conoscenza naturale nel porre nell'anima conoscitiva un duplice principio ossia l'intelletto agente e l'intelletto possibile, quello come τῷ πάντα ποιεῖν e questo come τῷ πάντα φέρεσθαι. Quanto al termine χωριστός (separato) usato da Aristotele (1. 17), il termine ha significato funzionale e non metafisico cioè l'intelletto funziona ossia opera per se stesso « separatamente » dal corpo, ed è « immortale ed eterno » (τοῦ το μόνον ἀθανατον καὶ αἰδίου). Onde la conclusione: « come le altre potenze attive naturali commensurate alle proprie potenze passive, sono sufficienti per le operazioni naturali; così anche l'anima per le sue funzioni spirituali. Quindi l'anima umana per la conoscenza delle verità naturali, i primi principi e le verità che da essi si possono dedurre.

Ma poiché ogni credente ammette anche alcune verità superiori cioè rivelate da Dio all'uomo alle quali non possono bastare le forze naturali dell'intelligenza creata, quali i misteri della vita intima di

² *De anima* III, 5, 430 a 10 ss.

Dio (Trinità, Incarnazione, ecc.), i futuri contingenti e altre verità simili, per conoscere queste verità l'uomo abbisogna di un nuovo lume divino (*divinitus*) infuso all'uomo. La conclusione: « Così in ogni conoscenza della verità l'uomo ha bisogno di un intervento operativo divino, ma per le verità naturali è sufficiente il lume naturale dell'intelletto, per le altre verità invece che lo trascendono ha bisogno di un nuovo lume per grazia divina ch'è il *lumen fidei*, infuso da Dio. I due campi tuttavia, nell'ambito esistenziale, sono distinti ma non separati ed in ambedue Dio è operante ma a diverso titolo, nell'ambito naturale "lumen naturale (Deus) causat et ipsum dirigit" (ad 6), nell'ambito soprannaturale invece "etiam novum lumen infundendo" (ad 2). Ed esemplifica nell'art. 4 per il mistero più profondo ossia della SS. Trinità in quanto la nostra intelligenza, che parte dalle creature, si ferma alla dimostrazione dell'esistenza di Dio (a. 3) come Causa prima cioè *ex effectibus* che sono comuni a tutte e tre le Persone divine: "Unde nullo modo demonstrative probari potest Deum esse trinum et unum" (a. 4 conclusio). La natura e la grazia hanno ciascuna la propria competenza, quella per le verità naturali, questa nell'ambito dell'ordine soprannaturale: ma, osserva, l'uomo ha bisogno del lume divino anche per la conoscenza di Dio naturale dell'aiuto del lume infuso della fede.

III. Il problema è approfondito nella q. II, *De manifestatione divinae cognitionis*, specialmente nell'art. 2; « *U. divina liceat investigando tractare* » ossia se l'uomo può organizzare la sua conoscenza rivelata in forma scientifica. La risposta ad 7 dell'art. 1 notava che « *quaelibet creatura ad hoc quod Deo assimiletur plus et plus quantum potest. Et sic etiam humana mens semper debet moveri ad cognoscendum de Deo plus et plus secundum modum suum* » (p. 84, 24-25).

Il problema cruciale se la considerazione delle cose divine possa avere il carattere di « scienza » in senso proprio è considerato da san Tommaso nella q. II, a. 2: « *U. de divinis possit esse scientia* ». La risposta è affermativa, ma la soluzione reale è qui appena sfiorata. Infatti l'Angelico distingue una duplice conoscenza delle cose divine: una « *secundum modum nostrum, qui sensibilium principia accipit ad notificandum divina* » ed è l'itinerario seguito dai filosofi nella « *philosophia prima* » che hanno chiamato perciò la « scienza divina », e un'altra « *secundum modum ipsorum divinorum* » così da comprendere le cose divine come sono in sé, ciò che perfettamen-

te a noi « in statu viae » non è possibile ma soltanto in forma di partecipazione e assimilazione alla scienza ovvero conoscenza che Dio ha in sé « in quantum per fides nobis infusam inhaeremus ipsac primae veritati per seipsam ». Si tratta perciò di una conoscenza « derivata » e discorsiva e perciò scientifica in quanto « ex his quae per fidem capimus primae veritati adhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum discurrendo de principiis ad conclusiones ». Ed ora viene toccato il nocciolo della soluzione tomistica nella sua specifica originalità cioè: « ut sic ipsa, quae fide tenemus sint nobis quasi principia in hac scientia et alia sint quasi conclusiones »⁶ e sono le cosiddette « conclusioni teologiche » di cui nella teologia classica si discuteva se potevano essere oggetto di definizione dogmatica.

La soluzione completa e definitiva si legge nella *S. Th.* I, q. I, a. 2: « *U. sacra doctrina sit scientia* ». Qui l'Angelico ricorre espressamente alla dottrina aristotelica che distingue un doppio ordine di scienze, l'uno di scienze *subalternanti* e l'altro di scienze *subalternate* ossia anche costituenti e costituite, fondanti e fondate, principali e secondarie. Infatti « bisogna sapere che c'è un doppio ordine di scienze. Alcune invero procedono dai principi noti dal lume naturale dell'intelletto, come l'aritmetica, la geometria e simili. Altre invece procedono da principi noti col lume di una scienza superiore come la prospettiva procede dai principi spiegati nella geometria e la musica dai principi che si spiegano nell'aritmetica ». La prospettiva infatti, per stare agli esempi ora citati dell'Aquinate, si avvale p. es. nella pittura, com'è noto, nella distribuzione delle figure e della luce, di rapporti geometrici. Così come anche la musica tratta i suoi, accordi e dissonanze, come rapporti aritmetici.

Così anche, conclude l'Aquinate, con la teologia come conoscenza e scienza delle cose divine: « poiché procede dai principi noti col lume di una scienza superiore che è cioè la scienza (conoscenza) di Dio e dei beati », cioè questa è subalternante e quella subalternata. Pertanto, ed è la conclusione metodologica nuova e decisiva: « ...in questo modo la dottrina sacra, che è la teologia cristiana, come la

⁶ Ed. cit., p. 87, 7-15. In questa teoria aristotelica della subalternazione delle scienze, vedi ancora: M.D.-CHENU, *op. cit.*, p. 75 ss. Come testi aristotelici sono indicati: *Post. An.* I, 2, 72 a 14-20; *ibid.* I, 13, 78 b 35-39. Si rimanda anche al relativo commento di san Tommaso: lib. I, lect. 5 e lect. 25. Questa teoria è presente già fin dall'inizio del commento alle Sentenze (cfr. M.D. CHENU, *op. cit.*, p. 82 ss., 86 ss.).

musica si fonda (San Tommaso scrive "credit") sui principi trasmessi dall'aritmetica, così la sacra dottrina si fonda (*credit*, e qui il termine è al suo posto preciso) sui principi rivelati da Dio ». Il procedere allora di questa nuova e singolare scienza, che è la teologia, consiste nell'approfondirsi della conoscenza della rivelazione quale si trova nella Scrittura e nella Tradizione: il teologo cattolico aggiunge la guida indispensabile del Magistero (Concili, definizioni solenni, accordo ecclesiale dei Padri). E nell'art. 3 (*U. sacra doctrina sit una scientia*) l'Aquinate afferma energicamente l'unità della teologia, malgrado l'ampiezza e la diversità apparente dei suoi argomenti, che spaziano dai misteri della Trinità e dell'Incarnazione fino a quelli del peccato originale e dell'ultimo giudizio che concluderà la storia umana sulla terra: poiché la sacra dottrina considera tutta questa complessa tematica sotto una unica ragione formale cioè in quanto « ...sunt divinitus revelabilia ». Perciò essa tratta « principaliter de Deo, et de creaturis secundum quod referentur ad Deum, ut ad principium vel ad finem » (ad 1) ⁷.

L'Aquinate aggiunge nella *Summa Theologiae* alcune importanti precisazioni. Nel suo secolo si agitavano, quanto alla natura della teologia (come scienza), diverse questioni metodologiche e la prima era se essa fosse una scienza di natura speculativa oppure pratica. La sua risposta è in linea col suo aristotelismo di fondo cioè la teologia è una scienza essenzialmente speculativa ossia ordinata al conoscere o più esattamente è l'una e l'altra insieme per via dell'oggetto formale dell'insieme dei suoi argomenti « ...scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia » (a. 4). Tuttavia « ...magis est speculativa quam practica » e questo « quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis »⁸; de quibus – osserva con rara profondità – agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo constitit » (*ibid.*).

IV. A questo punto la *Summa Theologiae* ci apre il varco per il secondo passo della nostra esplorazione con l'art. 6: « *U. haec doctrina sit sapientia* ». San Tommaso prende qui il termine « sapienza » in conformità di σοφία degli scrittori greci, ma anche (e soprattutto)

⁷ Di qui l'importante osservazione metodologica: « Fides... est quasi habitus principiorum theologiae » (*In Boeth. De Trinitate*, q. V, a. 4 ad 8; ed. Decker, p. 199 s. [La citazione di CHENU, *op. cit.*, p. 86 omette « principiorum »]).

⁸ Però nella *S. Tb.* alla parte speculativa (I e III Pars).

del Nuovo Testamento come quando san Paolo, ch'è citato nel corpo dell'art., si presenta ai Corinti⁹, come « sapiente architetto » (ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων). Ora la « sacra doctrina » è fra tutte le sapienze umane la « *maxima sapientia* » in senso assoluto, poiché considera la causa altissima di tutto l'universo che è Dio. Perciò la teologia è detta da sant'Agostino *divinorum cognitio*¹⁰, ch'è strettamente collegata alla prudenza onde « ...prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem ». Perciò chiunque considera la « causa altissima » di tutto l'universo, quale è Dio, « ...maxime sapiens dicitur ». Ed è questo il compito preciso della « sacra doctrina » la quale « ...propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa », e questo non soltanto in quanto è conoscibile a partire dalle creature, ciò conobbero anche i filosofi pagani¹¹, ma anche « ...quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatam ». Il prestigio assoluto quindi della « sacra doctrina » su tutte le altre forme di conoscenza è quindi fuori di ogni contestazione.

Questo prestigio viene spiegato ed approfondito nelle risposte alle obiezioni: anzitutto in quanto la « sacra doctrina » non riceve (*supponit*) i suoi principi da qualche scienza umana ma dalla scienza divina dalla quale, come da somma sapienza, è ordinata ogni nostra sapienza (ad 1), poi un quanto – come già si è osservato – questa scienza riceve i suoi principi non per via naturale ma dalla divina rivelazione che la mette non solo al sicuro da qualsiasi contestazione, ma la pone come giudice di tutte le altre conoscenze così che « quidquid in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans condemnatur ut falsum » (ad 2)¹². Nella risposta *ad 3* ove, sul fondamento di Isaia 11, 2, che presenta la sapienza come un dono dello Spirito Santo e pertanto non può mettersi come l'arbitro delle altre conoscenze, l'Aquinate prende l'occasione per spiegare in profondità il carattere sapienziale della « sacra doctrina ». Osserva che la sapienza può giudicare in due modi: anzitutto « per modum inclinationis », cioè per una « competenza vissuta » od esistenziale in quanto

⁹ 1 Cor 3, 10. Vedi al riguardo il commento dell'Angelico: *In 1 ad Corinthios*, c. III, lect. 2, 147-161; ed. R. Cai, p. 260 ss.

¹⁰ *De Trinitate* XII, 14 (PL 42, 1009).

¹¹ San Tommaso cita la classica testimonianza paolina di *Rm* 1, 19. Vedi ancora il commento tomista: *In Epist. ad Rom.*, c. 1, lect. 6; ed. cit., nn. 113-122.

¹² Si cita: 2 Cor 4, 10. Cfr. il commento tomistico ad h. l.: ed. cit., 129-130.

la vita del virtuoso è in sé lo specchio della virtù e diventa perciò la regola e la misura degli atti umani, come già osservò Aristotele¹³; poi, per una competenza tecnica o formale acquisita con lo studio. È il primo modo che costituisce la Sapienza che è il dono dello Spirito Santo. E qui l'Aquinate ha il genio di ricorrere allo Ps. Dionigi che presenta il suo amico o destinatario « ...*Hierotheus* (il quale) *doctus est non solum discens, sed et patiens divina* »¹⁴. Ovvero la « sacra dottrina » diventa sapienza quando il soggetto non solo conosce ma anche sperimenta in sé le divine cose, ossia quando diventa « teologia mistica » in senso esistenziale così da trasferirsi al livello della vita divina.

E questa riflessione ci avvia alla nostra conclusione. Trattando nella *S. Th.* della sapienza come virtù intellettuale¹⁵, l'Aquinate aggiunge al già detto che anche se la sapienza, come conoscenza altissima della causa altissima ch'è Dio, in questa vita è soltanto imperfetta, tuttavia essa è « ...*quaedam inchoatio seu participatio futurae felicitatis* » (ad 2), e tuttavia anche con questa sua « ...*debili et topica ratione* », « ...*illa modica cognitio quae per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni praefertur* » (ad 3).

Queste considerazioni sono approfondite nel seguente mirabile trattato sui doni dello Spirito Santo¹⁶. I doni sono divisi in due classi: la prima è la classe di quelli che appartengono alla ragione e sono la sapienza, la scienza, l'intelletto e il consiglio, mentre la seconda classe abbraccia i doni che appartengono alla sfera appetitiva, ossia tendenziale e sono la fortezza, la pietà e il timore. Compito proprio dei doni è di disporre l'anima a ricevere le mozioni dello Spirito Santo com'è indicato dal profeta Isaia con evidente riferimento cristologico: « *Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii* » (*Is* 50, 5). E perfino dal Filosofo in un testo che l'Angelico attribuisce all'*Etica Eudemea* fin dalla q. IX, a. 4 di questa parte della *Somma* nel cosiddetto *Liber de Bona fortuna*¹⁷,

¹³ *In X Eth. Nic.* v. 10; 1176 a 17.

¹⁴ *De div. nom.*, c. 2, & 9. Vedi il commento tomistico: lect. IV, nn. 191-192; ed. Pera, Torino 1950, p. 59.

¹⁵ *S. Th.* I-II, q. 66, a. 5.

¹⁶ *S. Th.* I-II, q. 68.

¹⁷ *S. Th.* I-II, q. 68, a. 1. La prima citazione si trova qui alla q. IX, a. 4: « *Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis* ». Gli editori rimandano ad *Ethicae Eudem.* (liber de bona fortuna), VII, 14: 1248 a 14. Ma nel testo aristotelico non si parla affatto di « interior instinctus » ma della « buona fortuna » per l'appunto. Cfr.: A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1966.

secondo il quale, nell'interpretazione suggestiva dell'Aquinate, i doni sono dati all'uomo ch'è in grazia per renderlo docile alle mozioni divine dello spirito al di là di ogni conoscenza « mediante un certo istinto superiore ». Con essi l'anima si trova innalzata ad una nuova sfera nella quale cessano le mozioni delle virtù sia morali come teologiche e subentra un « *interior instinctus* », detto anche *divinus*, che è infuso direttamente da Dio « ...in ordine ad motionem ipsius, quia scilicet facit hominem bene sequentem suos instinctus » (ad 3), senza dipendere più dal consiglio come invece fa l'azione che dipende dalla ragione, a livello sia naturale come soprannaturale. L'opera dei doni si pone quindi al supremo livello della vita dell'anima nel suo rapporto a Dio.

Il dono della sapienza appartiene alla sfera speculativa e la sua funzione è « ad recte iudicandum » mentre quello della scienza opera nella sfera pratica (a. 4). Più precisamente il dono della sapienza abbraccia l'intera vita dello spirito, speculativa e pratica: « Per sapientiam dirigitur et hominis intellectus et hominis affectus; et ideo ponuntur duo correspondentia sapientiae, tamquam directivo; ea parte quidem intellectus donum intellectus, ea parte autem affectus donum timoris. Ratio autem timendi Deum praecipue sumitur ex consideratione excellentiae divinae quam considerat sapientia » (ad 5). In questa prospettiva « ...dona Spiritus Sancti connectuntur sibi invicem in charitate; ita scilicet quod qui charitatem habet, omnia dona Spiritus Sancti habeat quorum nullum sine charitate haberi potest » (a. 5). La funzione allora della scienza e della sapienza è anzitutto, oggi diremmo, missionaria « ...ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere et sic loquitur ibi Apostolus [1 Cor 12, 8]... Alio modo possunt accipi prout sunt dona Spiritus Sancti: et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quam quaedam perfectiones humanae mentis secundum quasi disponitur ad sequendum instinctum Spiritus Sancti in cognitione divinorum et humanorum » (*ib.*, ad 1). Come per la grazia e la carità, anche i doni che in esse si fondano, avranno l'espressione completa nell'altra vita « ...quando homo erit totaliter subditus Deo » (a. 6).

Come nota conclusiva san Tommaso pone due osservazioni: 1) « sapientia, intellectus et scientia – come le virtù intellettuali – praeferuntur moralibus, ita tamen quod sapientia praefertur intellec-

tui et intellectus scientiae » (a. 7); 2) nel confronto fra le virtù teologali infuse e i doni, questi sono dati in aiuto di quelle e così « ...virtutes theologicae praeferuntur dones Spiritus Sancti et regulant ea » (a. 8). Ma ciò va inteso con giusta armonia: « Sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi, et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus; posteriora vero virtutibus theologis » (ib. ad 2).

In questa mirabile teologia dei doni, e di quello della sapienza in particolare, non poteva mancare l'applicazione cristologica. Cristo infatti, come uomo, ebbe secondo la profezia di Isaia¹⁸ la pienezza dei doni dello Spirito Santo così che anche in Lui, e soprattutto in Lui, i doni « ...erant quaedam perfectiones animae secundum quod sunt natae moveri a Spiritu Sancto... » così che « anima Christi perfectissime movebatur a Spiritu Sancto secundum illud Lucae 4, 1: *Iesus plenus Spiritu Sancto, regressus est a Iordane, et agebatur a Spiritu Sancto* »¹⁹.

E ci piace allora concludere queste riflessioni tomistiche sulla teologia come ricerca di scienza e sapienza divina con un riferimento più preciso a Cristo quale si legge nel commento alla lettera di san Paolo ai Colossesi al v. II, 3: « In quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi ». « Sed numquam – si chiede – per cognitionem Christi impletur intellectus? Respondeo sic, quia in eo sunt omnes thesauri etc. Deus habet omnium rerum notitiam et haec notitia comparatur thesauro (*Sap 7, 14*)... ». E tutti questi tesori della sapienza divina si trovano in Cristo « ...in verbo suo uno simplici actu intellectus cognoscit omnia quia in eo non est scientia in potentia nec in habitu. Et ideo in isto Verbo sunt omnes thesauri, etc. absconditi » (cfr. *Ad Coloss.* 1, 3).

Il breve commento conclusivo dell'Angelico sarà anche la nostra conclusione delle precedenti riflessioni sulla grandezza spirituale della teologia cristiana a servizio della fede. Anzitutto un breve prologo: « Ponamus quod aliquis habeat candelam velatam, non

¹⁸ *Is* 4, 1.

¹⁹ *S. Th.* III, q. VII, a. 5. Nell'art. seguente alla questione se in Cristo fosse il dono del timore, l'Aquinate svolge un'osservazione esistenziale: « In Christo fuit timor Dei, non quidem secundum quod respicit separationem a Deo per culpam – com'è in noi – sed secundum quod respicit divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiae movebatur a Spiritu Sancto » (a. 6).

quaereret aliunde lumen; sed potius quod habitum ab eo reveletur, et ideo non oportet sapientiam quaerere nisi in Christo ». Segue la conclusione illuminante: « Sicut qui haberet librum ubi esset tota scientia, non quaereret nisi ut sciret illum librum, sic et nos non oportet amplius quaerere nisi Christum »²⁰.

Così elevandosi dalla metafisica verso il primo Principio e, penetrando nell'ordine soprannaturale della grazia, lo spirito finito confluisce verso l'espansione della libertà per sprofondarsi nel mistero dell'essere e della redenzione in Cristo.

²⁰ *In Epist. ad Colossenses* c. 1, v. 3; ed. Cai, Torino 1953, n. 82, t. II, p. 142 b.

Pagina bianca

IL COMANDAMENTO DELL'AMORE E LE SUE CONSEGUENZE ALLA LUCE DI *Mt* 5, 17-20

Bernardo ESTRADA

Sommario: *I. Il primo comandamento* - 1. La connessione fra i due precetti - 2. Riduzione di tutta la Legge al doppio comandamento - 3. Concezione universale dell'amore del prossimo - *II. I singoli precetti* - 1. L'atteggiamento di Gesù di fronte alla Legge - 2. La Legge e la giustizia - 3. I precetti nella prospettiva del Regno di Dio - *III. Conclusione.*

I. Il primo comandamento

La Chiesa primitiva, e con essa tutta la cristianità attraverso i secoli, ha avuto la convinzione che la novità della rivelazione neotestamentaria, dal punto di vista morale, è stata la diversa e più profonda prospettiva data alla proclamazione del precetto dell'amore verso Dio e verso il prossimo. È vero che questo lo si osserva più spesso e in un modo molto esplicito nel Vangelo secondo San Giovanni, il Vangelo dell'amore, oltre che della verità e della testimonianza. Ci basti pensare ad esempio al conosciuto brano di 14, 34: « Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri come io vi ho amato ». Ma si trova anche dappertutto nel testo ispirato del Nuovo Testamento. Accenneremo in questo lavoro ad alcuni passi dei Vangeli Sinottici in cui ritorna l'invito del Signore ai discepoli affinché vivano in profondità il comandamento dell'amore.

Tutti e tre i sinottici ne parlano, ma lo fanno in modo diverso. In Matteo c'è il caso del fariseo, dottore della Legge, che interrogò Gesù, per metterlo alla prova, sul più grande comandamento della Legge ¹. È interessante osservare che il testo greco riporta le parole

¹ Cfr. *Mt* 22, 34 ss.

megále he entolè (grande comandamento), ma il contesto ci dice che si tratta di un superlativo: questo è spiegabile se si tiene conto che nelle lingue semitiche non esistono i superlativi; allo stesso tempo l'espressione accenna, senza essere però una prova irrefutabile, ad una redazione originaria semitica del Vangelo².

In Marco invece si trova il dialogo del Signore con un dottore della Legge, ben disposto, il quale cerca in modo sincero Dio e riconosce la priorità dell'amore su tutti i sacrifici e olocausti, meritando così la lode da parte di Cristo³. Analizzando i testi paralleli, si vede come in Matteo il dottore o scriba chiede qual è il più grande comandamento della Legge, mentre nel resoconto marciano si parla di *próte entolè pántōn* (il primo comandamento): per quest'uomo di buone intenzioni si tratterebbe del primo comandamento, sul quale vuol discorrere con Gesù, in modo simile a ciò che facevano i rabbini con i loro discepoli; un dialogo dottrinale, o meglio, un dialogo di scuola⁴.

In Luca infine, si parla anche di un dottore della Legge in veste di tentatore; invece di chiedere sul primo e più grande comandamento, domanda come raggiungere la vita eterna, e lui stesso si risponde⁵. In questo caso le parole sul doppio comandamento servono di ambientazione per la parabola del buon samaritano; a differenza degli altri due sinottici la risposta viene pronunciata dal dottore della Legge e non da Gesù, e la spiegazione viene poi fatta dal Maestro, che presenta il suddetto racconto come vera prova di amore a Dio e al prossimo. Non c'è accordo fra gli esegeti se si tratti dello stesso fatto narrato da tutti e tre gli evangelisti, oppure se siano fatti diversi; se si considerasse la parabola come un'opera di stesura del Terzo Evangelista, si potrebbe dunque pensare allo stesso fatto, sia pure attinto a fonti diverse che si completano a vicenda⁶.

La *Formengeschichte* propende per un unico avvenimento, poiché la narrazione di tutti e tre i racconti non presenterebbe una cornice costitutiva (forse neanche in Luca, dove la parabola del buon

² Cfr. P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck 1962, 711.

³ Cfr. *Mt* 12, 28-34.

⁴ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Evangelium nach Markus*, II/II, in *Geistliche Schriftlesung*, Düsseldorf 1971, 160-162.

⁵ Cfr. *Lc* 10, 25 ss.

⁶ Cfr. J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Luca*, Brescia 1961, 244-245.

samaritano si trova durante il viaggio verso Gerusalemme); ma è anche vero che Gesù possa aver ripetuto questa dottrina molte volte, trattandosi proprio del fulcro del suo insegnamento; si può anche pensare che il dottore della Legge, nel racconto lucano, abbia ascoltato la predicazione del Maestro⁷. In questo modo si capirebbe meglio cosa significano le parole che l'evangelista riporta di seguito: « Quegli, volendo giustificarsi... »⁸. Sarebbe infatti per il desiderio di giustificarsi che lo scriba risponde così bene a Gesù, con le stesse parole con cui Egli insegnava al popolo.

Si potrebbe dunque affermare che la narrazione di Luca può riferirsi a un fatto diverso da quello di Matteo e di Marco, senza dovere essere limitati dalla concezione talvolta ristretta e riduzionista della Scuola della Storia delle forme?⁹ Non è facile rispondere a questa domanda, perché se da una parte le diverse circostanze rendono difficile la piena identità dei due racconti, d'altra parte l'identica risposta data in ambedue i casi rende problematica la loro distinzione.

La risposta di Gesù, secondo Marco, cita parola per parola Dt 6, 4 ss., lo *shemà*, la preghiera giudaica più importante, che i giudei adulti dovevano recitare ogni giorno la mattina e la sera: « Il primo è: ascolta Israele, il Signore Dio nostro è l'unico Signore »¹⁰; Matteo invece non riporta le parole introduttive di Marco, e comincia direttamente con il precetto: « Amerai il Signore Dio tuo... », per finire poi: « E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo come te stesso ». Si nota qui un chiaro proposito di collegare il precetto dell'amore verso Iddio a quello dell'amore verso il prossimo, che non era contenuto nello *shemà*¹¹, e che si trova nell'Antico Testamento in un altro contesto¹². Questo collegamento è tutt'altro che casuale, perché il comandamento dell'amore di Dio è proprio conseguente al fatto che Dio è l'unico Signore e che Egli ha eletto Israele suo popolo e nessun altro. L'amore è la logica risposta di Israele all'elezione da parte di Dio, e l'unità di fede deve comportare un amore speciale fra i membri del popolo eletto.

⁷ Cfr. T.W. MANSON, *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, Brescia 1983, 285-290.

⁸ Lc 10,29.

⁹ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1965, 74.

¹⁰ Mc 13, 29.

¹¹ Cfr. P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, Innsbruck 1962, 712.

¹² Lv 19, 18.

Il Signore invece di rispondere con un precetto giuridico, lo fa con un comandamento morale, che non poteva essere frainteso né dava occasione per discutere. Con questo atteggiamento nega implicitamente la premessa farisaica che sosteneva non ci fosse un precetto che superasse gli altri in importanza, e invece presenta il valore proprio della *Torâb* in *Dt* 6, 5 in un senso strettamente religioso, che per se stesso supera tutti i precetti Giuridico-formali¹³.

Si deve dire nondimeno che, senza badare alle intenzioni, è legittima la domanda del dottore della Legge: per i giudei tutti i comandamenti avevano lo stesso valore, e la differenza fra gravi e lievi riguardava piuttosto le possibilità economiche di un uomo¹⁴: i « lievi » ne richiedevano poco, mentre i « gravi » esigevano grandi sacrifici finanziari, oppure erano addirittura connessi con il pericolo di vita¹⁵.

Gesù risponde con il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, li pone strettamente in relazione e, in un certo senso, li mette allo stesso livello. Sarebbe questa la ragione per cui Gesù – secondo Matteo – dice alla fine: *haûte estîn he megâle kaî prôte entolè* (questo è il più grande e primo comandamento), per aggiungere in seguito: « Il secondo è simile a questo... »¹⁶, e poi finire tutto il brano con l'espressione: « Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti »¹⁷. Con queste parole Cristo vuole alludere alla volontà viva di Dio, così com'è consegnata in tutta la Scrittura. La misura, infine, dell'amore del prossimo, è l'amore verso se stesso¹⁸.

Ma fino a che punto la risposta è diversa e nuova rispetto agli insegnamenti rabbinici? Se è vero che loro distinguevano i 613 precetti della Legge (248 comandamenti e 365 divieti), in gravi e

¹³ Cfr. P. GAECHTER, *o.c.*, 712-713.

¹⁴ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Evangelium nach Markus II/II* in *Geistliche Schriftlesung*, Düsseldorf 1971, 170-171.

¹⁵ Fra i lievi si annoverava ad esempio il divieto di bere sangue (*Dt* 12, 23); fra i gravi il precetto di amare i genitori (*Es* 20, 12) e quello della circoncisione (*Gn* 17, 10). Tuttavia, alcuni di questi precetti erano veramente importanti, come la proibizione dell'idolatria, lo spargimento di sangue, la celebrazione del sabato. Ma comunque i rabbini sottolineavano lo stesso valore obbligante di tutti i comandamenti, perché tutti provenivano da Dio attraverso Mosè.

¹⁶ *Mt* 22, 29.

¹⁷ *Mt* 22, 40.

¹⁸ Cfr. W. TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, I/II, in *Geistliche Schriftlesung*, Düsseldorf 1965, 212-213.

lievi senza fare differenza fra precetti morali, religiosi e cultuali, nel senso che tutti avevano un'origine divina, è anche vero che il Rabbino Hillel, ad esempio, proponeva come principio unificatore della Legge la « regola d'oro »¹⁹, ma in forma negativa; il rabbino Aqiba, l'amore verso il prossimo, mentre il rabbino Simlai, la fede. Ma nessuno parla del precetto « più grande » o « primo », come faceva il Signore, da cui dipendono tutta la Legge e i profeti²⁰. Nonostante ciò, il Billerbeck riporta le parole di Bar Qappara (anno 220 d.C. circa), secondo il quale ciò che è principale nella *Torâh* può appendersi, come a un chiodo, a queste parole: « In tutti i tuoi passi pensa a Lui (Iddio) ed egli appianerà i tuoi sentieri »²¹.

Si osserva così che l'insegnamento di Gesù aveva uno sfondo rabbinico, persino nelle espressioni e negli esempi: non poteva essere altrimenti. Ma quello che non si trova nei rabbini, e che costituisce la novità dell'insegnamento di Cristo può riassumersi in tre momenti fondamentali: 1) l'indissolubile connessione e lo stretto legame fra i due precetti; 2) la riduzione fatta in modo cosciente ed espresso di tutta la Legge al doppio comandamento; 3) la concezione universale, non limitata al giudaismo e ai suoi proseliti²².

1. La connessione fra i due precetti

Sembra che nel giudaismo ci fosse una relazione fra questi due comandamenti; il caso più conosciuto è quello di Filone, contemporaneo di Gesù, che indica come principale comandamento la pietà e il servizio santo verso Dio, e l'amore e la giustizia verso gli uomini²³; anche nei *Testamenti dei Dodici Patriarchi* si trovano talvolta insieme i precetti dell'amore di Dio e del prossimo, ma posti sullo stesso piano degli altri precetti, e non riconosciuti come principio unitario dell'agire²⁴; (inoltre, alcuni affermano che questi accenni sono dovuti a una tardiva influenza cristiana²⁵). Ma questi non

¹⁹ « Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro » (*Mt* 7, 12).

²⁰ Cfr. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, II, Paris 1928, 78-80.

²¹ *Prv* 3, 6. Cfr. P. BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, IV, Göttingen 1928, 189-192.

²³ FILONE, *De specialibus legibus* II, 63, Ed. Cohn-Wendland, V. 102.

²⁴ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *o.c.*, 78-79.

²⁵ Cfr. J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, Brescia 1961, 305.

possono raggiungere il livello e la profondità della prospettiva proposta da Gesù Cristo, con un legame così stretto fra l'amore di Dio e quello del prossimo, e soprattutto come manifestazione della volontà di Dio. Gesù stesso mostrò come la si deve compiere, mediante l'opera della Redenzione²⁶, la cui causa è il suo amore per l'uomo e la sua dedizione amorosa a Dio-padre, che così aveva disposto. Questo viene detto più tardi in modo incomparabile nella prima Lettera di Giovanni: « Se uno dicesse: "Io amo Dio", e odiasse il suo fratello, è un mentitore. Chi infatti non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede. Questo è il comandamento che abbiamo da lui: chi ama Dio, ami il suo fratello »²⁷.

In nessun altro luogo della Scrittura Gesù parla così espressamente dell'amore di Dio. Ciononostante, ha indicato un campo assai ampio dove esercitare questo amore: l'amore del prossimo, ad esso strettamente unito ed equiparato. La stretta relazione viene sottolineata ad esempio in *Mt* 5, 23: colui che porta l'offerta all'altare, deve prima riconciliarsi con suo fratello, perché è appunto l'amore di Dio che obbliga a perdonare gli altri. Inoltre, nel *Pater Noster* viene detto che possiamo chiedere perdono a Dio per i nostri peccati soltanto se abbiamo perdonato ai nostri debitori²⁸.

Ma l'amore di Dio non si riduce al mero esercizio dell'amore del prossimo; esige anche una piena disponibilità, rompendo in primo termine il giogo delle cose che legano l'uomo alla terra: non si può infatti servire a due signori, e si deve cercare per primo il Regno di Dio e la sua giustizia²⁹. Questo amore dunque ci comanda di compiere con fede e obbedienza le condizioni poste da Dio, attraverso suo Figlio, per entrare nel suo regno.

Ci sono poi altri aspetti dell'amore verso Dio, di cui Gesù Cristo parla spesso. Si può accennare, ad esempio, a quello della preghiera, rappresentata per primo dal *Pater Noster*, che in Matteo si trova in una ambientazione (*Sitz im Leben*) parenetica, all'interno del Discorso della Montagna³⁰, mentre in Luca viene presentato

²⁶ « Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire, e dare la sua vita in riscatto per molti » (*Mt* 20, 28).

²⁷ *I Gv* 4, 20-21.

²⁸ Cfr. *Mt* 6, 12.

²⁹ Cfr. *Mt* 6, 14-34.

³⁰ Cfr. *Mt* 6, 9-13. Cfr. G. SCHNEIDER, *Das Vaterunser des Matthäus*, in *A Cause de l'Évangile. Mélanges offerts à Dom J. Dupont*, Paris 1985, 79.

all'inizio del viaggio a Gerusalemme ³¹. Inoltre, nel Vangelo di Luca si nota non soltanto la predicazione di Gesù sulla preghiera, ma il suo stesso atteggiamento, soprattutto nei momenti chiave della sua missione terrena ³². Il *Pater Noster* è, da parte di Dio, il messaggio del suo amore paterno e della proclamazione del suo regno. Da parte dei discepoli si riassume nel loro impegno per glorificare il nome di Dio e stabilire sulla terra il suo regno; ma allo stesso tempo possono raccomandargli le necessità terrene e chiedergli di preservarli dagli attacchi del maligno. Si potrebbe quindi dire che l'amore di Dio attraverso la preghiera si riduce a una sola parola: fiducia nel nostro Padre. Su questo amore, su questa fiducia, si edifica l'amore verso il prossimo.

Per questo motivo il collegamento in un duplice comandamento di amore incondizionato, come avviene nei brani dei Sinottici, è nuovo, nel senso che l'amore, fondato nel volere di Dio, viene dichiarato come il compendio della religione e dell'etica ³³. In questo modo Gesù supera il giudaismo, che vedeva la rettitudine morale nell'adempimento di una quantità oppressiva di singole prescrizioni riguardanti il rito e il culto, nel caso dell'amore di Dio; e anche là dove sottolinea il valore eccelso dell'amore lo intende solo come attività benefica (elemosina) e lo pone accanto alla Legge e al culto sacrificale. Benché non ci fosse un aperto distacco fra i due precetti, si deve dire che il rispetto delle prescrizioni culturali e rituali influiva in senso negativo sui precetti morali. Proprio per questo Gesù loda lo scriba quando questi afferma, secondo Marco, che l'amore è più importante di tutti i sacrifici ³⁴.

Ciò era stato anche espresso in modo più preciso nell'Antico Testamento, soprattutto dai profeti ³⁵. Ma anche dei rabbini singoli, e non solo lo scriba qui nominato, si sono spinti fino a questa altezza nella conoscenza religiosa. I giudei potevano ricavare delle conclusioni simili, ma c'era bisogno di una guida per trovarle: è il caso

³¹ Cfr. *Lc* 11, 1-3.

³² Cfr. H. SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Freiburg 1981, 49-50.

³³ Cfr. J. STERN, *Jesus citation of Dt 6, 5 and Lev 19, 18 in the Light of Jewish Tradition*, in « Catholic Biblical Quarterly » 28 (1966) 312-316.

³⁴ Cfr. J. SCHMID, *L'Evangelo di Marco*, cit., 306.

³⁵ Cfr. *Is* 1, 10-14; *Ger* 6, 20; *Am* 4, 4; *Mic* 6, 6-8, ecc.

appena commentato, nel quale lo scriba riesce a capire la perfetta unità esistente fra i doveri verso Iddio e verso il prossimo. Quest'ultima considerazione ci aiuta a passare alla seconda parte.

2. Riduzione di tutta la Legge al doppio comandamento

Le espressioni « dipendere » e « appendere » erano abbastanza comuni nella teologia giudaica. Ma Gesù non le impiega nel senso usuale dei Rabbini, ossia per parlare del contenuto di una *halaka* (spiegazione legale della *Toráh*). L'espressione di Gesù: « Da ciò dipendono tutta la Legge e i Profeti », non è soltanto di insegnamento ma di fondamentazione e significazione; questa conclusione si collega alla Sacra Scrittura non soltanto dal punto di vista legale, ma anche dal punto di vista morale e religioso³⁶. I farisei pensavano d'essere al di sopra di questo tipo di precetti, e li trascuravano. Gesù invece, secondo San Matteo, ha risposto nella sfera dei precetti religioso-morali ad una domanda fatta dal punto di vista legale (il che era l'aspetto più importante per i farisei e dottori), e così eleva l'amore fino ad essere il fondamento su cui poggia la totalità della vita morale degli uomini. Persino i precetti culturali e rituali sottostanno all'amore nel suo doppio versante.

Il dottore della Legge che ha fatto la domanda ha capito che i comandamenti e i divieti giuridici che si trovano nella *Toráh* non hanno significato se non si riferiscono per primi all'amore di Dio e del prossimo. Con questa risposta il Signore ci ha trasmesso uno degli insegnamenti più grandi della sua vita terrena.

Non si potrebbe considerare questo precetto in modo isolato; bisognerebbe vederlo in rapporto con gli altri insegnamenti: così diventa chiaro che ambedue i comandamenti presentano in realtà l'espressione di ciò che riassume l'intera morale. Gesù Cristo ci ha rivelato Dio come Padre; con il precetto di amarlo, presenta un contenuto che supera ampiamente *Lv* 19, 18: all'amore verso il pros-

³⁶ La formula matteaana di « La Legge e i Profeti » vuol indicare tutto l'Antico Testamento. Quest'espressione come designazione dell'intero Antico Testamento, si spiega con il fatto che nelle funzioni di culto nelle sinagoghe si dava lettura soltanto dei cinque libri di Mosè (*Toráh*), e dei profeti (*Nebiim*: Giosuè, Giudici, 1. 2 Samuele, 1. 2 Re e i « Profeti » propriamente detti, meno Daniele), mentre gli scritti (*Ketubim*), erano esclusi. Cfr. J. BOWKER, *The Targums and the Rabbinic literature. An Introduction to Jewish interpretations of Scripture*, Oxford 1969, 125-126.

simo, per Dio, è consacrata una delle parti fondamentali della sua predicazione. Inoltre, il doppio atteggiamento d'amore spiega la vita di Gesù: accanto all'amore verso suo Padre troviamo l'amore verso gli uomini in tutta la sua attività³⁷.

3. Concezione universale dell'amore del prossimo

L'Antico Testamento e il giudaismo, sino ai tempi di Gesù, ignoravano il precetto dell'amore universale. Il prossimo che si doveva amare secondo *Lv* 19, 18 (par. *Dt* 10, 19) era il connazionale e lo straniero che abitava in Israele. Il giudaismo tardivo restrinse il concetto al proselito, ossia colui che si era convertito alla religione giudaica. Soltanto nel sec. II d.C. si raccolgono accenni ad un amore senza frontiere: il rabbino Ben Azzai (verso il 110 d.C.) fu, a quanto pare, il primo ad estendere l'amore del prossimo a tutti gli uomini, poggiandolo sulla somiglianza che ognuno ha con Dio secondo l'asserzione biblica³⁸. Poi, il giudaismo ellenistico della diaspora equiparò il concetto dell'amore del prossimo all'amore degli stoici greci verso l'umanità, intesa in modo astratto. Ma non si è arrivati oltre³⁹. Gesù invece supera ampiamente questa concezione. Non prende concetti astratti, ma mostra in modo pratico l'essenza del vero amore del prossimo: amare gli altri, perché Dio li ama personalmente.

D'altra parte, l'amore comandato dal Signore non è un precetto in più accanto a molti altri; è, come si è visto, la sintesi di tutta la Legge. L'amore del prossimo non sta solo « accanto » all'amore di Dio, vero fondamento del cristianesimo, bensì si trova in un intimo legame con quello. È chiaro che Gesù vede i due precetti dell'amore come un'unità. L'amore del prossimo ha il suo principio vitale nell'amore di Dio del quale, anzi, è pure la garanzia. Se si volesse separare l'amore del prossimo dal suo principio fondamentale, che è l'amore di Dio, si abbasserebbe a puro sentimento d'umanità.

Per mezzo della conoscenza di Dio come Padre buono, e dell'esperienza del suo amore per noi, si realizza il vero amore del

³⁷ « Die doppelte Liebeshaltung spricht auch aus Jesu eigenem Leben; nächst der Liebe zur Gott beherrschte die schrankenlose Liebe zum Mitmenschen sein ganzes Tun » P. GAECHTER, *o.c.*, 715.

³⁸ Cfr. *Gn* 5, 1; par. 1, 27. Cfr. BILLERBECK, *o.c.*, I, 358-359.

³⁹ Cfr. K. HRUBY, *L'amour du prochain dans la pensée juive*, in « Nouvelle Revue Théologique » 91 (1969) 493-516.

prossimo. Ciò si vede chiaramente se si considera il perdono come una delle più grandi prove d'amore, così come viene affermato da san Matteo nella parabola del servo che non volle perdonare a un suo confratello una piccola somma di denaro, malgrado gli fosse stata perdonata una grossa quantità ⁴⁰. E, al contrario, poiché l'amore del prossimo è imitazione di Dio ⁴¹, di Colui che è buono con tutti, esso si estende verso tutti gli uomini nel senso che opera attivamente verso chiunque si trovi particolarmente bisognoso del nostro aiuto, senza guardare alla sua nazionalità, religione o partito: è questa la conclusione di Gesù ⁴².

Un'altra caratteristica della sua universalità, e forse quella più significativa, è l'amore verso il nemico. Non si tratta soltanto di amare coloro con i quali ci sono affinità e simpatie naturali; neppure amare gli altri perché è grande e nobile la natura umana. L'amore che esige Gesù va oltre: non dipende fondamentalmente dal sentimento e dall'inclinazione e può, quindi, estendersi a un servizio disinteressato del prossimo sino all'amore verso i persecutori ⁴³. Importante è la decisione della volontà che si sovrappone ad ogni amore egoistico e porta il cristiano al più alto rinnegamento personale, rinunciando a qualsiasi sentimento d'ira ingiusta o di vendetta ⁴⁴.

Per questa ragione è del tutto nuova la parabola del samaritano: amare ed aiutare il prossimo senza limitazioni, anche se si tratta di un nemico del proprio popolo, era certamente un'esigenza che non si sentiva spesso. L'universalità di questo amore, presentato in modo particolare da Luca, sgorga dall'amore di Dio che abbraccia tutto e di tutti ha misericordia.

II. I singoli precetti

Dopo aver parlato del primo comandamento, ci si presenta ora una serie di interrogativi come: ha parlato Gesù dei singoli precetti, in modo da poterli paragonare alle due tavole di Mosè? Qual è

⁴⁰ Cfr. *Mt* 18, 23-35.

⁴¹ « Siate misericordiosi come è misericordioso il Padre vostro » (*Lc* 6, 36). Cfr. *Os* 6, 6; *Mt* 5, 17.

⁴² Cfr. *Lc* 10, 36-37.

⁴³ Cfr. *Mt* 5, 44.

⁴⁴ Cfr. *Mt* 5, 21. 38-42. Cfr. G. LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt?* in TQ 163 (1983) 264-284.

l'atteggiamento del Signore rispetto ai precetti dell'antica legge? Si può parlare di veri e propri precetti dettati dal Maestro, ovvero si deve far riferimento soltanto a discorsi esortativi e parenetici?

Non è facile rispondere a queste domande e ad altrettante che possono sorgere; capire bene il comportamento di Gesù nei confronti della legge giudaica, in modo da non lasciare dubbi, è un impegno non facile. Ciononostante, si potrebbe fare un po' di luce su alcuni di questi aspetti, per cercare di scoprire almeno alcuni capisaldi.

Oggigiorno è assai diffuso fra gli studiosi dell'etica neotestamentaria il cosiddetto *pluralismo* del Nuovo Testamento, frutto dello studio dei diversi libri ispirati e del sorgere di teologie bibliche di diversa impostazione. Questo concetto di pluralismo racchiuderebbe in sé i tre atteggiamenti che appaiono più spesso nel NT: per primo ci sarebbe il comportamento di Gesù, che esige principalmente il comandamento dell'amore, la conversione interna, la purificazione del cuore; poi si presenterebbero le prescrizioni di San Paolo, ricorrenti anche negli scritti lucani; infine, la morale giovannea si limiterebbe a chiedere ai cristiani di rimanere in Cristo, di vivere « nella verità e nella carità »⁴⁵.

Ma sarebbe troppo semplicistico dire che il messaggio di Gesù Cristo si riduce al comandamento dell'amore, inteso in maniera astratta, senza far riferimento ad altri precetti. E tenteremo di vedere il perché. In primo luogo contrasta l'atteggiamento di Gesù stesso.

1. *L'atteggiamento di Gesù di fronte alla Legge*

Se si considera dal punto di vista dei fatti, la condotta di Gesù mostra che compiva la Legge: il Signore soleva andare alla Sinagoga tutti i sabati⁴⁶, si annoverava tra i pellegrini che andavano a Gerusalemme nelle grandi festività⁴⁷, celebrava la Pasqua con i suoi discepoli⁴⁸, consigliava gli esercizi di pietà (digiuno, elemosina, preghiera) a quelli che lo ascoltavano⁴⁹, pagava il tributo del

⁴⁵ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *I precetti morali secondo San Giovanni*, in *Fondamenti biblici della teologia Morale*, Brescia 1973, 340.

⁴⁶ Cfr. *Lc* 4, 16; 13, 10; *Mc* 1, 21 e par.

⁴⁷ Cfr. *Lc* 2, 41 ss.; *Gv* 2, 13; 5, 1; 7, 14 ecc.

⁴⁸ Cfr. *Lc* 22, 15 ss.; *Mc* 14, 12 ss. e par.

⁴⁹ Cfr. *Mt* 6, 1 ss. e par.

Tempio⁵⁰. Gesù ha voluto compiere fedelmente le leggi che erano richieste ad ogni giudeo, e l'ha fatto in un modo tanto cosciente e preciso, che ha potuto rivolgere una domanda ai suoi nemici più accaniti: « Chi di voi può convincermi di peccato? » (il che vuol dire: chi mi può accusare di trasgressione della Legge?)⁵¹.

Questo viene confermato più chiaramente nelle parole del Discorso della Montagna, le quali possono essere considerate centrali nella predicazione del Messia, in quanto vengono dopo le Beatitudini, e introducono la nuova legge per mezzo delle « antitesi »⁵²: « Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento »⁵³. Sa infatti che tutti e due fanno parte dell'Antico Testamento, e pertanto sono rivelazione divina. Il verbo impiegato, *plêrôsai*, significa adempiere una norma, una misura, portare qualcosa a compimento, perfezionare⁵⁴. Come si può considerare questo perfezionamento? In un primo senso si può parlare di dare compimento per mezzo dell'azione, così come viene presentato da san Matteo nel battesimo di Gesù: « Conviene che così adempiamo (*prépon estin hemin plêrôsai*) ogni giustizia »⁵⁵, e così concorderebbe con l'antitesi abolire-adempiere. Un secondo senso, più comune in San Matteo, è quello di portare a termine ciò che è stato precedentemente annunciato nella Scrittura, e quasi sempre viene introdotto dall'Evangelista con queste parole: « Tutto questo avvenne perché si adempisse ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del Profeta... »⁵⁶.

Nel versetto del Discorso della Montagna ci troviamo invece di fronte ad ambedue le accezioni: Gesù non è venuto ad abolire né la Legge (le esigenze morali contenute nella Scrittura alle quali vuol dare compimento), né i Profeti (i vaticini dell'AT sulla persona del Messia). Il Giudaismo attendeva dal Cristo che interpretasse la legge di Mosè in modo nuovo e ne rivelasse pienamente la ricchezza dei pensieri divini. Se Gesù aveva avanzato la pretesa d'essere il Messia, doveva anche precisare in modo chiaro ed aperto il suo atteggiamen-

⁵⁰ Cfr. *Mt* 17, 24 ss.

⁵¹ *Gv* 8, 46.

⁵² Cfr. J. DUPONT, *Le Beatitudini*, II, Torino 1977, 477-478.

⁵³ *Mt* 5, 17.

⁵⁴ Cfr. G. DELLING, *plêroô*, in TWNT: Ed. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, X, Brescia 1975, 653-656.

⁵⁵ *Mt* 3, 15.

⁵⁶ *Mt* 1, 22 e par.

to nei confronti della Legge. Da una parte Gesù lo fa mostrando la sua missione storico-salvifica per mezzo delle parole: « Io sono venuto »; Gesù si sa inviato da Dio-Padre per presentare e dare compimento nel suo vero senso alla legge veterotestamentaria nel riguardo della sua esigenza sempre valida. D'altra parte indica che vuole portare la Legge al suo pieno compimento. Fra gli esegeti non c'è accordo se Gesù vuole chiarire pienamente la volontà originaria di Dio o rialzare la Legge portandola al grado sommo di obbligatorietà, ovvero unificare i molteplici comandamenti nell'unico e fondamentale dell'amore di Dio e del prossimo. Probabilmente tutti e tre i momenti vi sono contenuti ⁵⁷.

È molto importante pensare a questi tre modi di concepire la Legge, considerati come un insieme; altrimenti ci lasceremmo trascinare da taluni che vogliono svuotare il comandamento dell'amore da ogni singolo precetto: « Conviene ricordare che non si può facilmente affermare che Gesù si è limitato ad una predicazione generica del comandamento dell'amore, senza scendere anche a qualche linea più specifica; come spiegare altrimenti la pericope sull'indissolubilità del matrimonio di *Mt* 19, 3 ss. (e paralleli)? La si dovrebbe attribuire completamente alla tradizione postpasquale? » ⁵⁸.

Ci sembra che questa citazione appena riportata getti molta luce sull'interpretazione dell'etica neotestamentaria; ai nostri tempi alcuni esegeti pensano che soltanto le affermazioni contenute nei Vangeli, delle quali si possa provare che siano state *letteralmente* pronunciate da Gesù, possono essere argomento valido dal punto di vista teologico-morale. Altri dicono, sulla scia di Bultmann, che « il precetto dell'amore, conforme alla sua essenza, non permette nessuna determinazione positiva » ⁵⁹. Le altre esigenze e precetti contenuti nella Sacra Scrittura ci darebbero semmai informazioni sull'influenza dell'ellenismo, del giudaismo, nonché del mondo e dell'ambiente esistenziale romano, nell'elaborazione dei libri del NT. E non possiamo non chiederci: non assomiglierebbe per caso questa concezione al principio della « Sola Scriptura »? Ovvero, sarebbero i Vangeli soltanto una creazione della comunità postpasquale, staccata dal Ge-

⁵⁷ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1965, 45-47.

⁵⁸ G. GIAVINI, *Il Discorso della Montagna*, in *Fondamenti biblici della teologia Morale*, cit., 264.

⁵⁹ R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1953, 562.

sù storico, e le parole e i fatti che presentano non sarebbero la redazione di ciò che « Gesù fece ed insegnò »⁶⁰?

Ogni analisi e approfondimento si deve fare nella prospettiva della Scrittura-Parola di Dio interpretata nella Chiesa: altrimenti si arriverebbe a poggiare la fede sull'analisi critico-formale e non sulla Tradizione Cattolica; questa attesta che ogni brano della Scrittura è stato ispirato da Dio ed è pertanto un caposaldo su cui basare la fede⁶¹.

Se le ricerche della Teologia Morale si fanno tenendo conto soltanto dell'analisi critico-letteraria, dei diversi strati redazionali, si potrebbe arrivare a tesi come quella di E. Haenchen; secondo tale autore Gesù respinse la Legge in una maniera più radicale di quella presentata da Matteo, che non avrebbe capito in profondità tutta la portata del discorso del Maestro. Matteo infatti, secondo Haenchen, si sarebbe accontentato di combattere una falsa applicazione e interpretazione della Legge e non si sarebbe spinto fino al punto dove è arrivato Gesù⁶².

Le parole di Gesù: « Io sono venuto... », oltre ad indicare il modo di compiere i precetti, mostrano la sua autoproclamazione come Messia. Il versetto seguente: « In verità vi dico, finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà dalla Legge neppure una

⁶⁰ At 1, 1.

⁶¹ Cfr. J. CASCIARO, *Estudios sobre Cristología del Nuevo Testamento*, Pamplona 1982, 52-53. Credo conveniente citare per esteso il brano del Prof. Casciario a questo riguardo: « (Joachim) Jeremias piensa haber alcanzado, por la ardua vía del análisis crítico-formal, demostrar la autenticidad de algunos *logia* de Jesús, de los que puede afirmarse que son *ipsissima vox Christi*, y en los cuales puede apoyarse firmemente nuestra fe. Es de admirar este ímprobo esfuerzo de Jeremias, útil y casi necesario desde su punto de partida, pero menos útil dede el punto de partida de la fe católica, pues, para nosotros, a partir del dogma de la inspiración, tiene la misma fuerza de fundamentación una doctrina enseñada por un Evangelista, *aunque Cristo no la profiriera literalmente nunca* (la sottolineatura è nostra), por la sencilla razón de que esa enseñanza es doctrina inspirada por Dios y forma parte del depósito de la Revelación neotestamentaria. Y es que en uno y otro caso, el de Jeremias o el de un exegeta católico, la posición es *toto caelo* diversa: en el exegeta postbultmanniano es el análisis crítico-formal el que nos demuestra un punto firme en que basar nuestra fe; en el católico es la Sagrada Tradición de la Iglesia la que testifica que aquel pasaje, por pertenecer a un libro del NT, está inspirado por Dios y por tanto es punto firme en que basar nuestra fe » *Ibidem*.

⁶² Cfr. E. HAENCHEN, *Matthäus 23*, in « *Zeitschrift für Theologie und Kirche* » 48 (1951) 38-63, citato da R. SCHNACKENBURG, *El Testimonio...* 57-58. Secondo lo Schnackenburg, Haenchen avrebbe attribuito a Gesù un atteggiamento rispetto alla Legge che è incompatibile con un'oggettiva valutazione di tutti i testi. Cfr. sopra.

iota o un segno, senza che tutto sia compiuto »⁶³, presenta la classica formula di giuramento fra gli ebrei, nelle parole: « In verità vi dico (Amen) »; in questa formula non veniva nominato il nome di Dio, e la si può paragonare alle solenni dichiarazioni dei profeti: « Così dice il Signore »⁶⁴.

Lo Schnackenburg, poggiandosi su uno studio del Trilling⁶⁵, afferma che questo versetto e quello seguente non avevano originariamente relazione stretta con il v. 17, benché formassero con esso un'unità di tradizione; sarebbero una testimonianza della comprensione e del compimento della Legge, ma non nel senso che persino le prescrizioni più piccole debbano essere osservate letteralmente ed essere messe in pratica; piuttosto che tutta la Legge deve essere intesa e realizzata in una maniera più piena e perfetta⁶⁶.

Il Gaechter spiega con maggiore chiarezza questo brano: il versetto acquista il significato più completo quando vi si vede che Dio garantisce il compimento persino dei più piccoli particolari della Legge, perché l'Antico Testamento ci è stato dato proprio per il suo compimento. Nel Messia l'antica legge raggiunge il suo punto massimo e la sua piena ed ultima realizzazione, e così essa perde in certo modo la ragion d'essere della sua esistenza⁶⁷, o meglio « viene abrogata dalla nuova legge nel senso che viene perfezionata e compiuta, che viene riscattata dalla limitatezza temporale che la sua collocazione nella storia della salvezza le imponeva »⁶⁸.

⁶³ Mt 5, 18.

⁶⁴ Cfr. T.W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, Cambridge 1959, 207. Cfr. J. JEREMIAS, *Kennzeichen der Ipsissima vox Iesu*, in *Feierschrift A. Wickenhauser*, 1953, 86-93.

⁶⁵ W. TRILLING, *Das Wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*, Leipzig 1959, 138-159.

⁶⁶ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El testimonio...*, 46.

⁶⁷ Ferner hatte Jesus von sich gesagt, daß er restlos erfüllen werde (das Alt Testament). Mit dem Tod und der Auferstehung Jesu hatte die messianische Ordnung mit dem neuen Gesetz begonnen. Er war also in del Lage, v. 18 im Sinne Jesu zu kommentieren in dem er hinzufügte « bis alles geschehen ist », d.h. bis jede Vorschrift und jede Weisung und jeder Typus zur Erfüllung gebracht worden ist. So stehen die v. 17 und v. 18 im Einklang. Im Messias Jesus – dieser Gedanke steht im Hintergrund – erreicht das A.T. in jeder Hinsicht seinen Höhepunkt und Abschluß, in dem es Jesus bis zum allerletzten erfüllt. Dann aber kommt die Epoche des Messias, auf dem das A.T. über sich hinaus weisend angelegt war, und dann hört der Grund seines Bestehens auf. P. GAECHTER, *o.c.*, 165.

⁶⁸ H.D. WENDLAND, *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen 1970, 123-127.

Come si vede, si tratta piuttosto di un compimento dal punto di vista storico-salvifico nella persona del Messia, inviato da Dio per presentare e portare a termine la Legge. Rispetto ai precetti ancora validi e a quelli che non lo sono più, Gesù fa una spiegazione chiara nell'esposizione delle antitesi fra la Legge antica e quella nuova.

2. La Legge e la giustizia

Il versetto previo alla proclamazione delle antitesi (parola poco impiegata da alcuni esegeti odierni, che preferiscono dire « verdetti »⁶⁹), presenta una frase di Gesù che può essere considerata in un certo modo il riassunto del suo messaggio morale: « Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel Regno dei Cieli » (*Mt* 5, 20). Da questo si vede che Gesù non intende immischiarsi in una disputa teorizzante sulla validità e l'interpretazione della legge giudaica, ma parlare della piena obbedienza alla volontà divina, la quale secondo i giudei consisteva nel compiere i precetti della Legge: se si vive d'accordo con essi, si vivrà anche la giustizia, cioè essere retti davanti a Dio.

« La "giustizia" in questo senso è un concetto basilare della morale veterotestamentaria, e soltanto lo si può capire se si collegano la morale e la religione: l'uomo si trova davanti a Dio inteso come giudice. Fra i Vangeli soltanto in san Matteo si trova questo concetto di Giustizia, il che è comprensibile se si tiene conto dei suoi destinatari giudeo-cristiani »⁷⁰. Benché Gesù non presenti questo concetto nel modo fondamentale in cui viene presentato nell'Antico Testamento, parla nondimeno della Giustizia apparente dei farisei⁷¹, e dei giusti dell'Antica Alleanza⁷². Anche chiama in questo modo talvolta quelli che accolgono nel loro cuore il Regno di Dio⁷³. Il Signore respinge le distinzioni, caricate di sfumature, dei farisei, che sarebbero persino tollerabili se quel « filtrare il moscerino » non fosse accompagnato dell'« ingoiare il cammello ».

⁶⁹ Cfr. M. BOUTTIER, *Le Père manifesté dans les actes et caché à la piété*, in *A cause de l'Évangile. Mélanges offerts à Dom Jacques Dupont*, Paris 1985, 40.

⁷⁰ Cfr. G. SCHRENK, *dikaïosyne*, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II, 190-192: Ed. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Brescia 1966, 1254-1256.

⁷¹ Cfr. *Lc* 18, 10-14; *Mt* 23, 28.

⁷² Cfr. *Mt* 13, 17; 23, 25.

⁷³ Cfr. *Mt* 25, 37-46; *Lc* 14, 14.

Ma cosa significa la « nuova giustizia » che Gesù è venuto a proclamare? In primo luogo si deve dire che il termine *dikaiosyne* caratterizza ampiamente il primo Vangelo, e anche l'idea stessa che Matteo presenta del cristianesimo. Marco non lo adopera e Luca ne fa uso soltanto nel *Benedictus* ⁷⁴.

In Matteo il termine appare due volte nelle Beatitudini, e poi in altre occasioni, per esempio tre volte nel Discorso della Montagna: come premessa della nuova legge dettata da Gesù (5, 20) – e questo è il brano che ci interessa di più –, all'inizio del Cap. 6 e poi alla fine, ove formula la conclusione di tutta l'istruzione che occupa la seconda parte del capitolo ⁷⁵.

Oltre a ciò, il primo Vangelo adopera in altre due occasioni la *dikaiosyne*: in 3, 15, nel battesimo di Gesù, con cui Egli incomincia la vita pubblica; in questo caso il termine racchiude un valore programmatico. Poi lo ritroviamo in 21, 32, dove Gesù se ne serve per caratterizzare il ministero di Giovanni Battista, che è venuto « nella via della giustizia ». In ambedue i casi la giustizia collega il ministero di Gesù a quello di Giovanni ⁷⁶.

In modo particolare l'espressione « nella via della giustizia » (*en hodô dikaiosynes*) si riferisce alla morale praticata da Giovanni e documentabile dal suo genere di vita: tanto quella ch'egli insegnava come quella ch'egli viveva ⁷⁷.

C'è dunque una connessione stretta fra l'inizio e la fine della vita pubblica di Gesù e la missione di Giovanni Battista, presentata da san Matteo come un atto di giustizia; Gesù ricevendo il battesimo e Giovanni conferendoglielo, compiono assieme qualcosa che conviene alla loro missione comune: portare alla sua perfezione l'osservanza di ogni forma di giustizia ⁷⁸.

Tornando adesso a *Mt* 5, 20, ci troviamo di fronte ad una affermazione, che poi è seguita dalle sei antitesi. In essa si trova la preoccupazione di definire una giustizia cristiana attraverso il superamento della giustizia giudaica. Si tratta di andare – con parole di Gesù – al di là della lettera e spingersi fino alle intenzioni profonde di Dio, le quali hanno soltanto un'espressione inadeguata nella legge antica ⁷⁹.

⁷⁴ Cfr. *Lc* 1, 75.

⁷⁵ Cfr. J. DUPONT, *Le Beatitudini*, II, Torino 1977, 323-324.

⁷⁶ Cfr. G. SCHRENK, *dikaiosyne*, in *TWNT*, II, 202-203.

⁷⁷ Cfr. J. DUPONT, *o.c.*, 320-344.

⁷⁸ *Ibidem*, 375.

⁷⁹ *Ibidem*, 420-421.

Se si volesse dunque cercare nell'insegnamento del Signore un atteggiamento dell'uomo che debba stare alla base di questa « giustizia », sicuramente ci troveremmo di fronte, per prima cosa, all'interiorità: una giustizia autentica che procede da un'impostazione religiosa dell'anima; una giustizia dove si trovino le intenzioni reali di Dio e dell'uomo che agisce, dove ci sia un comportamento conforme alla volontà divina.

Si vede che le esigenze di Gesù si riferiscono piuttosto all'interiorità dell'uomo, come contrapposizione al compimento esterno da parte degli scribi e dei farisei. Il rabinismo parlava di accumulare, mediante il compimento dei precetti e delle buone opere (digiuni, elemosine, studio della *Torah*), tanti meriti quanti bastavano a controbilanciare e superare le proprie colpe davanti a Dio⁸⁰; nella pratica, il compimento letterale della Legge, senza un atteggiamento di amore e di obbedienza nei riguardi di Dio, sboccava in un rigido legalismo esterno, che era proprio ciò che combatteva il Signore. Per Gesù infatti decisiva è la posizione interiore, l'atteggiamento del cuore, e per questa ragione fa sue le parole di Isaia: « Questo popolo si avvicina a me solo a parole e mi onora con le labbra, mentre il suo cuore è lontano da me »⁸¹.

E così parla delle cose che escono dal cuore, cose che macchiano l'uomo, perché quello che rende un uomo puro o impuro dinanzi a Dio è unicamente l'atteggiamento dell'animo. È interessante vedere che per spiegare le cose che rendono l'uomo puro o impuro, Gesù parla appunto di precetti morali⁸², che chiama beati quelli che possiedono un cuore puro⁸³, e ci invita a non attaccare il cuore alle cose

⁸⁰ Cfr. J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Matteo*, Brescia 1961, 276.

⁸¹ Is 29, 13.

⁸² Cfr. *Mt* 7, 18 ss. « Cos'altro significa infatti, la frase con cui Gesù sottolinea che ogni male (impurità, peccato) vero deriva dal cuore, che è il cuore a contaminare l'uomo? "Ciò che viene dal cuore rende impuro l'uomo. Dal cuore infatti escono cattivi pensieri, omicidi, adulteri, fornicazioni, furti, false testimonianze, bestemmie. Queste sono le cose che rendono impuro l'uomo" (*Mt* 15, 18-20). Notiamolo: si tratta di un vero e proprio "catalogo di peccati" la cui enumerazione abbraccia quasi l'intero Decalogo. Ma v'è di più: Gesù non solo vi afferma che il cuore impuro contamina l'uomo intero, ossia che moralmente, cuore ed uomo si identificano; ma affermando tale identità implica anche che essa si attua attraverso le singole azioni settoriali, mediante le concrete opzioni categoriali; che il cuore, l'opzione fondamentale si attualizza cioè nei singoli atti ed opzioni morali categoriali, e non al di fuori di essi » A. DI GIOVANNI, *L'opzione fondamentale nella Bibbia*, in *Fondamenti Biblici...*, cit., 72.

⁸³ Cfr. *Mt* 5, 8.

terrene ⁸⁴. In questi fatti si intravede una concezione del cuore nel senso semita cioè come fonte profonda dei pensieri, desideri, sentimenti e decisioni morali, la quale concezione assomiglia in un certo senso a quella di coscienza.

Gesù Cristo non distingue, nel compimento che Lui stesso fa della Legge, fra parti etiche e parti rituali di essa: come già abbiamo accennato, una simile distinzione sarebbe stata incomprensibile per i suoi ascoltatori, perché la legge dell'Antico Testamento costituiva per loro in tutte le sue parti (etiche, rituali e giuridiche) un'unità indivisibile. Ma il suo insegnamento è tutta un'altra cosa: il motivo per cui le parti etiche della Legge vengono perfezionate mentre quelle rituali cadono, consiste nel fatto che Gesù interiorizza la Legge; a causa di questa interiorizzazione cadono i precetti rituali, perché c'è un concetto di purezza morale molto più elevato di quello che era fino allora valido; ne deriva anche un perfezionamento delle esigenze morali: il divieto di omicidio, di adulterio, di spergiuro non viene revocato, ma non è più sufficiente. Non deve più essere considerata solo l'azione esteriore: si deve cogliere l'uomo nella sua coscienza ⁸⁵.

E l'interiorizzazione della Legge significa anche unificazione. Al posto di molti precetti e divieti del Vecchio Testamento, Gesù mette l'unico comandamento dell'amore di Dio e del prossimo, che comprende in sé tutti i rimanenti e costituisce anche la norma per la comprensione e la pratica osservanza degli altri comandamenti. In questo modo si è arrivati ad una giustizia maggiore di quella degli scribi e dei farisei, nel senso che supera la loro legalità casuistica.

San Matteo non riporta che pochi accenni alla vita personale di Gesù, per quanto riguarda il compimento della Legge; difatti parla poco delle sue elemosine, dei suoi eventuali digiuni – diversi da quelli all'inizio della sua vita pubblica –, delle sue preghiere; invece nel primo Vangelo si dice del Signore: « Ecco un mangiatore e bevitore! ». Ciononostante il modo in cui rispetta e compie interiormente la Legge viene pubblicamente manifestato nel modo come offre l'altra guancia, come ha avuto misericordia della peccatrice, perdonato i suoi carnefici e amato i suoi nemici. Allo stesso tempo, nel proporre – nella seconda parte del Discorso della Montagna – di

⁸⁴ Cfr. *Mt* 6, 21 par.

⁸⁵ Cfr. J. SCHMID, *L'evangelo secondo Matteo*, cit., 129-130.

fare le opere non davanti agli uomini, per essere da loro ammirati, ma davanti al Padre che vede nel segreto⁸⁶, Gesù si mostra come chi adempie la Legge innanzitutto nell'interiorità e appare come luce del mondo e rivelatore del Padre nascosto⁸⁷.

Ma d'altro canto il Signore non s'interessa solo dell'atteggiamento interiore dell'uomo. Vuole che le sue esigenze siano accettate come veri precetti che devono essere messi in pratica. Non vuole stabilire un codice legale, ma neppure tenta di suscitare soltanto un nuovo comportamento morale generico, senza norme obbligatorie per la vita concreta⁸⁸. Gesù presenta le antitesi con la stessa energia che caratterizzava la legge antica. Inoltre, la locuzione alla fine del Discorso della Montagna conferma in modo assai chiaro il suo insegnamento: « Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demoni nel tuo nome e compiuti molti miracoli nel tuo nome? »⁸⁹. Ciononostante quegli « operatori dell'iniquità » saranno respinti perché assomiglieranno all'uomo stolto che costruì la sua casa sulla sabbia⁹⁰.

3. I precetti nella prospettiva del Regno di Dio

Dove si può cercare la motivazione del superamento da parte di Gesù della legge mosaica? In primo luogo si intravede il desiderio di annunziare il volere di Dio e di stabilire la differenza fra quella volontà di Dio-Padre e la sua espressione nella legge antica, in modo da dire in ogni caso se essa è manifestazione compiuta del volere divino oppure non lo è. Perché questo volere deve essere compiuto assolutamente e con purezza interiore? Perché il suo Regno è arrivato. In seguito si capisce perché lo Schnackenburg presen-

⁸⁶ Cfr. *Mt* 6, 1 ss.

⁸⁷ « Et pourtant la relation clandestine avec le Père nous est comme publiquement avouée par la manière dont Jésus, lui, a tendi l'autre joue, a regardé Madeleine, a appelé le pardon sur ses bourreaux et aimé son ennemi (cf. *1 Pt* 2, 21-23), afin de 'devenir Fils'. C'est ainsi qu'il apparaît comme lumière du monde et révélateur du Dieu caché » M. BOUTTIER, *Le Père manifesté dans les actes et caché à la pieté*, 55.

⁸⁸ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *El Testimonio...*, cit., 66-67.

⁸⁹ *Mt* 7, 22-23; *Lc* 13, 26 s. Lo Schnackenburg dice a questo riguardo che questa sentenza non può essere considerata come una tendenza « legalistica » di Matteo, per la semplice ragione che Luca, in un altro contesto, la riporta. *El Testimonio...*, cit., 67.

⁹⁰ Cfr. *Mt* 7, 24-27. E questa la conclusione finale del Discorso della Montagna.

ti la nuova legge nella prospettiva del Regno di Dio⁹¹, e affermi che l'egoismo sparisce quando si sperimentano le opere del Messia e le sue promesse realizzate (le Beatitudini), perché da questo momento l'amore diventa il *Leit-Motiv* del cristiano⁹². Gesù presenta la volontà originaria di Dio senza considerare in un primo momento le circostanze e le difficoltà del mondo; sembrerebbe anche che non tenga conto della debolezza umana e della durezza del cuore: presenta le sue esigenze nella loro pienezza e prescinde da ogni compromesso. Non si tratta della Legge che da sempre, di per sé, doveva essere rispettata, ma di una nuova legislazione che, attuata nell'ora storica della salvezza per bocca dell'inviato di Dio, cioè del Messia, viene promulgata nella prospettiva del Regno di Dio⁹³.

Questo significa che assieme alle esigenze, Gesù offre anche la grazia di Dio per compierle, e pertanto non diventano qualcosa di impossibile. Ma è anche vero che i suoi precetti devono esser compiuti sempre con maggiore perfezione. In particolare il precetto dell'amore deve crescere costantemente, perché il suo obiettivo e fine è lo Spirito Santo, amore infinito di Dio.

Il protestantesimo presenta diverse sfaccettature a questo riguardo. Taluni respingono decisamente le esigenze di Gesù e le abbassano a livello di esortazioni, perché non possono capirle come precetti propriamente detti: altrimenti, dicono, da questo risulterebbe un ritorno al legalismo giudaico⁹⁴. Altri vedono nei precetti l'intenzione del Signore di mostrare all'uomo la sua incapacità di compierli, per collocare così l'uomo peccatore davanti alla Croce di Cristo⁹⁵. Altri infine vedono in essi un'etica specialmente elevata in funzione della parusia, che Gesù aspettava in un futuro non lontano⁹⁶.

⁹¹ « Il Discorso della Montagna sviluppa e illustra le radicali esigenze morali che il dominio regale di Dio impone agli uomini e che vengono riassunte in maniera semplice e geniale dal grande comandamento dell'amore di Dio e del prossimo » R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, Bologna 1965, 102.

⁹² *Ibidem*, 107.

⁹³ Cfr. G. MARCHESI, *L'annuncio del Regno di Dio: Novità dell'insegnamento di Gesù*, in « La Civiltà Cattolica » 137/III (1986) 468.

⁹⁴ Cfr. H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt*, Tübingen 1937, 25-42.

⁹⁵ « Il existe également une tradition protestante pour qui les paroles du Sermon sur la montagne n'aurient d'autre but que d'acculer à la faillite, en faisant surgir la distance, en manifestant la dimension du péché pour mieux jeter le coupable insolvable dans le bras de la grâce divine » M. BOUTTIER, *Le Père manifesté dans les actes et caché à la piété*, cit., 54.

⁹⁶ Cfr. A. SCHWEITZER, *Geschichte des Lebens-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951, 594 ss.

Sarebbe errato interpretare questa morale soltanto come una disciplina eccezionale per il breve periodo (comunque lo si intenda) prima della fine, come un comandamento speciale dato sotto la pressione della catastrofe prorompente e come « etica provvisoria »⁹⁷. La concezione di un'etica che soltanto potrà realizzarsi nel Regno di Dio già consumato, dove l'uomo riceverà un « cuore nuovo » e potrà compiere adeguatamente la volontà di Dio, dove la Legge cesserà e non potrà più essere trasgredita⁹⁸, è difficile da sostenere. L'indissolubilità del matrimonio ad esempio non ha senso come precetto nell'altra vita, poiché quando « risusciteranno dai morti, infatti, non prenderanno moglie né marito, ma saranno come angeli dei cieli »⁹⁹.

Una prova chiara della portata delle esigenze morali di Gesù viene presentata dalla critica giudaica al Discorso della Montagna: essi difatti rimproverano Gesù di aver reso impossibile un'obbedienza che il fariseismo si sforzava di estendere al popolo nei particolari della vita quotidiana¹⁰⁰.

Ma se da una parte i precetti sembrano pressoché impossibili, dall'altra sono accessibili a quelli che, mossi dal desiderio della conversione interiore, confessano la loro fede dinanzi a Dio. Difatti le cose che sono « impossibili presso gli uomini, non lo sono presso Dio »¹⁰¹; la fede risolve il paradosso secondo cui il giogo di Gesù è sopportabile e il suo peso leggero¹⁰², anche se devono essere soddisfatte le radicali esigenze di Dio, annunciate nel messaggio di Gesù. Il comandamento dell'amore e il Discorso della Montagna sono una sintesi reale del messaggio di Cristo soltanto per colui che crede nel Messia come mediatore della salvezza. Sa infatti che l'amore di Dio lo circonda e lo sostiene e trova così il coraggio di combattere per entrare nel Regno di Dio per la porta stretta.

In Gesù la severa esortazione va accompagnata dalla misericordia, che penetra nella storia mediante la sua persona e le sue opere. Chi possiede la conversione autentica comprenderà il doppio aspetto del messaggio di Cristo: l'annuncio della salvezza ai peccatori e le

⁹⁷ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Signoria e Regno di Dio*, cit., 106-108.

⁹⁸ Cfr. E. PERCY, *Die Botschaft Jesu*, Göttingen 1953, 164.

⁹⁹ *Mc* 12, 25.

¹⁰⁰ Cfr. M. BOUTTIER, *o.c.*, 54.

¹⁰¹ *Mc* 10, 27.

¹⁰² Cfr. *Mt* 11, 30.

esigenze della dedizione totale a Dio. « Il Cristo vivo è lì, per condurre tutti quelli che sono disposti a seguirlo. Meglio ancora, in Lui c'è la forza per seguirlo. Il Cristo vivo ha due mani: una per segnalare il cammino, l'altra tesa verso di noi per aiutarci a seguirlo »¹⁰³.

III. Conclusione

Poggiandosi sulla legge antica, Gesù presenta una serie di precetti e di esigenze morali con le quali definisce e concreta ciò che deve essere d'allora in poi la norma di azione del cristiano. Non c'è dubbio che la centralità del messaggio morale di Gesù, così come viene presentato dai Sinottici, si trova nel comandamento dell'amore di Dio e del prossimo. Ma questo comandamento si intreccia e si sviluppa nelle altre esigenze presentate in modo particolare in *Mt* 5, 17 ss: la nuova giustizia che deve caratterizzare l'agire dei discepoli di fronte alla venuta del Messia a compiere la Legge e non ad abolirla, nel contesto storico-salvifico ossia nella prospettiva del Regno di Dio che è arrivato.

¹⁰³ T.W. MANSON, *The Teaching of Jesus*, 68.

Pagina bianca

PACE E RICONCILIAZIONE CON DIO IN CRISTO, NEL MESSAGGIO DI PACE DELLA CHIESA *

Angel GARCÍA IBAÑEZ

Sommario: I. *La pace nasce dal cuore dell'uomo riconciliato con Dio* - II. *Cristo Redentore dell'uomo, porta la pace al mondo* - III. *Pace dell'uomo e pace nel mondo.*

La Chiesa, davanti all'intensa e profonda aspirazione degli uomini alla pace, singolarmente sentita in questi ultimi tempi, cerca – fedele alla sua missione ¹ –, di chiarire, con la luce del Vangelo, la coscienza di tutti quanti si sforzano per instaurare e consolidare la pace. E lo fa principalmente con la sua « dottrina di pace ».

In questo lavoro cercherò di presentare ed analizzare tre presupposti di questa dottrina, intimamente collegati tra di loro, che mi sembrano particolarmente rilevanti, in quanto costituiscono – così mi pare – l'asse portante del messaggio specifico della Chiesa sulla pace.

Il primo presupposto è di ordine antropologico: la pace nasce dal cuore dell'uomo riconciliato con Dio, dal cuore dell'uomo che ha vinto il peccato, causa dell'odio, della violenza, di tutti i conflitti e le guerre del mondo.

* Comunicazione presentata al Simposio *La pace: sfida all'Università Cattolica*, organizzato dal Centro Ricerche della Fédération Internationale des Universités Catholiques con le Università Pontificie e gli Istituti di altri studi ecclesiastici di Roma, nell'Anno Internazionale della pace, Pontificia Università Lateranense, 3-6 dicembre 1986.

¹ « Il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche e, in modo particolare, della nostra – afferma Giovanni Paolo II –, è di dirigere lo sguardo dell'uomo, di indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo, di aiutare tutti gli uomini ad aver familiarità con la profondità della Redenzione, che avviene in Cristo Gesù » (Enc. *Redemptor hominis*, n. 10 [in fine]: AAS 71 [1979], 275). Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 4.

Il secondo presupposto è incentrato sul fondamento cristologico della pace: la pace la porta Cristo al cuore dell'uomo e al mondo. Egli è il nostro cammino di riconciliazione con Dio. Egli è la nostra pace.

Il terzo presupposto, storico-salvifico, tiene conto della situazione dell'uomo nello spazio e nel tempo, ed implica l'intera storia della salvezza: l'uomo mentre è in cammino verso il Regno, deve edificare costantemente la pace. Deve difendere la pace in se stesso e nel mondo, mediante la lotta personale contro il male. Deve cercare costantemente la riconciliazione con Dio, con i fratelli, con tutto il creato. Soltanto alla fine dei tempi, quando Dio ricapitolerà tutto nel suo Figlio, nei « nuovi cieli e nella terra nuova »², si porterà a compimento la speranza degli uomini.

I. La pace nasce dal cuore dell'uomo riconciliato con Dio

« Non si dà pace fra gli uomini se prima non vi è pace, in ciascuno di essi, se cioè ognuno non istaura in se stesso l'ordine voluto da Dio »³. In queste parole di Giovanni XXIII si compendia il primo principio fondamentale del discorso di pace della Chiesa che sarà oggetto della nostra riflessione.

La Chiesa, « esperta in umanità », sa bene che la pace nell'uomo e nel mondo, per nascere e consolidarsi ha bisogno di molte realtà previe e simultanee. Da una parte incoraggia tutti i progetti degli operatori di pace: il dialogo tra i popoli, la solidarietà internazionale, gli aiuti ai popoli in via di sviluppo, le riforme sociali e culturali che contribuiscono alla difesa della libertà, della giustizia, dei diritti dell'uomo, ecc. Ma contemporaneamente esorta gli uomini affinché non perdano mai di vista che la pace non si istaura automaticamente con gli accordi internazionali tra le nazioni; come non dipende unicamente da progetti di riforme strutturali, come per esempio il rinnovamento degli organismi internazionali che lavorano per la pace, la creazione di nuovi modelli di società che assicurino la giustizia e la pace, ecc. Tutti questi progetti non si possono realizzare se nei cuori degli uomini non è interiorizzata la pace.

² 2 Pt 3, 13.

³ GIOVANNI XXIII, Enc. *pacem in terris*: AAS 55 (1963), 302.

Ed è per questo, perché manca questa realtà previa – la pace nel cuore dell'uomo –, che il mondo del nostro tempo, con il ricordo ancora molto vivo degli orrori della seconda guerra mondiale e con il presente ed il futuro minacciato dal pericolo di una guerra totale, con tanti conflitti e divisioni nella vita sociale, sebbene gridi per la pace, continua pieno di divisioni e conflitti ⁴.

La pace nel mondo, tra le nazioni, nella vita sociale e familiare, dipende in primo luogo delle capacità etiche della persona. Dipende dal cuore dell'uomo; cioè, nasce o muore nel fondo più intimo della persona umana, nello spirito. E più concretamente: l'edificazione della pace comincia nel cuore di ciascun uomo quando si converte a Dio, accetta l'ordine voluto da Lui, lo riconosce come Padre, e riconosce gli altri uomini come fratelli e sorelle. La pace e la riconciliazione con Dio e la pace e la riconciliazione con gli uomini sono inseparabili. La prima è condizione necessaria per la seconda. Per questo possiamo dire che il futuro della pace è nel cuore dell'uomo che ama Dio ⁵.

Ma tutto non si ferma qui. La pace comincia a edificarsi quando l'uomo, in questo movimento di conversione verso Dio, toglie dal suo spirito l'ostacolo per eccellenza all'istaurazione della pace: il peccato. « Qual è la causa profonda di queste tensioni – si interroga Giovanni Paolo II –, che così spesso sfociano nell'aggressione occulta o palese di alcune nazioni contro altre, di alcuni gruppi contro altri, di alcuni individui contro altri? I politici, i sociologi, gli esperti nelle scienze umane forniscono molte risposte valide e meritevoli di essere prese in considerazione. Ma intendo ricordarvi la risposta radicale a questo problema. La Chiesa, depositaria della Rivelazione,

⁴ « La pace – diceva Paolo VI – tanto vale quanto, prima d'essere esteriore, mira ad essere interiore. Bisogna disarmare gli spiriti, se vogliamo impedire efficacemente il ricorso alle armi che colpiscono i corpi »: *Messaggio per l'Ottava Giornata Mondiale della pace*, 1.I.1975: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. XII (1975), Libreria Editrice Vaticana, p. 1323.

⁵ Nel discorso sulla pace non si può mai prescindere da Dio; implicherebbe la presentazione di un progetto impossibilitato alla pace autentica: se non si riconosce Dio, tanto meno si riconoscerà l'uomo che è la sua immagine, e i diritti umani non saranno rispettati: non sarà possibile la pace sociale e politica. Giovanni XXIII lo affermò con particolare chiarezza: « L'uomo staccato da Dio diventa disumano con se stesso e con i suoi simili, perché l'ordinato rapporto di convivenza presuppone l'ordinato rapporto della coscienza personale con Dio, fonte di verità di giustizia e di amore » (Enc. *Mater et magistra*: AAS 53 (1961), 452.

insegna che la causa ultima di tutti gli squilibri e di tutte le violenze è il peccato, che in quanto *diminuzione per l'uomo stesso* gli impedisce di conseguire la propria pienezza »⁶. E nel Messaggio per la XVII Giornata Mondiale della pace lo stesso Romano Pontefice affermava con grande forza: « È mia profonda convinzione, è il filo conduttore della Bibbia e del pensiero cristiano, è – come spero – un'intuizione di molti uomini di buona volontà, che la guerra prende origine dal cuore dell'uomo. È l'uomo che uccide, e non la sua spada e neppure, oggi, i suoi missili (...). Il fatto dunque di ricorrere alla violenza ed alla guerra deriva in ultima analisi dal peccato dell'uomo, dall'accecamiento del suo spirito e dalla sregolatezza del suo cuore »⁷.

Quindi edificare la pace vuol dire togliere dalla propria vita – e non solo dall'interno dell'uomo ma anche nella condotta, nelle opere – le radici del male, mediante la lotta « contro tutto ciò che offende Dio, contro ogni ingiustizia, e ogni sfruttamento, contro ogni falsità e menzogna, contro tutto ciò che offende ed umilia, contro tutto ciò che profana la convivenza umana e le relazioni umane, contro ogni crimine nei riguardi della vita: contro ogni peccato »⁸.

La pace sarà possibile e stabile nel mondo nella misura in cui si trasformino gli spiriti degli uomini che generano l'odio, la volontà di potenza, la violenza; nella misura in cui cambino gli uomini che « si lasciano sedurre da sistemi che presentano una visione globale esclusiva e quasi manichea dell'umanità e fanno della lotta contro gli altri, della loro eliminazione o del loro asservimento la condizione del progresso »⁹.

Di conseguenza il problema della pace si deve collocare su un piano più profondo di quello della diversità di vedute e di scelte

⁶ Discorso pronunciato durante l'incontro con i partecipanti al XIX Congresso Universitario Internazionale « UNIV 86 »: « L'Osservatore Romano », Lunedì-Martedì 24-25 marzo 1986, 7.

⁷ *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI, 2, (1983), Libreria Editrice Vaticana, 1280-1282.

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera apostolica ai giovani e alle giovani del mondo in occasione dell'anno internazionale della gioventù*, 31.3.1985, n. 15: *Insegnamenti*, vol. VIII, 1, (1985), 836.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XVII giornata mondiale della pace*, *Insegnamenti*, vol. VI, 2, (1983), 1281.

nell'ambito ideologico, politico, economico o culturale. Si deve collocare in quello dell'apertura verso Dio mediante la conversione del cuore; nel cuore dell'uomo nella lotta contro il peccato. E così appare nel messaggio di pace della Chiesa, che senza perdere mai di vista la gravità dei problemi che affliggono il mondo punta sempre sul cuore dell'uomo: « È davanti a questi giganteschi problemi che io propongo – afferma Giovanni Paolo II nel Messaggio per la Giornata Mondiale della pace dell'anno 1984 – il tema del rinnovamento del *cuore*. Si potrebbe pensare che simile proposta sia troppo semplice ed il mezzo sproporzionato. E tuttavia, a ben riflettervi, l'analisi qui abbozzata consente di andare al fondo della questione ed è tale da rimettere in discussione certi presupposti che minacciano appunto la pace. L'impotenza, nella quale si trova l'umanità, di risolvere le tensioni, rivela che gli intoppi o, al contrario, le speranze derivano da qualcosa di più profondo degli stessi sistemi (...). Se gli attuali sistemi generati dal *cuore* dell'uomo si rivelano incapaci di assicurare la pace, è il *cuore* dell'uomo che occorre rinnovare, per rinnovare i sistemi, le istituzioni ed i metodi »¹⁰.

Per rendere possibile questo rinnovamento dei cuori prima – non possiamo dimenticarlo –, sarà necessario risvegliare in tante coscienze il senso del peccato, inteso in tutta la sua radicalità personale. Forse in nessun tempo come nel nostro è stato necessario riavvivare il senso vero del peccato, sempre legato al senso di Dio, Creatore, Signore e Padre. Quando l'uomo esclude Dio, quando rifiuta l'amore e l'obbedienza al Creatore – che vuole sempre il bene dell'uomo –, le tenebre gli fanno perdere il cammino della pace: « Poiché col peccato l'uomo rifiuta di sottomettersi a Dio, anche il suo equilibrio interiore si rompe e proprio al suo interno scoppiano contraddizioni e conflitti. Così lacerato, l'uomo produce quasi inevitabilmente una lacerazione nel tessuto dei suoi rapporti con gli altri uomini e col mondo creato »¹¹.

¹⁰ *Insegnamenti*, vol. 1, VI, 2, (1983), 1282. A chi pensasse che questo progetto di pace si chiude in uno spiritualismo inefficace, disincarnato, che sarebbe meglio incominciare con le riforme delle strutture, la Chiesa avverte: « Ponendo come primo imperativo la rivoluzione radicale dei rapporti sociali e criticando, per questo, la ricerca della perfezione personale, ci si mette sulla via della negazione del significato della persona e della sua trascendenza, e si distrugge l'etica e il suo fondamento che è il carattere assoluto della distinzione tra il bene e il male » (Sacra Congregazione per la dottrina della Fede, Istr. *Libertatis nuntius*, IV, 15: AAS 76 (1984), 885-886.

¹¹ GIOVANNI PAOLO II, Esort. post-sinodale *Reconciliatio et poenitentia*, II, 15: AAS 77 (1985), 213.

Ed è ugualmente necessario che molti nostri contemporanei riconoscano i propri peccati l'orgoglio, l'odio, l'egoismo, l'invidia, l'ira, ecc., e le conseguenze di questi peccati nella vita, personale, familiare, sociale, e politica, senza rifugiarsi in un'anonima collettività¹².

II. Cristo Redentore dell'uomo, porta la pace al mondo

La pace sulla terra è immagine ed effetto della pace di Cristo. Così lo insegna il Concilio Vaticano II, sottolineando fortemente il fondamento cristologico della pace: « La pace terrena, che nasce dall'amore del prossimo, è immagine ed effetto della pace di Cristo, che promana da Dio Padre. Il Figlio incarnato infatti, Principe della pace, per mezzo della sua Croce ha riconciliato tutti gli uomini con Dio e, ristabilendo l'unità di tutti in un solo popolo e in un solo Corpo, ha ucciso nella sua carne l'odio (cfr. *Eph* 2, 16; *Col* 1, 20-22), e, nella gloria della sua Resurrezione, ha diffuso lo Spirito di amore nel cuore degli uomini »¹³. Mediante il suo sacrificio sulla Croce Egli ci ha redento dalla schiavitù del peccato e ha compiuto la riconciliazione universale, fondando i nuovi rapporti dell'uomo con Dio Padre e degli uomini tra di loro, come fratelli; così liberandoci dal peccato, ha fatto possibile la pace nei cuori degli uomini e nel mondo. Ed è per questo che possiamo affermare che la pace è la nostra redenzione dal peccato.

Ma la pace di Cristo, pur essendo gratuita – dono di Dio, grazia –, non per questo è concessa automaticamente; tale dono non è né imposto né del tutto compiuto: ciascun'uomo è chiamato ad *appropriarsene*. La sua realtà oggettiva deve diventare realtà soggettiva, propria di ciascun'uomo nella sua condizione storica. Infatti, « è nel piano di Dio Padre che la pace che il suo amato Figlio Gesù

¹² « La Chiesa, quando parla di *situazioni* di peccato o denuncia come *peccati sociali* certe situazioni o certi comportamenti collettivi di gruppi sociali più o meno vasti, o addirittura di intere nazioni e blocchi di nazioni, sa e proclama che tali casi di *peccato sociale* sono il frutto, l'accumulazione e la concentrazione di molti *peccati personali* (...). Al fondo di ogni *situazione di peccato* si trovano sempre persone peccatrici » (*Ibid.*, II, 16: p. 217).

¹³ Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 78.

Cristo guadagnò per noi sul Calvario debba essere comunicata ad ogni essere umano, sia individualmente sia come membro della società. E questa comunicazione della pace di Cristo – sottolinea Giovanni Paolo II – avviene nella Chiesa per azione dello Spirito Santo che opera attraverso la parola di Dio e i sacramenti »¹⁴.

La Chiesa, che continua l'opera di Cristo, porta la pace ai cuori degli uomini attraverso l'annuncio del Vangelo¹⁵. Porta la pace attraverso tutti i sacramenti: in primo luogo attraverso il Battesimo, che toglie il peccato originale e tutti i peccati personali, e fa che l'uomo assuma una relazione con Dio – diventa figlio di Dio –, e con Cristo – diventa membro del suo Corpo –, che rende veramente possibile la pace.

Porta la pace attraverso la celebrazione dell'Eucaristia, « il culmine della nostra pace sacramentale, in cui noi presentiamo di nuovo al Padre, il sacrificio del suo Figlio e riceviamo in compenso il dono della riconciliazione e della pace, il dono di Gesù stesso. Gesù, Principe della pace, comunica se stesso e diventa la nostra pace »¹⁶.

E, per i cristiani che hanno peccato gravemente dopo il Battesimo, porta la pace di Cristo attraverso il sacramento della Penitenza e della Riconciliazione. Tramite il sacramento della Penitenza – la cui importanza per la pace vorrei qui sottolineare – Cristo Risorto, mediante il suo Spirito, continua a rendere presente il suo perdono e la sua pace nel corso dei secoli. Così lo proclamò Egli stesso la sera della sua resurrezione, quando appare nel cenacolo ai suoi discepoli e disse: « pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi. Dopo aver detto questo, alitò su di loro, e disse: ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi, e a chi non li rimetterete, non resteranno rimessi »¹⁷. Questo fu il primo dono di Cristo Risorto: il dono della remissione dei peccati, della pace.

« Proprio per la sua importanza come sacramento di Riconciliazione – afferma Giovanni Paolo II parlando della Penitenza –, sottolineavo nella mia prima enciclica *il diritto dell'uomo ad un incontro più personale con Cristo crocifisso che perdona*, e invitavo alla fedele

¹⁴ Omelia pronunciata al Quezon Circle, Manila, 19.2.1981, n. 4: *Insegnamenti*, vol. IV, 1, (1981), 398.

¹⁵ Cfr. Conc. Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes* nn. 58 e 89.

¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, Omelia pronunciata al Quezon Circle, Manila, 19.2.1981, n. 4: *Insegnamenti*, vol. IV, 1, (1981), 399.

¹⁷ *Gv* 20, 21-23.

osservanza della secolare pratica della confessione individuale. Oggi presento ancora una volta il sacramento della Penitenza come dono della pace di Cristo e del suo amore, e chiedo a voi tutti di fare ogni sforzo per cogliere questa occasione di grazia »¹⁸.

Per cogliere questo dono è assolutamente necessaria nell'uomo una « tensione verso la grazia »; tensione che inizia con la preghiera a Gesù. A Lui devono chiedere gli uomini un « cuore nuovo »; a Lui devono chiedere il perdono e la pace, facendo propria la preghiera di tutta la Chiesa: *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, dona nobis pacem*. E contemporaneamente è necessaria la docilità alle mozioni del suo Spirito, sotto il cui influsso si compie la conversione del cuore umano, ed il riconoscimento dei propri peccati¹⁹.

Poi, seguendo la via di conversione che Cristo determinò (cioè ricorrendo al ministro di Dio e della Chiesa che nel sacramento della Riconciliazione esercita, dopo la confessione, il potere di perdonare o ritenere i peccati), dovrà confessare i suoi peccati, aprendo il cuore al perdono di Cristo, lasciando che egli lo riempia col suo Amore, con la sua Allegria, con la sua Pace.

La celebrazione del sacramento della Penitenza è fondamentale per la pace dell'uomo e del mondo: « ogni confessionale – si legge nell'Esortazione post-sinodale *Reconciliatio et paenitentia* – è uno spazio privilegiato e benedetto, dal quale, cancellate le divisioni, nasce nuovo e incontaminato un uomo riconciliato, un mondo riconciliato »²⁰.

III. Pace dell'uomo e pace nel mondo

L'uomo riconciliato con Dio in Cristo, con la pace nel cuore, mentre è nel mondo e nella storia – in cammino verso il Regno –, è chiamato a vivere sempre secondo l'*ethos* della Redenzione e, pertanto, a edificare la pace sulla terra. Secondo il disegno divino non c'è beatitudine se non per « gli operatori di pace »²¹, cioè, per coloro

¹⁸ *Omelia pronunciata al Quezon Circle*, Manila, 19.2.1981, n. 4: *Insegnamenti*, vol. IV, 1, (1981), 398-399.

¹⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, II, 45: EDB, Bologna 1986, 48-49.

²⁰ AAS 77 (1985), 265.

²¹ Mt 5, 9.

che danno la pace al mondo perché la possiedono e la costruiscono; per coloro che introducono nel nostro mondo, così pieno di divisioni, odii, rancori e violenze, il momento del perdono, della misericordia, dell'amore di Dio; per coloro che vivono non soltanto la giustizia, ma soprattutto che realizzano le opere frutto della carità.

La Chiesa nel suo messaggio di pace non perde di vista questo disegno divino: « Noi sappiamo che il nostro cammino verso la pace sulla terra, senza perdere la sua consistenza naturale né le sue proprie difficoltà, è inglobato entro un altro cammino, quello della *salvezza*, che trova un compimento in una eterna pienezza di pace, in una comunione totale con Dio. E così il Regno di Dio, che è Regno di pace, con la sua propria sorgente, i suoi mezzi e il suo fine, permea già tutta l'attività terrena senza dissolversi in essa »²².

Senza perdere questa prospettiva – questa visione di fede –, certamente ottimista, la Chiesa del nostro tempo continua a parlare all'uomo ferito dal peccato, all'uomo in cammino, che deve lottare costantemente contro il male ed edificare giorno dopo giorno – con l'aiuto della grazia divina – la pace nel mondo. Il suo messaggio, pieno di speranza, è simultaneamente molto realista: non lascia spazio a false illusioni, e vuole incidere profondamente sull'azione quotidiana dei cristiani. Così si riflette magistralmente in questo testo di Giovanni Paolo II: « Per il cristiano, la pace sulla terra è sempre una sfida, a motivo della presenza del peccato nel cuore dell'uomo. Mosso dalla fede e dalla speranza, il cristiano si impegna dunque a promuovere una società più giusta; lotta contro la fame, la miseria, la malattia; è attento alla sorte degli emigranti, dei prigionieri, degli emarginati. Ma egli sa che se tutte le iniziative esprimono qualche cosa della misericordia e della perfezione di Dio, esse sono sempre limitate nella loro portata, precarie nei loro risultati, ambigue nella loro ispirazione. Solo Dio che dà la vita, allorché ricapitolerà tutto nel suo Figlio, realizzerà la speranza ardente degli uomini, portando egli stesso a compimento tutto ciò che sarà intrapreso nella storia, secondo il suo Spirito, in materia di giustizia e di pace. Perciò, pur spendendosi con ardore per prevenire la guerra o per porvi termine, il cristiano non si illude né sulla sua capacità di far trionfare la pace, né sulla portata delle iniziative da lui intraprese a questo scopo. Di

²² GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XII Giornata Mondiale della pace: Insegnamenti*, vol. I, (1978), 387-388.

conseguenza, egli si interessa a tutte le realizzazioni umane in favore della pace, vi prende parte molto spesso, considerandole con realismo e umiltà. Si potrebbe quasi dire che le *relativizza* doppiamente, mettendole in relazione con la condizione peccatrice dell'uomo e ponendole in rapporto al disegno salvifico di Dio (...). Il cristiano (...) sa che sulla terra una società umana totalmente e per sempre pacificata è purtroppo un'utopia (...). Ma questa considerazione realistica non trattiene affatto i cristiani dal loro impegno per la pace; essa stimola, anzi, il loro ardore, perché sanno che la vittoria di Cristo sulla menzogna, sull'odio e sulla morte, apporta agli uomini pensosi della pace una motivazione ad agire più decisa di quella offerta dalle antropologie più generose e una speranza più fondata di quella che brilla nei sogni più audaci »²³.

Le difficoltà per consolidare la pace nel loro cuore e nel mondo non portano i credenti al pessimismo; sanno che Dio è il Signore della storia, e fondati nella Croce gloriosa di Cristo respingono ogni fatalità del peccato. Le difficoltà, invece, li aiutano ad esigersi di più nella lotta contro il male, contro tutte le conseguenze del peccato: « Gli uomini, in quanto peccatori, sono e saranno sempre sotto la minaccia della guerra fino alla venuta di Cristo, ma in quanto riescono, uniti nell'amore, a vincere il peccato, essi vincono anche la violenza, fino alla realizzazione di quella parola divina: *con le loro spade costruiranno aratri e falci con le loro lance; nessun popolo prenderà più le armi contro un altro popolo, né si eserciteranno più per la guerra (Is 2, 4)* »²⁴.

²³ *Messaggio per la XV Giornata Mondiale della pace: Insegnamenti*, vol. IV, 2, (1981), 1194-1195.

²⁴ Conc. Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et Spes*, n. 78.

RECENSIONI

AA. VV., *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio de Teología de la Universidad de Navarra*, Ed. dir. da J.M. Casciaro ed altri, Ed. Univ. de Navarra, « Colección Teológica » n. 49, Pamplona 1986, pp. 742.

Come dice il titolo stesso del libro, si tratta degli atti di un simposio interdisciplinare tra teologi, scrittoristi, filosofi, ed alcuni filologi, che si è svolto presso l'università di Navarra nel 1985. Il prof. Casciaro che ne ha curato l'edizione spiega nell'ampia presentazione quali sono state le finalità del convegno e quali sono i dati risultanti che gli atti si propongono di diffondere. È ormai un fatto accertato che l'esegesi biblica cerca il suo punto di equilibrio dopo il periodo di dominio dei metodi storico-critici e dopo aver constatato i limiti di un'indagine puramente storica e letteraria. Si avverte l'esigenza, infatti, di riavvicinare l'esegesi biblica alla Teologia, senza peraltro staccarla da un suo statuto rigoroso e scientifico, che possa soddisfare le legittime esigenze storiche e critiche. Ecco quindi che a vent'anni di distanza dalla conclusione del Concilio Vaticano II e dalla promulgazione della *Dei Verbum* si ripropone il discorso sulla validità delle metodologie da applicare nell'esegesi biblica e sulle possibili ipoteche ideologiche che i metodi portano con sé. L'istruzione *Sancta Mater Ecclesia* della P.C.B., nel 1964, aveva già fatto il punto della situazione, ma ora con più prospettiva e maggiore esperienza, è ormai chiaro, come si è visto con molti a-priori bultmaniani, poi regolarmente smentiti dai ritrovamenti archeologici o paleografici, che non esistono metodi asettici e che è sempre pericoloso affidarsi ad un sistema metodologico senza criticarne accuratamente i presupposti. Né, d'altra parte, l'affiorante strutturalismo, che da un decennio o poco più va raccogliendo ampi consensi nell'esegesi scritturistica, sembra privo di pregiudiziali. Ecco quindi che si presenta un complesso nodo di problemi agli occhi del ricercatore biblico. È possibile fissare uno statuto « scientifico » per l'esegesi biblica? E fino a che punto questo statuto « scientifico » suppone una separa-

zione dalla Teologia? Come giudicare i vari metodi ermeneutici e su che punto fermo appoggiare la critica delle critiche, senza iniziare un processo a ritroso senza fine? Nel caso specifico della Bibbia, che ruolo compete al Magistero della Chiesa di fronte alla funzione esegetica? Ecco alcuni dei problemi esaminati. La loro attualità e la loro gravità non possono certo sfuggire né agli studiosi della materia, né, più in generale, possono lasciare indifferente i teologi o gli storici dell'antichità. Occorre, quindi, riconoscere in primo luogo alla Facoltà di Teologia dell'università di Navarra ed al direttore del Dipartimento di Sacra Scrittura il coraggio di aver affrontato direttamente il problema nel suo centro più vitale e più scottante: la natura dell'ermeneutica, in generale, e le sue relazioni coll'interpretazione della Sacra Scrittura. Nella sua densa introduzione il prof. Casciaro affronta con chiarezza il problema e analizza le varie risposte date durante i tre giorni di studio, senza nascondersi ovviamente che la complessità della questione non si può certo considerare risolta solo in base agli studi che presenta. Una cosa preme mettere in risalto di questa introduzione, ed è che l'attenzione del lettore viene centrata subito sui due caposaldi speculativi su cui gira l'esegesi biblica. Il primo è la coscienza che la Chiesa ha della natura particolare della Bibbia, in quanto libro ispirato, unita alla sicurezza dell'esistenza di una sintesi fra fede e ragione. Questo primo punto è stato enunciato dal n. 12 della Cost. Dogm. *Dei Verbum*, certamente in un contesto culturale marcato dal dominio, a volte minaccioso, dei metodi storico-critici (*Formgeschichte*, *Redaktiongeschichte*, Storia comparata delle Religioni, Sociologia del fatto religioso, ecc.), ma con un valore ed un contenuto che sono perfettamente applicabili anche agli attuali metodi semiotici o strutturalisti, sorti negli anni '70. L'altro polo speculativo è la cautela colla quale bisogna accettare un metodo conoscitivo, o se si vuole anche semplicemente ermeneutico, che supponga un'eliminazione, o una posta tra parentesi, dell'oggettività della conoscenza. Infatti sia l'esistenzialismo fenomenologico, di bultmaniana ed ancor più heideggeriana memoria, sia la semiotica greimasiana o barthesiana, suppongono che i ruoli del lettore e dell'autore interferiscano: il senso di un testo non è più una « cosa » che sta lì e bisogna scoprire, ma è qualcosa che si fa momento per momento, anzi che il lettore « crea » caso per caso, dato che necessariamente colloca il testo in un tessuto intercontestuale distinto volta per volta. Ciò rischierebbe indubbiamente, se accettato senza nessuna riserva, di vanificare l'ermeneutica stessa riducendola a un soggettivismo in perpetuo cambio. È evidente, conclude il prof. Casciaro, che per poter fondare un'ermeneutica biblica sicura dobbiamo superare le secche di un nuovo nominalismo ed ancorare l'interpretazione del testo, da una parte, al *factum* storico della Rivelazione, con tutto ciò che essa comporta: ispirazione, Chiesa, Tradizione, Magistero; dall'altra dobbiamo poter vagliare i metodi critici o strutturali alla luce dell'esistenza di una verità oggettiva, raggiungibile e comunicabile.

In questa sede non è possibile evidentemente fare un esame particolareggiato delle relazioni e dei contributi, che risulterebbe oltretutto dispersivo. Ci

limitiamo a valutare le relazioni di maggiore spessore dottrinale e a segnalare i contributi più ampi. Senza dubbio le relazioni volevano coprire tutto il terreno dell'ermeneutica, dai suoi presupposti filosofici fino alle sue applicazioni concrete. Il prof. Inciarte, dell'univ. di Münster, discepolo di Bochenski, analizza con acume le pretese dell'ermeneutica globale, soffermandosi su Gadamer e Rorty, ma mantenendo sempre sott'occhio le idee fondanti di Schleiermacher, il sistema di Heidegger e soprattutto le proposte di Popper. Le sue conclusioni, com'era prevedibile, non sono, né potevano essere, drastiche: l'ermeneutica globale presenta aspetti interessanti, ma rischia anche di ripetere gli errori già denunciati da Socrate di fronte ai sofisti. Attenzione quindi a voler canonizzare Gadamer, vedendo in lui il salvatore di un'esegesi purchessia di fronte all'*impasse* esistenzialista. Pensiamo che la lettura di questa relazione, soprattutto se unita alla lucida esposizione del prof. Elders sui vari sistemi ermeneutici sorti a partire da Schleiermacher, risulterà illuminante per poter possedere un arsenale critico. Noi esegeri biblici dobbiamo sinceramente riconoscere che molte volte ci lasciamo attrarre dalle ultime teorie, senza riflettere a sufficienza sui rischi che esse comportano.

Il prof. Paul Toinet affronta, ancora una volta, il problema che tanto lo ha preoccupato negli ultimi tempi: il rapporto fra ermeneutica e Teologia. Dopo aver segnalato i limiti delle ermeneutiche « infrateologiche », di quelle teorie cioè che prescindono dalla Rivelazione, come p. es. i tentativi di Ricoeur, Thévenaz e dell'ultimo Heidegger, Toinet ricorda che la vera funzione ermeneutica dei Libri Sacri solo si può svolgere dalla e nella Rivelazione: ossia immersi nella Storia della Salvezza in forma vitale ed aperta. Con ciò si raggiungono due obiettivi: lo sviluppo di una ermeneutica veramente totale e il superamento di qualsiasi riduzionismo. E, aggiungiamo noi, si fonda finalmente la Teologia sulla sua base scritturistica, giacché la divisione tra esegesi e Teologia appare non solo superficiale ma anche sommamente pericolosa: occorre recuperare l'esegesi alla Teologia, e superare definitivamente l'impostazione apologetica *adversus infideles* nella quale l'esegesi cattolica si dibatte, anche con la più retta delle intenzioni, da quasi due secoli. Tra i contributi relativi alla problematica affrontata dai proff. Inciarte e Toinet meritano di essere segnalati, oltre allo studio già citato di Elders, gli scritti dei proff. Ferrer Santos, Ortiz de Landázuri, Ziegenaus ed Illanes, che affrontano argomenti specifici interessanti come l'ermeneutica di Gadamer, la pragmatica trascendentale di Appel, il superamento, nella Teologia, dei condizionamenti storici e culturali e l'ipotesi ermeneutica delle teologie della liberazione. Un contributo importante è anche lo studio di C. Izquierdo sullo storicismo di Blondel applicato alla storia dei dogmi.

Altre due relazioni importanti, dense di contenuto teologico, sono quelle di mons. J. Mejía, *Presupuestos hermenéuticos y perspectivas de la exégesis bíblica*, e del prof. G. Aranda, *Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura*. Il primo si propone di verificare i metodi critici dal punto di vista teologico, cercando di stabilire il quadro nel quale detti metodi si devono iscrivere per

poter essere accettati. Pensiamo che mons. Mejía ha raggiunto il suo scopo, anche se la sua relazione ha più il tono di una riflessione e di un suggerimento che non quello di un contributo erudito. Ma ciò non ha nociuto troppo, dato che la sua era un'esposizione che, oltre a riprendere temi già da lui trattati con profondità, si presentava solo come uno sbizzo di sistematica. Occorre dire che è proprio in questo terreno dove forse c'è più da lavorare; siamo solo agli inizi. Noi csegeci sappiamo bene che i metodi che finora si sono affacciati sulla scena dell'ermeneutica sono parziali ed incompleti: ben più difficile è segnalare quale deve essere il cammino giusto. Siamo coscienti che l'impostazione psicologica della critica letteraria non è sufficiente, abbiamo superato, non senza ferite, la valanga dei metodi storico positivi di stampo hegeliano, abbiamo sperimentato l'arbitrarietà dei metodi fenomenologico-esistenziali, sappiamo anche che in tutti questi metodi c'è pur sempre una parte di verità, ma da dove cominciare l'impostazione di un metodo corretto e completo? Pensiamo che mons. Mejía ha ben visto il punto fisso di riferimento: occorre ristabilire la nozione di ispirazione, come complesso dell'azione divina e della libera cooperazione umana, ambedue inserite in un contesto culturale concreto, nell'insieme della Storia della Salvezza, nell'armonia di tutti i misteri rivelati, nella tensione escatologica. Certamente, aggiungiamo noi, il suggerimento di considerare l'influsso della primitiva comunità cristiana per poter captare come si è giunti alla redazione del NT, ha il suo valore, ma insisteremmo piuttosto nella riflessione sull'*analogia fidei*, su quel *nexus mysteriorum inter se et cum ultimo fine hominis*, che il Conc. Vaticano I proponeva, come strumento, ancora poco utilizzato in pratica, per fare esegesi biblica. Così si ritornerebbe a fare esegesi come facevano i Padri, facendo gravitare su un testo la totalità della fede ricevuta, senza rinunciare, ovviamente, ai contributi forniti dagli studi storici, archeologici, linguistici. La relazione del prof. Aranda, da parte sua, si contraddistingue per ampiezza e profondità di esame e di visione. Dopo aver esaminato con grande accuratezza i dati storici concreti relativi agli interventi magisteriali nel settore esegetico, il relatore considera i due termini della questione: ciò che l'esegeta deve fare riguardo al Magistero, ciò che il Magistero può trarre dal lavoro degli esegeti. Se si tiene presente che tanto il Magistero quanto la teologia sono, ciascuno *pro modulo suo*, due funzioni ecclesiali al servizio della Rivelazione e della Chiesa, è evidente che non si può dare tra loro nessuna dialettica, nessuna opposizione. La lettura della Sacra Scrittura *in sinu Ecclesiae* può diventare allora una realtà, purché si consideri che la Verità della Rivelazione sta ben al di sopra delle proposte esegetiche e che il Magistero ne è il depositario e custode, ma non ovviamente il padrone. D'altra parte bisogna ben dire, per amore alla verità, che di interpretazioni poco fondate esegeticamente da parte del Magistero se ne sono registrate ben poche, mentre invece abbondano, purtroppo, tentativi esegetici fin troppo spericolati, per non dire temerari; ma quest'ultimo è conclusione nostra, non del saggio del prof. Aranda, che si mantiene nei limiti di una gran sobrietà scientifica. Segnaliamo anche qui alcuni contributi importanti: p.es.

quelli dei proff. A. d'Ors, illuminante e penetrante osservazione sulle differenze fra esegesi cristiana ed esegesi ebraica; J. Ibañez, F. Mendoza, sul valore dell'esegesi dei Padri; A. Bandera, sui rapporti fra la lettura della Bibbia e la liturgia come manifestazione ermeneutica.

Una terza serie di relazioni aborda il tema della concrezione storica dell'ermeneutica biblica. Il prof. M. Pérez Fernández studia alcuni aspetti, fondamentali, dell'esegesi giudaica, prima di Cristo e nei primi secoli dopo Cristo, ed il suo influsso ed il suo valore nei riguardi dell'esegesi biblica in generale. Occorre ricordare che questo settore di ricerca gode nella Spagna, grazie alla scuola del compianto prof. A. Díez Macho, di un fiorente e promettente sviluppo. Infatti la relazione del prof. Pérez è accompagnata da notevoli contributi di altri alunni di Díez Macho come i proff. L. Díez Merino, J. Trebolle e A. del Agua. Nell'insieme questa relazione ed i contributi relativi possono fornire un'esauriente informazione sulla situazione attuale degli studi del *derash* giudaico nell'area esegetica spagnola. Il prof. J. Gribomont, recentemente scomparso, studia invece l'altro aspetto della storia dell'esegesi: quello del formarsi della tradizione patristica, colta nel difficile momento postniceno, così come si manifesta nel *De Spiritu Santo* di San Basilio. Vale la pena segnalare anche qui un interessante contributo storico: quello del prof. P. Grech, che studia il problema ermeneutico agli inizi della vita della Chiesa, e cioè nel secondo secolo.

Oltre alle relazioni e contributi già enumerati, il volume comprende altri studi offerti dai proff. dell'università di Navarra, che vanno dalle considerazioni più generali di tipo metodologico, ad esempi concreti ed illustrativi di esegesi cristiana.

Il volume, accuratamente presentato, è completato dalle consuete sintesi delle sessioni di lavoro e da un utile indice degli autori citati. Pensiamo che potrà servire come materiale di riflessione, di studio e di aggiornamento per tutti coloro che lavorano nel settore degli studi biblici.

Claudio Basevi

G.R. EVANS, *The Language and Logic of the Bible: The earlier Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, XIX + pp. 199.

Il libro tenta di studiare il linguaggio biblico, e attraverso di esso l'esegesi biblica nell'alto medioevo, tempo nel quale l'interesse teologico per la Bibbia occupava il primo posto fra tutte le scienze. Come l'autore afferma nel prologo, per circa mille anni quasi tutti gli uomini di cultura sono stati cristiani, e la Bibbia fu pertanto guardata come il libro più importante. In questo lavoro si nota una certa dipendenza dal più conosciuto libro di Beryl Smalley (*The Study of the Bible in the Middle Ages*, Blackwell, Oxford 1984, 3ª, XXXVIII + 406

pp.); l'A. d'altra parte lo confessa senza riguardi: essendo stato suo discepolo non poteva non ricevere un'eredità scientifica. Forse la caratteristica più nota dell'opera è l'intrecciarsi della storia dell'esegesi medievale, concentrata nel secolo XI e principalmente nel secolo XII, con lo studio filologico, retorico e soprattutto noematico del testo biblico, che raggiunse la propria vetta esattamente nel dodicesimo secolo, quasi alla fine del citato millennio.

A titolo d'introduzione l'A. presenta un capitolo iniziale che tratta dei fondamenti su cui poggiavano gli studi del dodicesimo secolo (The Background), dove si trovano alcune premesse: innanzitutto la convinzione della *sykatabasis* di Dio nel parlare all'uomo, come conseguenza della rottura causata dal peccato originale (« breakdown of communication between man and God », p. 1), adattando il suo linguaggio alla nostra natura ferita; ciò viene fatto principalmente attraverso le immagini corporee e le idee oblique, due capisaldi dell'esegesi medievale. Accanto a quelle, l'impiego del testo della Volgata come fonte principale, alla stregua di san Gregorio Magno, per cui « the text remains the text even in translation » (p. 7), l'interpretazione basata sui quattro sensi della Scrittura, seguendo le tracce di Origene, e infine i tre metodi pratici d'interpretazione biblica: Lectio, Disputatio e Predicatio. Su quest'ultima ci sembra che l'A. abbia imperniato l'intera opera, poggiandosi sugli studi di Pietro il Cantore († 1197), autore di un manuale di predicazione e di molti sussidi didattici per gli alunni, spesso citato nel libro (cfr. specialmente, p. 147).

All'interno del « Background » l'A. presenta due esegeti: sant'Anselmo di Canterbury e Ruperto di Deutz; il primo quale esponente dell'esegesi letterale, spinto dal desiderio di conoscere Dio; il secondo che presenta il senso letterale come velo dietro il quale si nascondono le ricchezze divine, scoperte attraverso il senso spirituale o allegorico. Ma sia nell'uno che nell'altro, forse, la chiave dell'esegesi medievale – e pertanto degli atteggiamenti degli studiosi nei suoi confronti –, viene espressa in queste parole di Ruperto riguardanti il testo biblico: « a vast puzzle where the keys must be sought if it was to be solved » (p. 17). In seguito una parte dell'opera viene dedicata alla descrizione di una delle culle dell'esegesi di quel tempo, il convento dei canonici regolari di san Vittore, e dei loro metodi: *l'accessus* e lo studio della *materia*, la divisione come cammino per una conoscenza biblica più approfondita, la filosofia e le arti come *ancillae* della teologia. Qui bisogna aggiungere che l'A., che si identifica con la loro esegesi e i loro metodi, lascia trapelare che per quegli uomini non poteva esistere un'interpretazione che non fosse orientata verso lo studio della teologia: basterebbe vedere gli esempi riportati nel libro per rendersene conto; difatti, l'esegesi dei singoli testi viene presentata in stretto rapporto con temi trinitari, cristologici, soteriologici e via dicendo.

Parlando dei loro strumenti di lavoro, non poteva mancare un accenno alla *Glossa Ordinaria*, della quale quasi tutti si sono serviti; e accanto ad essa, il libro delle *Sententiae* di Pietro Lombardo, il cui tono esegetico trapela da

queste parole sui salmi: « this book is a summary of consummation (*consummatio*) of the whole Bible: that is the reason why the Psalms have such an important place in the Liturgy » (p. 44). L'A. mostra come le glosse, pur non presentando dei progressi esegetici nei confronti della Patristica, sono nondimeno uno strumento anzitutto teologico e insostituibile per gli studenti che intraprendevano questi studi. Entrambi questi strumenti rappresentano un lavoro di consolidamento, di distillazione dell'essenza del lavoro dei secoli precedenti.

Oltre al *Background*, l'A. presenta i due « modi operandi » del medioevo: la *Lectio* e la *Disputatio*. Nella *Lectio* mette in evidenza i primi elementi di studi filologici, e in maniera particolare il linguaggio: rapporto fra parole, significazione di esse e cose significate, con particolare accenno all'allegoria (dove si trova la catena: parola-significazione-oggetto significante-oggetto significato) in san Gregorio Magno e Tommaso di Chobham. Per alcuni medievali le parole non erano che segni convenzionali, « imposti » alle cose, e pertanto suscettibili di essere cambiati; così il rapporto parola-significazione può arricchirsi attraverso continue variazioni; per altri, come Thierry di Chartres e Gilberto di Poitiers, i nomi si trovano prima nella mente di Dio e pertanto non sono una pura attività umana (pp. 76-80). Interessante e ameno lo studio sui numeri e le ricercate relazioni che si facevano con essi. Aiuta inoltre a capire il loro pensiero, la distinzione presentata dall'A. fra senso letterale e senso storico: soltanto il primo ha a che vedere con il linguaggio in quanto rappresenta il rapporto parole-oggetti.

Una menzione speciale merita il tema della « consignificazione », intesa talvolta come doppia significazione, talvolta come significazione secondaria; in questa parte (pp. 80-122), forse quella più riuscita del libro, si mostrano le sottigliezze dei medievali per quanto riguarda i sensi, sia che cambino le parole o i loro casi nel periodo sintattico, o le preposizioni che le accompagnano, o il contesto (*suppositio*), sia che cambi l'impiego di esse (ornato, chiarificazione, necessità). Inoltre, nel presentare il *De Schematibus et Tropis* di san Beda, fa una descrizione di quasi tutte le figure retoriche e il loro impiego da parte dei medievali. Alla fine della *Lectio* l'A. spiega i quattro sensi della Scrittura.

E infine la *Disputatio*, dove si tenta di presentare i problemi che sorsero fra gli studiosi medievali circa l'interpretazione biblica, e il modo di risolverli, nel quadro delle controversie fra Pietro Abelardo e Guglielmo di San Thierry, fra Simone di Tournai e Roberto di Melun; appaiono molteplici esempi, ove si vede come risolvevano le apparenti contraddizioni della Bibbia; in essi spicca il ricorso alla dualità: senso letterale-senso allegorico.

L'opera ci sembra riuscita, soprattutto per l'identificazione dell'A. con il tempo e i metodi dei medievali, mettendo in risalto la validità della loro esegesi e allo stesso tempo i loro difetti (questi ultimi specialmente nella conclusione); mostra inoltre come le preoccupazioni degli esegeti, soprattutto due secoli dopo

la Riforma Protestante, erano, « mutatis mutandis », le stesse dei medievali, ma questi superano quelli nel trovare un *consensus* sul modo di avvicinarsi alla Sacra Scrittura. Ci sono alcuni piccoli sbagli: « Abraham had two daughters (!!), one by a slave and one by a freedwoman »; p. 109; « asperta » (p. 102); « diveresa » (p. 158), che comunque non hanno speciale importanza.

Bernardo Estrada

L. IAMMARRONE, *La cristologia di E. Schillebeeckx*, Ed. Quadrivium, Genova 1985, pp. 368.

Il libro del professor Iammarrone è uno studio critico della cristologia di Schillebeeckx, così come appare delineata nelle diverse opere di questo autore.

Il libro è diviso in due parti. La prima, che può essere considerata come una esposizione dei punti principali della dottrina cristologica del teologo olandese, è suddivisa in due capitoli. Nel primo vengono esposti i principi filosofici ed ermenutici di S., oltre all'impostazione che egli dà alla Rivelazione e alla salvezza come strutturate intorno al concetto di esperienza. Nel secondo capitolo l'A. indica i punti a suo avviso salienti nella cristologia di S.: l'idea della soteriologia come via verso la cristologia, la storicità dei modelli cristologici soggiacenti ai vangeli, la divinità di Gesù, etc.

La seconda parte del libro, è una dettagliata analisi critica delle principali tesi di S., suddivisa in cinque capitoli. Il primo è dedicato a mostrare il valore assoluto della conoscenza umana contro il prospettivismo e il carattere congiunturale di essa sostenuto da S. Il secondo capitolo esamina i criteri di verifica del linguaggio teologico proposti da S., criticando sia il carattere principale che S. attribuisce in questo campo alla ortoprassi, sia la validità del criterio di proporzionalità o codeterminazione. Il terzo capitolo affronta lo studio dei principi ermeneutici che S. utilizza per la determinazione, attraverso le cosiddette mediazioni storiche, della salvezza cristiana. Il quarto capitolo studia la tesi di S. sul fondamento dell'identità di Gesù e l'affermazione secondo la quale Gesù non si sarebbe preoccupato nel suo messaggio della propria identità: sarebbe stata invece la riflessione della cristianità primitiva, nella prima interpretazione credente della figura di Gesù, a vederlo implicato come soggetto e persona nel Suo messaggio, tematizzandolo come tale. L'ultimo capitolo riguarda l'interpretazione di S. circa le definizioni dei primi Concili, sottolineando l'insostenibilità dell'interpretazione di quello di Calcedonia proposta da S.

A mio avviso, uno degli aspetti meglio riusciti di questo nuovo libro di Iammarrone è il fondamento filosofico della critica che compie delle diverse tesi di S., che, a loro volta, sono frutto di precedenti posizioni filosofiche. Partendo da questa prospettiva, si affronta in un secondo tempo lo studio concreto, sul piano teologico, dei diversi problemi connessi. In tal modo vengono manifestate non poche contraddizioni interne dell'opera teologica di S.

Nel campo cristologico sono di particolare interesse le pagine dedicate allo studio della salvezza. Iammarrone evidenzia come non sia sufficiente presentare il problema della salvezza di Cristo sul piano della creazione, poiché questa non è stata voluta da Dio in se stessa e per se stessa, ma con il fine della elevazione all'ordine soprannaturale. Da ciò deriva che debba sempre mancare la necessaria omogeneità fra la salvezza cristiana e le esperienze storiche che secondo S. dovrebbero contribuire a determinarla. Altri punti importanti che sono stati studiati dettagliatamente sono: l'insufficienza di una caratterizzazione dell'identità di Gesù in base alla sua funzione di profeta escatologico se tale caratterizzazione non si fonda ontologicamente sulla coscienza che Gesù ebbe della propria filiazione divina naturale; le manifestazioni storiche della realtà metastorica della Risurrezione, vale a dire la relazione fra la Risurrezione e le apparizioni di Cristo. Infine, mi sembra interessante la critica avanzata alla reinterpretazione che S. compie della definizione del Concilio di Calcedonia: Iammarrone mostra come questa reinterpretazione sia in realtà debitrice della conosciuta nozione di persona difesa dal teologo olandese.

Concludendo, si tratta di un'opera che aiuta a comprendere la vasta e complessa produzione teologica di Schillebeeckx. Sarebbe molto utile dotare il libro di indici estesi che facilitino l'accesso alla vasta tematica affrontata.

José Antonio Riestra

J. HERRANZ - G. LO CASTRO - A. LIVI - G. TORELLO', *Chi sono i laici. Una teologia della secolarità*, Ed. Ares, « Collana Sagitta/Problemi e documenti », Nuova serie, n. 31, Milano 1987, pp. 104.

In questo volume vengono raccolti quattro saggi pubblicati in precedenza sulla rivista *Studi cattolici*. Dal titolo dell'opera, *Chi sono i laici*, si può apprendere che i contributi qui riuniti intendono approfondire la natura della vocazione e missione dei laici in vista del Sinodo dei vescovi indetto per l'ottobre 1987, il quale è stato una grande occasione per rivedere sull'argomento della teologia del laicato. Tutti e quattro gli autori vogliono favorire la comprensione di un tema così complesso sulla prospettiva della secolarità propria dei laici, ritenuta da loro un'acquisizione dottrinale dell'ultimo concilio e un punto fermo per ogni seria riflessione sul laicato. Questo fatto si rispecchia nel sottotitolo del volume: *Una teologia della secolarità*.

Mons. Julián Herranz, segretario della Pontificia commissione per l'interpretazione autentica del Codice di diritto canonico, nel suo saggio *Nella Chiesa e nel mondo senza dualismi*, analizza la secolarità sulla scorta delle fonti conciliari e del Codice di diritto canonico. Con un'analisi acuta sulle conseguenze dell'imperversare del secolarismo nella società attuale, mette in rilievo la necessità di una chiara comprensione della secolarità dei fedeli laici. Nel riflettere sui

testi conciliari al riguardo – in modo particolare sul n. 31 della *Lumen gentium* – ritiene come acquisizioni conciliari le seguenti affermazioni: « 1) la secolarità costituisce un elemento sostanziale e caratteristico dell'identità teologica del *christifidelis laicus* (...); 2) la secolarità determina il *fine proprio dell'apostolato laicale*, e cioè la specifica partecipazione dei laici alla missione evangelizzatrice della Chiesa (...); 3) la secolarità delimita l'ambito esistenziale, l'ambito cioè della vita ordinaria dei fedeli laici e, pertanto, specifica anche la *problematica dottrinale, morale e ascetica* della vita laicale (...); 4) la secolarità mette in evidenza il modo in cui, per *grazia vocazionale*, si armonizzano perfettamente nel laico la ricerca della santità personale e l'apostolato in mezzo al mondo » (pp. 21-22). Sulla scia degli insegnamenti conciliari, mons. Herranz afferma che le realtà dell'ordine temporale vanno considerate non solo come l'ambito specifico – che non vuol dire esclusivo – della vita e dell'azione dei fedeli laici, ma anche come « il *locus theologicus* ordinario della vocazione e missione loro proprie, del loro impegno ascetico e apostolico: all'interno della missione salvifica della Chiesa, e non fuori o al margine di essa » (p. 23).

Per opporsi alla cultura del secolarismo ateo occorre che il fedele laico sappia superare il divorzio tra *fede e vita*. Forse questo divorzio costituisce la causa prima della « scarsa testimonianza evangelizzatrice di molti laici nelle realtà dell'ordine temporale » (p. 28). È molto interessante la maniera in cui mons. Herranz mette in evidenza il fatto che il nuovo Codice di diritto canonico sancisce le esigenze di ordine ascetico e formativo per evitare ai fedeli laici qualsiasi frattura dottrinale o pratica e per renderli capaci di essere veramente testimoni di Dio nelle strutture temporali. Ciò comporta – e così si rispecchia nel Codice – che ogni fedele laico deve farsi pienamente responsabile, sia della propria vita spirituale (cfr. can. 210), restando sempre in stato di grazia e incrementando giorno per giorno il suo amore per Dio, sia della propria formazione dottrinale (cfr. can. 229 par. 1) ai diversi livelli: catechistico, filosofico-teologico, di deontologia professionale, etc.

Il prof. Gaetano Lo Castro, ordinario di diritto canonico nell'università di Roma « La Sapienza », nell'articolo *I laici e l'ordine temporale*, inquadra la condizione laicale nel contesto dei rapporti tra ordine spirituale e ordine temporale, con uno specifico riferimento all'ordinamento giuridico della Chiesa. Tramite una serie di considerazioni storico-giuridiche, mette a fuoco « il peculiare rapporto esistente tra i laici e l'ordine temporale, la cui comprensione a me appare come la premessa necessaria per ogni successivo discorso sulla posizione dei laici all'interno dell'ordinamento canonico » (p. 41). Lo Castro chiama in causa alcuni autorevoli studiosi che concordano « nel sostenere che fu il cristianesimo a introdurre l'idea del dualismo fra ordine spirituale (potere sacerdotale-sacrale) e ordine temporale (potere civile) » (p. 44), per rilevare che l'apporto decisivo del cristianesimo sta nella concezione « secondo la quale tali termini hanno un comune fondamento in una realtà, Dio, che li trascende e, trascendendoli, permette di affermare al contempo la reale separazione e la profonda

unità» (p. 45). Secondo Lo Castro, la visione meramente negativa prevalente per molti secoli sulla condizione e la funzione dei laici è dovuta all'affievolimento della consapevolezza teologica sull'autonomia e la dipendenza metafisica dell'ordine temporale da Dio, il che produceva il seguente falso ragionamento: « se il laico è tale in quanto inserito e impegnato nell'ordine temporale, se l'ordine non porta a Dio, il laico nel suo impegno temporale non si santifica, non va cioè verso Dio » (p. 48). Lo Castro spiega che questa mentalità è stata superata dal Vaticano II allorché riconosce la retta autonomia dell'ordine temporale e quindi che tutta la realtà è santificabile, in quanto rappresenta il campo dell'ordinario impegno dell'uomo religioso. L'autore, infine, mette in rilievo il fatto che il Codice di diritto canonico raccoglie la dottrina conciliare su questo argomento perché parla sia della funzione specifica dei laici nell'esercizio dei compiti secolari (can. 225 par. 2), che delle libertà di cui hanno bisogno per portarla avanti: la libertà religiosa nei confronti dello Stato e la libertà nelle realtà temporali nei confronti della gerarchia ecclesiastica (can. 227).

Il prof. Antonio Livi, direttore di *Cultura e libri*, affronta nel suo saggio *Specificità laicale dell'apostolato* la questione dello stile proprio in cui i laici svolgono l'apostolato. Egli afferma: « non c'è che un solo apostolato, che è la "vita in Cristo", ossia la partecipazione all'azione redentrice del Verbo incarnato, la corredenzione » (p. 63); poi distingue tra l'apostolato gerarchico e quello dei laici come due momenti dell'unica azione dello Spirito. Analizzando gli insegnamenti conciliari, fa derivare la specificità laicale dalla secolarità. Secondo lui, essa ha una connotazione squisitamente teologica, e non « meramente sociologica o funzionale » (p. 65), proprio perché questa connotazione delimita una specificità *vocazionale* nella condizione laicale.

Vagliando i fondamenti scritturistici sui quali fa leva la specificità laicale dell'apostolato, l'autore si sofferma sul testo paolino: « La vostra vita è ormai *nascosta* con Cristo in Dio! Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, allora anche voi sarete manifestati con lui nella gloria » (*Col* 3, 3-4). Secondo Livi, questo « nascondimento » si riferisce non certamente agli aspetti umani dell'apostolato dei laici, bensì a quelli soprannaturali, ossia, all'efficacia divina della loro azione apostolica. In effetti, spiega, l'apostolato gerarchico ha una sua specificità – quella ministeriale – che per sua natura appartiene all'ambito degli elementi visibili della Chiesa; i ministri rendono presente Cristo come Capo, agiscono *in persona Christi Capitis*, e perciò lo svolgimento delle tre funzioni della gerarchia « ha tutte le garanzie divine che danno certezza d'efficacia (e quindi visibilità dell'azione divina *ex opere operato a Christo*) nel tempo e nel luogo » (p. 71).

L'apostolato dei laici, invece, per sua natura appartiene all'ambito degli elementi invisibili della Chiesa, proprio perché in loro Cristo non si fa presente come Capo, ma è sempre presente come vita divina nelle membra del suo Corpo che è la Chiesa. I laici, quindi, devono santificare il mondo « attraverso la parola *non* autorevole, l'esempio *non* inequivocabile, e le azioni *non* garantite

da alcuna sanzione divina » (p. 71). Devono inoltre attuare i principi morali che il Magistero enuncia autorevolmente con la necessaria *mediazione* delle loro conoscenze umane, di per sé fallibili, e pertanto opinabili. Perciò, « la certezza eventuale di un criterio temporale da adottare nell'ambito temporale – supposta, logicamente, la sua liceità morale – non potrà essere che una certezza umana, fallibile e parziale, soggettiva addirittura; non potrà mai aspirare a una convalida di fede da parte di chi nella Chiesa gode del carisma dell'infallibilità » (p. 74).

Insomma, la specificità laicale dell'apostolato consiste in questo suo « nascondimento », nel non poter trovare una conferma sulla sua efficacia, una riprova nei fatti, una visibilità temporale, sebbene l'efficacia ci sia e sarà vista allorché la *parusia* riveli « i segreti dei cuori » e tutto diventi evidente; tutto quello che ora è « nascosto ».

In *La santità dei laici*, Giambattista Torelló, teologo, analizza i tratti essenziali di una spiritualità primariamente laicale. Il filo del discorso è incentrato sul concetto di *unità di vita*, chiave di volta per capire la ricerca della santità in mezzo al mondo. È appunto questa la caratteristica che contraddistingue la spiritualità secolare che l'Opus Dei va diffondendo tra ogni sorta di uomini e di donne dal 1928 ai nostri giorni. Essa è una spiritualità « talmente universale da poter essere gioiosamente e pienamente vissuta da un'impiegata svizzera, da un meccanico romano, da un professore universitario americano di colore, da un minatore asturiano, da un agricoltore australiano, da un giornalista francese, da un teologo tedesco, non può essere che *primariamente laicale* » (p. 90). Cosa vuol dire l'espressione « primariamente laicale »?; Torelló lo spiega facendo un percorso lungo la storia della spiritualità per mettere in evidenza come a volte si è voluto « adattare » ai laici delle spiritualità di stampo religioso. Per l'autore, una specifica spiritualità laicale è quella che « lega la persona a Dio non tramite il disinteresse o il disimpegno dalle cose del mondo, ma proprio tramite queste cose, questo lavoro professionale, questo mio alveo temporale, questi dolori, questi figli, questi tormenti sociali e politici (...) » (pp. 97-98).

La valutazione complessiva di questo libro permette di dire che ci troviamo di fronte ad un acuto approfondimento sulla teologia del laicato. La lettura di queste brevi pagine, oltre a fornire un apporto di pensiero, fa scaturire la convinzione che la secolarità laicale costituisce un argomento di vitale importanza, non soltanto per la vita della Chiesa, ma anche per l'intera società umana.

Emanuele Belda

AA. VV., *I Laici nella Chiesa*, Editrice Elle Di Ci, Torino 1986, pp. 160.

Il volume raccoglie i diversi interventi al Convegno organizzato dalla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, in vista del recente Sinodo sui laici. Collaborano, nell'ordine, G. Colombo, G. Angelini, T. Citrini, G. Ambrosio, L. Casati e P.A. Sequeri.

Va subito riconosciuto il valore teologico dei diversi contributi, nonché la serietà delle riflessioni proposte, svolte col preciso desiderio di aprire ulteriormente l'orizzonte di comprensione di una materia già largamente trattata – anche se talvolta da angolazioni ristrette – negli ultimi mesi.

Nell'introduzione al volume, G. Colombo espone il pensiero che è stato il nocciolo ispiratore del Convegno: « È evidente, che non può essere la categoria della "laicità" – se avesse consistenza – a dare significato e valore all' "essere cristiano"; ma viceversa, l' "essere cristiano" – ovviamente nella sua accezione biblico-rivelata e non nella sua accezione sociologica – a dare senso e valore alla laicità; così come non sono i ministeri a dare senso e valore all'essere cristiano; bensì l'essere cristiano a dare senso e valore ai ministeri » (p. 6).

Nell'intervento successivo, il medesimo Autore arriva ad una critica acuta sia della cosiddetta « teologia del laicato » del primo Congar, sia dei tentativi di risolvere tutti i problemi connessi alla missione e alla realtà dei laici nella Chiesa attraverso una teoria dei ministeri tipo quella di B. Forte.

La prima viene criticata perché fondata « sulla identificazione di uno "specifico" del laico che lo differenzi in positivo dallo "specifico" rispettivamente del prete e del religioso » (p. 17), con le pericolose conseguenze che deriverebbero dall'impegnarsi di più sul carattere "laicale", che non sul carattere "cristiano" del laico ».

La seconda, perché la teologia dei ministeri concerne tutta la Chiesa, non specificamente i laici, e quindi « non può essere considerata come l'alternativa sostitutiva della "teologia del laicato" » (p. 26).

Dopo aver insistito sulla necessità di approfondire sempre di più il « carattere cristiano della figura del laico, considerandola nel suo rapporto diretto con Gesù Cristo attraverso la partecipazione al triplice *munus* » (p. 23), Colombo arriva alla conclusione del suo intervento, affermando con serrata logica « che la questione del "laico" nella Chiesa è essenzialmente un problema di teologia pratica (o pastorale) » (p. 27), e recuperando così l'idea del laico cristiano che « non è né qualcosa di più né qualcosa di diverso dal cristiano » (p. 24).

Il discorso sembra poggiare sopra un duplice fondamento: il primo, la necessità di superare la « separazione » radicale tra natura-soprannatura, ragione-fede, onde non cadere di nuovo nella precomprensione della ragione come alternativa alla fede, precomprensione ovviamente falsa come Colombo tiene a sottolineare (p. 24); il secondo, l'obbligo di superare un'altra falsa precomprensione, e cioè, quella espressa in termini di « separazione », come se, ad esempio, la storia « separata » possa « aggiungersi al cristianesimo e portargli qualcosa » (p. 24).

È evidente l'urgenza di ritrovare l'unità esistenziale del soprannaturale nel naturale, della fede nella ragione, del cristianesimo nella storia umana, anche nel caso in cui la storia abbia come unico scopo quello di arrivare al compimento del « numero degli eletti »; non ci sembra invece necessario insistere troppo sulla inutilità e inconsistenza della ragione, della natura, della storia di fronte all'« essere cristiano ».

Il discorso comunque rimane aperto, perché è proprio nella storia che l'uomo cristiano deve vivere e diventare cristiano e sviluppare tutto il suo essere cristiano con la ragione e servendosi della propria natura.

Sembra d'altronde esatto dire che il « valore cristiano, in quanto tale, come non può entrare in "composizione" con altri valori, neppure può essere messo in comparazione » (p. 25). Più difficile invece è cogliere il perché della divisione netta tra « cristiano » e « secolare » come due valori contrapposti, divisione che serve a Colombo per sviluppare il suo discorso, forse troppo influenzato dal concetto di « laicità » quale è comunemente inteso nella cultura « laica » italiana.

Poiché infatti per « diventare » (in questo caso, cristiano), bisogna « essere » già qualcosa, il vero significato dell'essere « secolare » non potrebbe essere ritrovato in ciò che il cristiano deve compiere e svolgere « da cristiano »? È un problema soltanto pastorale? Ma per evitare i pericoli di un certo « fideismo » bisogna pur non diminuire troppo i limiti riconosciuti alla ragione, affermati definitivamente nel Vaticano I, e scoprire entro quei limiti la sua « positività ».

Nel suo lavoro G. Angelini tenta di arrivare a « una definizione teologico-pratica del problema »; mi sembra tuttavia di aver intravisto nel suo scritto una dimensione del problema del laico troppo centrata intorno alla realtà esterna – non alla realtà mistero – della Chiesa.

Egli, infatti, comincia sottolineando che « i problemi del laico sono in primissima battuta i problemi dell'appartenenza ecclesiastica del cristiano comune » (pp. 31-32), e prosegue vedendo la « distanza » del laico nei confronti della Chiesa nelle sue forme storiche, costatandone la tendenza alla « soggettivizzazione della fede », e notando in merito la mancanza di « un'elaborazione teorica a proposito di concetti generali – quali quello di società, cultura, costume, istituzione – e quindi circa la struttura formale dei rapporti tra coscienza individuale e forme storico-sociali » (p. 39); l'Autore conclude considerando soltanto il rapporto tra chierici e laici: laici impegnati e no, laici nella parrocchia, nella celebrazione liturgica, ecc.

Pur essendo certamente esatto dire che « il momento pratico dell'impegno cristiano del laico nel "temporale" sarebbe solo successivo rispetto alla sua fede, e non invece cooriginario rispetto ad essa, e quindi concorrente a istituirne il senso e la modalità » (p. 37), mi sembra però necessario dare molto più spazio alle conseguenze dell'« essere Chiesa » del laico, di esserlo cioè anche nel suo lavoro e nella sua vita in mezzo alle realtà « temporali », senza dar troppo peso « all'opacità delle forme del ministero ecclesiastico » (p. 55), e soprattutto senza far dipendere la vita cristiana del cristiano nel « temporale » dalla sua maggiore o minore vincolazione con le strutture storico-sociologiche della Chiesa. La vincolazione va invece riaffermata a proposito della sua vita di « grazia », della crescita cioè della vita interiore « cristiana », e non a proposito della più o meno « impegnata » collaborazione nella vita pratico-strutturale organizzativa ecclesiastica.

Tullio Citrini affronta la questione della teologia dei ministeri. Mette in chiaro che « l'appello dei laici ad una attiva partecipazione alla vita e alla missione della Chiesa e quello alla responsabilità cristiana nel *saeculum* sono altrettanto autenticamente conciliari » (p. 58), ma anche che « questa forma di ministero "istituito" non è dunque adatta a fungere di paradigma generale per la partecipazione dei laici nella missione della Chiesa » (p. 62).

Questo suo parere, valido a mio avviso, viene però basato su « parametri per natura loro culturalmente condizionati e contingenti » (p. 67); egli finisce poi con un richiamo alla diaconia e alla sequela e, per evitare – a suo giudizio – una clericalizzazione dei laici, ad una loro « ampia partecipazione alla ministerialità strettamente pastorale nella Chiesa » (p. 72).

Si nota, perciò un vuoto evidente circa la « responsabilità cristiana nel *saeculum* », alla quale sono chiamati i laici come cristiani, e che potrebbe configurarsi a mio giudizio come la loro vera partecipazione alla missione della Chiesa; non c'è dicotomia: nella Chiesa e nel mondo. Il laico è Chiesa nel vivere la sua responsabilità nel mondo, e perciò, il suo vivere nella Chiesa corrisponde col suo vivere, ovviamente cristiano, nel mondo.

Mi sembra che Citrini si avvicini a questa visione delle cose quando costata, senza però spingersi oltre, « la inadeguatezza delle categorie della ministerialità ecclesiale per potere definire significativamente le identità vocazionali dei laici » (p. 71).

Il contributo di G. Ambrogio esamina il problema del laico dal punto di vista dell'integrazione vitale tra il laico e il gruppo-Chiesa.

Nel fare le sue « riflessioni sociologiche dalla teologia all'organizzazione pratica dei ministeri », costata con esattezza che: « la configurazione rigidamente binaria dei rapporti (chierico/laico, sacro/profano, spirituale/temporale, Chiesa/mondo) che aveva dato origine alla teologia del laicato risulta sospetta. E sospetto e inattuale, oltre che inattuabile, risulta pure il modello religioso-culturale che prefigurava un preciso disegno storico di impegno cristiano – "nuova cristianità" o "cristianità profana" per usare le espressioni di J. Maritain » (p. 77), e analizza poi diverse caratteristiche di ordine sociologico del « gruppo-Chiesa », augurandosi una delimitazione « più precisa dei vari aspetti del gruppo-Chiesa che consentirebbe, a livello teorico, di concettualizzare con più rigore la sua identità, precisandone le forme storiche atte ad esprimerla in coerenza e in conformità con il suo progetto costitutivo e in connessione con le diverse situazioni, con le diverse necessità e con le diverse strategie » (p. 89).

Anche se possiamo condividere la sua osservazione che la « sovrapposizione dei diversi aspetti del gruppo-Chiesa conduce quasi obbligatoriamente alla clericalizzazione – in senso lato –, in quanto genera l'ipertrofia di un elemento o di un aspetto e causa l'atrofia di altri » (p. 89), ci sembra opportuno rilevare nel suo intervento una impostazione troppo dipendente dall'analisi sociologica che alla fine potrebbe distogliere dalla reale visione del problema, non potendosi applicare integralmente alla Chiesa – né in quanto istituzione né tanto meno come « mistero » – le normali categorie sociologiche dei raggruppamenti umani.

Identiche riserve si potrebbero fare per il lavoro di Livio Casati quando, nell'impostare il suo contributo su « L'appartenenza alla società civile come problema della coscienza cristiana », inizia dicendo che « il laico cristiano è oggi in una condizione che rende difficile e meno evidente il senso e le forme del suo impegno civile, per cui appare necessario un loro ripensamento alla luce di una comprensione della situazione socio-culturale attuale; comprensione per altro non dissociabile dal coinvolgimento della libertà e dal suo costitutivo rapporto col valore morale » (p. 93). Certo è che il cristiano deve pur vivere nella società civile, e deve vivere cristianamente in ogni società, nella quale il suo compito è di essere fermento per far sì che tutto il vivere sociale sia di aiuto o, almeno, non di intralcio, al vivere cristiano. Questo, però, è un problema che viene risolto in un processo di formazione della coscienza del cristiano; vale a dire, si risolve nella spiritualità cristiana.

Questo argomento viene trattato nell'ultimo contributo del volume: « Le forme "laicali" della spiritualità cristiana », a cura di Pier Angelo Sequeri. Ci auguriamo che l'autore prosegua ad approfondire i diversi suggerimenti esposti in questo articolo. Sequeri si augura una « auspicabile smobilizzazione del discorso della "spiritualità cristiana" dalle secche dell'idea di una superiore specializzazione della vita cristiana rispetto alla scelta stessa della fede » (p. 115).

Dopo aver passato in rassegna, nel capitolo « Dall'impegno della vita spirituale alla spiritualità della vita impegnata », le diverse tendenze di spiritualità ispiratesi, più o meno, allo schema della perfezione dei religiosi, della « *fuga mundi* » e della « *consecratio* », egli si chiede « in quali forme il cittadino di questa società civile può essere il soggetto reale di una fede cristiana personalmente scelta e compiutamente vissuta » (p. 137).

Riprendendo la primazia teologica della carità – e qui Sequeri si rifà a Moioli –, che dona a tutta la vita cristiana una unità radicale, e dà senso al « dinamismo, alla conoscenza, all'agonismo, all'abnegazione, alla tensione della preghiera » (Moioli), Sequeri conclude il suo lavoro riaffermando la necessità di fondare la spiritualità cristiana nella « scelta di fede come scelta di vita », che superi definitivamente il concetto dei due livelli della fede cristiana. « In verità è ormai abbastanza chiaro che l'idea che possano esistere due livelli qualitativamente diversi di attuazione della fede cristiana, uno definito essenzialmente dalla sequela e dalla imitazione di Gesù, e l'altro essenzialmente dalla interpretazione etico-religiosa delle condizioni date dell'esistenza storico-sociale, è perfettamente estranea al Nuovo Testamento » (p. 152).

Un richiamo a una vera spiritualità cristiana vissuta nelle normali condizioni di ogni esistenza; a una spiritualità che « non è un lusso del tempo libero, né un estrinseco supplemento di anima conferito ad una esistenza che deve rinunciare ad averne una » (p. 157), e che deve riuscire a « saldare l'appello alla radicalità della fede e della sequela del Signore con il discernimento etico e l'orientamento pratico dell'esistenza quotidiana più normale » (p. 156).

Ernesto Julià

M. FALISE, *Una pratica cristiana dell'economia*, Ed. Herder (F.I.U.C.), Roma 1987, pp. 216.

Questo libro prende la sua origine dagli studi realizzati dal gruppo di lavoro del Centro Interdisciplinare dell'università cattolica di Lilla, formato da specialisti in economia, filosofi e teologi, che hanno maturato le loro idee attraverso conferenze e pubblicazioni, e che hanno concretato il lavoro in mutuo dialogo. Dialogo che vuol estendersi al lettore, poiché lo scopo dell'opera è aprire orizzonti perché ognuno, nel proprio posto – famiglia, impresa, sindacato, ecc. – realizzi « una pratica cristiana dell'economia ».

È vero che « mai come oggi è apparsa chiara l'importanza dei problemi economici in rapporto alla condizione umana. La percezione è particolarmente acuta a livello personale. Perché, più o meno tutti, direttamente o indirettamente, ne sono coinvolti. Si pensi al problema, occupazione-disoccupazione, con i licenziamenti, le casse integrazione, i pensionamenti anticipati, la disoccupazione vera e propria; o a quello del potere d'acquisto, con la corsa tra salari e prezzi, l'aggravio delle imposte, i mutamenti concreti introdotti a forza nel tenore di vita, per il diminuito reddito reale » (p. 9). « Il complesso di questi elementi evidenzia il fatto che, nelle condizioni attuali assai più che in passato, il problema di una pratica cristiana dell'economia sempre meno può essere considerato un'ipotesi scolastica che interessi qualche intellettuale isolato, ma diventa una preoccupazione diffusa presso un numero crescente di cristiani » (p. 12). Il carattere sempre più universale e, insieme, la complessità del problema economico, spiegano il numero e la qualità di lavori che si pubblicano sul tema. L'opera commentata vuol essere un contributo a questa presa di coscienza e un chiarimento di quel che dovrebbe essere una pratica cristiana dell'economia nelle nostre società industriali. Non pretende essere un trattato di dottrina sociale della Chiesa, e neanche semplicemente un insieme degli insegnamenti della Chiesa in materia economica, ma soltanto – e non è poco, tenendo conto delle attuali circostanze – esplicitare meglio la presenza dell'etica nelle decisioni economiche. « Ma chi dice valore e etica dice necessariamente, per un cristiano, coinvolgimento, interrogazione, interpellanza di questa etica da parte della fede della quale essa si nutre. Tra l'analisi dell'economia, la riflessione etica sui valori che vi sono inclusi, la riflessione più propriamente teologica circa il ruolo della fede entro questi valori, viene ad annodarsi una serie di relazioni che, pur rispettando la specificità di ciascun livello, le associa all'interno di una medesima realtà » (p. 13).

Per il fine proposto, la metodologia che viene usata non parte da principi teologici o etici, né da un'analisi di testi pubblicati dalle autorità religiose; si alimenta piuttosto di una triplice esperienza: quella della ricerca economica, quella della gestione pratica della responsabilità in materia economica, e quella di una visione cristiana all'interno di questa pratica e in questa ricerca. Il metodo fenomenologico proposto, obbliga a fare delle lunghe analisi, che posso-

no sembrare reiterative, per quelli che sono convinti del fondamento etico dell'economia, ma sono necessarie per coerenza scientifica, ed anche saranno molto utili per meglio capire il perché di questo fondamento.

Il lavoro è diviso in tre parti: la prima, che occupa quasi la metà del libro, mette in luce come la pratica economica è un'espressione della libera attuazione delle persone, in cui si realizza una scelta di valori preferenti; ancor di più, si mostra come l'economia non può esistere senza libertà e senza una certa concezione dell'uomo e della società che origina una scala di valori. Certamente non si ignorano, anzi si analizzano, i diversi « condizionamenti » economici – sistemi, meccanismi, disparità di poteri, ecc. –, ma i condizionamenti non sono « costrizioni », e molte volte implicano una sfida e possono essere uno stimolo per lo sviluppo della propria libertà. Analogamente, l'analisi dei valori, cioè la descrizione di ciò che è più o meno importante, si sovrappone all'analisi tecnica, cioè alla descrizione di ciò che è o potrebbe essere, dal punto di vista della constatazione dei fatti. In questi spazi di libertà ed in queste preferenze di valori si fonda la valutazione etica dell'economia; non è detto che questa riflessione etica nel dominio dell'economia sia cosa facile, ma è possibile e doverosa.

Nella seconda parte del libro, un po' più lunga della prima, si analizzano quattro casi di attualità: le scelte delle famiglie riguardo all'alloggio ed al lavoro femminile, il problema del licenziamento in un'impresa in difficoltà, il costo della salute, l'atteggiamento di un'azienda di fronte allo sviluppo del terzo mondo. Queste descrizioni risultano molto interessanti perché applicano a casi concreti i risultati generali presentati nella prima parte. Il capitolo sulla famiglia mette in evidenza « l'esistenza di numerosi spazi di libertà, la necessità di un procedimento di riflessione per prenderne coscienza, l'importanza delle relazioni con gli altri nelle scelte fatte, l'evidenziazione di una gerarchia di valori e la sua iscrizione nella coerenza delle opzioni » (p. 112). Parlando di disoccupazione, l'appello si dirige anche all'impegno personale: « a nessuno di noi, fosse anche il Presidente della Repubblica, è possibile risolvere da solo il problema globale della disoccupazione; ciascuno però è in grado di apportarvi una piccola parte di soluzione » (p. 133). Ed è anche così riguardo alle implicazioni economiche della salute, e lo sviluppo di altri Paesi: « in quanto cittadini, noi possiamo pesare sulle decisioni pubbliche; come agenti economici, noi disponiamo di un certo grado di libertà nella determinazione delle nostre relazioni con le controparti dei Paesi in via di sviluppo; come educatori nel senso più largo del termine, abbiamo la possibilità di informare e avvertire l'opinione pubblica; come persone che dispongono di tempo e di risorse economiche, possiamo dare un utile contributo agli sforzi di molti organismi e associazioni che lavorano per il Terzo Mondo. Nulla di tutto questo è sufficiente per risolvere in un sol colpo il problema globale del sottosviluppo, ma nello stesso tempo niente è inutile. E, in ultima analisi, noi siamo rimandati a un interrogativo etico » (pp. 180-181).

La terza parte – appena 30 pagine – è dedicata alla presenza della fede nella pratica economica. A nostro avviso, forse per la finalità propostasi dal gruppo di lavoro, è il capitolo meno riuscito: probabilmente sarebbe stata opportuna una metodologia più teologica che fenomenologica; si citano, è vero, brani del Magistero relativo al mondo socioeconomico, ma sono pochi e troppo ristretti. D'altro canto ci sono delle affermazioni che potrebbero disorientare una persona non esperta in materia; p. es.:

– si dice che il cristiano, « come chiunque altro, non detiene che degli elementi di verità parziale e provvisori » (p. 196), ma poiché si parla del cristiano che agisce « in nome della sua fede » (p. 195) può sembrare che è proprio la fede a non avere che degli elementi parziali e provvisori;

– riguardo all'insegnamento della Chiesa: « non si può dunque, in materia, pretendere a una dottrina universale e definitiva per sempre » (p. 198); però ci sono questi elementi definitivi, come lo stesso libro mette in risalto: libertà, verità, asceti, preghiera, ecc.;

– « né la fede né l'appartenenza ecclesiale possono rappresentare per essi (i cristiani) imposizioni o chiusura, ma illuminazione e stimolo » (p. 215); tuttavia si deve riconoscere che questa illuminazione suppone – come accetta l'opera commentata – delle imposizioni (i valori fondamentali cristiani) e delle chiusure (quelle che sono contrarie alla dignità umana, per esempio).

Come si vede, si tratta certamente di asserzioni che vanno capite nel contesto; occorrerebbero però delle sfumature che permettessero a persone poco esperte nella dottrina socioeconomica della Chiesa di percepirle meglio. Il medesimo fatto che abbiamo accennato a queste osservazioni minori fa capire quanto valido ci sembri questo lavoro.

Insomma, risulta un ottimo libro come complemento ai manuali d'insegnamento sociale della Chiesa, poiché con un metodo fenomenologico di sfondo cristiano, mostra l'inconsistenza dell'economismo e la necessità dell'apertura del campo economico alla preoccupazione etica. Sarà molto utile per economisti, imprenditori, sindacalisti, studenti... ed anche per teologi e pastori.

E. Colom

P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, Ed. Massimo, Milano 1986, pp. 216 ¹.

Ci troviamo di fronte a un libro di piccole dimensioni, ma di valido contenuto, che mostra efficacemente come la dottrina sociale della Chiesa contiene valori morali perenni e assoluti, ricavati dalla Parola di Dio: solidarietà,

¹ Sottotitolo: *Una storia di idee da Leone XIII a Giovanni Paolo II*. Presentazione di Antonio Livi. La prima edizione in francese è del 1980; l'edizione italiana è stata aggiornata ai primi mesi del 1986.

difesa dei diritti inalienabili della persona, ecc.; ma anche norme morali mutevoli, in quanto si applicano al contingente, alle variabili condizioni storiche nelle quali gli uomini si trovano ad operare.

La metodologia del libro è storica: si inizia con un ampio capitolo sulla dottrina di Leone XIII, a partire della sua enciclica *Quod apostolici muneris* (28-XII-1878). Ci sembra molto opportuna l'estensione dedicata a questo Papa, poiché sovente, negli ultimi anni, si sono sollevate critiche al Magistero più antico relativo al mondo socioeconomico: critiche non solo poco opportune, ma anche poco scientifiche per non tener conto delle diversità dei contesti storici. D'altro canto non si può dimenticare che con Leone XIII prende avvio l'attuale dottrina sociale della Chiesa. Certamente le conseguenze sociali della Rivelazione iniziano con Essa stessa. Ma il merito di papa Leone è stato sistematizzare questo insegnamento applicato ai problemi moderni, ed averlo sorretto su principi dottrinali teologici e filosofici così profondi che i suoi successori, per lo più, non hanno fatto altro che svilupparne le conseguenze, applicandole alle nuove circostanze storiche.

Il primo principio di questo Magistero è la dignità della persona umana, di ogni persona, per essere immagine di Dio, con le sue conseguenze di libertà, di solidarietà universale, ecc. Siccome la dignità dell'uomo ha un'origine trascendente, la questione sociale non può pensarsi come meramente economica, ma soprattutto etica e religiosa: la Rivelazione è moralmente necessaria per costruire una società degna dell'uomo; il principale difetto del socialismo e del capitalismo liberale – sorti dalla stessa radice materialistica – è che essi si fondano su una falsa concezione antropologica.

Il secondo capitolo del libro è dedicato ai quattro primi papi di questo secolo. S. Pio X riprende il pensiero sociale di Leone XIII, molte volte con citazioni letterali delle sue encicliche, ma con uno stile diverso: la sua preoccupazione è l'impegno concreto dei cristiani e la necessità di realizzazioni pratiche, per sempre meglio sviluppare il regno di Dio nelle persone, le famiglie e la società. I difficili tempi di Benedetto XV, spiegano perché i suoi principali interventi siano segnati dall'urgenza del momento.

L'idea di Pio XI era la sovranità di Cristo come progetto di società. Non si tratta tuttavia di una reedizione della *cristianitas* medioevale, ma di accettare l'autorità sovrana di Cristo nella vita privata come nella pubblica. Per un lettore imparziale questo risulta chiaro, poiché il Papa, quando fa un paragone con il Medioevo, parla di costruire un ordine *analogo, adattato alla nostra epoca*. Dopo il primo spaventoso conflitto mondiale, quando dappertutto si cercava il senso della vita e la costruzione di un « nuovo ordine » sociale, Pio XI ricorda le necessarie condizioni etiche per questo avvenimento: l'educazione, la famiglia, la carità e la giustizia sociale, ecc. (*Enc. Divini illius Magistri, Casti conubii, Quadragesimo anno*, ed altre).

La sintesi di mezzo secolo di dottrina sociale della Chiesa realizzata da Pio XII – pur senza una propria enciclica sociale – non è facilmente riassumibile, come nota lo stesso de Laubier. « Come i suoi predecessori, Pio XII domanda ai cristiani di essere impegnati nel mondo senza essere del mondo, di collaborare lealmente con tutti senza abdicare al loro spirito. In una parola, Pio XII vuol preparare il regno di Cristo senza imporlo (...). La cristianità alla quale pensa Pio XII, riprendendo delle idee già abbozzate dai suoi predecessori immediati, si farà sotto il segno dei diritti dell'uomo quali risultano dalla legge naturale nelle sue conseguenze progressivamente rilevate dalla coscienza umana, alla quale la Chiesa offre le sue luci. La sintesi imponente di questo Papa termina un'epoca e ne annuncia un'altra inaugurata dal Concilio, i cui documenti rinviano più frequentemente all'opera di Pio XII che a qualsiasi altro pontefice anteriore » (pp. 106-107).

Il terzo, ed ultimo, capitolo dell'opera commentata, come risulta abituale nei libri storici, è il più sviluppato. Inizia con il breve pontificato di Giovanni XXIII, che fu ricco d'insegnamenti sociali e si pose sotto il segno della concordia tra le classi, le nazioni, le civiltà e le religioni: concordia senza sincretismo, accettando e rispettando le differenze. Papa Giovanni, in continuità col Magistero precedente, applica i principi sociali alle nuove esigenze dei tempi; vanno ricordati aspetti come la socializzazione, i diritti e doveri dell'uomo, il bene comune e la pace universale. Infine deve accreditarsi la realizzazione del Concilio, in cui la *Gaudium et spes* può essere considerata come una sintesi teologico-antropologica della vita sociale.

In momenti in cui la Chiesa ha conosciuto una delle più formidabili minacce di dislocazione della sua storia, l'opera di Paolo VI è tutta orientata su di Essa nei suoi mille aspetti spirituali e sociali. Amando il mondo e praticando il dialogo col più grande rispetto, restò nondimeno irriducibile in un periodo di dissoluzione, poiché sapeva ed insegnava che senza Dio, senza Cristo, l'inumano è la sorte dell'umanità. Per questo è vocazione della Chiesa e dei cristiani offrire – senza tradirle – le insondabili ricchezze di Cristo. In questo senso si devono ricordare i suoi interventi sul progresso – materiale e spirituale – dei popoli, l'intima relazione tra evangelizzazione e sviluppo umano, la liberazione integrale della persona e, come sintesi, il progetto di una « civiltà dell'amore ».

Non c'è dubbio che, con un'appassionata preoccupazione – che nasce dall'amore – per l'uomo, per ogni uomo, e con uno stile molto personale, Giovanni Paolo II riprende gli argomenti della dottrina sociale, per costruire una nuova civiltà: « *Ciò che è in gioco è la felicità di tutta la società umana* – l'edificazione di una città terrena che prefiguri già la città eterna e contenga, in forma iniziale, gli elementi che faranno parte per sempre del destino eterno dell'uomo ». (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Nuova Delbi*, 2-2-1986, citato da de Laubier a p. 211).

Abbiamo fatto un breve riassunto del percorso storico degli interventi del Magistero sociale, ricordato da de Laubier. Però dobbiamo anche sottolineare che l'autore non perde mai di vista, in questo percorso storico, « l'idea "architettonica" che organizza e ispira unitariamente tutti questi testi così diversi per il contenuto » (p. 15); così, « lungi dal relegare agli archivi i testi più antichi, i documenti recenti servono a chiarirli meglio, ma ne sono anche abbondantemente tributari. Se l'evoluzione di questa dottrina è fuori discussione, altrettanto evidente è la sua continuità di fondo, ed è proprio l'approccio unitario a tutto questo *corpus* ciò che permette di captare l'orientamento essenziale » (p. 16).

Non c'è dubbio che de Laubier lo ha captato e ci offre, in un libro con metodologia storica, una sintetica ma completa visione sistematica degli insegnamenti sociali cristiani.

L'autore è docente di sociologia all'università di Friburgo; ma il suo lavoro dimostra che la sua competenza trascende chiaramente il confine di questa scienza: possiede un solido fondamento di rigorosa antropologia, ed un'ampia cultura teologica, nonché di economia, politica, ecc. Siamo abituati a leggere libri che dimostrano un gran eruditismo, con molte citazioni; ma appunto in un libro sintetico come questo si mostra se l'eruditismo è vera erudizione, se l'autore ha ripensato quello che scrive e la sua opera è frutto di autentica « saggezza ». A nostro avviso è quello che dimostra de Laubier con questa riuscita opera di eccezionale interesse, che sarà molto utile, sia per gli specialisti che per quelli che vogliono avere un buon riassunto del pensiero sociale della Chiesa Cattolica.

E. Colom

P. PAVAN, « *Dignitatis humanae* ». Dichiarazione sulla libertà religiosa, Piemme, collana Concilio Vaticano II, Casale Monferrato, 1986, pp. 64.

In occasione del ventesimo anniversario del Concilio Vaticano II, la Piemme ha intrapreso una valida iniziativa editoriale: offrire agli studiosi, ma anche al grande pubblico, approfonditi commenti ai testi conciliari, a cura di autorevoli firme.

Il presente volume, tredicesimo della collana, ne è un chiaro esempio, poiché Pietro Pavan, già rettore della Pontificia università Lateranense ed eletto cardinale nel concistoro del 1985, prese parte attivissima alla stesura del decreto sulla libertà religiosa, specialmente nel difficile periodo 1964-65, quando il Concilio volgeva alla fine.

Al testo bilingue – latino e italiano – della *Dignitatis humanae* il card. Pavan fa seguire un ampio studio suddiviso in tre parti: natura e soggetto del

diritto alla libertà religiosa, novità e continuità rispetto alla *Pacem in terris*, e il diritto alla libertà religiosa dopo il Concilio.

Ci sembra che fin dall'inizio il problema venga inquadrato giustamente, quando si afferma che « nell'Antico e nel Nuovo Testamento la libertà religiosa, *direttamente ed esplicitamente*, viene, per lo più, considerata come *amore* e come *dovere*. Come amore vissuto in ordine a Dio; e come amore vissuto in ordine ad ogni creatura (...); e come dovere: il dovere di amare sopra ogni cosa Iddio, Bontà somma; il dovere di amare ogni realtà creata ». Di conseguenza, « almeno *implicitamente* la libertà religiosa (...) viene affermata anche come un diritto: giacché l'affermazione di un dovere comporta pure l'implicita affermazione del diritto di compierlo » (p. 26).

Si comprende così perché Pavan metta in risalto quello che il Concilio considera il fondamento solido di tale diritto: la dignità della persona umana, di cui l'autore indica i tre elementi costitutivi: « l'irrinunciabile responsabilità di ogni persona nel comporre il suo rapporto con Dio, nel decidere dell'orientamento di fondo della sua vita nell'ambito del tempo, L'immediatezza e la natura del rapporto fra ogni singola persona e la verità. La propria identità o l'esigenza di ogni singola persona a essere sempre se stessa: nel pensiero, nell'amore, nell'azione » (p. 31).

Ci si trova quindi di fronte al grande problema che tormentò le discussioni conciliari e che oggi appare risolto con la schiettezza della verità: l'uomo è tenuto alla ricerca della verità su Dio e su se stesso; diffondere l'errore (una religione non vera) è un male, e quindi non può costituire l'oggetto di un diritto; il diritto si fonda sulla dignità della persona umana, intesa in senso esistenziale, non in senso morale; l'oggetto del diritto è essenzialmente negativo: si traduce nell'immunità dalla coercizione in tale ricerca.

Per quanto riguarda l'apparente divergenza della posizione conciliare sulla libertà religiosa rispetto a quella della *Pacem in terris*, spiega l'autore che, oltre all'importante nesso storico fra entrambe, Giovanni XXIII era consapevole che l'argomento andava ulteriormente approfondito « in piena libertà e non a partire da posizioni prefissate ritenute irrimediabili; ed è ciò che si è verificato durante il Concilio Vaticano II » (p. 45), che ha « messo in termini di inconfondibile chiarezza che il fondamento della libertà religiosa è e rimane la dignità della persona » (*ibid.*), senza perciò alimentare l'indifferenzismo religioso.

La voce del card. Pavan, a vent'anni del documento, viene così a rafforzare quella sorta di *interpretazione autentica* – se mai fosse necessaria dinanzi ad un testo così chiaro – che si è andata delineando. A questo proposito è particolarmente apprezzabile la raccolta di interventi di Giovanni Paolo II che costituisce l'ultima parte del presente studio.

Collana « Filosofia e realtà », Le Monnier.

T. ALVIRA, L. CLAVELL, T. MELENDO, *Metafisica*, prefazione di Adriano Bausola, Le Monnier, Firenze 1987, pp. 231.

A. LLANO, *Filosofia della conoscenza*, prefazione di Vittorio Mathieu, Le Monnier, Firenze 1987, pp. 158.

J.J. SANGUINETI, *Logica filosofica*, prefazione di Alessandro Ghisalberti, Le Monnier, Firenze 1987, pp. 246.

« *Philosophia ancilla theologiae* ». Tale carattere « ancillare » della filosofia considerata nel suo rapporto con la teologia, si estende agli strumenti di lavoro che si adoperano in questo sapere in vista della « *sacra doctrina* ». Quando poi questi strumenti sono dei manuali, è opportuno che a tale istanza di servizio si aggiunga la praticità e la solidità, così come ci si attende da ogni utensile che debba stare « a portata di mano » nello studio.

Soddisfano adeguatamente queste esigenze i testi della collana « Filosofia e realtà » recentemente editi per i tipi della casa editrice Le Monnier. Non si tratta di un'iniziativa editoriale assolutamente nuova, in quanto costituisce una traduzione della conosciuta collana « *Libros de iniciación filosófica* » dell'università di Navarra, la cui realizzazione si svolge con la consulenza scientifica del Centro Accademico Romano della Santa Croce, per la traduzione ed i necessari adattamenti didattici e bibliografici.

Si può innanzitutto osservare che mentre il titolo dell'edizione spagnola evidenzia il carattere introduttivo di questi manuali, quello dell'edizione italiana allude ai contenuti ed all'impostazione propriamente filosofica che li definisce. Infatti, come trasmette a chiare lettere il manifesto di questa collana, « il compito della filosofia nell'attuale momento storico è il recupero della realtà, che l'uomo sente sottrarsi alla propria coscienza, attraverso un pensiero rigoroso e libero dagli *idola* del tempo ». A tale scopo la collana si propone di presentare le acquisizioni fondamentali della tradizione metafisica occidentale che collega i grandi autori greci a quelli medievali con l'arricchimento di tutte le conquiste del pensiero moderno armonicamente integrabili in questa stessa tradizione. In effetti basta addentrarsi nei primi tre volumi usciti per verificare come gli autori abbiano fatto propria l'indicazione tomista: « *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum* » (*In de coelo et mundo*, L. I, lect. XXII), e come al contempo abbiano mantenuto un costante riferimento alla storia della filosofia, ed in particolare a quella contemporanea, indispensabile per comprendere la realtà della cultura odierna.

In altri termini, più in là degli inevitabili limiti di estensione nell'esposizione dei contenuti, riteniamo si possa apprezzare l'impianto teoretico e didattico adottato dagli autori tenendo in conto che siffatta valutazione viene formulata a partire dalle esigenze del pubblico cui va rivolta, in prima istanza, questa

collana. In effetti, occorre considerare che la formazione filosofica iniziale di chi intende dedicarsi agli studi teologici esige:

a) L'acquisizione di principi e contenuti validi su cui poggiare un sano senso critico. Senza principi la capacità critica rischia di perdere ogni equilibrio.

b) L'esercizio del pensiero in quanto trascendimento della problematicità dell'esistenza. Diversamente la speculazione metafisica sfuma nel fenomenismo.

c) La educazione ad affrontare direttamente la realtà senza limitarsi alla registrazione delle varie opinioni.

d) La dovuta apertura per cogliere ed assimilare la verità (laddove si trovi) contenuta nelle diverse proposte speculative.

Ebbene nella lettura dei manuali finora usciti si può comprovare il rispetto di tali criteri.

D'altro canto val la pena rilevare come nella manualistica filosofica in lingua italiana per i licei e l'università la metodologia didattica applicata è quasi esclusivamente di carattere storiografico, laddove non è pesantemente storicista. Rappresenta quindi un elemento di novità l'apparizione di questi manuali che, secondo l'opinione di chi scrive, possono essere adottati con profitto anche da coloro che non si stanno preparando per gli studi teologici.

Commentiamo ora brevemente i primi tre volumi usciti fino al momento attuale.

Iniziamo con la metafisica. I tre autori, Alvira, Clavell e Melendo, sono professori di filosofia presso università pontificie e civili che hanno una consolidata esperienza di insegnamento. Quest'opera è forse, delle tre considerate, quella che segue più da vicino il pensiero di S. Tommaso e le sue fonti principali, come emerge anche dalla notevole quantità delle opere tomiste citate. Non mancano però confronti con quelle correnti del pensiero contemporaneo che sviluppano indagini di carattere metafisico. Il pensiero dell'Aquinato viene presentato in modo organico ma non rigidamente sistematico. Ogni sua parte si fonda e radica nella peculiare nozione tomista dello *esse ut actus* così come è stata definitivamente interpretata dai più autorevoli esegeti dopo le deviazioni dell'ermeneutica essenzialista.

La struttura del libro è estremamente semplice: un'introduzione sull'oggetto e la natura della metafisica — si potrebbe arricchire nella successiva edizione, che ci auguriamo, di un esplicito riferimento al problema del metodo —. Segue una parte dedicata alla struttura metafisica degli enti dove si possono apprezzare i continui contatti con i dati dell'esperienza comune e con esempi semplici ed attuali. Le nozioni metafisiche principali non vengono mai presentate come concetti astratti aprioristicamente dedotti. La parte successiva continua lo scandaglio metafisico dell'ente, oggetto di esperienza, con lo studio delle proprietà trascendentali. L'ultima parte considera l'ente nel suo *fieri* e nelle sue relazioni causali. Qui l'ontologia si apre con armoniosa continuità alla teologia

naturale di cui si trattano alcuni temi fondamentali rinviando sviluppi ed approfondimenti al libro di teodicea che deve apparire nella stessa collana.

Al termine di ogni capitolo vi è una sommaria indicazione bibliografica ed alla fine del libro, come accade per gli altri due titoli, una bibliografia generale ed un utilissimo indice analitico (nella *Logica filosofica* e nella *Filosofia della conoscenza*, si aggiungono anche gli indici dei nomi citati).

La *Filosofia della conoscenza* del professor Llano ha il particolarissimo pregio di rendere accessibile ed interessante una materia particolarmente ostica. Ciò dipende, certamente, dalla abilità didattica dell'autore, ma anche dalla coerenza con la linea teoretica a cui si attiene, ossia il realismo metafisico. Come infatti afferma nella presentazione: « La riabilitazione dell'atteggiamento realista è condizione di possibilità perché la filosofia torni a svolgere la propria funzione orientatrice dell'esistenza umana e della prassi sociale ». E questo concreto addentellato con l'esistenza e la prassi traspare lungo tutto il libro.

L'autore offre ai lettori un contatto diretto con i testi di Aristotele, S. Tommaso, Kant, Hegel e i più rappresentativi pensatori della filosofia analitica, sottolineando la perenne attualità del problema critico.

Riguardo alla intelaiatura del lavoro in questione, si può sinteticamente osservare che i due capitoli portanti sono il secondo (« La verità e la conoscenza ») ed il sesto (« L'essere nella conoscenza ») che giustificano la natura di metafisica della conoscenza attribuita da Llano alla gnoseologia. Intorno alla nozione tomista di verità (« adeguazione dell'intelletto e della cosa », non, come ben fa notare Mathieu nella prefazione, solo dell'intelletto alla cosa) ed alla continuità fra conoscenza sensibile ed intellettuale, ruotano tutte le altre nozioni fondamentali trattate nel libro.

Particolarmente utili per affrontare criticamente la cultura contemporanea, sono i capitoli dedicati allo scetticismo, al relativismo ed all'idealismo. Interessante inoltre la presa di posizione nei confronti del realismo critico neoscolastico, di cui evidenzia l'incapacità di superare i limiti gnoseologici cartesiani e kantiani nel momento in cui vengono assunti come principi o punti di partenza della riflessione metafisica.

Nella *Logica filosofica*, J.J. Sanguinetti presenta in modo completo, chiaro e preciso una filosofia della logica vicina al pensiero metafisico, nella quale si collegano la logica tradizionale ed i problemi moderni del pensiero razionale e della semantica. L'opera, mentre trascurava volutamente aspetti tecnici eccessivamente formali, oggi da studiare in una visuale di logica matematica, si sofferma preferentemente su contenuti di natura più strettamente filosofica, come sono per esempio la natura del concetto, il problema degli universali, la articolazione delle operazioni astrattive, la analogia ed altri simili. L'uso frequente di esempi tratti del linguaggio comune conferisce all'opera una particolare validità pedagogica, anche perché il linguaggio viene inteso dall'autore come campo di speri-

mentazione della ricerca logica. Particolarmente interessanti sono le pagine dedicate al delicato argomento dell'induzione, la quale viene nettamente separata dal ragionamento ed è collocata giustamente nel suo ruolo centrale per il pensiero umano. Da notare anche l'assimilazione della teoria degli atti linguistici (*speech acts*) di J. Searle, di alcuni testi di G. Frege sulle proposizioni composte contenute nello studio della proposizione, nonché dei suggerimenti a proposito del sillogismo. Sottolineamo con il professore Ghisalberti, che ha scritto la prefazione del libro: con questo manuale « siamo lontani dalle aride esposizioni della cosiddetta "logichetta"; in quest'opera il lettore troverà un valido strumento di iniziazione al complesso mondo dei concetti e della loro espressione attraverso i segni e attraverso le regole dei linguaggi umani, scritti e orali ».

G. Galvan

INDICE

(anno I [1987] fasc. 1-2)

<i>Presentazione</i>	3
La partecipazione dei laici alla missione della Chiesa (<i>Fernando Ócariz</i>)	7
Comune condizione dei battezzati come discepoli di Cristo in rapporto al sacerdozio ministeriale (<i>Antonio Miralles</i>).	27
Dignità e ruolo della donna nella Chiesa e nella società (<i>Jutta Burggraf</i>).	39
La dottrina di san Paolo sulla sessualità umana e la condizione della donna in <i>1 Cor.</i> Studio di <i>1 Cor</i> 7 e <i>1 Cor</i> 11, 3-15 (<i>Claudio Basevi</i>)	51
« Satisfactio non efficax nisi ex caritate ». Zur Frage nach dem Grund der Erlösung in Tod und Anferstehung Christi (<i>Leo Scheffczyk</i>)	73
La teologia come scienza e sapienza in san Tommaso. Οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου (<i>1 Cor</i> 1, 20) (<i>Cornelio Fabro</i>)	95
Il comandamento dell'amore e le sue conseguenze alla luce di <i>Mt</i> 5, 17-20 (<i>Bernardo Estrada</i>).	107
Pace e riconciliazione con Dio in Cristo nel messaggio di pace della Chiesa (<i>Angel García Ibañez</i>)	131
<i>Recensioni</i>	141