

# ANNALES THEOLOGICI

Rivista di Teologia  
del Centro Accademico Romano della Santa Croce

EDIZIONI PIEMME

*Imprimatur.* + Giovanni Marra, Ausiliare.  
Roma, 16 maggio 1989

# UNA CONTEMPLAZIONE ESSENZIALE DELL'IMMAGINE CRISTIANA DELLA DONNA: LA LETTERA APOSTOLICA « MULIERIS DIGNITATEM »

Jutta BURGGRAF

---

**Sommario:** I. Il contesto storico del documento - II. Maria come modello per la donna e l'uomo - III. Persona - Comunità - Abnegazione - IV. Non oggetto di dominio da parte dell'uomo - V. Cristo come principale promotore della donna - VI. Maternità fisica e spirituale - VII. Verginità « per il Regno dei Cieli » - VIII. La Chiesa. Sposa di Cristo - IX. La dignità della donna e l'ordine dell'amore.

---

« La dignità della donna e la sua vocazione – costante oggetto della riflessione umana e cristiana – hanno acquisito negli ultimi anni un significato molto particolare » (MD, 1). Così inizia la Lettera Apostolica *Mulieris Dignitatem* di Giovanni Paolo II, resa pubblica a Roma il 30 settembre 1988, ma che porta la data del 15 agosto 1988, giorno in cui si è concluso l'Anno Mariano celebrato dalla Chiesa in tutto il mondo.

## I. Il contesto storico del documento

Questa Lettera Apostolica è stata scritta in un periodo in cui si compie il passaggio del movimento delle donne dal « femminismo radicale », con il suo culto delle streghe e le sue « sommesse cospirazioni » nel segno della potenza magico-materna, al « femminismo d'azione » (« corporate feminism ») delle cosiddette donne in carriera. Sempre più donne aspirano realisticamente ad un « matrimonio con doppio reddito » (« Two-Career-Couple ») e non vogliono cade-

re nella « trappola della maternità » (Simone de Beauvoir) che le priverebbe della libertà e delle possibilità di carriera; sempre più organi politici si occupano della regolamentazione delle quote di partecipazione delle donne, come anche dell'accesso del sesso femminile al servizio militare. Nonostante tutti questi sforzi di emancipazione si nota d'altra parte come la donna venga terribilmente mercificata ed umiliata nella pubblicità, sui giornali, nei film e nel turismo di massa.

Tale insicurezza nella « questione femminile » è penetrata da tempo anche nella teologia e nella vita quotidiana della Chiesa, e va aumentando man mano che le confessioni cristiane nate dalla Riforma aprono sempre di più l'ufficio pastorale alle donne. Negli Stati Uniti, in Canada e Nuova Zelanda, ad esempio, esistono già alcune migliaia di sacerdotesse della Chiesa anglicana che a partire dal 1993 verranno rappresentate anche nella *Church of England*, e secondo le recenti votazioni alla Conferenza di Lambeth a Canterbury (1988) alle donne anglicane sarà permesso anche di accedere all'episcopato.

Sotto l'influenza di tali avvenimenti e la spinta dei movimenti femministi, i vescovi USA hanno annunciato per il 1989 una lettera pastorale che dovrebbe fornire una risposta ai timori, alle necessità e ai desideri delle donne americane. Alcuni stralci di tale lettera, pubblicati in anticipo – con il titolo *Partners in the Mystery of Redemption* –, hanno già attirato l'interesse generale. Da notare è soprattutto il loro carattere sociologico. La lettera è stata redatta da un comitato nominato ad hoc, composto da sei vescovi e sette consulenti donne. Nell'introduzione si legge che durante il lavoro di preparazione 75.000 donne di ogni età e fascia sociale hanno potuto esprimere la loro approvazione o critica nei confronti della dottrina e della prassi della Chiesa.

Forse mai come in questo secolo si è tanto parlato, scritto, discusso e polemizzato sulla donna. E forse mai i fronti che si sono creati nella discussione si sono così irrigiditi: agli uni viene rimproverato di aver voluto rinchiudere le donne in un cliché piccolo-borghese tra cucina e giardinetto per ridurre antropologicamente la loro immagine ad una figura grottesca. Le altre vengono bollate, non meno pesantemente, come insensibili egocentriche in lotta per l'auto-venerazione. Il dialogo tra i rappresentanti delle diverse posizioni è

talvolta arduo... Proprio per questo motivo è benefico e confortante leggere il documento di Giovanni Paolo II sulla donna.

Con notevole sensibilità nei confronti della donna e della sua situazione specifica, il Santo Padre rompe il ghiaccio che si era creato nel corso delle discussioni degli ultimi anni. Egli vede chiaramente il Vero in qualsiasi posizione e lo sintetizza ad un livello superiore con la luce della fede vivente. Dietro le sue parole di introduzione – « mi sembra che la cosa migliore sia *quella di dare a questo testo lo stile e il carattere di una meditazione* » (MD, 2) – si può riconoscere un atteggiamento che non solo registra le questioni del presente con occhio vigile, ma intende anche ponderarle ed analizzarle profondamente con tranquillità.

Con questa Lettera Apostolica, Giovanni Paolo II rimane fedele alla propria tradizione. Come prima, in qualità di professore di antropologia ed etica in Polonia, indagava scientificamente sulle verità di fede partendo da un'impostazione fenomenologica, ora egli descrive una antropologia teologica su cui possono basarsi le successive affermazioni del Vaticano sulla posizione della donna nella Chiesa e nella società. Le sue riflessioni non partono, in maniera restrittiva, dai dati empirici sulla situazione sociale della donna, che oltretutto sono in continuo mutamento e che poi nel Terzo Mondo risultano completamente diversi da quelli delle nazioni industrializzate. Al contrario, il Papa offre una contemplazione essenziale dell'immagine cristiana della donna, traendone le basi per la valutazione delle singole realtà storiche con i relativi compiti per l'uomo e la donna. Lo sfondo non è costituito dal moderno movimento di emancipazione, ma dalla storia della salvezza. Giovanni Paolo II mette chiaramente in risalto in che misura il Vangelo di Cristo abbia molto da dire « alla Chiesa e all'umanità » (MD, 2) sulla dignità e vocazione della donna. La « questione femminile » viene quindi posta in un grande contesto biblico. Sulla base delle affermazioni di fede, il Papa elabora un « femminismo cristiano » che intende promuovere lo sviluppo della donna in tutte le sue possibilità ma che al tempo stesso respinge tutte quelle tendenze che vogliono far uscire la donna dal disegno della creazione e della redenzione.

Con il suo documento, il Papa risponde ad una richiesta dei partecipanti alla 7<sup>a</sup> assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi che

ha avuto luogo a Roma nell'ottobre 1987. Il tema di questo Sinodo consisteva nella « Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, venti anni dopo il Concilio Vaticano II ». All'inizio non sembrava che la « questione femminile » sarebbe emersa come vero e proprio problema. Nei *Lineamenta* del 1.2.1985, ad esempio, presentati alle diverse Chiese locali come preparazione al Sinodo secondo una prassi seguita ormai da tempo, la donna non era mai menzionata separatamente, ma naturalmente sottintesa quando si parlava di « laici ». Nell'*Instrumentum Laboris* invece, il vero e proprio documento di lavoro del Sinodo completato nel 1987, si parla espressamente della donna in ben tre punti. Infine, tra i 60 rappresentanti laici per la prima volta nella sala del Sinodo erano presenti 28 donne, il che sta a rappresentare un chiaro segno di disponibilità al dialogo e al rinnovamento da parte del Vaticano. In questo senso, inoltre, il cardinale Hyacinthe Thiandoum (Arcivescovo di Dakar) ha assicurato nella sua relazione di apertura del Sinodo che occorre eliminare « le discriminazioni non oggettive ». Dopo un lungo lavoro ed intense discussioni, a conclusione del Sinodo è stato redatto un riepilogo di tutte le proposte, l'*Elenchus definitivus propositionum*<sup>1</sup>, nel quale due lunghe sezioni sono dedicate alla « donna » (*propositiones* 46 e 47). Come compiti particolarmente importanti vengono indicati lo studio accurato dei presupposti antropologico-teologici della condizione femminile, una teologia del matrimonio più profonda e la rivalutazione dei valori della maternità e verginità. A tutti questi desideri Giovanni Paolo II viene incontro con la *Mulieris Dignitatem*. A causa dell'attualità del tema sembra opportuno dedicare alla « donna » non solo alcune sezioni del documento che riassume i risultati del Sinodo episcopale sui laici, bensì formulare una Lettera Apostolica rivolta espressamente a lei.

Naturalmente questa lettera non è destinata solo alle donne, ma anche agli uomini, poiché ambedue devono affrontare insieme i problemi vecchi e nuovi. Questo è uno dei requisiti fondamentali del « femminismo cristiano » di Giovanni Paolo II che rende veramente giustizia alla donna in tutte le sue dimensioni.

<sup>1</sup> L'*Elenchus definitivus propositionum* è stato pubblicato su « Il Regno-Documents » 32 (1987), pp. 700-709.

## II. Maria come modello per la donna e l'uomo

La *Mulieris Dignitatem* è apparsa alla fine dell'Anno Mariano, in un certo senso come suo frutto ed eredità al contempo. Corrispondentemente a questa occasione, è proprio un capitolo sulla Madre di Dio che fornisce il punto di partenza della riflessione. In esso Giovanni Paolo II chiarisce che la questione sul modello femminile non va rivolta solo con definizioni filosofico-teologiche, bensì soprattutto con uno sguardo affettuoso e desideroso di apprendere rivolto alla « donna » delle Sacre Scritture, a Maria, che attraverso la sua singolare unione con Dio è divenuta l'espressione più perfetta della dignità e vocazione umana. L'evento centrale della storia della salvezza, ricorda il Papa, è inscindibilmente legato ad un'eccezionale elezione della donna (cfr. MD, 3). Infatti è una donna che Dio ha scelto per realizzare il suo legame definitivo con l'essere umano, ed è ancora una volta una donna che all'inizio di questa unione rappresenta nel suo essere *tutta* l'umanità e la Chiesa, destinatarie della grazia, e non solo il sesso femminile, ma anche quello maschile. Quindi Maria è un modello per *tutti* gli esseri umani, sia uomini che donne, e dunque è l'archetipo dell'*intera* Chiesa cristiana. Di fronte a tali affermazioni non è forse vero che qualsiasi svalutazione della donna perde anche l'ultima parvenza di motivazione oggettiva?

Inoltre, prosegue Giovanni Paolo II, Maria prende parte alla redenzione anche *proprio* come donna. Come donna ella è la prima a ricevere, custodire e trasmettere la grazia, e con la sua natura femminile è in grado di approfondire ed interiorizzare l'amore per Dio in maniera unica. La « pienezza di grazia » che le è stata concessa in vista del fatto che sarebbe dovuta divenire *Theotokos* (Madre di Dio) significa al tempo stesso *la pienezza della perfezione* di ciò « *che è caratteristico della donna* », di « *ciò che è femminile* » (MD, 5). In Maria la donna trova realizzate al massimo tutte le sue possibilità. Se dunque ella vive in contatto con la Madre di Dio, imitandola e divenendo simile a lei, la sua personalità potrà svilupparsi al massimo. Questo pensiero è stato già formulato chiaramente da Giovanni Paolo II nella sua Enciclica *Redemptoris Mater* (25.3.1987): « In effetti, la femminilità si trova in una relazione singolare con la Madre del Redentore... Si può, pertanto, affermare che la donna, guardando a Maria, trova in lei il segreto per

vivere degnamente la sua femminilità ed attuare la sua vera promozione »<sup>2</sup>.

Come noto esiste nella teologia femminista una corrente che si oppone energicamente all'affermazione che la donna si debba ispirare al modello di Maria, dato che ciò in passato avrebbe condotto ad una « posizione di inferiorità » della donna nell'ambito cattolico. Alcuni anni fa Catharina Halkes notava con una certa ironia: « ...per noi ragazze e donne c'è stato un solo modello: quello della umile e pura Vergine Maria. Di continuo ci è stato predicato che anche per noi – servizievoli, caste e nell'ombra, modeste ed invisibili – c'era un compito gradito a Dio »<sup>3</sup>.

Giovanni Paolo II afferma al contrario che Maria non deve essere vista solamente come strumento della redenzione. Ella invece con tutto il suo « Io personale e femminile » (MD, 4), entra in rapporto con Dio e a Lui affida consapevolmente e liberamente non solo la sua forza fisica ma anche tutta la sua forza interiore e spirituale. Proprio per questo suo atteggiamento di amore attivo ella si definisce « Serva del Signore » (Lc 1, 38).

È vero tuttavia che queste parole sono state spesso fraintese. Spesso le si è usate come insulsa giustificazione per mantenere la donna in una posizione di sottomissione e dipendenza, per indicare il servilismo e la timidezza addirittura come virtù « femminili ». E naturalmente le si è profondamente travisate. La conseguenza tuttavia non può essere la rinuncia a « servire » e la promozione dell'egoismo, come avviene non di rado nell'educazione moderna, bensì – come Giovanni Paolo II raccomanda – scoprire il senso profondo ed in fondo impenetrabile delle parole di Maria in maniera nuova (cfr. MD, 5).

Innanzitutto bisogna puntualizzare che non solo Maria, ma anche Cristo si definisce « servo » (cfr. MD, 5). Proprio al momento culminante della sua missione troviamo le semplici parole: « Il Figlio di Dio non è venuto per essere servito, ma per servire » (Mc 10, 45). Oltre all'unione spirituale tra madre e figlio queste parole ci svelano quale somma dignità si nasconde nell'atto del servire. Analogamente ha detto Giovanni Paolo II nella sua precedente Enciclica

<sup>2</sup> Enc. *Redemptoris Mater*, 46: Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988.

<sup>3</sup> CATHARINA HALKES, *Gott hat nicht nur starke Söhne*, Gütersloh 1980, 117.

*Redemptor Hominis* (4.3.1979): poiché « alla luce di questo atteggiamento di Cristo si può veramente regnare soltanto “servendo”, in pari tempo il “servire” esige una tale maturità spirituale che bisogna proprio definirlo un “regnare” »<sup>4</sup>. Chi è capace di donarsi spontaneamente agli altri porta alla luce l'immagine di Dio che è in lui e si realizza sempre di più come essere umano.

In che maniera ciò vada inteso, vale a dire in che misura l'« essere persona » ed il « servire » siano strettamente in rapporto l'uno con l'altro per natura, Giovanni Paolo II lo spiega in modo approfondito ed esauriente nel capitolo successivo, facendo riferimento alla storia della creazione contenuta nell'Antico Testamento.

### III. Persona - Comunità - Abnegazione

Già nelle cosiddette catechesi del mercoledì sulla « Teologia del corpo », tenute da Giovanni Paolo II dal 1979 al 1981, egli ha mostrato una certa predilezione per i primi tre capitoli della Genesi. Nel proseguire queste prime esegesi egli sottolinea nuovamente nella *Mulieris Dignitatem* che in tutti i ben noti brani sulla creazione dell'uomo viene rivelata « l'immutabile base di tutta l'antropologia cristiana » (MD, 6), il terreno solido ed indistruttibile – « in mezzo ai tanti mutamenti dell'esistenza » – in cui « si radica la verità sull'uomo » (MD, 7).

In Gn 1, 27 viene affermato che Dio ha creato l'essere umano – uomo e donna – a sua immagine e somiglianza. Ciò significa innanzitutto che: entrambi i sessi hanno lo stesso fondamento naturale, sono dotati di ragione e liberi; *entrambi* hanno ricevuto l'incarico *comune* di plasmare la Terra, ed *entrambi* hanno un rapporto immediato con Dio solamente (cfr. MD, 6). Sia l'uomo che la donna sono « persone ». Essi sono – come Giovanni Paolo II ripete spesso nel corso del documento con le parole della Costituzione pastorale *Gaudium et Spes* (n. 24) – voluti da Dio per loro stessi, e proprio in ciò consiste la loro dignità (MD, 7, 10, 13, 18, 20, 30).

Di conseguenza, la donna non è un essere definito come conseguente all'uomo e facente riferimento a lui. Ella non riceve il pro-

<sup>4</sup> Enc. *Redemptor Hominis*, 21: EV 6, 1257.

prio valore e la propria dignità attraverso l'uomo, bensì ha valore e dignità in se stessa.

Il secondo passo – Gn 2, 18-25 – si addentra ancora di più nelle verità fondamentali sull'essere umano. In esso si afferma che la donna è stata creata dalla « costola d'Adamo » come « aiuto » per l'uomo. In tal modo, si potrebbe dedurre che ella rappresenti l'ultimo anello della creazione elevata sempre più a perfezione. Ella non è stata creata dal « fango della terra » bensì da materiale umano e quindi più nobile. Non bisognerebbe dunque considerare un privilegio piuttosto che un disonore il modo in cui la Genesi descrive la creazione della donna?

D'altra parte la creazione dalla stessa materia, quella « costola » in comune, costituisce un'espressione vivente della fondamentale uguaglianza tra uomo e donna. « La donna è un altro "io" nella comune umanità » (MD, 6), afferma Giovanni Paolo II. E l'« unità dei due », egli prosegue, esprime in misura ancora maggiore l'immagine di Dio nell'essere umano. Poiché anche nel Dio trino esiste una vera unità nella vera molteplicità.

Giovanni Paolo II presuppone a questo punto la conoscenza della teologia classica nei suoi elementi fondamentali, secondo la quale la Trinità è la comunione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ciascuno dei quali è Dio, eterno ed onnipotente, e tuttavia si differenzia misteriosamente dall'altro in quanto Persona. Il Padre – spiega la Scolastica<sup>5</sup> – è quello che è attraverso il Figlio. La sua « personalità » si realizza nell'essere Padre del Figlio. Egli fa totalmente riferimento al Figlio, con cui, per cui ed in cui egli è. Allo stesso tempo il Figlio è quello che è attraverso il Padre. La sua « personalità » consiste proprio nell'essere Figlio del Padre e restituirgli l'amore che egli riceve eternamente da lui. Egli è con, per e nel Padre. Lo Spirito Santo, infine, è l'amore reciproco tra il Padre e il Figlio, che in Dio può essere solo personale. Egli procede come frutto del rapporto Padre-Figlio ed è quello che rende possibile tale rapporto: attraverso, con ed in lui il Padre ama il Figlio e il Figlio il Padre. Così lo Spirito Santo completa l'unità e la molteplicità della Trinità.

<sup>5</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, qq. 28-38; ALBERTO MAGNO, *S. Th.* I, tr. 9, q. 37 ss., Ed. Col. (1951 ss.) 34, 1.

Se Dio ha voluto manifestarsi con nomi umani, sottolinea Giovanni Paolo II, ciò naturalmente non significa che Egli possa essere incluso nelle categorie della creazione. Dio è al di sopra dei sessi. In Lui trovano motivo e fondamento non solo la paternità ma anche la maternità, come ogni perfezione delle creature. Il Papa fa notare che le Sacre Scritture descrivono in molti punti anche i tratti materni di Dio che consola il suo bambino (Ger 66, 13), non lo dimentica mai (Ger 49, 14-15), lo stringe amorevolmente tra le braccia (Sal 131, 2-3), lo nutre e lo accudisce (cfr. Ger 31, 20). Giovanni Paolo II dichiara: « L'amore di Dio è presentato in molti passi come amore "maschile" dello sposo e padre (cfr. Os 11, 1-4; Ger 3, 4-19), ma talvolta anche come amore "femminile" della madre » (MD, 8).

La « femminilità di Dio » è stata più volte messa fortemente in evidenza negli ultimi anni, proprio dalla teologia femminista<sup>6</sup>. Non sono mancate alcune esagerazioni; tuttavia sicuramente sono state messe in evidenza anche alcune carenze delle argomentazioni teologiche tradizionali. Giovanni Paolo II riprende questi pensieri, tra l'altro già espressi da Clemente d'Alessandria<sup>7</sup>, ponendoli in armonia con la grande tradizione della Chiesa. Se oggi viene riscoperto « il lato materno di Dio », ciò non deve significare una dichiarazione di guerra all'« aspetto paterno di Dio », bensì solo un arricchimento dei contorni dell'immagine di Dio. Si può infatti dire che in Dio sono presenti sia la « mascolinità » che la « femminilità » non viste come una umanizzazione di tipo pagano, bensì in maniera analogica, archetipico-ideale, esemplare ed eccezionale (cfr. MD, 8).

Le Persone divine – prosegue il Papa – sono ciò che sono, non divise l'una dall'altra, ma in eterno rapporto l'una con l'altra. Contemplando tutto ciò possiamo vedere nell'interno della Trinità un'impensabile vita di reciproco donarsi, una vita di perfettissima dedizione e di felicissima comunione al contempo.

Quindi per l'uomo, dice Giovanni Paolo II, essere una persona ad immagine e somiglianza di Dio significa anche vivere « in relazione » con gli altri e, attraverso un amore reciproco, trovare nel Tu un altro Io. Essere umani significa essere chiamati « alla comunità interpersonale » (MD, 7). Questo è il motivo per il quale l'essere umano

<sup>6</sup> Cfr. MARY DALY, *Jenseits von Gott Vater, Sohn und Co.*, München 1980 (Boston 1973).

<sup>7</sup> Cfr. *Quis dives salvetur?*, 37, 2 ss., PG 9, 642 ss.

non è stato creato come singolo, bensì sin dall'inizio come uomo e donna: « Nell' "unità dei due" l'uomo e la donna sono chiamati sin dall'inizio non solo ad esistere "uno accanto all'altra" oppure "insieme", ma sono anche chiamati ad esistere reciprocamente "l'uno per l'altro" » (MD, 7).

Giovanni Paolo II mette in evidenza che quando nella Genesi si parla di « aiuto » si intende un « aiuto reciproco » – da parte dell'uomo nei confronti della donna, e della donna verso l'uomo –. Questo vuol dire innanzitutto, afferma Giovanni Paolo II, che entrambi i sessi devono « aiutarsi reciprocamente » per realizzare pienamente la loro natura umana. Infatti la natura stessa ha stabilito che essi si completassero e che ciascuno dei due fosse superiore all'altro nel suo ambito. Sia l'uomo che la donna possiedono qualità spirituali tipiche che sono state confermate dalle moderne ricerche nel campo della psicologia e della medicina<sup>8</sup>.

D'altra parte, sottolinea Giovanni Paolo II, la parola « aiuto » indica che l'essere umano – uomo e donna – può giungere al proprio pieno sviluppo solo attraverso una sincera dedizione di se stesso. Egli si realizza completamente solo donandosi agli altri. Qui risiede, secondo la dottrina del Papa, il fondamento di ogni *ethos* umano: il carattere della persona manifesta in tal modo contemporaneamente la sua dignità e missione (cfr. MD, 7).

Per quello che riguarda il rapporto tra i due sessi, queste affermazioni stanno a significare che l'uomo e la donna sono stati creati per servirsi l'un l'altro con una libera e reciproca sottomissione dettata dall'amore.

#### IV. Non oggetto di dominio da parte dell'uomo

I passi della Genesi riguardanti l'uomo e la donna lasciano intuire anche il motivo ultimo per il quale la realtà è spesso tutt'altro che armonica: il peccato. « Proprio in questo inizio il peccato si iscrive e si configura come contrasto e negazione » (MD, 9). L'essere umano, chiamato a prendere parte alla felicità interiore della

<sup>8</sup> Cfr. BEATRICE FLAD-SCHNORRENBERG, *Der wahre Unterschied. Frau sein - angeboren oder angelemt?*, Freiburg 1978; FERDINAND MERZ, *Geschlechtsunterschiede und ihre Entwicklung. Lehrbuch der differenziellen Psychologie*, III, Göttingen 1979; EVELYNE SULLEROT (edit.), *Die Wirklichkeit der Frau*, Paris 1978.

Trinità attraverso il dono della grazia, vuole vivere indipendente e separato dal suo Creatore; esso si allontana da Dio, prima Eva e poi Adamo, come è scritto. Tuttavia, qualunque sia la distribuzione dei ruoli nel racconto, Giovanni Paolo II mette in risalto molto chiaramente un fatto, e cioè che: sia l'uomo che la donna peccano nella loro libertà *personale* e con la *propria* responsabilità.

Con il peccato l'immagine di Dio nell'uomo non si cancella, ma – come ha affermato il Concilio Vaticano II e Giovanni Paolo II ha ripetuto – si offusca notevolmente (cfr. MD, 9; *Gaudium et Spes*, 13). L'originaria profonda unità con il Creatore si spezza; ciò comporta necessariamente anche un turbamento dei rapporti tra i due sessi. L'uomo e la donna si trovano improvvisamente « l'uno contro l'altra », e persino la natura si rivolta contro entrambi (cfr. MD, 9).

Quanto più un essere umano diviene « dissimile » da Dio, con ulteriore forza a cagione della colpa del peccato personale, tanto meno chiaramente riconosce che la sua vita può realizzarsi solo nel rivolgersi ad un Tu, e quindi tanto meno rispetta gli altri esseri umani. Giovanni Paolo II fa notare che le tragiche conseguenze di ciò fino ad oggi appaiono evidenti in molte culture e civiltà e riguardano soprattutto il sesso femminile: gli uomini umiliano le donne, le privano dei loro diritti e le degradano ad oggetto di loro proprietà e dominio. Invece dell'amore e della dedizione esiste un rapporto di dominio e servitù manifestato in svariate forme, un tradimento nei confronti della personalità.

Lontano da qualsiasi utopia romantica, Giovanni Paolo II non esita a stigmatizzare duramente gli abusi. Egli rileva chiaramente che le ingiustizie subite dalla donna sono profondamente umilianti e dannose – non solo per lei stessa, ma anche per l'uomo: infatti, violando la dignità e la vocazione della donna, egli agisce « contro la propria dignità personale e la propria vocazione » (MD, 10).

Nella sua Lettera, il Papa si pone chiaramente dalla parte di coloro che lottano per l'equiparazione sociale e politica dei diritti delle donne. Anche a questo proposito il Concilio Vaticano II si è già espresso con chiarezza. Il più famoso passo riguardo a questo tema – che non si trova nella *Mulieris Dignitatem* ma proviene dalla costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, citata tre volte in questo documento – dice: « Tuttavia, ogni genere di discriminazione nei diritti fondamentali della persona, sia in campo sociale che culturale, in ragione del sesso, della stirpe, del colore... deve essere superato ed eliminato, come contrario al

disegno di Dio »<sup>9</sup>. Ed in un altro punto dello stesso documento si legge: « Le donne rivendicano, dove ancora non l'hanno raggiunta, la parità con gli uomini non solo di diritto, ma anche di fatto »<sup>10</sup>.

I movimenti per i diritti delle donne presenti in tutto il mondo non rappresentano altro che il conseguente prolungamento della lotta per i diritti umani che non riguardano appunto solamente gli uomini. A pieno diritto, questi movimenti si impegnano per migliori possibilità di istruzione per le donne per lo sviluppo della loro personalità, per i diritti politici come ad esempio quello di voto ed anche per il lavoro in condizioni umane. Anche se talvolta hanno dato luogo ad abusi ed eccessi, visti nell'insieme tali movimenti rappresentano un passo estremamente positivo nello sviluppo sociale, un passo necessario ma non ancora sufficiente: perché la difesa della dignità personale costituisce in ogni generazione un compito sempre nuovo per ogni uomo ed ogni donna (cfr. MD, 10).

Pur ribellandosi al predominio maschile, prosegue il Papa, le donne non devono diventare « maschiline » e permettere che la loro natura femminile venga pregiudicata. Di eguale valore non significa di eguale specie, altrimenti la donna perderebbe tutto quello « *che costituisce la sua essenziale ricchezza* ». Come chiarimento il Papa aggiunge: « Le risorse personali della femminilità non sono certamente minori delle risorse della mascolinità, ma sono solamente diverse » (MD, 10). E naturalmente possono essere realizzate solo nella libertà da vincoli arbitrari (cfr. MD, 10).

A questo punto Giovanni Paolo II spiega cosa significa « Rendimento »: il ritorno all'ordine originario, la restituzione della dignità, sia alla donna che all'uomo. Come Eva è « *testimone del "principio" biblico* », così Maria è « *testimone del nuovo "principio" e della "creatura nuova"* » (MD, 11). Ella è – come Giovanni Paolo II sottolinea con le parole di S. Ambrogio – « *il nuovo principio della dignità e vocazione della donna, di tutte le donne e di ciascuna* » (MD, 11; cfr. S. Ambrogio, *De inst. virg.* V, 33, PL 16, 313). Al principio ed alla svolta dell'umanità troviamo sempre una donna che influenza in maniera determinante il corso della storia, dimostrando chiaramente che il sesso femminile non può essere definito sconsideratamente come « debole » e « passivo », perché se esso usa la forza che gli è stata data, è in grado di cambiare il mondo.

<sup>9</sup> *Gaudium et Spes*, 29: EV 1, 1410.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 9: EV 1, 1347; cfr. MD, 1.

## V. Cristo come principale promotore della donna

In seguito Giovanni Paolo II tratta ampiamente il comportamento di Cristo, dal quale – secondo le sue parole – si può chiaramente riconoscere « ciò che la realtà della redenzione significa per la dignità e la vocazione della donna » (MD, 12). Anche coloro che si pongono in un atteggiamento « critico » di fronte alla Chiesa riconoscono generalmente « che *Cristo si sia fatto davanti ai suoi contemporanei promotore della vera dignità della donna* » (MD, 12). Il capitolo sull'atteggiamento di Gesù Cristo verso le donne rappresenta, non a caso, il punto centrale della Lettera Apostolica; esso può essere considerato il nucleo della medesima perché è Cristo stesso che rappresenta la norma ed il parametro per qualsiasi azione dei suoi discepoli.

Il Papa dimostra con numerosi esempi come Cristo unisca nuovamente gli uomini a Dio e tra di loro, si preoccupi del diritto e della giustizia, interessandosi in particolare ai derelitti e agli emarginati, insomma come Egli ristabilisca l'ordine che era stato sconvolto.

Alle categorie private dei loro diritti nel tardo giudaismo appartengono anche le donne, che non erano assolutamente considerate esseri umani a pieno titolo. Da studi recenti è emerso che ad esempio il loro posto nell'ambito casalingo non era vicino all'uomo ma con i bambini e gli schiavi. Lo studio della Torà era loro severamente proibito. Un famoso rabbino ha addirittura dichiarato: « Le parole della Torà dovrebbero essere bruciate piuttosto che affidate ad una donna »<sup>11</sup>.

Contro questa discriminazione del sesso femminile, Cristo si oppone radicalmente. Giovanni Paolo II illustra come Gesù dimostri nel rapporto con le donne una grande libertà dai pregiudizi e dalle convenzioni di una società governata dagli uomini. Il suo comportamento complessivo nei confronti delle donne era semplice, spontaneo ed immediato – un riflesso della bontà di Dio che ama ogni singola creatura « per se stessa » (MD, 13).

Diversamente dal suo ambiente, Cristo accetta la donna come una creatura che ha esattamente lo stesso valore dell'uomo. La gente si stupisce di questo fatto, resta imbarazzata, ne è scandalizzata, e

<sup>11</sup> Cfr. GEORG SIEGMUND, *Die Stellung der Frau in der Welt von heute*, Stein am Rhein 1981, 54.

persino i discepoli « si meravigliano » (Gv 4, 27). Tuttavia Cristo non si preoccupa di ciò, poiché Egli è venuto per liberare gli esseri umani. Il fatto che la sua mancanza di pregiudizi non conosca alcun limite, dice il Papa, appare particolarmente evidente nel suo rapporto con quelle donne che l'opinione pubblica indica con disprezzo come « peccatrici ». Un esempio particolarmente significativo è l'episodio dell'adultera che viene trascinata davanti a Gesù per essere lapidata. L'interpretazione di questa scena, dimostra forse più chiaramente di qualsiasi altro passo di un documento dottrinale il sensibile intuito e la disponibilità del Papa nei confronti dei problemi della donna.

Di fronte all'agitazione generale, dice Giovanni Paolo II, Cristo rimane « tranquillo, raccolto, penseroso » (MD, 14). Forse Egli pensa all'inizio della creazione, quando l'uomo e la donna si sono affidati reciprocamente come « persone »... Allora Egli stimola *innanzitutto* negli accusatori la consapevolezza della *propria* colpa. Secondo le parole del Papa, sembra che Egli dica a questi uomini: « questa donna con tutto il suo peccato non è forse anche, e prima di tutto, una conferma delle vostre trasgressioni, della vostra ingiustizia "maschile", dei vostri abusi? » (MD, 14). Solamente *dopo* questa puntualizzazione anche la donna viene ammonita a non peccare più.

Giovanni Paolo II ricorda che la situazione appena descritta si è ripetuta innumerevoli volte in maniera analoga in ogni epoca, e continua a ripetersi. Ovunque è possibile vedere donne che vengono stigmatizzate dalla morale pubblica per i « loro » peccati mentre gli uomini corresponsabili degli stessi sfuggono inosservati. È sempre la donna a pagare per un errore commesso in comune, e spesso paga « da sola » (MD, 14).

Questo atteggiamento viene aspramente criticato da Giovanni Paolo II. Nella maternità, ad esempio, la donna non deve essere lasciata sola, perché ogni bambino ha non solo diritto ad una madre ma anche ad un padre che sia pronto sin dall'inizio ad accettarlo con tutte le conseguenze. Inoltre l'uomo deve tutelare e difendere la dignità della donna. Questo è naturalmente un compito che la donna deve svolgere innanzitutto da sola, tuttavia sia l'uomo che la donna devono essere responsabili l'uno dell'altra. Perciò – esorta il Papa – ciascun uomo deve guardare nel suo cuore e chiedersi onestamente se colei che gli è stata affidata come compagna rappresenta veramente per lui una « sorella nella medesima esistenza umana » (MD, 14),

oppure se egli la vede solo come oggetto per la sua soddisfazione. Egli deve imparare da Cristo, le cui azioni hanno rappresentato una protesta liberatoria contro tutto quello che poteva intaccare la dignità della donna.

Vicino a Cristo, prosegue il Papa, le donne stanno bene; sentono di essere accettate ed amate, e ciò permette loro di scoprire se stesse, con le loro qualità, ma anche con le loro colpe personali. Naturalmente la loro posizione sociale si eleva nel raggio di azione di Cristo. Tuttavia la nuova dottrina è troppo innovativa e radicale per provocare un cambiamento solo esteriore. Essa parte piuttosto dalla radice e comporta molto di più di quello che qualsiasi rivoluzione esteriore potrebbe fare anche solo tendenzialmente: la liberazione dal peccato, la conversione del cuore e la metamorfosi *interiore* dell'essere umano (cfr. MD, 15).

Giovanni Paolo II spiega che Cristo non ha solamente liberato le donne dalla loro discriminazione, non ha solo aperto a loro come agli uomini il futuro Regno dei Cieli, ma le ha anche prese in considerazione come compagne e collaboratrici per la creazione di tale nuovo regno: Cristo parla con le donne di temi che a quel tempo non venivano trattati in loro presenza, e svela loro i più profondi misteri di Dio. Da parte loro le donne del Vangelo, sottolinea il Papa, dimostrano sin dall'inizio una particolare sensibilità nei confronti del Figlio di Dio, lasciando che la nuova dottrina penetri nelle loro menti e nei loro cuori, e rispondendo con una fede che attraversa tutti gli ostacoli e si manifesta di fronte alla croce. Qui, nell'ora della definitiva e decisiva verifica, troviamo vicino a Gesù soprattutto le *donne*. « ...in questa che fu la più dura prova della fede e della fedeltà (esse) si sono dimostrate più forti degli apostoli » (MD, 15), constata obiettivamente Giovanni Paolo II.

Le donne saranno anche le *prime* testimoni della Risurrezione. Gli avvenimenti della mattina di Pasqua, spiega Giovanni Paolo II, gettano nuovamente luce sul fatto che Gesù affida le sue verità divine innanzitutto a *loro*, ristabilendo così completamente la loro dignità (cfr. MD, 16).

Sicuramente si deve a questo capitolo il fatto che le affermazioni del Papa sulla donna possano essere definite come « femminismo cristiano ». In tal modo infatti vengono giustificate pienamente tutte le « promotrici dei diritti della donna » che lottano all'interno della Chiesa cattolica per l'uguaglianza.

## VI. Maternità fisica e spirituale

L'unità e l'uguaglianza tra uomo e donna non eliminano tuttavia le differenze. Dopo aver messo in evidenza la fondamentale uguaglianza tra i due sessi basandosi sull'Antico e Nuovo Testamento, nella seconda parte della Lettera Apostolica Giovanni Paolo II si chiede quale sia la specificità dell'uomo e della donna.

Da tutto quello che è stato già detto si deduce che tale specificità non va sicuramente ricercata in qualche inclinazione o capacità. Entrambi i sessi sono ovviamente in grado di svolgere qualsiasi attività intellettuale. Infatti le capacità mentali – intuizione e predisposizione ai rapporti interpersonali da una parte, obiettività ed universalità del pensiero e della pianificazione dall'altra – non sono rispettivamente qualità esclusive della donna o dell'uomo, non vanno attribuite loro come alternative ma come tendenza prevalente all'interno di una struttura mentale comune. Può essere che alcune doti compaiano statisticamente in maniera più frequente negli uomini ed altre nelle donne; tuttavia questo non dice assolutamente nulla sul singolo uomo o la singola donna. Infatti nessun essere umano è solo uomo o solo donna; ciascuno ha oltre a ciò una sua peculiarità ed inclinazione individuale, ed è in questa ultima che risiede la sua capacità di svolgere attività artistiche, tecniche, scientifiche, sociali o pratiche. Sarebbe un errore voler cercare una « immagine di donna » in base ad un criterio differenziale, secondo il quale si potrebbe affermare, in linea con i vecchi cliché, più o meno che: l'uomo è razionale, attivo, dominatore; la donna è sentimentale, passiva, pronta a sacrificarsi. Anche la donna può pensare in maniera logica, e anche l'uomo è chiamato a realizzarsi attraverso l'abnegazione che – come Giovanni Paolo II non si stanca di ripetere – non costituisce una caratteristica femminile bensì un elemento dell'amore. La stessa responsabilità sociale dell'uomo e della donna è il motivo che giustifica pienamente l'accesso della donna ai doveri pubblici. Da parte dell'uomo si richiede una vera capacità di acquisire le capacità della donna, che non sminuiscono assolutamente il suo valore ma esaltano quello della natura umana. Alcune particolari caratteristiche femminili, come ad esempio il desiderio di mediazione e composizione dei contrasti, la capacità di immedesimazione ed il tatto possono contribuire efficacemente all'umanizzazione dell'ambiente lavorativo.

La peculiarità dell'uomo e della donna, spiega il Papa, non va quindi vista nelle loro rispettive capacità bensì nella maternità o paternità (cfr. MD, 17). Il Papa illustra esaurientemente come la maternità sia una « dimensione » della vocazione della donna (cfr. MD, 18) che sin dall'inizio implica una particolare disponibilità nei confronti della nuova vita, ed in fondo nei confronti di Dio, il Creatore della vita stessa. In questa disponibilità a concepire e dare alla luce la donna si realizza – in maniera veramente ammirevole – pienamente « mediante un dono sincero di sé » (MD, 18). Anche se naturalmente l'uomo e la donna prendono parte alla procreazione in egual misura, la donna si impegna molto di più nel suo ruolo di genitore in confronto all'uomo. Ciò appare particolarmente evidente nella fase prenatale, quando quasi tutte le energie fisiche e psichiche della donna vengono assorbite dalla nuova vita. L'uomo – pur essendo il padre – si trova sempre « al di fuori » del processo della gravidanza e della nascita. All'inizio egli contribuisce molto di meno della donna al comune ruolo di genitore; e per questo motivo egli dovrebbe essere pienamente consapevole del fatto di avere particolari doveri nei confronti della sua donna. Nel suo chiaro discorso, Giovanni Paolo II dice che egli le è debitore (cfr. MD, 18). Si potrebbe ad esempio pensare che egli sia chiamato a contribuire al governo della casa. Come oggi non esiste più il monopolio dell'uomo nel procurare i mezzi di sostentamento, così se ne potrebbe dedurre che la responsabilità della casa non deve ricadere solamente sulla donna. Un progetto di equiparazione dei diritti tra i sessi – prosegue Giovanni Paolo II – può essere solido solo se prende seriamente in considerazione questo aspetto (cfr. MD, 18).

La maternità non è solo un processo fisiologico; è piuttosto una realtà che coinvolge l'intero essere ed agire della donna dalle radici ed inoltre risponde alla struttura psichico-fisica della femminilità. Attraverso la maternità la donna entra in contatto intimo con il segreto della vita che si sviluppa nel suo grembo. Questo rapporto unico con il nuovo essere – spiega Giovanni Paolo II – genera al contempo un atteggiamento particolare nei confronti di tutti gli esseri umani che incide profondamente sulla personalità della donna. In generale ciò si traduce in una sua naturale tendenza a portare il senso della concretezza e dell'umanità nei rapporti interpersonali (cfr. MD, 18).

Giovanni Paolo II non approfondisce ulteriormente queste sue affermazioni, già sostenute da una parte dall'antropologia filosofica<sup>12</sup>, e dall'altra, in tempi più recenti, anche dalle scienze sperimentali<sup>13</sup>: la donna ha una particolare capacità di individuare il singolo nella massa e di promuoverlo. Come dice Giovanni Paolo II, Dio le « affida in un modo speciale l'uomo » (MD, 30). Far sì che l'individualità non vada distrutta nella generalizzazione, che gli esseri umani stressati trovino in un mondo di freddi meccanismi ed apparecchi anche un po' di calore, che la nostra convivenza sociale sia improntata all'amicizia anche nell'era atomica, è soprattutto compito e lavoro della donna. Già nell'Enciclica *Redemptoris Mater* (25.3.1987) Giovanni Paolo II ha sottolineato in maniera analoga, facendo riferimento alla Madre di Dio, alcune fondamentali caratteristiche femminili: « Alla luce di Maria, la Chiesa legge sul volto della donna i riflessi di una bellezza, che è specchio dei più alti sentimenti di cui è capace il cuore umano: la totalità oblativa dell'amore; la forza che sa resistere ai più grandi dolori; la fedeltà illimitata e l'operosità infaticabile; la capacità di coniugare l'intuizione penetrante con la parola di sostegno e di incoraggiamento »<sup>14</sup>.

Naturalmente non è assolutamente provato che le donne siano « automaticamente » in grado di creare un mondo più umano di quello forgiato dagli uomini. Questo mondo, dice il Papa, può cambiare solamente se *entrambi* i sessi promuovono una nuova cultura nella quale le parole « amore », « *abnegazione* » e « servire » vengano intese e vissute in maniera nuova (cfr. MD, 18); tale cultura potrebbe tuttavia essere arricchita in maniera determinante con l'apporto della donna (cfr. MD, 30). Sicuramente anche l'uomo deve occuparsi dell'umanità, ma poiché egli per natura ha un rapporto meno diretto con la vita, potrebbe imparare molto dalla donna a questo riguardo. Ciò vale anche e soprattutto per il suo ruolo di padre e ha a che vedere in maniera particolare con il periodo successivo alla nascita (cfr. MD, 18).

Giovanni Paolo II definisce l'educazione dei figli « la dimensione spirituale dell'essere genitori » ed esorta l'uomo e la donna ad assumersi questa responsabilità nella stessa misura. Nonostante ciò,

<sup>12</sup> Cfr. GERTRUD VON LE FORT, *Die ewige Frau*, ed. 14, München 1950.

<sup>13</sup> Cfr. gli studi menzionati nella nota 8.

<sup>14</sup> Enc. *Redemptoris Mater*, 46; Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988.

in pratica è la donna la « prima educatrice » dei suoi bambini (MD, 19). Pur approvando pienamente i ragionevoli sforzi di emancipazione, il Papa dunque non vede alcun motivo per promuovere la donna solo nell'ambito extra-familiare. Pienamente in linea con il Concilio Vaticano II<sup>15</sup> e la sua precedente Lettera Apostolica *Familiaris Consortio*, (22.11.1981)<sup>16</sup> egli si batte affinché il valore dei compiti materni e familiari venga esplicitamente riconosciuto (cfr. MD, 18). Infatti oggi sappiamo abbastanza sulla costituzione della personalità per riconoscere in che misura il suo sviluppo sia determinato dall'amore e dalle cure materne, in particolare durante i primi anni di vita. Senza una madre amorosa, l'essere umano che sta crescendo non può imparare ad amare, a perdonare ed essere fedele. La donna, sottolinea Giovanni Paolo II, pone le fondamenta per la costituzione di « una nuova personalità umana ». Anche se la sua maternità « in senso biofisico » dimostra una « apparente passività », essa è estremamente creativa « in senso personale-etico ». Come madre, quindi, la donna ha « una specifica precedenza sull'uomo » (MD, 19).

A questo punto il Papa passa dalla dimensione naturale dell'educazione a quella soprannaturale. Così come la donna (ogni donna) riceve in fondo il proprio figlio da Dio, poiché la procreazione è una partecipazione alla creazione divina, così il suo bambino (ogni bambino) esiste in fin dei conti *per* Dio. Giovanni Paolo II prosegue con un pensiero profondo, dicendo che quindi ogni donna, in quanto madre, è legata in maniera particolare al nuovo ed eterno patto che Dio ha stretto con Maria: perché ogni donna contribuisce alla vita terrena e a quella eterna del suo bambino. Dunque la maternità, « intesa alla luce del Vangelo, non è solo “della carne e del sangue”... Sono, infatti, i nati dalle madri terrene... a ricevere dal Figlio di Dio il potere di diventare “figli di Dio” (Gv 1, 12) » (MD, 19).

Giovanni Paolo II riconosce anche chiaramente che la donna come madre deve sopportare innumerevoli dispiaceri e sofferenze, a cominciare dalla costante preoccupazione per il bene materiale e spirituale dei suoi bambini fino alla solitudine, quando viene dimenticata o abbandonata dai propri figli (cfr. MD, 19). L'uomo a questo punto viene esortato a dividere questo peso e a dare prova di sé proprio nel suo ruolo di padre. Ed infine, si può dedurre dalle

<sup>15</sup> Cfr. *Gaudium et Spes*, 52.

<sup>16</sup> Cfr. *Familiaris Consortio*, 23.

precedenti affermazioni del Papa, il compito personale e pressante della donna, il suo ruolo specifico nella famiglia, deve essere riconosciuto pienamente anche nella legislazione ed essere finalmente considerato in maniera adeguata dal punto di vista finanziario e politico-sociale<sup>17</sup>. Inoltre, la donna dovrebbe poter contribuire personalmente a questa legislazione in tutto il mondo.

## VII. Verginità « per il Regno dei Cieli »

Naturalmente, né l'uomo né la donna sono obbligati a contrarre matrimonio e fondare una famiglia. Essi possono anche rinunciarvi per dedicarsi ai servizi sociali, alla scienza, l'insegnamento o la ricerca. Il celibato e il nubilito liberamente scelto (oppure consapevolmente accettato) rappresentano dunque non solo una condizione ma anche un valore a sé stante, e sono in grado come il matrimonio di condurre ad una maturità affettiva ed una piena integrazione della personalità. Questo stato rappresenta l'« altra » possibilità, l'« altra » via attraverso la quale l'uomo e la donna possono realizzarsi.

Tuttavia, Giovanni Paolo II nella *Mulieris Dignitatem* non si addentra in queste « altre » forme di impostazione della vita umana. Egli piuttosto ne sceglie una che – come la condizione di genitori – rappresenta una *particolare* dimensione della realizzazione della personalità, una *particolare* vocazione (cfr. MD, 17): si tratta del celibato ovvero, più esattamente, della verginità « per il Regno dei Cieli ».

Sicuramente sono poche le parole che oggi scandalizzano come queste; quasi nessuno osa più pronunciarle, perché sono totalmente in contrasto con i valori della permissiva società dei consumi. Tuttavia, nonostante tutte le ondate di sensualità ed egoismo, la verginità « per il Regno dei Cieli » viene ancora oggi realmente vissuta con amore gioioso, coraggioso e rivoluzionario, in centinaia e migliaia di casi in tutto il mondo. E quanto più insistentemente viene tabuizzata, quanto più è schernita e dipinta in modo grottesco, tanto più è importante restituirle il posto dovuto nella scala dei valori cristiani. Come già da cardinale<sup>18</sup>, anche adesso Giovanni Paolo II non esita

<sup>17</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens* (14.9.1981), 19.

<sup>18</sup> Cfr. KAROL WOJTYLA, *Amore e responsabilità*, Torino 1969.

nella sua catechesi pubblica ad affrontare questo compito<sup>19</sup>. Nella *Mulieris Dignitatem* il Papa sviluppa le sue precedenti affermazioni preoccupandosi di chiarire in modo nuovo il senso profondo del celibato fondato su motivi religiosi, per le donne come per gli uomini.

Secondo l'antropologia cristiana già illustrata, la sessualità, in quanto caratteristica della corporeità, è una parte costitutiva della persona umana e significa essere predisposti per un Tu. Essa stessa è amore, e non solo nella misura in cui viene esplicata e soddisfatta. Proprio *perché* amore, essa può anche essere sacrificata, prima del matrimonio, durante il matrimonio oppure addirittura nel celibato definitivo<sup>20</sup>.

L'ultimo caso non rappresenta mai, nella vera tradizione della Chiesa, un discredito del matrimonio o la diminuzione del suo valore; e nemmeno uno scivolamento nelle concezioni del manicheismo riguardo al corpo, al sesso e alla procreazione<sup>21</sup>. La verginità liberamente scelta significa solamente « rinunciare » consapevolmente a qualcosa che per volontà del Creatore conduce al matrimonio, e precisamente al bisogno di donarsi ad un altro essere umano, più profondo dell'istinto sessuale. Come l'essere umano ha la facoltà di scegliere il matrimonio – nel quale tuttavia il suo desiderio di unione non può mai essere completamente soddisfatto<sup>22</sup> –, esso ha anche la facoltà di rinunciare al matrimonio per donarsi totalmente a Cristo.

Mentre il matrimonio si basa sul mistero della unione tra Cristo e la sua Chiesa, senza costituire tuttavia questa unione stessa, attraverso la scelta del celibato l'uomo e la donna sono introdotti nel mistero di questo rapporto sponsale. Il *mysterium caritatis* solamente abbozzato nel matrimonio si innesta direttamente nella loro vita e la realizza ad un livello superiore rispetto a quello naturale. Giovanni Paolo II sottolinea che la donna e l'uomo ora vivono *anche* una condizione di totale amore per un tu, in un diretto rapporto Io-Tu, ma non l'una verso l'altro, bensì rispettivamente come singole perso-

<sup>19</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985.

<sup>20</sup> Cfr. JOHANNES B. TORELLÓ, *Sexualität und Person, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrags*, 1987.

<sup>21</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzioni del 7 e 21 aprile 1982: Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, V, 1 (1982), 1126-1131 e 1175-1179.

<sup>22</sup> Cfr. KAROL WOJTYŁA, *Amore e responsabilità*, 240.

ne nei confronti del Cristo vivente e presente, in ultimo direttamente con Dio solo. Essi si consacrano esclusivamente a colui che *per primo* si è donato a ciascuno di loro « fino al segno supremo » con il suo amore (cfr. Gv 13, 1). Essi comprendono sempre di più quella profonda verità secondo la quale essi sono amati da Dio « per amore di loro stessi », e quindi rispondono con tutta la loro vita (cfr. MD, 20), con tutte le energie dell'anima e del corpo: « la persona umana, prediletta da Dio, si dona a lui e a lui solo »<sup>23</sup>. La loro imitazione di Cristo è radicale. Giovanni Paolo II afferma chiaramente: « Ciò non può essere paragonato al semplice rimanere nubili o celibi, perché la verginità non si restringe solo al "no", ma contiene un profondo "sì" nell'ordine sponsale: il donarsi per amore in modo totale ed indiviso » (MD, 20). Il celibato cristiano – si potrebbe aggiungere per maggiore chiarezza – ha poco a che fare con la semplice solitudine sopportata come dato di fatto o forse addirittura come destino non voluto e spiacevole, così come la povertà scelta volontariamente con quella dovuta alle circostanze, indesiderata e dolorosa. Tuttavia è ovvio che il singolo può decidere personalmente di accettare in modo positivo le circostanze forse immutabili del celibato o della povertà, scoprendo nella propria condizione un invito a seguire Dio con una dedizione maggiore e più altruista proprio mediante il celibato e nella povertà evangelica. In tal modo le circostanze naturali ricevono un fondamento nuovo, soprannaturale, che conferisce un senso alla vita.

Nel Vangelo si afferma chiaramente (cfr. Cor 7, 38) quello che è sempre stato convalidato dalla dottrina della Chiesa, e cioè che la verginità osservata per motivi soprannaturali ha una preminenza nei confronti del matrimonio, che è dettata dal motivo del « Regno dei Cieli » – ed esclusivamente da esso! (cfr. MD, 22). Il valore di un amore o di una ammirazione dipende soprattutto da *chi* amiamo e *per chi* proviamo ammirazione! Ed in questo caso è Dio stesso lo scopo immediato di ogni sforzo. Nel totale donarsi a Cristo l'uomo va incontro alla futura unione eterna e mostra la strada da seguire, anticipando, per così dire, già nella sua esistenza fisica quello che verrà donato a tutti gli esseri umani con la futura Risurrezione<sup>24</sup>,

<sup>23</sup> *Ibid.*, 238.

<sup>24</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* del 10.3.1982: *Insegnamenti*, V, 1 (1982), 789-793.

quando « non si sposteranno più » e saranno « come gli angeli nel cielo » (Mc 12, 25). In questo modo, come spiega mons. Alvaro del Portillo in altra sede, egli diviene « testimone profetico – nel tempo – di quel mondo futuro in cui dimora la giustizia (cfr. 2 Pt 3, 13) e i redenti saranno simili a Dio, poiché lo vedranno faccia a faccia (cfr. 1 Gv 3, 2) »<sup>25</sup>.

La verginità « per il Regno dei Cieli » coinvolge le più profonde dimensioni personali ed esistenziali dell'essere umano<sup>26</sup>. Essa è di una tale sublimità, e pretende così tanto, che nessuno potrebbe osare sceglierla se non fosse Cristo stesso ad invitarlo. Giovanni Paolo II fa notare che già il modo in cui Cristo ne parla fa intuire la sua grandezza misteriosa: « Chi può capire, capisca » (Mt 19, 12). La vocazione alla piena dedizione di sé non può essere meritata, « compresa ». Solo Dio la può donare, con un amore libero, generoso, prodigo. Ma ogni donna cristiana e ogni uomo cristiano devono essere disposti ad accettare questo dono. E se un essere umano percepisce effettivamente una particolare chiamata di Dio, esso deve avere il coraggio di abbandonare il suo ben definito ambito naturale ed affidarsi completamente ai disegni della divina Provvidenza. In questo, dice il Papa, si manifesta il cosiddetto « *radicalismo del Vangelo* » (MD, 20).

Naturalmente si tratta di una abnegazione che comporta l'indicibile follia della croce. Solitamente vengono evidenziati tutti i fattori psicologici che fanno apparire quasi impossibile la sua realizzazione; tuttavia se non si considera contemporaneamente la particolare grazia che Dio dona a coloro che Gli si affidano, si rischia di falsare l'intera questione. La grazia, dice il Papa, è in grado di penetrare nei più profondi recessi del cuore umano, di guarire, scaldare, in un certo senso « intenerire »; essa mette l'essere umano al centro del raggio di azione di Dio, dentro il suo amore.

Quando il rapporto di amore con Cristo si sviluppa pienamente, il desiderio umano di felicità viene soddisfatto. « Il "Regno dei Cieli" ... è la pienezza del bene che il cuore umano desidera oltre i limiti di tutto ciò che può essere sua porzione nella vita terrena, è la massima pienezza della gratificazione per l'uomo da parte di

<sup>25</sup> ALVARO DEL PORTILLO, *Consacrazione e missione del sacerdote*, Ares, Milano 1971, 63.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, 72.

Dio »<sup>27</sup>. Per prendere parte al Regno dei Cieli già su questa terra è necessario condurre una vita realmente spirituale: solo nel colloquio con Dio stesso è possibile riempire il vuoto del cuore, solo nel vivere consapevolmente la croce si può sconfiggere la natura caduta.

Più l'uomo dona se stesso nell'adorazione di Dio, più espande ed arricchisce se stesso. La verginità « per il Regno dei Cieli » è quindi in grado – proprio *perché* si basa su di una « folle » abnegazione di sé, perché è un generoso gesto d'amore – di generare personalità straordinariamente mature. « ...il fondamento della loro felicità consiste nel non aver paura né della vita né della morte, nel non abbattersi nelle afflizioni, nello sforzo quotidiano di vivere con spirito di sacrificio, sempre disposti – nonostante la miseria e la debolezza personali – a non concedere nulla a se stessi, per rendere più agevole e gradevole agli altri il vivere da cristiani »<sup>28</sup>. Così diceva il fondatore dell'Opus Dei, Josemaria Escrivá de Balaguer. La grande vicinanza interiore con Cristo, la piena intimità con Lui, rende l'essere umano un maestro di amore, anche dell'amore coniugale, perché nella sua vita realizza quello che è solamente simboleggiato dal matrimonio: l'unione sponsale con Cristo<sup>29</sup>.

La vocazione al celibato è profondamente personale, concreta, irripetibile e insondabile, continua Giovanni Paolo II (cfr. MD, 21). In essa l'uomo e la donna possono realizzarsi pienamente come esseri umani, pur non smettendo naturalmente di essere *uomo* o *donna*: vale a dire, la loro natura maschile o femminile entra pienamente, con tutte le sue qualità ed anche le sue debolezze, nel rapporto con Cristo e si trova di fronte nuove possibilità e prospettive.

In una perfetta comunità Io-Tu con Cristo, il cuore viene riempito di una santa bontà che si rivolge anche agli altri esseri umani. Per la donna, che ha rinunciato alla maternità fisica, ciò significa comprendere ancora più facilmente il senso e le esigenze della maternità morale-spirituale, essendo tuttavia *entrambi i tipi di maternità* – come Giovanni Paolo II sottolinea – espressione della sua natura (cfr. MD, 21). Come la madre carnale ama in primo luogo suo marito e i propri figli, così la donna che si dona esclusivamente a

<sup>27</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione* del 21.4.1982: *Insegnamenti*, V, 1 (1982), 1270-1274.

<sup>28</sup> JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1982, p. 156.

<sup>29</sup> Cfr. JOHANNES B. TORELLÓ, *Zölibat und Persönlichkeit*, Köln 1972, 26.

Dio è in grado di accudire tutti gli esseri umani, in pratica tutti i bisognosi di aiuto, protezione ed affetto. Il grado del suo affetto e della sua dedizione nei confronti degli altri dipende esclusivamente dalla misura in cui il suo rapporto con Cristo è vivo e profondo. Queste donne spesso si occupano particolarmente dei deboli, degli emarginati, di colpevoli e sbandati che non sono più in grado di sopportare una società maschilista governata dalla produttività. Giovanni Paolo II ricorda in questo contesto gli straordinari meriti degli ordini femminili nella storia dell'umanità, nei quali si realizza una accettazione consapevole del senso materno a favore di gruppi sociali emarginati (cfr. MD, 21). In questo caso la donna che per amore di Cristo si dona agli altri diviene un esempio di rara realizzazione della trascendenza della vita personale. In questo modo, il celibato « per il Regno dei Cieli » appare finalmente nella sua profonda relazione con la fecondità del matrimonio. « Esistono... molte ragioni », sottolinea Giovanni Paolo II, « per scorgere in queste due diverse vie (maternità e verginità)... una profonda complementarità e, addirittura, una profonda unione all'interno dell'essere della persona » (MD, 21).

Più si segue Cristo, più si diviene simili a Colui che incarna l'ideale della perfezione umana. In Cristo scompare ogni limite e difetto; le qualità della natura maschile e femminile vengono riunite. Nelle sante si riscontra quindi l'audacia, la fermezza e la determinazione tipiche degli uomini, mentre nei santi una sincera bontà e premure materne per le anime. Si arriva persino al punto – illustra Giovanni Paolo II – che S. Paolo paragona la sua preoccupazione per i Galati con i dolori del parto (Gal 4, 19). Simili espressioni non valgono forse più di qualsiasi altro discorso roboante per dimostrare che questo Apostolo talvolta bollato come « nemico delle donne » si identificava in fondo con i sentimenti e le azioni del sesso femminile? (cfr. MD, 22).

### VIII. La Chiesa. Sposa di Cristo

Nel capitolo seguente Giovanni Paolo II spiega come sia stato qualcosa di più di un impeto passeggero ad indurre S. Paolo a mettersi nel ruolo di una donna. In questo fatto si evidenzia una caratteristica di tutta la religiosità, e cioè un atteggiamento femminile di base con il quale *ogni* essere umano si pone di fronte a Dio,

nella misura in cui è disposto e pronto ad accogliere in sé l'amore divino come dono (cfr. MD, 23), e a contraccambiarlo (cfr. MD, 27).

Dopo aver illustrato le due grandi vocazioni della donna (la maternità e la verginità), il Papa passa a considerare la missione della donna nella Chiesa. Anche qui egli basa le sue affermazioni, secondo l'impostazione dell'intero documento, sugli insegnamenti biblici e spiega che la Chiesa non è una comunità come le altre ma, in fondo, un mistero la cui profonda essenza rimarrà sempre preclusa e celata agli esseri umani, nonostante tutti gli sforzi razionali. Solo su questo sfondo è possibile comprendere fino in fondo il compito della donna nella comunità soprannaturale dei cristiani.

La Chiesa è femminile. Essa, secondo la nota analogia del Nuovo Testamento, è la « sposa » di Cristo, suo « sposo » (Ef 5, 23-32), come illustra dettagliatamente Giovanni Paolo II. In quanto soggetto collettivo, spiega il Papa, essa comprende naturalmente le donne e gli uomini, cosicché il genere femminile qui diviene un « simbolo di tutto ciò che è umano » (MD, 25). E questo sicuramente non è un caso, poiché non è l'uomo e il suo desiderio di azione, bensì la donna con la sua apertura nei confronti della vita che proviene da Dio che incarna per la sua natura quello che la Chiesa è realmente: accoglimento dell'uomo in Dio e profonda comunione con Cristo.

Come stanno dunque le cose per il sacerdozio nella Chiesa? A questa domanda, Giovanni Paolo II risponde verso la fine della *Mulieris Dignitatem* in modo sì inequivocabile ma anche piuttosto incidentale, dal che si può dedurre – secondo le parole del cardinale Joseph Ratzinger – che è « assurdo collegare la questione sulla dignità della donna all'approvazione o negazione del sacerdozio femminile »<sup>30</sup>. Secondo la tradizione cattolica l'ufficio del sacerdozio è, come noto, riservato all'uomo, e il Magistero si attiene ancora oggi a questa consuetudine. Nel contesto dell'emancipazione ed equiparazione dei diritti, questo fatto può anche scandalizzare, poiché visto dal di fuori sembra una discriminazione nei confronti delle donne a causa del loro sesso. Sono in molti a non comprendere il perché di questa prassi.

<sup>30</sup> *La donna - custode dell'essere umano*. Presentazione della Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II, « L'Osservatore Romano », 6.10.1988.

Giovanni Paolo II ne elenca i motivi, basandosi completamente su una dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1976, *Inter insigniores*, pubblicata per ordine del Papa Paolo VI (cfr. MD, 26). Il nucleo della sua argomentazione è costituito dal comportamento di Cristo, il quale – pur opponendosi radicalmente alla discriminazione delle donne e quindi rischiando coscientemente e coraggiosamente una rottura con il suo ambiente – non ha tuttavia conferito gli ordini ad alcuna donna, ma solo a uomini. « Ciò ha fatto con la stessa libertà con cui, in tutto il suo comportamento, ha messo in rilievo la dignità e la vocazione della donna, senza conformarsi al costume prevalente o alla tradizione sancita anche dalla legislazione del tempo » (MD, 26), sottolinea il Papa. Gli Apostoli hanno agito secondo l'esempio di Cristo, e quindi la Chiesa si sente in dovere di mantenere questo comportamento seguito da Gesù e dalla comunità originaria anche alla fine del secondo millennio. Infatti, si argomenta in *Inter insigniores*<sup>31</sup>, il Cristianesimo è una religione storica sotto più di un aspetto. I suoi primordi non rappresentano solo un punto di partenza, ma hanno anche un significato che caratterizza per sempre questa dottrina nei suoi tratti essenziali. La Chiesa dovrà quindi sempre ricollegarsi alla propria origine. Il suo « no » al sacerdozio femminile non si esaurisce quindi in restrizioni socio-culturali dei tempi passati o moderni, ma è l'espressione della fedeltà al suo Signore. Questa fedeltà non è una manifestazione di « servilismo » o di « vecchiaia », bensì garantisce la fecondità della Chiesa, perché i suoi primordi avevano il carattere della pienezza.

Naturalmente Cristo avrebbe potuto agire in un altro modo, e ciò vale anche per tutti gli altri sacramenti, come anche per l'intero svolgimento della Redenzione. Tuttavia, il disegno di Dio si è verificato concretamente solo una volta, si è manifestato in un determinato momento della storia, in determinate circostanze, e quindi ha ricevuto un'impronta duratura. La fede cristiana si fonda di conseguenza sulla « casualità » che avrebbe potuto essere diversa. La contingenza fa parte della sua struttura. Tuttavia è proprio nella « fedeltà al caso » che si realizza – come il cardinale Joseph Ratzin-

<sup>31</sup> Cfr. *Inter insigniores*, Dichiarazione della Congregazione per la Dottrina della Fede su « La questione dell'ammissione della donna al sacerdozio ministeriale » (15.10.1976), EV 5, 2126-2131.

ger ha già spiegato qualche anno fa – il « legame al necessario dell'azione divina nei nostri confronti »<sup>32</sup>.

I sacramenti dipendono quindi, nella loro forma esteriore, dall'avvenimento storico della loro istituzione, e dunque sono destinati a ripetersi così fino alla fine dei tempi in tutto il mondo. Essi possono essere efficaci solo se corrispondono alla volontà divina, ed appunto nel modo in cui essa ha preso forma nella storia, duemila anni fa.

Tuttavia, perché Cristo non ha conferito gli ordini ad alcuna donna? Sicuramente non perché ella sia meno idonea dell'uomo a questo ufficio. Anche una donna può predicare la Parola di Dio, dare consigli spirituali e giudizi; e *proprio* la donna è in grado di capire, consolare, incoraggiare, rafforzare e dedicarsi agli altri fino al limite delle sue forze fisiche (cfr. MD, 27). Tutte queste non sono forse caratteristiche che un buon prete deve possedere?

La domanda sul perché la donna non può tuttavia ricevere l'ordinazione sacerdotale in fondo non trova una completa risposta nell'ambito della razionalità umana, poiché si riferisce ad una dimensione molto più profonda che può essere accettata e chiarita solo con la fede. Il conferimento dell'ordine sacro all'uomo è strettamente legato alla sostanza del mistero della Chiesa. Il sacerdote agisce, nell'esercizio del suo ufficio, non in prima persona, ma *in persona Christi*. Sulla base della sua natura di uomo, sottolinea Giovanni Paolo II, egli deve rappresentare Cristo, lo « sposo » della Chiesa, come dispensatore della grazia (cfr. MD, 26).

L'esclusione della donna dal sacerdozio non avviene « sotto il manto della teologia », come spesso si sente accusare, bensì è di tipo puramente teologico. Qui non si tratta di una questione di « donne » ma di una questione teologica; e come tale non può essere risolta sotto la pressione dell'opinione pubblica, ma deve essere studiata da esperti ed essere accolta con fede. Poiché la Chiesa non è una comunità esclusivamente umana, la sua struttura non può essere facilmente determinata con i concetti presi a prestito dalla politica. La posizione della donna nella società umana, di conseguenza, non può essere direttamente trasferita all'organizzazione ecclesiastica.

<sup>32</sup> JOSEPH RATZINGER, *Das Priestertum des Mannes - ein Verstoß gegen die Rechte der Frau?*, in *Die Sendung der Frau in der Kirche*, Kevelaer 1978, 88.

Ciò naturalmente non significa che la donna non possa intraprendere funzioni importanti anche all'interno della comunità ecclesiastica. Anche a questo proposito il Concilio Vaticano II, a cui Giovanni Paolo II si mantiene fedele nelle parole e nei fatti, si è già espresso chiaramente. Il Decreto *Apostolicam actuositatem* dice infatti: « Siccome poi ai nostri giorni le donne prendono sempre più parte attiva in tutta la vita sociale, è di grande importanza una loro più larga partecipazione anche nei vari campi dell'apostolato della Chiesa »<sup>33</sup>. Nel campo universitario, ad esempio, nell'amministrazione dei beni ecclesiastici e negli organi consultivi a tutti i livelli dell'organizzazione ecclesiastica è assolutamente necessaria la loro presenza. I compiti delle donne devono trovare un proprio spazio, una propria importanza e dignità. In breve: nell'ambito del sacerdozio in genere non ci deve essere alcuna discriminazione della donna rispetto all'uomo, bensì – come Giovanni Paolo II sottolinea di nuovo chiaramente – solo una reciproca integrazione delle loro doti e possibilità (cfr. MD, 27).

## IX. La dignità della donna e l'ordine dell'amore

Il sacerdozio, pur con tutta la sua dignità, non è la massima realizzazione dell'esistenza cristiana. Anche questa è sacerdotale, anche se in altro modo. Appartenere a Dio e servirlo è la vocazione di ogni cristiano, sia esso sacerdote o laico, sia uomo che donna. Ciascuno deve integrare e coltivare le sue naturali inclinazioni in maniera diversa; e ciascuno può e deve tuttavia anche trascenderle. Infatti ognuno è chiamato da Dio per nome in maniera personale e singolare.

La visione della gerarchia può impressionare. Essa è necessaria, ma non è assolutamente l'elemento più sublime della Chiesa di Dio. C'è anche un'altra gerarchia – dice Giovanni Paolo II – che è più importante di questa e la supera infinitamente per significato e durata. È la gerarchia della santità, ancora molto nascosta al nostro sguardo su questa terra, ma anche di incommensurabile efficacia nella storia: il legame personale di un cristiano con Dio è molto più utile al mondo di qualsiasi organizzazione e programma di azione dei sacerdoti come tali (cfr. MD, 27).

<sup>33</sup> *Apostolicam actuositatem*, 9: EV 1, 948.

Nell'ultimo capitolo della Lettera Apostolica, Giovanni Paolo II riprende un pensiero di Hans Urs von Balthasar che parla della dimensione mariana della Chiesa e di quella apostolica di san Pietro. Egli fa notare come il modello di santità per tutti i cristiani non sia rappresentato dagli Apostoli, bensì da Maria. In lei, madre e vergine contemporaneamente (cfr. MD, 17), la Chiesa ha già raggiunto la sua perfezione. Maria è un modello *anche* per gli Apostoli. Da lei, una donna, deve quindi imparare anche ogni sacerdote, da lei, che non era sacerdote o vescovo, ma era ugualmente la Chiesa (cfr. MD, 27).

Maria anticipa e precede tutti i cristiani sulla via della santità. In lei appare chiaro cosa significa essere simili a un Dio che si è manifestato sia nella vita intratrinitaria che nella Incarnazione come amore pieno di dedizione (cfr. MD, 29). « La donna non può ritrovare se stessa », dice il Papa, « se non donando l'amore agli altri » (MD, 30). Lo stesso vale in fondo anche per l'uomo<sup>34</sup>.

Come già fatto più volte in questo documento, Giovanni Paolo II sottolinea alla fine ancora una volta con chiarezza il significato ed il valore del « servire ». Ciò dimostra il suo coraggio nel porsi in una posizione diametralmente opposta allo spirito del tempo e mettere il dito nella piaga di una società che antepone « potere » e « carriera » alla « devozione » e « abnegazione ». Tuttavia, dice il Papa, la morale valida sin dai tempi di Cristo corrisponde all'essenza più profonda dell'essere umano. Chi ama, uomo o donna che sia, ascolta il richiamo ed è pronto a seguirlo; chi ama si dedica agli altri, condivide le pene degli altri, è sensibile e affidabile, umile e consapevole del proprio valore, libero ed ubbidiente al contempo. Chi ama si prende personalmente la responsabilità per il futuro di un mondo più umano. È l'amore che è più forte della morte, non l'uomo e nemmeno la donna.

Nella rappresentazione apocalittica, alla fine della storia Maria appare come vincitrice nella lotta contro il male. Questo – sottolinea Giovanni Paolo II – è un ultimo e chiaro indizio della dignità e vocazione della donna (cfr. MD, 30). La lotta contro il male è la lotta per l'essere umano e la sua definitiva realizzazione in Dio. In questa lotta è proprio la donna ad essere chiamata a compensare con

<sup>34</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Familiaris Consortio*, 22; CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 24.

tutta la sua forza morale e spirituale i danni di una società maschilista, a favore di una nuova civiltà di amore ed umanità.

« Concludendo, Giovanni Paolo II ringrazia le donne, tutte e ciascuna, quelle “perfette” e quelle “deboli”, così come sono uscite dal cuore di Dio in tutta la bellezza e ricchezza della loro femminilità; così come sono state abbracciate dal suo eterno amore; così come, insieme con l'uomo, sono pellegrine su questa terra » (MD, 31). Anche le donne devono ringraziare il Papa, perché nella *Mulieris Dignitatem* egli ha evidenziato con tutta l'autorità del Magistero ecclesiastico che la donna ha « un valore particolare come persona umana e, nello stesso tempo, come quella persona concreta, per il fatto della sua femminilità » (MD, 29). Anche se taluni potranno considerare questa Lettera Apostolica come « conservatrice », mentre altri la definiranno « progressista », è sicuro che essa porta la fede cattolica « di sempre » in una nuova era. E dal fatto che tra coloro che non la comprendono vi siano sia « progressisti » che « tradizionalisti » si potrebbe dedurre che essa indica la strada giusta.

**Pagina bianca**

# L'INDOLE SECOLARE PROPRIA DEI FEDELI LAICI SECONDO L'ESORTAZIONE APOSTOLICA POST-SINODALE « CHRISTIFIDELES LAICI »

Raul LANZETTI

---

**Sommario:** I. Ecclesialità dell'indole secolare - 1. Nozione cristiana della secolarità - 2. Secolarità e comunione nella Chiesa - II. La specifica secolarità dei fedeli laici - 1. Dimensione vocazionale della secolarità dei laici - 2. Escatologia definitiva e vita spirituale dei laici - 3. La genesi della vocazione dei laici.

---

Tra i diversi temi teologici importanti della recente esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*<sup>1</sup> spicca la questione relativa all'indole secolare dei cristiani laici. Infatti, nel dibattito teologico presinodale, e ancor prima, ci si interrogava se, oltre la condizione di « fedele », c'era qualcos'altro che integrasse la descrizione positiva del laico nella Chiesa; in questo caso, la « secolarità » che lo caratterizza. Difficile dire se la posizione presa dall'esortazione dia ragione a questa o quell'altra delle diverse correnti in dialogo. Stando alle parole, si potrebbe dire che il documento post-sinodale ribadisce tale specificità<sup>2</sup>, dando torto a coloro che intendevano negarla. Tuttavia,

<sup>1</sup> Da ora in poi se ne farà riferimento con l'abbreviazione ChL.

<sup>2</sup> Giova rilevare in tal senso che la *Propositio* 4 del Sinodo (relativa all'indole secolare propria dei laici) ribadisce la tesi opposta a quella che si trovava nell'*Instrumentum laboris*, 27 (Verrà citato con l'abbreviazione IL). Quest'ultimo così diceva: « lo stato di vita del fedele laico viene a coincidere con quello del cristiano perché questo rappresenta l'elemento generale della vita del Popolo di Dio. Ad esso lo stato del fedele pastore e quello del fedele religioso si rapportano come condizioni specifiche derivate rispettivamente dal sacramento dell'ordine e dalla consacrazione nei consigli evangelici ». Come si vede, l'indole propria del laico veniva ricollegata a « l'elemento generale », mentre solo il ministero ordinato e la testimonianza religiosa erano

se si prendono in considerazione i contenuti stessi, tale semplicità di giudizio va ridimensionata, giacché non poche delle preoccupazioni avanzate da taluni sforzi intellettuali sono state pienamente sentite, e accolte opportunamente nelle pagine del documento. Perciò, anziché tentare un confronto tra il testo promulgato e il dibattito precedente, sarà più utile cercare di capire in profondità la dottrina che insegna la stessa esortazione post-sinodale.

## I. Ecclesialità dell'indole secolare

Fedele al principio ribadito sin dall'inizio del capitolo I, secondo cui la figura del fedele laico va delineata nella Chiesa<sup>3</sup>, il numero 15, riguardante la secolarità propria dei laici, parte dall'affermazione della dimensione secolare di tutta la compagine ecclesiale: l'intero Popolo di Dio ha una missione da compiere nel mondo e nella storia; e ciò riguarda l'insieme della Chiesa come tale, nonché le missioni proprie dei ministri ordinati e dei consacrati<sup>4</sup>. Viene qui accolta quella preoccupazione di non vedere nella secolarità dei laici una realtà appartenente a essi esclusivamente<sup>5</sup>.

considerate quali « condizioni specifiche ». Alla vista di quel che è accaduto dopo nel Sinodo, si direbbe che la difficoltà che l'IL sembra aver trovato fosse la nozione *teologica* di secolarità, per alcuni inesistente. Il Sinodo invece ribadisce che « l'indole secolare del fedele laico non è quindi da definirsi soltanto in senso sociologico, ma soprattutto in senso teologico. La caratteristica secolare va intesa alla luce dell'atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all'opera della creazione, liberino la creazione stessa dall'influsso del peccato e santifichino se stessi nel matrimonio o nella vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali » (citato nella ChL 15i). Da parte sua, la ChL sintetizza il suo magistero in merito con queste espressioni: « *La condizione ecclesiale dei fedeli laici viene radicalmente definita dalla loro novità cristiana e caratterizzata dalla loro indole secolare* » (15k). Sull'andamento del tema durante l'elaborazione del nuovo Codice di Diritto Canonico, vid. J. HERRANZ, *The juridical status of the laity: the contribution of the conciliar documents and the 1983 Code of Canon Law*, in « *Communicationes* » 17 (1985) 287-315.

<sup>3</sup> « Solo all'interno del mistero della Chiesa come mistero di comunione si rivela l'«identità» dei fedeli laici, la loro originale dignità. E solo all'interno di questa dignità si possono definire la loro vocazione e la loro missione nella Chiesa e nel mondo » (ChL 8f).

<sup>4</sup> « Certamente tutti i membri della Chiesa sono partecipi della sua dimensione secolare » (ChL 15f).

<sup>5</sup> Questa preoccupazione era già emersa durante il Concilio Vaticano II. La *Lumen Gentium* (21-XI-64) aveva ribadito schiettamente: *Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est* (31b). La costituzione *Gaudium et Spes* (7-XII-65) sfumò quella

Questa considerazione ha più di un punto da esplicitare, poiché tale concezione della secolarità evita una doppia spaccatura.

### 1. *Nozione cristiana della secolarità*

In primo luogo, il separare la secolarità dalla Chiesa. La questione è del tutto decisiva, poiché non di rado tale dimensione della vita dei laici è stata concepita secondo una doppia riduzione: prima, riducendola a una condizione, e cioè al semplice essere uomo come gli altri, che viene identificato coll'essere naturale, totalmente indipendente dall'essere cristiano; e poi, si ricollega tale « natura » con i valori e le realtà soltanto intrastoriche, quasi che l'essere naturalmente uomo non avesse a che fare con la trascendenza e la religione. In tal modo, questa secolarità diventa quasi un valore a se stante, senza alcun riferimento alle realtà di grazie e di redenzione.

Tale percezione della secolarità, indubbiamente negativa, porta necessariamente a spaccare in due la vita del fedele laico, poiché egli altro non sarebbe che cristiano a metà, e metà pagano. Purtroppo tale concezione non è rimasta nell'ambito degli studiosi soltanto, ma ha preso corpo anche in quei modi di partecipare all'elaborazione della cultura, della politica, dell'economia, che non si ispirano già ai valori – anche umani – del cristianesimo, ma soltanto a criteri di azione semplicemente intrastorici. È stato rilevato che talune impostazioni portano in se stesse la propria rovina, poiché in tal modo non si può essere veramente cristiano, e neanche pienamente uomo. L'uomo, infatti, anela all'unità dal più profondo del suo essere; e tale concezione non la consente, anzi la compromette radicalmente, giacché di fatto mette l'uomo al servizio di due ordini di valori contrapposti: quello fondato sulla intrastoricità come fine ultimo, e quell'altro che invece vede il compimento della storia aldilà di se stessa.

Ora, nel rilevare l'eccliesialità della dimensione secolare della vita dei fedeli laici, l'esortazione apostolica ribadisce una concezione

affermazione di un anno prima in questi termini: *Laicis proprie, etsi non exclusive, saecularia officia et navitates competunt* (43b). Comunque va sottolineato che non tutti i fedeli partecipano di questa « secolarità » in un modo identico. La ChL (15f) dice apertamente che tutti i membri ne sono partecipi « in forme diverse ». Il punto non è stato meglio precisato, poiché sicuramente il documento ha voluto far riferimento al solo soggetto « fedele laico ». Troviamo soltanto un breve accenno sulla *Propositio 22*, che la ChL (60d) riporta testualmente: « la partecipazione attiva nei partiti politici è riservata ai laici ».

cristiana della secolarità, inserendola pienamente nell'ambito della missione dell'intera Chiesa<sup>6</sup>. Il significato teologico di questa formula è da approfondire, ricollegandolo alla dottrina sul Battesimo, che la ChL ha esposto in precedenza (nn. 10-14). In tal senso, la professione battesimale implica una rinuncia al « mondo »<sup>7</sup>; ma occorre tener presente che esso non è una realtà esclusivamente oggettiva e all'esterno della coscienza umana. La I Lettera di San Giovanni è oltremodo esplicita nel rilevare che il mondo dal quale ci si deve allontanare è quello che poggia sulla « concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita » (2, 16); tutte e tre realtà che sono presenti nel cuore dell'uomo prima ancora che nella cultura, nello stile di vita o nel modo di costruire la società. Tutto ciò vuol dire che l'allontanamento dal mondo va preso innanzitutto nel suo significato interiore di conversione – metanoia –, secondo la quale l'uomo, con la grazia di Cristo, indirizza intenzionalmente tutta la propria condotta verso Dio<sup>8</sup>. Ciò potrà recare sicuramente un maggiore o minore cambiamento nello stile di vita<sup>9</sup>; e tuttavia tale cambiamento non esige né significa di per sé un allontanamento materiale dalla società o dall'ambito della propria esistenza<sup>10</sup>. Neanche implica un allontanamento in senso psicologico; e cioè come disimpegno riguardo le realtà in cui è inserito<sup>11</sup>. In realtà rinunciare

<sup>6</sup> « La Chiesa, infatti, vive nel mondo anche se non è del mondo (cfr. Gv 17, 16) ed è mandata a continuare l'opera redentrice di Gesù Cristo, la quale "mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale" (AA 5) » (ChL 15e).

<sup>7</sup> Tale rinuncia fa parte dell'*abrenuntiatio Satanae* (cfr. R. CABÉ, *L'iniziazione cristiana*, in A.G. MARTIMORT, *La Chiesa in preghiera*, III, Brescia 1987, cap. I, pp. 53 s. 110; J.H. WASZINK, *Pompa diaboli*, in « *Vigiliae christianae* » 1 [1947] 13-41). Comunque, il tema resta implicito nella ChL (9e): « In Gesù Cristo, morto e risorto, il battezzato diventa una "creatura nuova" (Gal 6, 15; 2 Cor 5, 17), una creatura purificata dal peccato e vivificata dalla grazia ».

<sup>8</sup> È significativo che, dal punto di vista liturgico, tale rinuncia faccia *unus ritus* con la professione di fede – e cioè col *credere in Deum* – nella celebrazione del Battesimo: cfr. nota precedente e *Ordo initiationis christianae adultorum* (6-I-1972), 211: EV IV, 1452.

<sup>9</sup> Cfr. *Ad Gentes*, 13b. 14a; *Ordo initiationis christianae adultorum*, 15: EV IV, 1360.

<sup>10</sup> Dice la ChL (15h) dei fedeli laici: « Il battesimo non li toglie affatto dal mondo, come rileva l'apostolo Paolo: in cui era quando è stato chiamato » (1 Cor 7, 24).

<sup>11</sup> Giova rilevare a questo proposito la forte convinzione espressa dalla *Gaudium et Spes* (43a): *A veritate descendunt qui, scientes nos non habere hic manentem civitatem sed futuram inquirere (cfr. Hb 13, 14), putent se proinde officia sua terrestria negligere posse, non attendentes se per ipsam fidem ad eadem implenda magis teneri, secundum vocationem qua quisque vocatus est (cfr. 2 Thes 3, 6-13; Eph 4, 28).*

al mondo significa, paradossalmente, assumere il creato in un modo nuovo; anzi più profondo, poiché lo si possiede nella potenza di Gesù risorto, che solo ha la vera e radicale padronanza su tutte le cose<sup>12</sup>.

In questo contesto va sottolineata anche la dimensione personale dell'impegno battesimale. Infatti, alle volte si fa fatica a credere che l'impegno personale possa dare una reale consistenza a questa presenza-distanza del cristiano rispetto al mondo; e perciò si pensa a dar vita a degli spazi socioculturali cattolici, che possano creare le condizioni atte alla pratica dell'impegno battesimale. Non è da dubitare che talune iniziative collettive possano avere grande efficacia, tanto più in un'epoca come la nostra, così pervasa da tante difficoltà. Tuttavia sarebbe sbagliato innalzare tale scelta a livello di principio generale e di necessità. Va osservato, infatti, che oltre a non essere mai il cristiano un soggetto isolato, ma che vive in un reale riferimento a una chiesa localizzabile, non è meno consistente la coscienza della persona rispetto a quella del gruppo. Anzi, in molti casi si dovrebbe dire piuttosto il contrario<sup>13</sup>.

Comunque questa dimensione interiore della metanoia battesimale ha altri risvolti particolari, degni di essere esplicitati. Infatti, quando si pensa alla rinuncia al « mondo », più o meno inconsciamente la si immagina come qualcosa che riguarda le realtà semplicemente umane e temporali. Purtroppo le insidie delle tre concupiscenze possono arrivare nel cuore umano a traguardi ben più laceranti. Si

<sup>12</sup> Cfr. Ef 1, 22. « Nell'ordinare il creato al vero bene dell'uomo con un'attività sorretta dalla vita di grazia, essi [i fedeli laici] partecipano all'esercizio del potere con cui Gesù Risorto attrae a sé tutte le cose e le sottomette, con se stesso, al Padre, così che Dio sia tutto in tutti (cfr. Gv 12, 32; 1 Cor 15, 28) » (ChL 14h). Il Servo di Dio Josemaria Escrivà parlerebbe inoltre di « amare il mondo ». *Amamos el mundo* – scriveva nel 1954, raccogliendo un'aspetto essenziale del suo insegnamento sin dal 1928 – *porque Dios lo hizo bueno, porque salió perfecto de sus manos, y porque – si algunos hombres lo hacen a veces feo y malo por el pecado – nosotros tenemos el deber de consagrarlo, de devolverlo a Dios: de restaurar en Cristo todas las cosas de los cielos y las de la tierra (Eph 1,10). Todas las cosas de la tierra son buenas, y no sólo de una manera natural sino por el orden sobrenatural al que han sido destinadas* (cit. in A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Pamplona 1981, 2ª ed. rev., pp. 165 s.).

<sup>13</sup> Oltre a questa considerazione, se ne possono fare altre sul piano della strategia pastorale. Infatti, se ci sono oggi iniziative di « ripiego », che cercano di recuperare i cattolici dispersi nella società secolarizzata, altri invece – soprattutto nei cosiddetti paesi di missione – si avviano verso iniziative di proiezione cristiana nell'ambito culturale e socio-politico. Dunque, le situazioni sono diverse, e difficilmente riconducibili a una strategia uniforme.

tratta della tentazione di mondanizzare il cristianesimo, nel senso che certi tentativi vorrebbero sottoporre la Chiesa al servizio della realizzazione esclusivamente storica di alcuni valori. Si pensi, ad esempio, a certe impostazioni riguardanti la pace, la convivenza tra i popoli, lo sviluppo economico, ecc., e in cui viene cancellata la chiave escatologica che fonda cristianamente quei valori; oppure la visione « assistenzialistica » della Chiesa, che cerca di renderla funzionale agli interessi (e agli eccessi) delle società industrializzate. Inoltre si possono presentare altre motivazioni più ambigue, quale l'affanno per far diventare la Chiesa una realtà ammirata dall'opinione pubblica e dalle potenze di questo mondo. Molte volte è facile percepire la validità delle intenzioni; altre invece no, tanto meno in quanto la radice dei tentativi mondanizzanti è nel cuore umano, e non sempre emergono con chiarezza le vere motivazioni. Comunque va detto che laddove si manifestano oggettivamente i tentativi secolarizzanti viene dato alla Chiesa – una realtà santa e santificante – il significato dell'utilità profana. Per ciò si può parlare di forme sottili di « simonia », con tutta la loro carica di « profanazione » nel senso originario della parola; e cioè del voler qualche cosa santa a scopi di utilità semplicemente intrastorica.

## 2. *Secolarità e comunione nella Chiesa*

La seconda spaccatura che vuole evitare questa concezione ecclesiale della secolarità riguarda i rapporti con gli altri fedeli, e cioè con i ministri ordinati e i religiosi. Infatti, l'esistenza di una secolarità comune a tutta la Chiesa genera rapporti di solidarietà e condivisione nella comune missione verso il mondo<sup>14</sup>. Così verrebbe superato il formarsi delle mentalità di ceto nei diversi ambiti – ministeriale, religioso o laico –, con tutte le loro conseguenze negative riguardo la missione. In questa prospettiva viene sollecitata, invece la reciproca apertura alle vocazioni e funzioni degli altri, all'interno di una comune responsabilità<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> « In forza della comune dignità battesimale il fedele laico è corresponsabile, insieme con i ministri ordinati e con i religiosi e le religiose, della missione della Chiesa » (ChL 15a). Poco più avanti (15d), la stessa esortazione apostolica ribadisce l'esistenza di questa comune secolarità con le parole di Paolo VI: la Chiesa « ha un'autentica dimensione secolare, inerente alla sua intima natura e missione, la cui radice affonda nel mistero del Verbo incarnato, e che è realizzata in forme diverse per i suoi membri » (*Discorso ai membri degli Istituti Secolari* [2-II-1972]: AAS 64 [1972] 208).

<sup>15</sup> Cfr. ChL 32. 55.

Tuttavia va qui rilevato un aspetto importante della ChL; ed è un certo contrasto con quelle tendenze, che, forti di questa esigenza di comunione – antagonista della strutturazione in ceti –, arrivano alla negazione di ogni specificità nella descrizione dei laici per quanto riguarda la secolarità. In tale specificità, infatti, ravvisano un principio di discriminazione, e quindi di eventuali emarginazioni degli altri o dei laici stessi, a seconda del significato positivo o meno che eventualmente si cogliesse nella realtà « mondo ». D'altra parte, queste impostazioni volevano giustamente dare tutto il suo valore – fondamentale, certamente – alla categoria « fedele », che è comune e basilare nella Chiesa. Il Popolo di Dio, infatti, non si fonda su delle specificità, bensì sulla comune condizione di discepolo di Cristo.

Non si può negare la necessità di ulteriori approfondimenti, sia nella Chiesa come nell'ecclesiologia, per quanto riguarda tale categoria basilare. Tuttavia tale corsa al fondamento comune ha il rischio di scambiare la comunione con l'omologazione, contrastando la dottrina paolina sull'organicità della comunione nel Corpo di Cristo, e che la ChL mette in risalto opportunamente<sup>16</sup>. In realtà, i rischi di esclusione vanno percepiti in un modo ben diverso. Infatti, secondo l'Apostolo, essi si radicano nell'autosufficienza, e cioè nel « non ho bisogno di te ». Stando alla dottrina paolina, le limitazioni delle membra – le quali aprono dall'interno verso gli altri – sono in diretto rapporto con la specificità propria dei singoli organi: poiché l'occhio è occhio soltanto, e non è mano, non può dire alla mano: « non ho bisogno di te » (1 Cor 12, 21). Paradossalmente, dunque, le specificità non solo non ledono la comunione, ma la rafforzano ulteriormente. Queste considerazioni ci avviano ormai verso la seconda parte di questo articolo.

## II. La specifica secolarità dei fedeli laici

La ChL, in linea con la costituzione *Lumen gentium*, parte dal fatto che i chiamati laici non sono né ministri ordinati né consacrati (cf. 9b). Ancora è in studio la *quaestio de nomine*, e cioè se il

<sup>16</sup> Cfr. ChL 20, il cui titolo è: *Una comunione organica: diversità e complementarietà*.

termine « laico » fa riferimento alla semplice appartenenza al Popolo di Dio, o se invece sia atto a designare piuttosto una parte concreta dei fedeli<sup>17</sup>. La questione è importante, poiché nella teologia il nome guida verso l'essenza, mettendo in rilievo l'uso che la Chiesa ne ha fatto, e quindi conduce verso l'intelligenza ecclesiale della categoria « laicità ». Un poco schematicamente si può dire che alcuni si sono manifestati convinti che il nome *laicus* sia sinonimo di *fidelis*; altri invece sostengono la tesi opposta, e cioè che tale nome riguarda una categoria specifica di fedeli. Ovviamente, dietro l'una e l'altra tesi vi sono convinzioni diverse nei confronti della specificità vocazionale dei laici. Comunque, si tratta della stessa problematica, che si presentò già durante il Concilio Vaticano II; e che allora fu risolta per via di decisione: *Nomine laicorum hic intelliguntur...* (LG, 31). Sullo stesso sentiero venne a collocarsi la ChL (cfr. 9b)

### 1. Dimensione vocazionale della secolarità dei laici

Più importante è invece quanto riguarda il magistero positivo della ChL (15g-h) nei confronti della specifica secolarità dei fedeli laici. In tal senso è del tutto determinante osservare che l'esortazione apostolica, seguendo *ad litteram* la *Lumen gentium* (31b), colloca la secolarità nell'ambito della **vocazione** dei laici<sup>18</sup>. Questa indicazione ha diversi punti da rilevare.

<sup>17</sup> Per lo studio del senso originario della parola, I. DE LA POTTERIE, *L'origine et le sens primitif du mot "laïc"*, in « Nouvelle Revue Théologique » 80 (1958) 840-852; J.B. BAUER, *Die Vorgeschichte von "Laicus"*, in « Zeitschrift für Katholische Theologie » 81 (1959) 224-228; M. JOURJON, *Les premiers emplois du mot "laïc" dans la littérature patristique*, in « Lumière et Vie » 65 (nov. 1963) 37-42; J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término "laico"*, Pamplona 1973; B. GHERARDINI, *Il laico. Per una definizione dell'identità laicale*, Genova 1984, pp. 1-20; M. GUERRA, *En torno a los términos "laikós-laicus" y a la existencia, rasgos definitorios, etc., del laicado en los primeros siglos de la Iglesia*, in « Teologia del Sacerdocio » 20 (1987) 5-96.

<sup>18</sup> Vale la pena rilevare che la *vocatio propria* dei fedeli laici non è stata sempre dovutamente apprezzata. C'è infatti la tendenza a identificarla con la *vocatio communis*. A tale riguardo è significativo che l'espressione *Laicorum est, ex vocatione propria*, ecc. della LG 32b, sia stata tradotta nella versione italiana delle Edizioni Dehonianee con queste parole: « Per loro vocazione è proprio dei laici », ecc. (cfr. *Enchiridion Vaticanum* I [1985, 13<sup>a</sup> ed.], p. 191). Come si può vedere, nella versione italiana, l'aggettivo *propria* non qualifica più la vocazione, ma dice soltanto che è *loro* (il « proprio » passa ai compiti), il che non rende la nota di specificità presente nell'aggettivo latino. Del resto, già la Commissione Teologica Internazionale aveva messo in rilievo tale *proprietas* della vocazione dei laici. *Aliunde haec ipsa apertio, dice, non deberet ducere ad oblivionem vocationis propriae laicorum in complexu Ecclesiae, quam*

In primo luogo, il radicamento teologico della secolarità propria dei laici. Essa non è, infatti, una semplice condizione sociologica di esistenza, né uno schema culturale di vita legata alla modernità<sup>19</sup>. Anche se la sociologia, l'antropologia e l'analisi della cultura possono offrire una propria nozione di secolarità, non sono in grado tuttavia di esprimere una realtà teologica. È la teologia che viene a ravvisare nella condizione normale di vita nel mondo il **luogo** in cui avviene la chiamata di Dio. «*Ivi sono da Dio chiamati*», aveva insegnato la *Lumen gentium* (31b), e adesso riafferma la ChL (15g). Ovviamente la possibilità di tale significato teologico del « luogo » non è nella semplice natura, ma nel fatto di essere stato lo **spazio** dell'incarnazione del Verbo di Dio. A questo proposito la ChL (15g) fa riferimento molto opportunamente a un brano ormai celebre della costituzione *Gaudium et spes* (32b): « lo stesso Verbo incarnato – dice – volle essere partecipe della convivenza umana (...). Santificò le relazioni umane, innanzitutto quelle familiari, dalle quali traggono origine i rapporti sociali, volontariamente sottomettendosi alle leggi della sua patria. Volle condurre la vita di un lavoratore del suo tempo e della sua regione ». È dunque in questa prospettiva d'incarnazione che prende corpo la condizione di vita come luogo della vocazione.

Comunque la dimensione vocazionale della secolarità non riguarda il luogo soltanto, ma anche il senso proprio e peculiare della

*quidem vocationem cum omnibus aliis fidelibus partiuntur, sicut etiam episcopi, presbyteri et diaconi propriam habent vocationem, atque in alio ordine etiam religiosi et religiosae: cfr. Themata selecta de ecclesiology occasione XX anniversarii conclusionis Concilii Oecumenici Vaticani II (7.8-X-1985), 7.4 (Vocatio propria laicorum): in COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, Documenta 13, LEV 1985, p. 44.*

<sup>19</sup> Interpretando LG 31b, dice la ChL 15g: « Il Concilio considera la loro condizione non semplicemente come un dato esteriore e ambientale, bensì come una realtà destinata a trovare in Gesù Cristo la pienezza del suo significato (cfr. LG 48) ». Comunque, questo dato non va considerato come una affermazione isolata del Concilio, che non è omogenea con la totalità del suo magistero. Mons. Del Portillo rilevò in proposito quanto segue: *Es necesario anotar que la consideración de la secularidad como nota específica del laicado, y su inclusión en la definición del laico presupone considerar al mundo no sólo como el ámbito en que el laico vive, sino como una realidad en algún modo relacionada con el orden que tiene en Cristo su centro. En efecto, la relación con el mundo no podrá entrar en la definición del laico – del cristiano corriente, en cuanto miembro del Pueblo de Dios –, si ese mundo no dijera alguna relación a la misión de la Iglesia. Este aspecto, que se apuntaba ya en la Lumen gentium, está expresamente formulado en el Decr. Apostolicam actuositatem, y encontrará su máximo desarrollo en el último de los documentos conciliares, la Const. pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (Fieles y laicos en la Iglesia, cit. in nota 12, p. 165).*

vocazione. « Sono da Dio *chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo* mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a rendere visibile Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro vita e con il fulgore della fede, della speranza e della carità ». Sono le parole della *Lumen gentium* (31b), che la ChL (15h) ripropone ulteriormente. Tutto ciò vuol dire che le realtà della vita umana possono essere oggetto di una santificazione, e non solo di una gestione tecnico-lavorativa o comunque semplicemente umana<sup>20</sup>. Giova a questo proposito far riferimento a un'altro rimando della ChL (15g), che è particolarmente significativo. Si tratta del n. 48 della stessa costituzione conciliare sulla Chiesa, corrispondente all'inizio del capitolo sull'escatologia. Lì ci troviamo davanti all'ampiezza cosmica della redenzione, della *restitutio omnium*, che avverrà *in Christo* (48a), ma che è già iniziata nella storia: *restitutio quam promissam exspectamus, iam incepit in Christo* (48b). Questa prospettiva mette in risalto il senso pieno della vita dei laici nel mondo, poiché esprime il termine definitivo e ultrastorico dell'agire nel tempo. Allora, « col genere umano anche tutto il mondo, il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine, sarà perfettamente ricapitolato in Cristo » (48a). Questo orizzonte escatologico della vocazione dei laici, dunque, sottolinea teologicamente il senso ultimo del loro rapporto col mondo e dell'agire in esso. Comunque occorre esplicitare a questo riguardo certi aspetti, che hanno importanti conseguenze sul piano dell'ideale di vita e della spiritualità dei laici.

<sup>20</sup> La *Propositio* 4 del Sinodo, che la stessa ChL 15i riporta letteralmente, aveva indicato: « La caratteristica secolare va intesa alla luce dell'atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all'opera della creazione, liberino la creazione stessa dall'influsso del peccato e santifichino se stessi nel matrimonio o nella vita celibe, nella famiglia, nella professione e nelle varie attività sociali ». In questo testo ci sono due elementi da rilevare: in primo luogo, la « santificazione » riguarda le persone, che sole sono capaci della grazia; in secondo luogo, la creazione stessa è solo oggetto di una « liberazione dall'influsso del peccato ». Quest'ultima formula è molto giusta, poiché non dice semplicemente « liberazione dal peccato », ma « dall'influsso del peccato ». Ora, se questa espressione tiene conto del dato ovvio di essere solo il soggetto libero capace di peccare, tuttavia viene a rilevare anche il fatto che le realtà profane restano tali. Il compito dei fedeli laici, dunque, non è « sacralizzante » (né ecclesiastizzante), ma « disalienante », nel senso che la creazione « è stata sottomessa alla caducità... e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione » (Rm 8, 20 s.). Ciò avverrà in modo compiuto certamente alla fine dei tempi (cfr. GS 39a); e tuttavia la « sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente... già riesce a offrire una certa prefigurazione che adombra il mondo nuovo » (GS 39b).

## 2. *Escatologia definitiva e vita spirituale dei laici*

Il termine escatologico della vita cristiana determina il punto omega, e quindi la mèta, l'ideale verso il quale ci si deve indirizzare. E siccome tale ideale non è qualcosa di totalmente nuovo che avverrà alla fine, ma è già e dev'essere presente nella storia, allora il raggiungimento del termine ultimo implica la ricerca nel tempo di una somiglianza con la situazione definitiva. Insomma, il santo che si cercherà di essere dovrà ritagliarsi lungo il pellegrinaggio terreno.

Ora, in una prospettiva ecclesiologica come quella presente nel Catechismo Tridentino, in cui predomina il modello ecclesiologico dell'escatologia intermedia<sup>21</sup>, l'ideale di vita cristiana appare circoscritto alla sola contemplazione definitiva di Dio da parte dell'anima pura, sottintesa la separazione dal corpo; com'è quella appunto dell'anima in cielo. Tale impostazione ha delle serie conseguenze per quanto riguarda la vita presente, giacché la tensione verso la santità implicherebbe la tensione verso la separazione dal corpo e dall'agire nel mondo. Ed è qui che vengono a galla quelle impostazioni della vita spirituale, che vedono la preghiera come distacco dalla realtà storica e raccoglimento nella semplice spiritualità dell'anima, che s'innalza verso Dio. Non c'è dubbio che queste convinzioni – dell'impazienza dei religiosi santi – abbiano dato vita a una grande fioritura di santità nella Chiesa. Eppure si potrebbe ribadire che, per quanto riguarda i laici, esse sarebbero alla base di una spiritualità disincarnata; e allora non possono stupire certi atteggiamenti, che guardano con prevenzione la spiritualità come causa del disimpegno.

<sup>21</sup> *Ecclesiae autem duae potissimum sunt partes, quarum altera triumphans, altera militans vocatur. Triumphans est coetus ille clarissimus et felicissimus beatorum spirituum et eorum qui de mundo, de carne, de iniquissimo demone triumpharunt, et ab huius vitae molestiis liberi ac tuti, aeterna beatitudine fruuntur. Militans vero Ecclesia est coetus omnium fidelium qui adhuc in terris vivunt; quae ideo militans vocatur, quod illi cum immanissimis hostibus, mundo, carne, Satana, perpetuum sit bellum. Neque idcirco tamen duas esse Ecclesias censendum est; sed eiusdem Ecclesiae, ut antea diximus, partes duae sunt, quarum una antecessit, et caelesti patria iam potitur; altera in dies sequitur, donec aliquando cum Salvatore nostro coniuncta, in sempiterna felicitate conquiescat* (*Catechismus Romanus*, I/9, 5 s.). È interessante rilevare che nella prima redazione di questo testo restava qualche riferimento all'escatologia definitiva, giacché al posto di *aliquando* (*cum Salvatore nostro*, ecc.: verso la fine del testo), si diceva *in fine mundi* (cfr. Cod. Vat. Lat. 4994, ms2, pp. 116). La redazione finale ha reso il testo più coerente.

Ebbene, nel rilevare quel termine ultimo dell'escatologia definitiva – e del quale fa parte *l'universus quoque mundus, qui intime cum homine coniungitur* (LG, 48a) –, l'ideale della vita cristiana acquista una dimensione più completa, anzi completa del tutto. Allora la somiglianza santificante con tale ideale non procederà per la strada della separazione e del distacco, ma per la via dell'unità di vita<sup>22</sup>, incentrata sulla totalità dei valori del Regno definitivo. Di qui la ferma convinzione del Concilio Vaticano II: *Laicorum est, ex vocatione propria, res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, regnum Dei quaerere* (LG 31b). La preghiera può diventare, anziché isolamento interiore, assunzione piuttosto dell'attività nel mondo, per dare ad essa il significato di una oblazione. Non sarebbe, dunque, disimpegno; ma impegno in un modo più serio e radicale<sup>23</sup>. In sintesi, si spiega che la ChL (15h) dica di essere il mondo « l'ambito e il mezzo della vocazione cristiana dei fedeli laici ».

Comunque va rilevato che non avrebbe nessun senso opporre una vita spirituale incentrata sull'escatologia intermedia, ad un'altra

<sup>22</sup> Il punto meriterebbe una trattazione più specifica e dettagliata. Comunque sono inevitabili due accenni. Il primo riguarda la *Propositio* 5, ripresa dalla ChL nel paragrafo *Santificarsi nel mondo* (17a), nella quale si rapportano strettamente santità e unità di vita. Così dice: « L'unità di vita dei fedeli laici è di grandissima importanza: essi, infatti, debbono santificarsi nell'ordinaria vita professionale e sociale. Perché possano rispondere alla loro vocazione, dunque, i fedeli laici debbono guardare alle attività della vita quotidiana come occasione di unione con Dio e di compimento della sua volontà, e anche di servizio agli altri uomini, portandoli alla comunione con Dio in Cristo ». Alla base di questa affermazione sta il fatto che non il distacco, bensì l'inserimento nelle « attività della vita quotidiana » dà « occasione (non causa, ovviamente) di unione con Dio », mediante il « compimento della sua volontà »: è dunque il cuore del cristiano che, alla luce del disegno salvifico riguardante tutto il creato, assume la propria esistenza quale protagonista di un progetto superiore, la cui realizzazione definitiva avverrà alla fine dei tempi. E siccome l'attività del cristiano nel mondo – come quella di qualsiasi altro uomo – viene svolta nella comunità degli uomini; e soprattutto, siccome il disegno di Dio non riguarda l'uomo singolo, ma tutta l'umanità, allora la vita spirituale del fedele laico è inseparabile da taluni rapporti sociali, e lo impegna ad assumerli con volontà di servizio, di pace, di giustizia.

<sup>23</sup> Sottolineando decisamente una tale convinzione, il Servo di Dio Josemaria Escrivá affermava: *No lo dudéis, hijos míos: cualquier modo de evasión de las honestas realidades diarias es para vosotros, hombres y mujeres del mundo, cosa opuesta a la voluntad de Dios; e aggiungeva: por el contrario, debéis comprender ahora – con una nueva claridad – que Dios os llama a servirle en y desde las tareas civiles, materiales, seculares de la vida humana: en un laboratorio, en el quirófano de un hospital, en el cuartel, en la cátedra universitaria, en la fábrica, en el taller, en el campo, en el hogar de familia y en todo el inmenso panorama del trabajo, Dios nos espera cada día. Sabedlo bien: hay un algo santo, divino, escondido en las situaciones más comunes, que toca a cada uno de vosotros descubrir* (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Madrid 1968, p. 173).

che invece poggerrebbe sull'escatologia definitiva. L'escatologia è una sola, e conosce soltanto fasi diverse di realizzazione all'interno di un'unico mistero. D'altra parte, non è tra i migliori traguardi della pastorale odierna l'aver messo fra parentesi l'escatologia individuale. Questa, infatti, sottolinea nel modo più serio la dimensione personale della responsabilità nella comunione ecclesiale. La morte, infatti, e il suo eventuale sbocco positivo, non è che il passaggio a una forma più intensa e sostanzialmente definitiva di comunione con Dio e con tutta la Chiesa. Ed essa è un fatto spiccatamente personale, in cui la responsabilità di ciascuno si esprime con tutta la sua profondità al cospetto di Dio. Oggi, al tempo stesso che viene giustamente riproposta questa dimensione personale della comunione ecclesiale, non sarebbe indifferente sul piano pastorale quest'altra riscoperta dell'escatologia intermedia, nonché del valore ecclesiale della vita puramente contemplativa (monastica), con la sua grande testimonianza del radicamento ultrastorico della comunione.

Del resto, è ovvio il senso di queste considerazioni. Vogliono indicare, da una parte, che all'interno di una comune spiritualità cristiana devono esprimersi ulteriori convinzioni e impostazioni, evitando ogni pretesa di egemonia, che vedesse la diversità soltanto nella gradualità dell'impegno nella ricerca della santità. D'altra parte, esse rilevano i rapporti vicendevoli tra le diverse vocazioni nella Chiesa: la formazione di una spiritualità propria della vita cristiana nel mondo non esclude la spiritualità contemplativa dei monaci, anzi, in certo senso la richiama.

### 3. *La genesi della vocazione dei laici*

Resta ancora da esaminare il modo in cui avviene la specifica chiamata dei fedeli laici. La ChL (15h) offre a tale riguardo un dato fondamentale. « Nella loro situazione intramondana – dice – Dio manifesta il suo disegno e comunica la particolare vocazione di 'cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio' (LG 31) ». Il fedele laico, quindi, è un cristiano che è stato chiamato da Dio stesso, e non lasciato semplicemente nella secolarità. Questa osservazione è importante, poiché alle volte la secolarità è stata percepita come sinonimo della non-chiamata, identificandola allora con il fatto che il laico sia soltanto un battezzato. Da questo punto di vista, il laico apparirebbe come una sorta di scapolo-

ne per quanto riguarda la vocazione; vale a dire, come uno che possiede una condizione iniziale senza alcun'altro concreto sbocco. Ovviamente, in questa percezione della realtà la secolarità appare come una espressione negativa; e da superare, cercando nel Battesimo tutto il significato positivo della condizione dei laici.

Alla radice di tale impostazione sembra essere presente la non rilevanza di una vocazione positiva, di una chiamata di Dio rivolta al laico in quanto tale. Infatti, nel caso della vocazione sacerdotale, oppure alla vita consacrata, si manifesta una certa inquietudine e riflessione da parte di chi è stato chiamato, magari una qualche paura, e soprattutto un cambiamento di ruolo ecclesiale, comunitariamente rilevabile e segnato da un rito liturgico (l'ordinazione sacramentale o la professione religiosa). Nel caso dei laici, invece, non sembra accadere niente di tutto ciò; e quindi non vi sarebbero gli elementi per poter parlare di una vocazione nel senso forte della parola. Nessuno, infatti, sarebbe chiamato a essere quel che già è.

Comunque, questa percezione dei fatti ha una radice di verità, che non può andare smarrita; ed è la realtà della vita dei laici, impossibile da cogliere con le stesse categorie con cui si pensa alle missioni del ministero ordinato o della vita consacrata. Nessuno è chiamato a « diventare laico », come invece è possibile la chiamata a diventare chierico o religioso. Per ciò non ha nessun senso, tra l'altro, l'eventuale proposta di un ministero affidato ai laici, oppure di qualche forma in più di consacrazione rispetto a quella battesimale, come altrettante opportunità per poter « attuare » la condizione ecclesiale di laico. Sotto queste concezioni, infatti, c'è l'idea che la condizione laicale sia qualcosa in cui ci si inserisce, come appunto nel ministero ordinato o nella testimonianza religiosa.

In realtà, la vocazione dei fedeli laici fa riferimento al modo di essere quello che già si è. Ma non nel senso morale che potrebbe avere tale modalità, e cioè come chiamata a essere eticamente coerente con l'essere cristiano. In tal caso si tratterebbe piuttosto del dono della penitenza, che può accompagnare la vocazione del laico, ma che tuttavia non ne costituisce la sostanza. Neanche tale modalità ha solo il senso di una maggiore consapevolezza della grazia battesimale, comune ad ogni cristiano. Se si trattasse soltanto di questo, allora il laico approfondirebbe l'apertura tendenziale di tale grazia, ma non troverebbe una indicazione precisa per quanto riguarda la sua propria vita. Essere chiamato, infatti, non significa scoprire che si può

avere un qualche daffare *se non c'è altro*; ma conoscere il posto preciso che la propria esistenza occupa nel disegno di Dio <sup>24</sup>.

Ora, per poter mettere a fuoco tale specificità di vocazione si devono distinguere due prospettive: quella dell'uomo chiamato, e quella di Dio che chiama.

Dal punto di vista dell'uomo, si può dire in termini un po' empirici, che il laico è un battezzato in cui matura la condizione di vita normale di tutti gli uomini. È quanto rileva la ChL quando parla del « luogo » della vocazione. « Essi – dice – sono persone che vivono la vita normale nel mondo, studiano, lavorano, stabiliscono rapporti amicali, sociali, professionali, culturali, ecc. » (15g). In termini astratti, questa situazione va considerata aperta; e cioè come non univocamente indirizzata verso la vocazione laicale, bensì come suscettibile di essere l'ambito in cui possono avverarsi anche le vocazioni al ministero ordinato o alla testimonianza religiosa. Il *quid specificum* della vocazione dei laici sta nello scoprire – con la grazia dello Spirito – che tale situazione ha un significato nei piani di Dio; più ancora, che tale significato non è semplicemente possibile, ma è volontà di Dio per la concreta persona chiama: « Dio chiama me e manda me come operaio nella sua vigna; chiama me e manda me a lavorare per l'avvento del suo Regno nella storia » (ChL 58b). Il contenuto di tale vocazione viene espresso dalla ChL con le stesse parole della *Lumen gentium* (31b): « sono da Dio chiamati a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo mediante l'esercizio della loro funzione propria e sotto la guida dello spirito evangelico, e in questo modo a rendere visibile Cristo agli altri, principalmente con la testimonianza della loro vita e con il fulgore della fede, della speranza e della carità ». L'accoglienza della vocazione consiste qui nello scoprire che tale condizione di vita normale nel mondo ha un senso ultimo nel disegno di Dio per la persona chiamata, e che non è solo il frutto dello stare sulla terra naturalmente. Nella speranza, l'intera vita appare progettata sull'eter-

<sup>24</sup> Comunque non è che la vocazione avvenga come rivelazione particolare, legata a qualche manifestazione di carattere straordinario. La ChL (58d) dice a questo riguardo che « per poter scoprire la concreta volontà del Signore sulla nostra vita sono sempre indispensabili l'ascolto pronto e docile della parola di Dio e della Chiesa, la preghiera filiale e costante, il riferimento a una saggia e amorevole guida spirituale, la lettura nella fede dei doni e dei talenti ricevuti e nello stesso tempo delle diverse situazioni sociali e storiche entro cui si è inseriti ».

nità; e questo schiude un orizzonte nuovo, facendo vedere i propri piani e progetti nobili in una luce più alta – quella del disegno di Dio –, che si innesta nel cuore del cristiano dando consistenza radicale ai propri affanni nella storia. Allora si « diventa » in un modo nuovo quello che già si era. La condizione normale di vita nel mondo, che resta « aperta » per coloro che poi saranno chiamati al sacerdozio o alla vita consacrata, viene « chiusa » per coloro che *continueranno* ad essere laici<sup>25</sup>.

Ma se dal punto di vista umano la vocazione divina appare come qualcosa che si scopre, dal punto di vista di Dio, invece, l'elezione è eterna e solo si rivela provvidenzialmente nella storia<sup>26</sup>. In tal senso, il luogo della chiamata – la condizione normale di vita nel mondo – non è qualcosa di semplicemente dato *in ordine rerum*; ma appare come realtà preparata e predisposta nella sapienza divina. Il battezzato le assume inizialmente nel loro aspetto fenomenico e come nella loro inevitabile logica; poi, invece, la chiamata manifesta il radicamento ultimo di tale situazione nell'eterna volontà salvifica di Dio. Allora viene alla luce che il tutto era stato predisposto: il Battesimo, anzi la stessa origine dell'esistenza appaiono nella prospet-

<sup>25</sup> Tuttavia non è da pensare che la vocazione laicale venga sempre e necessariamente scoperta a modo di una luce che rischiarà tutto improvvisamente. La ChL fa riferimento a due modalità abbastanza intrecciate. In primo luogo, a una forma *graduale*, che ha il carattere di una legge generale: « il piano eterno di Dio si rivela a ciascuno di noi solo nello sviluppo storico della nostra vita e delle sue vicende, e pertanto solo gradualmente: in un certo senso, di giorno in giorno » (58c). D'altra parte, rileva l'eventuale presenza di *momenti forti* nella scoperta della propria vocazione: « Nella vita di ciascun fedele laico ci sono poi *momenti particolarmente significativi e decisivi* per discernere la chiamata di Dio e per accogliere la missione da lui affidata: tra questi ci sono i momenti dell'*adolescenza* e della *gioventù* » (58e). Comunque la stessa esortazione apostolica avverte che taluni momenti si possono presentare ad altre età della vita; e anche chi è stato chiamato nella gioventù non può considerare esaurita la conoscenza della propria vocazione, ma dovrà restare vigile a eventuali ulteriori concretamenti. Per ciò aggiunge: « Nessuno però dimentichi che il Signore, come il padrone con gli operai della vigna, chiama – nel senso di rendere concreta e puntuale la sua santa volontà – *a tutte le ore* della vita; per questo la vigilanza, quale attenzione premurosa alla voce di Dio, è un atteggiamento fondamentale e permanente del discepolo » (58e).

<sup>26</sup> « Dio dall'eternità ha pensato a noi e ci ha amato come persone uniche e irripetibili, chiamando ciascuno di noi con il suo proprio nome, come il buon pastore che « chiama le sue pecore per nome » (Gv 10, 3). Ma il piano eterno di Dio si rivela a ciascuno di noi solo nello sviluppo storico della nostra vita e delle sue vicende, e pertanto solo gradualmente: in un certo senso, di giorno in giorno » (ChL 58c).

tiva dell'eternità di Dio <sup>27</sup>. La propria vita personale acquista il suo senso radicale.

Se poi viene ripreso in questo contesto quanto è già stato detto sulla vita quotidiana nel mondo quale « spazio » dell'incarnazione del Verbo, allora viene esplicitato il radicamento cristologico della vocazione dei laici. La vita nascosta di Gesù nel paesino di Nazareth si rivela come una luce. Lì si manifesta anche questo stile di vita che Gesù scelse per se stesso nel venire in questo mondo: molto diverso peraltro da quello del deserto, che Dio volle per Giovanni il Precursore. Allora, la *sequela Christi* nel suo lavoro, nella vita familiare con Giuseppe e Maria, negli avvenimenti dell'esistenza comune, è qualcosa che ogni fedele laico può attualizzare in ciascuno dei passi della sua vita.

Difficile tentare una sintesi; tanto più se la si volesse espressa nei termini del *posto* della vocazione dei laici in una classifica delle vocazioni nella Chiesa. Il magistero della ChL ne offre una visione come qualcosa di fondamentale, legata al Battesimo e alla vita dell'uomo nel mondo secondo il disegno creatore e redentore di Dio. Perciò è lecito chiedersi se, anziché fare ricorso alle categorie di « comune » e « specifico », non sarebbe più adeguato prendere in considerazione altre impostazioni al momento di descrivere positivamente la figura del fedele laico. Questo però sembra un altro compito della teologia, forse anche una sfida.

<sup>27</sup> È interessante a questo proposito mettere in rilievo una frase carica di significato della ChL 15h. Dice che il Battesimo non toglie i laici dal mondo, « ma affida loro una vocazione che riguarda proprio la situazione intramondana ». Se da una parte si potrebbe dire che tale espressione fa distinzione tra il momento *sacramentale* (comune) e il momento *vocazionale* (comune per quanto riguarda il cristiano, specifico per quanto riguarda il laico), d'altra parte bisogna riconoscere che la frase opera più una fusione che una distinzione tra quei due momenti. Emerge allora l'interrogativo sull'eventuale contraddizione tra questo brano e il resto del documento. La chiave di soluzione sta nel fatto che tale frase si colloca nella prospettiva divina (il Battesimo è atto di Cristo: cfr. ChL 12b); e da questo punto di vista tutto viene unificato. In tal senso, il Battesimo è l'evento fondamentale e iniziale; poi, a mano a mano che la vita del cristiano procede, la sua unica vocazione – presente già al momento del Battesimo – viene gradualmente scoperta nei suoi particolari.

**Pagina bianca**

# PROSPETTIVA MINISTERIALE DELLA POSIZIONE ATTIVA DEI FEDELI LAICI NELLA VITA DELLA CHIESA

Antonio MIRALLES

---

**Sommario:** I. Ministero di Cristo e missione della Chiesa, punto di avvio della riflessione sui ministeri - II. Fondamento sacramentale e vocazionale di ministeri, uffici e funzioni dei laici - III. I compiti intraecclesiali delineati dalla « *Christifideles laici* ».

---

A distanza di poco più di vent'anni dalla costituzione *Lumen gentium* e dal decreto *Apostolicam actuositatem*, i vescovi riuniti nel Sinodo del 1987, nel trattare della vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, dovettero confrontarsi con il crescente coinvolgimento di fedeli laici nella vita ecclesiastica. Esso era previsto da quei due documenti conciliari, che però gli assegnavano un rilievo minore, almeno a prima vista, di quello che siffatto fenomeno ha acquistato in questi ultimi due decenni<sup>1</sup>.

L'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, dieci anni dopo il Concilio, costituì una sorta di presa d'atto del diffondersi di tale servizio dei laici all'interno della comunità ecclesiale. Nel passare in

<sup>1</sup> Dalla lettura del capitolo IV della *Lumen gentium* sui laici si ricava il convincimento che il Concilio, nell'assegnare ai laici una parte attiva nell'unica missione della Chiesa, pensa soprattutto alla loro vita e attività in mezzo alle realtà temporali, non ecclesiastiche. Del loro coinvolgimento nelle attività ecclesiastiche – possiamo distinguerle dall'attività ecclesiale, poiché questa si può ben dire di ogni azione del cristiano vivificata dallo Spirito – parla il suddetto capitolo nei paragrafi 33c, 35d, 37a.c, quattro capoversi su un totale di ventisei. Anche il decreto *Apostolicam actuositatem*, pur descrivendo più in particolare le diverse forme di collaborazione dei laici alla vita ecclesiastica, dà maggiore spazio al loro apostolato in mezzo alle realtà profane, nella vita familiare e sociale.

rassegna gli operai dell'evangelizzazione, Paolo VI continuava a ribadire il compito primario e specifico dei fedeli laici: « Il loro compito primario e immediato non è l'istituzione e lo sviluppo della comunità ecclesiale – che è il ruolo specifico dei pastori – ma è la messa in atto di tutte le possibilità cristiane ed evangeliche nascoste, ma già presenti e operanti nelle realtà del mondo »<sup>2</sup>. Tuttavia, in seguito, nel n. 73, egli evidenziava, a mio avviso con accenti più vivi rispetto al Concilio, l'altra visuale (*alter rerum prospectus*): « I laici possono anche sentirsi chiamati o essere chiamati a collaborare con i loro pastori nel servizio della comunità ecclesiale, per la crescita e la vitalità della medesima, esercitando ministeri diversissimi, secondo la grazia e i carismi che il Signore vorrà loro dispensare »<sup>3</sup>. Da questa visuale traeva slancio il tentativo fatto immediatamente dopo il Concilio di ricondurre la teologia del laicato a quella dei ministeri in una ecclesiologia di comunione<sup>4</sup>.

I Padri sinodali hanno dovuto riflettere sull'esperienza ecclesiale maturata dal Concilio in poi e hanno tentato di sintetizzare in due proposizioni i loro desideri di chiarezza e le loro riflessioni sui ministeri, uffici e funzioni affidate ai laici. Innanzi tutto un desiderio di chiarezza terminologica e concettuale, specie per quanto riguarda i ministeri<sup>5</sup>, ma anche una riflessione sul senso positivo della disponibilità di molti fedeli laici a collaborare attivamente alla vita ecclesistica, sulla diversa radice sacramentale dell'agire intraecclesiale dei ministri ordinati e dei laici, e sulla necessità che questi servizi all'interno della comunità non oscurino il compito specifico dei laici nella vita familiare e sociale, dentro le strutture dell'ordine temporale<sup>6</sup>.

Questi desideri e riflessioni hanno trovato puntuale risposta, pur non completa, come si vedrà, nell'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*<sup>7</sup>, che dedica all'argomento i paragrafi 21-23, nella sezione delimitata dal sottotitolo « I ministeri e i carismi, doni dello Spirito alla Chiesa », comprendente i nn. 21-24,

<sup>2</sup> N. 70: *Enchiridion Vaticanum* (in seguito EV) 5: *Documenti ufficiali della Santa Sede 1974-1975. Testo ufficiale e versione italiana*, Dehoniane, Bologna 1979, n. 1687.

<sup>3</sup> EV 5, 1691.

<sup>4</sup> Forse l'esponente di maggior spicco di siffatto tentativo fu Y. Congar, con il libro *Ministères et communion ecclesiale*, Cerf, Paris, 1971.

<sup>5</sup> Cfr. proposizione 18: « Il Regno-Documenti », 32 (1987), p. 703.

<sup>6</sup> Cfr. proposizione 19: *ibidem*, pp. 703-704.

<sup>7</sup> In seguito mi riferirò ad essa con l'abbreviatura ChL.

entro il più ampio contesto del capitolo II sulla partecipazione dei fedeli laici alla vita della Chiesa-Comunione.

Una domanda preliminare si pone al lettore appena legge questi paragrafi. Infatti i titoli a capo dei diversi paragrafi gli fanno sapere che nei nn. 21-23 la ChL tratta dei ministeri, uffici e funzioni distinguendoli dai carismi, di cui poi parla nel n. 24, e avvertendo inoltre il lettore che « I fedeli laici partecipano alla vita della Chiesa non solo mettendo in opera i loro compiti e carismi, ma anche in molti altri modi »<sup>8</sup>. Dunque, che differenza c'è tra ministeri e carismi? La ChL non è molto esplicita a questo riguardo. Gli uni e gli altri sono « doni dello Spirito Santo per l'edificazione del Corpo di Cristo e per la sua missione di salvezza nel mondo »<sup>9</sup>, e in nota si rimanda a *Lumen gentium*, n. 4<sup>10</sup>. Questo riferimento però non fornisce la risposta alla domanda che ci stiamo ponendo. Essa è da trovare più avanti nei passi biblici a cui si richiama Giovanni Paolo II per far comprendere cosa siano i ministeri e i carismi. Per quanto riguarda i primi egli riporta il testo di *1 Cor* 12, 28 e di *Ef* 4, 7. 11-13, e fa riferimento a *Rm* 12, 4-8<sup>11</sup>. Poi rispetto ai carismi il Papa torna a fare riferimento al primo e al terzo di questi tre brani, all'inizio del n. 24, nel descriverne la grande varietà secondo i testi del Nuovo Testamento<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> N. 25, inizio: cito secondo l'edizione della Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano.

<sup>9</sup> ChL 21.

<sup>10</sup> Non può che riferirsi a questo passo: « Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit [*Spiritus*] (cfr. *Io.* 16, 13) et in communione et ministratioe unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cfr. *Eph* 4, 11-12; *1 Cor* 12, 4; *Gal* 5, 22) ».

<sup>11</sup> « Paolo è oltremodo chiaro nel parlare della costituzione ministeriale delle Chiese apostoliche. Nella Prima Lettera ai Corinzi scrive: "Alcuni Dio li ha posti nella chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri (...)" (*1 Cor* 12, 28). Nella Lettera agli Efesini leggiamo: "A ciascuno di noi è stata data la grazia secondo la misura del dono di Cristo (...) È lui che ha dato da una parte gli apostoli, d'altra parte i profeti, gli evangelisti, i pastori e i maestri, per rendere idonei i fratelli a compiere il ministero, al fine di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo" (*Ef* 4, 7. 11-13; cfr. *Rm* 12, 4-8) » (ChL 21).

<sup>12</sup> « La descrizione e la classificazione che di questi doni fanno i testi del Nuovo Testamento sono un segno della loro grande varietà: "E a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per l'utilità comune: a uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro

Come distinguere, dunque, ministeri e carismi, se i testi biblici che evidenziano la costituzione ministeriale delle chiese apostoliche considerano queste stesse funzioni ministeriali come dei carismi?<sup>13</sup> Ciò nonostante la ChL lascia intendere chiaramente che considera i ministeri come differenti dai carismi<sup>14</sup>.

Lasciando da parte la definizione dei carismi, per quanto riguarda i ministeri, uffici e funzioni, dall'insieme dei nn. 21-23 si può desumere che sotto l'espressione generale di « ministeri, uffici e funzioni » vengono designati i compiti affidati ai fedeli a servizio della comunità ecclesiale, cioè si guarda all'interno di questa più che alla presenza attiva dei laici nel mondo quale loro luogo specifico, che viene trattata in altri paragrafi del documento.

## I. Ministero di Cristo, e missione della Chiesa, punto di avvio della riflessione sui ministeri

Come punto di partenza e fondamento della riflessione sui ministeri viene indicato il ministero di Gesù Cristo disegnato da *Gv* 10, 11 e da *Mc* 10, 45<sup>15</sup>. Parlare di *ministero* riferito a Cristo non è frequente sia nei testi del Magistero che in quelli della letteratura

il dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito; a uno il potere dei miracoli, a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro le varietà delle lingue; a un altro infine l'interpretazione delle lingue" (*1 Cor* 12, 7-10, 7, 10; cfr. *1 Cor* 12, 4-6. 28-31; *Rm* 12, 6-8; *1 Pt* 4, 10-11) » (ChL 24).

<sup>13</sup> Questa trattazione simultanea dei carismi e delle funzioni pubbliche nelle lettere paoline è ben messa in evidenza da E.-B. Allo nell'*Excursus* su « Charismes et fonctions publiques dans l'Église primitive » nel suo commento a *1 Cor*: *Saint Paul. Première Épître aux Corinthiens*, 2 ed., Gabalda, Paris 1934, pp. 335-339. L'Apostolo giustappone accanto a dei doni straordinari e transitori altri doni che si riferiscono a delle vocazioni ordinarie e permanenti, e uno stesso soggetto può averne diversi. « Paul mêle à dessein les fonctions spirituelles qui n'exigeaient pas de charisme extraordinaire avec les "charismes" les plus impressionnants par leur caractère surnaturel, — en plaçant en dernier lieu ceux qui, d'après le ch. XIV, étaient les plus estimés à Corinthe —, pour bien montrer à ses lecteurs que les "pneumatiques" à manifestations extérieures ne sont pas d'une espèce supérieure au commun des bons chrétiens, qui servent l'église d'une façon ordinaire, selon un mode humain » (p. 339).

<sup>14</sup> « Lo Spirito Santo, mentre affida alla Chiesa-Comunione i diversi ministeri, l'arricchisce di altri particolari doni e impulsi, chiamati *carismi* » (ChL 24 inizio).

<sup>15</sup> « I ministeri presenti e operanti nella Chiesa sono tutti, anche se in modalità diverse, una partecipazione al ministero di Gesù Cristo, il buon Pastore che dà la vita per le sue pecore (cfr. *Gv* 10, 11), il servo umile e totalmente sacrificato per la salvezza di tutti (cfr. *Mc* 10, 45) » (ChL 21).

teologica<sup>16</sup>. I due versetti evangelici sono assai espressivi e potrebbero da soli delimitare un concetto di ministero. Essi hanno un senso marcatamente soteriologico che prevale su quello descrittivo della funzione pastorale o di servizio<sup>17</sup>. Infatti da *Gv* 10, 11 (e fino al v. 18) difficilmente si ricava un quadro descrittivo degli atti con cui si esplica la funzione di pastore<sup>18</sup>; invece ciò che appare evidente è la dimensione oblativa del buon pastore: la sua dedizione si dimostra nel dono della propria vita<sup>19</sup>. Anche le parole di *Mc* 10, 45 (« Il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire [διακονήσαι] e dare la propria vita in riscatto per molti ») caratterizzano la διακονία di Cristo come donazione redentrice della propria vita. L'accento è messo sulla salvezza per mezzo del suo sacrificio redentore.

Il ministero di Gesù Cristo così presentato è fonte di ogni ministero nella Chiesa. Ne consegue che il nucleo delle azioni ministeriali non può rivestire una modalità diversa da quella della donazione redentrice della propria vita, ovviamente in senso partecipativo non fontale poiché l'opera della salvezza va ascritta per intero a Cristo. Ritroviamo pertanto come legge strutturante dei ministeri nella Chiesa quella stessa che, secondo la lettera agli Efesini, compendia il comportamento degno della vocazione cristiana: « Camminate nella carità, nel modo che anche Cristo vi ha amato e ha dato se stesso per noi, offrendosi a Dio in sacrificio di soave odore »<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Se non erro, nei documenti del Concilio Vaticano II una sola volta si parla di ministero di Cristo, nel proemio del decr. *Presbyterorum Ordinis*: « Presbyteri enim, sacra Ordinatione atque missione, quam ab Episcopis recipiunt, promoventur ad inseruiendum Christo Magistro, Sacerdoti et Regi, cuius participant ministerium »; mentre altri titoli sono riferiti a Cristo decine di volte – Sacerdote, Re, Profeta, Signore, Redentore, Capo, Sposo, ecc. – come altrettanto numerosi sono i riferimenti alla sua missione, al suo sacerdozio, al suo sacrificio, alla sua obbedienza.

<sup>17</sup> Di questo avviso, almeno per quanto riguarda *Gv* 10, 11, è R. Schnackenburg nel suo commento: « In ogni caso, l'immagine del pastore di *Io*. 10, 11-15 (e 18) non appartiene al tipo "pastorale", in cui si tratta della funzione di guida del pastore, ma a quello "soteriologico", in cui il pastore è il salvatore delle pecore » (*Il vangelo di Giovanni*, II: *Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 5-12*, « Commentario Teologico del Nuovo Testamento, IV/2 », Paideia, Brescia, 1977, p. 493).

<sup>18</sup> « Io sono il buon pastore. Il buon pastore offre la vita per le pecore » (*Gv* 10, 11).

<sup>19</sup> « L'essere pastore è sempre un essere per le pecore, e l'essere pastorale nel pastore Gesù, in cui ogni pastoralità trova il suo vero compimento, si dimostra nel dono della vita (φωχή) per donare alle pecore la vera vita (ζωή, v. 10) » (SCHNACKENBURG, o.c., p. 492).

<sup>20</sup> *Ef* 5, 2.

La ricchezza teologica racchiusa nel ministero di Cristo, delimitato dai due versetti rispettivamente di Marco e di Giovanni, come fonte di ogni ministero nella Chiesa non viene poi sfruttata, nei nn. 21-23 della ChL, se non indirettamente, in quanto vi si propone la dottrina della partecipazione dei ministri ordinati al sacerdozio di Gesù Cristo, diversa per essenza da quella donata con il Battesimo e con la Confermazione, e della partecipazione di tutti i fedeli all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo.

Sembra invece maggiormente operante in questi paragrafi della ChL il concetto di missione della Chiesa. Ad essa si fa appello ripetutamente per evidenziare la necessaria posizione attiva dei fedeli laici nella Chiesa e quindi per dare anche ragione dei compiti loro assegnati all'interno della vita ecclesiale<sup>21</sup>. Non soltanto per evidenziare una tale posizione attiva, ma piuttosto per fondarla, poiché parlare della missione affidata da Cristo alla Chiesa conduce a vedere la Chiesa non come realtà a se stante, autonoma, bensì come dipendente da Cristo, che ne è il Capo, il quale nello stesso tempo che è all'origine della missione ne garantisce l'efficacia, perché sempre presente e operante nella sua Chiesa: « Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni... Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo »<sup>22</sup>.

Ministero di Gesù Cristo e missione della Chiesa non sono certo punti di avvio divergenti, tuttavia il primo, seppur affermato all'inizio, poi scompare, mentre la missione unica della Chiesa diven-

<sup>21</sup> Sono cinque i riferimenti espliciti alla missione della Chiesa in ChL 21-23:

– « Il Concilio Vaticano II presenta i ministeri e i carismi come doni dello Spirito Santo per l'edificazione del Corpo di Cristo e per la sua missione di salvezza nel mondo » (n. 21);

– « ...i fedeli laici devono riconoscere che il sacerdozio ministeriale è del tutto necessario per la loro vita e per la partecipazione alla missione della Chiesa » (n. 22);

– « La missione salvifica della Chiesa nel mondo è attuata non solo dai ministri in virtù del sacramento dell'Ordine ma anche da tutti i fedeli laici » (n. 23);

– « ...i Padri sinodali hanno insistito sulla necessità che siano espresse con chiarezza... l'unità di missione della Chiesa, alla quale partecipano tutti i battezzati... » (n. 23);

– « ...l'Esortazione *Evangelii nuntiandi*, che tanta e benefica parte ha avuto nello stimolare la diversificata collaborazione dei fedeli laici alla vita e alla missione evangelizzatrice della Chiesa... » (n. 23).

Nel n. 22 si parla anche della « missione degli Apostoli, che il Signore Gesù continua a trasmettere ai pastori del suo popolo », ma si tratta del ministero di pascolare il gregge di Dio, che è appunto a servizio della missione salvifica della Chiesa.

<sup>22</sup> Mt 28, 19. 20.

ta continuo punto di riferimento nei paragrafi della ChL trattanti dei ministeri, uffici e funzioni dei laici. Si direbbe che nella redazione materiale di questa parte dell'esortazione si sia tenuto conto soprattutto dell'unità di missione della Chiesa e che sia stato inserito il riferimento al ministero di Gesù Cristo in una fase di revisione ultimativa, il quale pertanto non avrebbe ispirato i tratti fondamentali di questi paragrafi. Non è da meravigliarsi che questo possa essere avvenuto, anzi l'ipotesi diventa plausibile, se si considera il carattere di esortazione post-sinodale del documento. Essa, come tiene a precisare Giovanni Paolo II, è il frutto di un lavoro collegiale, che si è giovato dell'apporto di molti contributi<sup>23</sup>. Di conseguenza nella sua stesura materiale si trovano sufficienti indizi dei diversi strati redazionali. Ciò non le toglie nessun valore magisteriale, poiché, fatta propria dal Papa, ne riceve nell'insieme e in tutte le sue parti autenticità e forza dottrinale. Tuttavia la diversità di strati redazionali permette di capire meglio la logica interna del documento, le accentuazioni, i punti d'inflessione e le curvature argomentative, i principi enunciati e non sfruttati, ecc.

## II. Fondamento sacramentale e vocazionale dei ministeri, uffici e funzioni dei laici

Parlare di ministeri operanti nella Chiesa, partecipazione tutti al ministero di Gesù Cristo, pone subito la domanda sulla collocazione del ministero ordinato in questa prospettiva ministeriale di partecipazione attiva alla vita della Chiesa. Ad essa risponde il paragrafo 22 della ChL, che segue immediatamente i riferimenti biblici, che abbiamo visto, sulla costituzione ministeriale delle chiese apostoliche.

« Nella Chiesa si trovano in primo luogo, i *ministeri ordinati*, ossia i ministeri *che derivano dal sacramento dell'Ordine* ». Queste

<sup>23</sup> « Questa Esortazione Apostolica post-sinodale intende valorizzare tutta quanta la ricchezza dei lavori sinodali, dai *Lineamenta* all'*Instrumentum laboris*, dalla relazione introduttiva agli interventi dei singoli vescovi e laici e alla relazione di sintesi dopo la discussione in aula, dalle discussioni e relazioni dei "circoli minori" alle "proposizioni" e al *Messaggio* finale. Per questo il presente documento non si pone a lato del Sinodo, ma ne costituisce la fedele e coerente espressione, è il frutto d'un lavoro collegiale, al cui esito finale hanno apportato il loro contributo il Consiglio della Segreteria Generale del Sinodo e la stessa Segreteria » (n. 2).

parole iniziali del paragrafo assegnano un luogo primario al ministero ordinato. Primario in quale senso? Una risposta diretta non viene data; ciò che preme al Santo Padre è di ribadire con toni chiari la diversità essenziale tra la partecipazione al sacerdozio di Gesù Cristo donata con il sacramento dell'Ordine e quella donata con il Battesimo e con la Confermazione<sup>24</sup>. Tale diversità ha una radice sacramentale e va riferita, pertanto, al rapporto immediato del fedele (laico o ministro ordinato) con Cristo, non al rapporto con i detentori della grazia degli Apostoli<sup>25</sup>, ossia con i pastori della Chiesa<sup>26</sup>, poiché « non è il compito a costituire il ministero, bensì l'ordinazione sacramentale »<sup>27</sup>.

Se sono i sacramenti a distinguere essenzialmente i ministeri ordinati rispetto agli altri ministeri, uffici e funzioni ecclesiali<sup>28</sup>, ciò vuol dire che questi non sono una derivazione di quelli, come il Battesimo e la Confermazione non sono una derivazione né un grado del sacramento dell'Ordine; non si esercitano pertanto sulla scia dei compiti propri del ministero ordinato. La priorità dei ministeri derivanti dal sacramento dell'Ordine va cercata altrove, non nell'intendere la posizione attiva dei fedeli laici come se fosse una versione ridotta dell'attività dei pastori. Ha ragione chi scrive che il ministero ordinato non costituisce una specie in un genere<sup>29</sup>, seppur considerato come la specie più nobile.

Se nella Chiesa si trovano in primo luogo i ministeri ordinati

<sup>24</sup> Viene così riproposto l'insegnamento di *Lumen gentium* 10b, aggiungendo però il riferimento alla Confermazione, che non si trova nel testo conciliare: « I ministeri ordinati... esprimono e attuano una partecipazione al sacerdozio di Gesù Cristo che è diversa, non solo per grado ma per essenza, dalla partecipazione donata con il Battesimo e con la Confermazione a tutti i fedeli » (n. 22). Si vedano anche i capoversi 3°, 6°, 7° e ultimo del n. 23.

<sup>25</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 7c.

<sup>26</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 20.

<sup>27</sup> ChL 23.

<sup>28</sup> « ...i Padri sinodali hanno insistito sulla necessità che siano espresse con chiarezza, anche servendosi di una terminologia più precisa, l'unità di missione della Chiesa, alla quale partecipano tutti i battezzati, ed insieme l'essenziale diversità di ministero dei pastori, radicato nel sacramento dell'Ordine, rispetto agli altri ministeri, uffici e funzioni ecclesiali, che sono radicati nei sacramenti del Battesimo e della Confermazione » (ChL 23).

<sup>29</sup> « Sacramental et hiérarchique, le ministère ne forme donc pas une espèce dans un genre » (G. CHANTRAINE, *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris 1987, p. 186).

ciò è dovuto al loro carattere pubblico<sup>30</sup>, ma ancor più radicalmente perché il sacerdote ministeriale forma e regge il popolo sacerdotale<sup>31</sup>. Questo non è spiegato nella ChL e forse non ce n'era bisogno, perché sottinteso nella dottrina dell'intero paragrafo 22, dove si rimanda ai passi appena citati del Concilio Vaticano II.

Nemmeno l'esortazione post-sinodale scioglie il nodo terminologico, quello cioè del significato preciso dei vocaboli *ministerium*, *munus*, *officium*. Il testo pontificio si fa eco del desiderio dei Padri sinodali di una terminologia più precisa al riguardo<sup>32</sup>, ma lascia aperta la questione parlando unitamente di ministeri, uffici e funzioni dei laici, senza ulteriori precisazioni. Un tale chiarimento avrebbe richiesto la definizione semantica del ministero e forse non si è voluto pregiudicare i risultati dello studio della apposita Commissione costituita per approfondire i diversi problemi sollevati dai ministeri affidati ai fedeli laici<sup>33</sup>. Anzi, si direbbe che la triade « ministeri, uffici e funzioni », per ben sei volte menzionata nel paragrafo 23, abbia una certa carica pleonastica: se si togliesse il vocabolo « ministeri », le asserzioni manterrebbero la loro forza e per giunta il discorso diverrebbe ancor più chiaro, senonché in questo modo il Papa forse avrebbe indotto già in partenza la suddetta Commissione, riducendone l'orizzonte di studio, verso un uso del vocabolo « ministero » limitato ai ministeri derivanti dal sacramento dell'Ordine<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> « Idem vero Dominus, inter fideles, ut in unum coalescerent corpus... quosdam instituit ministros, qui, in societate fidelium, sacra Ordinis potestate pollerent Sacrificium offerendi et peccata remittendi, atque sacerdotali officio publice pro hominibus nomine Christi fungerentur » (CONC. VAT. II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 2b),

<sup>31</sup> « Sacerdos quidem ministerialis, potestate sacra qua gaudet, populum sacerdotalem efformat ac regit » (*Lumen gentium*, n. 10b).

<sup>32</sup> Ved. nota 4. Il riferimento riguarda la *Propositio 18*.

<sup>33</sup> « In tal senso è stata costituita un'apposita Commissione non solo per rispondere a questo desiderio espresso dai Padri sinodali (la revisione del motu proprio *Ministeria quaedam*), ma anche e ancor più per studiare in modo approfondito i diversi problemi teologici, liturgici, giuridici e pastorali sollevati dall'attuale grande fioritura di ministeri affidati ai fedeli laici » (ChL 23).

<sup>34</sup> In pratica questo uso ristretto è quello che si trova nei documenti del Concilio Vaticano II, dove in genere il ministero senza altre aggiunte si riferisce al ministero dell'Ordine sacro. In senso un po' più generico lo si trova in due passi della *Lumen Gentium* (n. 7c: « Unus est Spiritus, qui varia sua dona, secundum divitias suas atque ministeriorum necessitates, ad Ecclesiae utilitatem dispertit »; n. 12b: « Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria Populum Dei sanctificat et ducit cumque virtutibus ornat ») e in un passo del decreto *Apostolicam actuositatem* (n. 2b: « Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis »). Dei

Se la priorità dei ministeri ordinati non è di carattere fontale rispetto ai ministeri, uffici e funzioni dei laici, questi compiti laicali non vanno modellati secondo il paradigma dei ministeri ordinati; il loro fondamento è un altro, anch'esso sacramentale: il Battesimo e la Confermazione, nonché, per molti dei fedeli laici, il Matrimonio<sup>35</sup>. A questo riguardo diventa particolarmente significativo il fatto che nel capoverso dedicato ai compiti esercitati in veste di supplente in mancanza di ministri ordinati, questi compiti non vengono chiamati ministeri e il modo d'iniziarne la trattazione li distingue dai ministeri, uffici e funzioni affidati ai fedeli laici e che hanno il loro fondamento nel Battesimo e nella Confermazione<sup>36</sup>. La loro legittimazione non deriva dai sacramenti dell'iniziazione cristiana, ma dalla deputazione ufficiale data dai pastori<sup>37</sup>. Infatti, la linea di sviluppo della presenza attiva dei fedeli laici all'interno della comunità ecclesiale progredisce in una direzione diversa da quella dettata dalle situazioni di emergenza dovute alla mancanza di ministri ordinati. In questi casi di necessità la comunione ecclesiale si esprime nella disponibilità di singoli fedeli, laici o religiosi, a supplire, in quanto è loro possibile, a ciò che spetta a un altro membro del corpo della Chiesa, il quale non è in grado di farlo nel suo servizio al popolo di Dio. Una tale supplenza acquista la forma di ministero sacro a formato

« ministeri » affidati anche ai laici nel senso diffuso dopo il Concilio, unicamente, se non erro, si parla, usando questa parola, in un brano del decreto *Ad gentes* (n. 15 fine: « Iamvero, ad Ecclesiae plantationem et ad incrementum communitatis christianae necessaria sunt varia ministeria, quae vocatione divina ex ipsa fidelium congregatione suscitata, ab omnibus diligenti cura sunt fovenda atque colenda; inter quae habentur munera sacerdotum, diaconorum et catechistarum, atque actio catholica »).

<sup>35</sup> « I pastori, pertanto, devono riconoscere e promuovere i ministeri, gli uffici e le funzioni dei fedeli laici, che hanno il loro *fondamento sacramentale nel Battesimo e nella Confermazione*, nonché, per molti di loro, *nel Matrimonio* » (ChL 23).

<sup>36</sup> Infatti, dopo il testo riportato nella nota precedente, si dà inizio a un nuovo capoverso: « Quando poi la necessità o l'utilità della Chiesa lo esige, i pastori possono affidare ai fedeli laici, secondo le norme stabilite dal diritto universale, alcuni compiti che sono connessi con il loro proprio ministero di pastori ma che non esigono il carattere dell'Ordine » (ChL 23). Nella nota 72 di ChL si prende atto delle disposizioni che al riguardo si trovano nel Codice di Diritto Canonico e si rimanda ad alcuni canoni, tra i quali compare il 776, che senz'altro costituisce un errore di stampa, poiché vi si tratta della collaborazione dei fedeli nella catechesi, che di certo non è un compito di supplenza. Forse si voleva rimandare al canone 766, che prevede la predicazione dei laici nelle chiese o negli oratori in circostanze di necessità e in certi casi particolari.

<sup>37</sup> « Il compito esercitato in veste di supplente deriva la sua legittimazione immediatamente e formalmente dalla deputazione ufficiale data dai pastori, e nella sua concreta attuazione è diretto dall'autorità ecclesiastica » (ChL 23).

ridotto e non è espressione dei ministeri, uffici e funzioni spettanti ai fedeli laici.

La posizione attiva di tutti i fedeli laici all'interno della missione salvifica della Chiesa è radicata nella loro condizione battesimale, perché in virtù di essa partecipano all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo <sup>38</sup>. Non s'insisterà mai troppo su questa partecipazione al triplice ufficio di Cristo. La ChL le dedica un intero paragrafo, il 14, nel primo capitolo, su « La dignità dei fedeli laici nella Chiesa-Mistero », in continuità esplicita con l'insegnamento del Concilio Vaticano II, i cui elementi essenziali vi sono sintetizzati <sup>39</sup>. I tre paragrafi, 34-36, della *Lumen gentium*, come anche ChL 14, tracciano un quadro di questo triplice ufficio, nel quale è ben messo in risalto che il suo esercizio trova sbocco soprattutto nelle ordinarie condizioni della vita familiare e sociale, conformemente al carattere secolare dei fedeli laici, ben oltre i confini della vita intraecclesiale, ma anche dentro di essi.

Quasi a conclusione del paragrafo 14, l'esortazione apostolica fa un'avvertenza assai illuminante: « Proprio perché deriva *dalla* comunione ecclesiale, la partecipazione dei fedeli laici al triplice ufficio di Cristo esige d'essere vissuta e attuata *nella* comunione e *per* la crescita della comunione stessa ». Ora, la comunione è nello stesso tempo interna ed esterna, poiché la Chiesa è comunità di fede, di speranza e di carità e anche organismo visibile; la sua analogia con il mistero del Verbo incarnato, che fa della Chiesa una complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino <sup>40</sup>, non ammette le mutilazioni dell'*aut... aut*, ma esige la pienezza dell'*et... et* <sup>41</sup>. Perciò l'esercizio del triplice ufficio da parte dei fedeli laici non si esaurisce nella esteriorità, ma è vita dentro la Chiesa del cristiano che si trova nel mondo; non resta confinato all'interno

<sup>38</sup> « La missione salvifica della Chiesa nel mondo è attuata non solo dai ministri in virtù del sacramento dell'Ordine ma anche da tutti i fedeli laici: questi, infatti, in virtù della loro condizione battesimale e della loro specifica vocazione, nella misura a ciascuno propria, partecipano all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo » (ChL 23).

<sup>39</sup> « Con questa Esortazione i fedeli laici sono invitati ancora una volta a rileggere, a meditare e ad assimilare con intelligenza e con amore il ricco e fecondo insegnamento del Concilio circa la loro partecipazione al triplice ufficio di Cristo. Ecco ora in sintesi gli elementi essenziali di questo insegnamento » (ChL 14).

<sup>40</sup> Cfr. *Lumen gentium*, 8a.

<sup>41</sup> Sull'*et-et* caratteristico del cattolicesimo, si veda L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Pattloch, Aschaffenburg 1977, pp. 43-46.

della comunità ecclesiale, entro i limiti dei servizi intraecclesiali, ma si espande verso le attività temporali e le molteplici relazioni della socialità umana; non sfocia in semplici opere individuali di fermento cristiano al di dentro della società civile, ma trova anche campo di azione nei servizi interni ecclesiali.

Il testo sopracitato dell'inizio di ChL 23<sup>42</sup> fa derivare la partecipazione dei fedeli laici all'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo non soltanto dalla loro condizione battesimale ma anche dalla loro specifica vocazione. Una seconda volta nei paragrafi 21-23 si torna a parlare di vocazione sottolineandone la specificità laicale<sup>43</sup>. Due riferimenti soltanto alla vocazione, sebbene assai significativi, sono pochi in confronto all'importanza che le viene assegnata nei paragrafi 15-17 del capitolo I, dove sono sviluppate l'indole secolare dei fedeli laici e la loro chiamata alla santità, a santificarsi nel mondo. Un altro segno dei diversi strati redazionali ipotizzati sopra?

Dell'indole secolare dei fedeli laici, descritta dal Concilio nella *Lumen gentium* n. 31, la ChL 15 fa una lettura teologica, richiamandosi a un espresso desiderio dei Padri sinodali<sup>44</sup>, e sottolinea che « il "mondo" diventa così l'ambito e il mezzo della vocazione cristiana dei laici », « ivi sono da Dio chiamati », perciò la loro è una « vocazione divina »<sup>45</sup>. I battezzati che si trovano in mezzo al mondo, che condividono la comune condizione di vita familiare, professionale, sociale di milioni, anzi miliardi di persone, sono chiamati con vocazione divina a « cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio (...) a contribuire, quasi dall'interno a modo di fermento, alla santificazione del mondo »<sup>46</sup>. Come ben si è

<sup>42</sup> Si veda nota 38.

<sup>43</sup> « I vari ministeri, uffici e funzioni che i fedeli laici possono legittimamente svolgere nella liturgia, nella trasmissione della fede e nelle strutture pastorali della Chiesa, dovranno essere esercitati *in conformità alla loro specifica vocazione laicale*, diversa da quella dei sacri ministri » (ChL 23; la sottolineatura è originale).

<sup>44</sup> « L'indole secolare dei fedeli laici non è quindi da definirsi soltanto in senso sociologico, ma soprattutto in senso teologico » (n. 15, sta citando la *Propositio* 4).

<sup>45</sup> *Ibidem*. Questo paragrafo della ChL sull'indole secolare dei fedeli laici costruito sulla dottrina del Concilio obbliga, secondo me, a rivedere l'idea di « superamento » della teologia conciliare del laicato, basata sulla conclusione che « la "laicità" non può aggiungere nulla al "credente"; non lo impegna in qualcosa di ulteriore rispetto all'impegno della fede, né gli chiede una fedeltà "diversa" da quella della fede. In una parola, il laico cristiano non è né qualcosa di più né qualcosa di diverso dal cristiano » (G. COLOMBO, *La « teologia del laicato »: bilancio di una vicenda storica*, in *I laici nella Chiesa*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1986, p. 24).

<sup>46</sup> *Lumen gentium*, 31b.

scritto, la secolarità è caratteristica del fedele laico, perché il mondo non è estraneo alla Chiesa e alla sua missione<sup>47</sup>. Anche il loro agire dentro la comunità ecclesiale, perché risponda alla loro specifica vocazione laicale, deve mantenere le qualità proprie dell'azione del lievito, che non si ghetizza né rifugge il contatto con la massa, ma la trasforma.

Un'altra caratteristica dell'indole secolare, poco sviluppata in ChL 15, ma accennata nel richiamo all'«atto creativo e redentivo di Dio, che ha affidato il mondo agli uomini e alle donne, perché essi partecipino all'opera della creazione», è la professionalità, almeno in quanto essa significa serietà e impegno nell'assolvimento dei propri compiti nonché preparazione adeguata, anche quando essi derivano da un rapporto di volontariato<sup>48</sup>. L'esigenza di esercitare i compiti intraecclesiali in conformità alla specifica vocazione laicale vuol dire responsabilità e competenza. Invece, l'immagine un po' caricaturale del laico che gira attorno agli ambienti clericali, svolgendovi delle attività che malamente reggono a un confronto con la professionalità di cui si fa apprezzamento nella società civile, sarebbe l'antitesi di una tale conformità alla specifica vocazione laicale.

La vocazione laicale, oltre ad essere contrassegnata dall'indole secolare, implica anche chiamata alla santità, ossia alla pienezza della vita cristiana, alla perfezione della carità<sup>49</sup>. Le funzioni e gli uffici affidati ai laici, nella loro prospettiva ministeriale, saranno esercitati

<sup>47</sup> «La secolarità entra nella definizione del laico nella misura in cui la Chiesa avverte chiaramente che la sorte del mondo non le è aliena, ed invita il cristiano a guardarlo con amore» (A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa*, Ares, Milano 1969, p. 108).

<sup>48</sup> A questo proposito mi pare molto illuminante la seguente citazione del Servo di Dio Josemaría Escrivá de Balaguer: «Potete star sicuri che attraverso le circostanze della vita quotidiana, ordinate o consentite dalla Provvidenza nella sua sapienza infinita, noi uomini dobbiamo avvicinarci a Dio. Non raggiungeremo questo scopo se non siamo disposti a portare bene a termine il nostro compito; se non perseveriamo sullo slancio del lavoro incominciato con passione umana e soprannaturale; se non svolgiamo le nostre mansioni come il migliore dei nostri colleghi e, se possibile — se davvero lo vuoi, vedrai che è possibile —, ancor meglio del migliore, perché impiegheremo tutti i mezzi umani onesti e i mezzi spirituali necessari, per offrire al Signore un lavoro fragrante di premure, eseguito fin nei dettagli come una filigrana, in tutto completo» (*Amici di Dio*, Ares, Milano 1982, n. 63, pp. 86-87: Omelia *Lavoro di Dio*, 6 febbraio 1960).

<sup>49</sup> «Tutti nella Chiesa, proprio perché ne sono membri, ricevono e quindi condividono la comune vocazione alla santità. A pieno titolo, senz'alcuna differenza dagli altri membri della Chiesa, ad essa sono chiamati i fedeli laici: "Tutti i fedeli di qualsiasi stato o grado sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità" (*Lumen gentium*, 40)» (ChL 16).

conformemente a siffatta vocazione se la carità ne è il principio sempre operante e direttivo e non sono visti come semplice contributo aggiuntivo alla missione della Chiesa, che s'immagina spettare a pieno titolo ai ministri ordinati e ai religiosi. Ogni azione del cristiano, se guidata dalla carità, ha sempre una valenza ecclesiale, costruisce la Chiesa, sia essa un'azione nelle strutture ecclesiastiche, sia pure un'azione immersa in pieno nell'ordine temporale della società civile. Ha ben ragione chi avverte che il fedele laico svolge il suo compito nel mondo e nella Chiesa, non in senso disgiuntivo, bensì come attività nella quale si compenetrano, senza confusione, la sua appartenenza al mondo e alla Chiesa<sup>50</sup>.

La trattazione della chiamata dei fedeli laici alla santità non si esaurisce nell'affermazione di principio, ma viene completata con un'esposizione più specifica nel paragrafo 17, che porta il titolo assai significativo: « Santificarsi nel mondo ». Si coordinano pertanto all'interno della vocazione specifica dei fedeli laici sia la loro indole secolare sia la chiamata alla santità. I Padri lo avevano bene avvertito quando ammonivano sulla necessità dell'unità di vita: « L'unità di vita dei fedeli laici è di grandissima importanza: essi, infatti, debbono santificarsi nell'ordinaria vita professionale e sociale. Perché possano rispondere alla loro vocazione, dunque, i fedeli laici debbono guardare alle attività della vita quotidiana come occasione di unione con Dio e di compimento della sua volontà, e anche di servizio agli altri uomini, portandoli alla comunione con Dio in Cristo »<sup>51</sup>. Questa esigenza di armonia e unità non è meno necessaria nelle attività di servizio all'interno della comunità ecclesiale che in quelle inserite nelle realtà temporali.

### III. I compiti intraecclesiali delineati dalla « Christifideles laici »

La ministerialità fondata sulla partecipazione al ministero di Gesù Cristo e alla missione della Chiesa oltrepassa i confini dei compiti intraecclesiali. Questo dovrebbe essere chiaro dalle riflessio-

<sup>50</sup> « È laico pertanto quel membro della Chiesa che appartiene radicalmente alla *civitas terrena* e che partecipa alla sua costruzione, alla sua edificazione. Ne deriva che condizione necessaria perché il laico sia un buon cristiano, è che sia un buon membro della *civitas terrena* » (A. DEL PORTILLO, *op. cit.*, p. 111).

<sup>51</sup> *Propositio 5* citata in ChL 17.

ni fin qui fatte, ma appare ancor più evidente dalla lunga citazione tratta dall'esortazione *Evangelii nuntiandi* e inserita in ChL 23 a conferma dell'esigenza che sia rispettata la specifica vocazione laicale<sup>52</sup>. Non c'è da pensare, pertanto, che i vari ministeri, uffici e funzioni affidati ai fedeli laici nella liturgia, nella trasmissione della fede e nelle strutture pastorali della Chiesa esauriscano il nucleo fondamentale dell'assunzione responsabile del proprio ruolo nella missione della Chiesa e dell'attuazione della disposizione di servizio a esempio della donazione redentrice di Cristo. Molto più vasto è il campo fuori di queste attività intraecclesiali nel quale i fedeli laici possono assolvere il loro compito attivo nell'unica missione della Chiesa.

L'elencazione dei compiti intraecclesiali che possono essere affidati ai fedeli laici non si fa, in ChL 23, con criterio deduttivo a partire da un'analisi teologica delle diverse attività nella Chiesa; si è preferito seguire una via descrittiva dei fenomeni di crescente coinvolgimento dei laici in detti compiti dopo il Concilio Vaticano II. Il fenomeno più vistoso riguarda la celebrazione liturgica: molti laici si sono resi ampiamente disponibili a svolgervi diversi compiti, di cui, attraverso la citazione del canone 230, § 2 del Codice di Diritto Canonico, vengono menzionate le funzioni di lettore, di commentatore e di cantore. Ovviamente ce ne sono altre, tutte miranti a manifestare la partecipazione attiva alla celebrazione da parte dei diversi componenti dell'assemblea liturgica, la quale, sebbene in primo luogo riguardi l'attività interiore di fede, si esprime anche esternamente, vale a dire si rende manifesto all'esterno che « la celebrazione liturgica, infatti, è un'azione sacra non soltanto del clero, ma di tutta l'assemblea »<sup>53</sup>. ChL 23 non soltanto rimanda al canone appena

<sup>52</sup> « Il campo proprio della loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale; ed anche di altre realtà particolarmente aperte all'evangelizzazione, quali l'amore, la famiglia, l'educazione dei bambini e degli adolescenti, il lavoro professionale, la sofferenza. Più ci saranno laici penetrati di spirito evangelico, responsabili di queste realtà ed esplicitamente impegnati in esse, competenti nel promuoverle e consapevoli di dover sviluppare tutta la loro capacità cristiana spesso tenuta nascosta e soffocata, tanto più queste realtà, senza nulla perdere né sacrificare del loro coefficiente umano, ma manifestando una dimensione trascendente spesso sconosciuta, si troveranno al servizio dell'edificazione del Regno di Dio, e quindi della salvezza in Gesù Cristo » (*Evangelii nuntiandi*, 70).

<sup>53</sup> ChL 23.

menzionato del Codice di Diritto Canonico, ma anche alla costituzione *Sacrosanctum Concilium* 28: « Nelle celebrazioni liturgiche ciascuno, ministro e fedele, svolgendo il proprio ufficio, compia solo e tutto ciò che, secondo la natura del rito e le norme liturgiche, è di sua competenza »<sup>54</sup>.

L'annuncio della Parola di Dio e la cura pastorale hanno costituito altri campi dell'attività ecclesiastica in cui la presenza attiva dei fedeli laici si è resa progressivamente più palese dopo il Concilio Vaticano II. La ChL sembra vedere una derivazione quasi causale di questa presenza rispetto al coinvolgimento attivo dei fedeli laici nella liturgia<sup>55</sup>. Penso tuttavia che non si precluda lo studio storico approfondito di questi fatti della vita ecclesiale, che oltre ai fenomeni appariscenti dimostri anche la presenza di forme molto attive ed efficaci di collaborazione dei laici nelle attività intraecclesiali di evangelizzazione anteriori al rinnovamento liturgico postconciliare. Si pensi ad esempio all'opera dei catechisti nei paesi cosiddetti di missione.

Quali sono questi compiti affidati ai laici nell'annuncio della Parola di Dio e nella cura pastorale? Il testo della ChL non ne fa un'elencazione, anche se prende atto « dell'attuale grande fioritura di ministeri affidati ai fedeli laici »<sup>56</sup>, per annunciare che il fenomeno è oggetto di studio da parte della summenzionata Commissione<sup>57</sup>. Tuttavia, pur non fornendo un elenco e, tanto meno, soffermandosi a descrivere le caratteristiche di questi compiti, mi pare assai significativo il fatto che in nota l'esortazione faccia riferimento soltanto a

<sup>54</sup> Questa norma è in qualche modo sintetizzata nella frase di ChL 23: « È naturale, pertanto, che i compiti non propri dei ministri ordinati siano svolti dai fedeli laici ». Mi sembra ovvio che la frase sia da interpretare alla luce della norma conciliare, che stabilisce come competenza di ciascuno, ministro e fedele, ciò che se ne desume dalla natura del rito e dalle norme liturgiche; e sono queste, di conseguenza, a indicare quali sono i compiti propri dei ministri ordinati. Alcuni di questi compiti esigono il carattere dell'Ordine, altri, pur non esigendo il carattere, sono connessi con il ministero specifico dei pastori e sono loro propri, come ben distingue la ChL 23 – e lo si è visto sopra – nel trattare del compito esercitato in veste di supplente dal fedele non ordinato, in mancanza di ministri.

<sup>55</sup> « Il passaggio poi da un effettivo coinvolgimento dei fedeli laici nell'azione liturgica a quello nell'annuncio della Parola di Dio e nella cura pastorale è stato spontaneo » (ChL 23).

<sup>56</sup> ChL 23.

<sup>57</sup> Detta Commissione si dovrà anche occupare di dar risposta al desiderio dei Padri sinodali che sia rivisto il motu proprio *Ministeria quaedam* per quanto concerne il Lettorato e l'Accolitato (cfr. ChL 23).

quelli previsti nel Codice di Diritto Canonico<sup>58</sup>. I Pastori, in primo luogo, e tutto il Popolo di Dio, più che a una spontaneità creativa vengono incoraggiati – così sembra – a muoversi dentro le possibilità offerte dal nuovo Codice, ossia a percorrere la strada aperta dalla spinta iniziale data dal Concilio e dalla successiva opera d'incanalamento e traduzione in norme giuridiche dell'apporto apostolico dei fedeli laici all'interno della vita ecclesiale nel periodo postconciliare. Si pensi ai catechisti, da molti decenni collaboratori imprescindibili nei paesi di missione, ma anche operatori efficacissimi di evangelizzazione in nazioni di lunga tradizione cristiana. Si pensi anche ai docenti di discipline teologiche o canonistiche, che si sono moltiplicati dopo l'apertura delle facoltà di scienze sacre a una numerosa schiera di fedeli laici. Né vanno dimenticate le funzioni dirigenziali nelle associazioni cattoliche, i cancellieri, i notai, l'economista nelle curie diocesane, i diversi periti, consultori, amministratori di beni ecclesiastici, nonché i giudici dei tribunali diocesani. L'elenco potrebbe continuare per raccogliere completamente le diverse funzioni o compiti previsti dal Codice, ma bastano questi brevi cenni per rendersi conto di quanto vario possa essere il campo di collaborazione attiva dei fedeli laici nelle strutture ecclesiastiche.

Come si vede, la ChL passa in rassegna, pur brevemente, i ministeri, gli uffici e le funzioni affidate ai fedeli laici nella vita intraecclesiale servendosi dalla traccia fornita dal triplice *munus*, visto però dall'angolatura propria del ministero ordinato. Infatti, gli ambiti considerati sono l'assemblea liturgica, l'annuncio della Parola di Dio e la cura pastorale. Ci si pone, dunque, l'interrogativo: questi ambiti esauriscono la partecipazione attiva dei fedeli laici alla vita della Chiesa in prospettiva ministeriale? Non mi pare che il brano – un unico capoverso – che la ChL dedica a una tale rassegna evidenzi l'intenzione di essere esaurienti. Un'altra angolatura avrebbe consentito di menzionare le opere di azione caritativa, le quali, pur non restando in buona misura confinate all'interno della vita ecclesiastica, fanno anche parte di essa e non mi pare possano tutte essere comprese nella cura pastorale.

<sup>58</sup> Ecco la nota 74: « Il Codice di Diritto Canonico presenta diverse funzioni o compiti che i fedeli laici possono svolgere nelle strutture organizzative della Chiesa: cfr. cann. 228; 229 § 3; 317 § 3; 463 § 1 n. 5 e § 3; 483; 494; 537; 759; 776; 784; 785; 1282; 1421 § 2; 1424; 1428 § 2; 1435; ecc. ».

Il giudizio dei Padri sinodali sull'apporto apostolico risultante da una maggior presenza attiva dei laici in questi compiti intraecclesiali non potè che essere complessivamente positivo, anche se non mancarono di denunciare diversi abusi, direi soprattutto la tendenza non infrequente alla « clericalizzazione » dei fedeli laici e « il rischio di creare di fatto una struttura ecclesiale di servizio parallela a quella fondata sul sacramento dell'Ordine »<sup>59</sup>. Questo rischio più che i ministeri, gli uffici e le funzioni dei laici, riguarda i compiti di supplenza in mancanza di ministri ordinati; è un rischio sempre incombente, poiché il passaggio dall'emergenza alla sua istituzionalizzazione è facile da percorrere. Di qui la necessità, ribadita dal Papa, di tener bene in mente la radice battesimale del coinvolgimento attivo dei fedeli laici all'interno della comunità ecclesiale<sup>60</sup>. La corresponsabilità nella missione della Chiesa non va vista come primo gradino dell'Ordine sacro, bensì come esigenza della dignità battesimale.

<sup>59</sup> ChL 23.

<sup>60</sup> « È necessario allora, in primo luogo, che i pastori, nel riconoscere e nel conferire ai fedeli laici i vari ministeri, uffici e funzioni, abbiano la massima cura di istruirli sulla radice battesimale di questi compiti » (ChL 23).

# SULLA LIBERTÀ RELIGIOSA. CONTINUITÀ DEL VATICANO II CON IL MAGISTERO PRECEDENTE

Fernando OCÁRIZ

---

*Sommario: Introduzione - I. Contenuti e limiti del diritto alla libertà religiosa - II. Il fondamento del diritto alla libertà religiosa - III. Tolleranza e libertà religiosa - IV. I rapporti Chiesa-Stato - Conclusione.*

---

## Introduzione

Recentemente, il Santo Padre Giovanni Paolo II ha voluto « richiamare l'attenzione dei teologi e degli altri esperti nelle scienze ecclesiastiche, affinché anch'essi si sentano interpellati » in ordine ad « un rinnovato impegno di approfondimento, nel quale si metta in luce la continuità del Concilio (Vaticano II) con la Tradizione, specialmente nei punti di dottrina che, forse per la loro novità, non sono stati ancora ben compresi da alcuni settori della Chiesa »<sup>1</sup>.

Tra questi punti di dottrina, occupa un posto di speciale rilievo l'insegnamento conciliare sulla libertà religiosa. Infatti, com'è ben noto, sulla libertà in materia religiosa e sulla questione, intimamente connessa, dei rapporti tra Chiesa e Stato, si trovano nel Magistero anteriore al Vaticano II affermazioni, più volte reiterate dai Romani Pontefici, che potrebbero sembrare opposte all'insegnamento dell'ultimo Concilio.

Molto è stato già scritto sull'argomento, ma non sembra che le perplessità da esso suscitate in alcuni settori della Chiesa siano state

<sup>1</sup> GIOVANNI PAOLO II, Motu proprio *Ecclesia Dei*, 2-VII-1988, n. 5, b.

finora sufficientemente chiarite. Tra coloro che hanno studiato il tema, molti difendono la *continuità* tra la dichiarazione *Dignitatis humanae* del Vaticano II ed il Magistero precedente. Invece, altri ritengono che tale continuità non esista, anzi che ci sia una vera e propria *contraddizione*<sup>2</sup>.

Tra i sostenitori della tesi della *contraddizione*, alcuni sono del parere che il Vaticano II ha sbagliato assumendo principi liberali già condannati da molti Romani Pontefici; altri pensano che furono questi Pontefici precedenti a sbagliare sul piano teorico, sebbene il loro atteggiamento è comprensibile e fu forse inevitabile nella pratica, tenuto conto delle circostanze storiche. Altri, infine, sostenendo una certa contraddizione, sono del parere che non si possa parlare di errore né del Magistero precedente né della dichiarazione conciliare, perché gli aspetti nei quali c'è stato un cambiamento nell'atteggiamento della Chiesa sarebbero essenzialmente contingenti, soggetti quindi a giudizi prudenziali e non a giudizi dottrinali definitivi o assoluti; oppure secondo altri, sarebbero aspetti non rivelati né aventi un tale rapporto con la verità rivelata che permetta al Magistero di enunciare su di essi insegnamenti definitivi.

Queste due ultime posizioni sono palesemente infondate: non è una questione contingente, ad esempio, se l'uomo abbia o non abbia un concreto diritto *naturale* (quello denominato « diritto alla libertà religiosa »), così come non è contingente se la legge morale naturale o quella divino-positiva esige o non esige qualche forma di confessionarietà dello Stato dove sia possibile. Inoltre, è certo che questi punti sono compresi tra quelli in cui il Magistero ecclesiastico può dare insegnamenti definitivi<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Com'è noto, la bibliografia sull'argomento è molto ampia. Tra i volumi di recente pubblicazione, cfr., ad esempio, B. DE MARGERIE, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Ed. du Cerf, Paris 1988, per la tesi della continuità; e M. LEFEBVRE, *Ils l'ont découronné*, Ed. Fidélité, Escuroles 1987, per la tesi della contraddizione.

C'è anche chi, avendo prima sostenuto la tesi della *contraddizione*, è passato ad affermare la *continuità*, dopo aver studiato più a fondo la questione: cfr. L.-M. DE BLIGNIERES, *La liberté religieuse: contradiction ou continuité*, in « CICES », n. 351, 1988; D.-M. DE SAINT LAUMER, *Liberté religieuse: le débat est relancé*, in « Sedes Sapientiae », n. 25, 1988, pp. 23-48.

<sup>3</sup> Sull'estensione della competenza del Magistero della Chiesa in materia morale, cfr., ad esempio, C. CAFFARRA, *La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate*, in « Anthropotes » 4 (1988), pp. 7-23; F. OGARIZ, *La competenza del Magistero « in moribus »*, in « Atti del II Congresso Internazionale di Teologia Morale », Ed. Ares, Milano 1989 (in corso di stampa).

Per svolgere un valido confronto tra l'insegnamento della *Dignitatis humanae* (in seguito, DH) ed il Magistero precedente, è necessario comprendere il contenuto preciso di tali insegnamenti, senza limitarsi ad un semplice confronto di testi, presi fuori dei loro contesti letterari e storico-dottrinali. Penso che sia stata principalmente un'insufficiente o errata comprensione della DH la causa più comune dell'affermazione della contraddizione tra il documento conciliare ed il Magistero precedente. Perciò, mi sembra utile approfondire, ancora di più, soprattutto il vero significato dei punti principali della DH che sono oggetto di contestazione, oppure motivo – per altri – di pensare e di agire come se la Chiesa avesse cambiato dottrina. Nel fare ciò, è comunque necessario tener anche conto dei principali insegnamenti del Magistero precedente: infatti, negli Atti del Concilio si vede come i Padri conciliari presero molto in considerazione tali insegnamenti.

Innanzitutto, non si può non adottare, come criterio d'interpretazione, l'affermazione esplicita della DH secondo cui la dottrina ivi dichiarata sulla libertà religiosa « lascia intatta la dottrina cattolica tradizionale sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica Chiesa di Cristo »<sup>4</sup>. Certamente, i sostenitori della tesi della contraddizione tra DH e la dottrina cattolica precedente pensano che questa affermazione della DH sia falsa: non basta dire che non c'è contraddizione perché di fatto essa venga tolta. Comunque, il dato da noi assunto come criterio oggettivo d'interpretazione resta: *i Padri conciliari hanno voluto riaffermare la dottrina precedente*.

Sembra necessario fare anche una seconda considerazione preliminare: DH non è una dichiarazione circa l'intera dottrina cattolica sui rapporti tra libertà umana e religione, né sui rapporti tra Chiesa e Stato.

Infatti, DH ha un sottotitolo: *De iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa*, che fu aggiunto per sottolineare il carattere parziale del testo: questo è soltanto relativo ai rapporti giuridici civili – non ai rapporti *morali* – dell'uomo e delle comunità in materia religiosa (senza negare la connessione tra morale e diritto civile). Inoltre, DH tratta – in questo preciso

<sup>4</sup> DH, n. 1c.

ambito giuridico civile – di un concreto diritto delle persone e delle comunità, quindi prescinde dall'esame di molti altri aspetti, anche giuridico-civili, relativi ai rapporti libertà-religione. Ad esempio, DH non tratta dei rapporti Chiesa-Stato se non molto parzialmente; in concreto, DH dice che cosa lo Stato *non può fare* in materia religiosa, ma non tratta dei *doveri* dello Stato in questo campo, se non in modo generico. Su questo carattere limitato della portata di DH, gli Atti del Concilio sono molto espliciti.

Ad esempio, la *Relatio de textu recognito* affermò espressamente che le parole « socialem et civilem » erano state aggiunte nel sottotitolo affinché fosse fin dall'inizio chiaro che: « Libertas, de qua agitur in hac Declaratione, non respicit relationem hominis ad veritatem vel ad Deum; respicit vero relationes inter personas in societate humana et civili ideoque huiusmodi libertas denominatur socialis et civilis »<sup>5</sup>. Con ciò non si nega, com'è ovvio, che i rapporti degli uomini con la verità e con Dio abbiano un'incidenza sui rapporti tra le persone nella società civile.

La portata limitata di DH fu ancora sottolineata dalla *Relatio de textu reemendato*: « Ex multis quaestionibus quae circa libertatem in re religiosa oriuntur, unum tantum problema explicite tangitur in Declaratione nostra. Agimus nempe de obiecto et de fundamento iuris humani et civilis ad libertatem in re religiosa prout in societate hodierna vindicatur (...). In quaestione sic circumscripta non examinamus, vel indirecte tantummodo dicimus, v.g. quaenam sint hominis officia erga Deum neque quaenam sit missio et summa iurium Ecclesiae Catholicae, neque quaenam sint omnia officia potestatum publicarum »<sup>6</sup>.

Bisogna quindi *capire bene* l'insegnamento di DH: anche su questo argomento è necessario « tornare ai testi autentici del Vaticano II autentico »<sup>7</sup>.

Per un confronto della DH con la dottrina del Magistero precedente, è decisivo centrare lo studio sui seguenti punti fondamentali: il contenuto, i limiti ed il fondamento del diritto alla libertà religiosa e, infine, i rapporti tra Chiesa e Stato.

<sup>5</sup> *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Typis Polyglottis Vaticanis, vol. IV, pars V, p. 150.

<sup>6</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars I, pp. 197-198.

<sup>7</sup> J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Ed. Paoline, Milano 1985, p. 29.

## I. Contenuto e limiti del diritto alla libertà religiosa

Secondo l'insegnamento della DH, la libertà religiosa alla quale ogni persona umana ha diritto « consiste in questo, che tutti gli uomini devono essere immuni dalla coercizione da parte di singoli, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, così che in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità alla sua coscienza privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata »<sup>8</sup>. Quindi, *l'oggetto del diritto è l'immunità da coercizione*. La Commissione Conciliare, nella risposta a uno dei *modi* generali, diede la seguente spiegazione: « Praeterea observetur textum approbatum affirmare ius cuius obiectum est immunitas a coercitione et non contentum alicuius religionis. (...) Nullibi affirmatur nec affirmare licet (quod evidens est) dari ius ad errorem diffundendum. Si autem personae errorem diffundunt, hoc non est exercitium iuris, sed abusus eius. Hic abusus impediri potest et debet si ordo publicus graviter laeditur, prout in textu pluries affirmatur et sub n. 7 explicatur »<sup>9</sup>.

In questo stesso senso, la *Relatio de textu reemendato* spiegò: « Non agitur quaestio, utrum homo habeat ex conscientia vera ius agendi, quod ex conscientia erronea non haberet. Quaestio enim est de iure hominis eo sensu, quod ius asserit immunitatem a coercitione. Exactius loquendo, quaestio est, utrum et sub quibusdam conditionibus detur ius ex parte aliorum, ac nominatim ex parte potestatis publicae, ad hominem impediendum, quominus publice iuxta conscientiam agat. Iamvero ex eo quod conscientia agentis est erronea non sequitur, dari in aliis ius impediendi eius actionem. (...) In hodierna quaestione frustra adducitur principium quod sonat, iura non aequaliter fundari in veritate atque in errore. Quod quidem verum est, si intelligitur, in errore non fundari ius sed in veritate sola. Rursus tamen considerandum est, agi hodie quaestionem de iure, ut est immunitas a coercitione. Iamvero eiusmodi immunitate gaudet homo conscientiae verae; ea tamen gaudet etiam homo conscientiae erronea, donec probetur, penes alium ac nominatim penes

<sup>8</sup> DH, n. 2a.

<sup>9</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars VI, p. 725.

potestatem publicam dari in casu ius impediendi hunc illumve actum externum religionis »<sup>10</sup>.

Di conseguenza, il diritto alla libertà religiosa affermato da DH è stato a volte considerato come un *diritto negativo*, nel senso che non è un diritto « affermativo », cioè ad agire (*ius agendi*), ma soltanto un diritto a non subire coazione o più precisamente ad esigere di non subire coazione (*ius exigendi*)<sup>11</sup>. A questa interpretazione conduce anche la seguente precisazione fatta dalla *Relatio de textu emendato*: « Duplici sensu sumi potest ius. Primo sensu ius dicitur facultas moralis aliquid agendi, facultas scilicet qua quis ab intrinseco positivam auctoritatem habet (empowerment, Ermächtigung, autorizzazione) ad agendum. In Declaratione non adhibetur ius hoc sensu, ne quaestiones orientur quae ad rem non sunt, e.g., quaestio speculativa de iuribus conscientiae erroneae, quae versatur extra statum quaestionis iuridicum de libertate religiosa, prout in Declaratione tractatur. Altero sensu ius dicitur facultas moralis exigendi, ne quis constringatur ad agendum neve impediatur, quominus agat. Quo quidem sensu ius significat immunitatem in agendo et excludit coercionem sive constringentem sive impediendam. Unde hoc altero sensu sumitur ius in Declaratione »<sup>12</sup>.

Tuttavia, queste spiegazioni vanno completate. Infatti, bisogna distinguere (non separare) tra l'*ordine morale* e l'*ordine giuridico*. Il fatto che, nell'ordine morale, l'uomo non abbia diritto « affermativo » a professare l'errore religioso è più che evidente, quasi tautologico. Ma questo non basta per qualificare – nell'ordine giuridico – come esclusivamente negativo il diritto a non subire coercizione in materia religiosa. In effetti, se anche nell'ordine giuridico non esistesse un diritto ad agire, impedire mediante coercizione tale agire non sarebbe ingiusto, quindi non esisterebbe diritto a non subire coerci-

<sup>10</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars I, pp. 189-190.

<sup>11</sup> Cfr. *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars I, p. 190; vol. IV, pars VI, p. 744. Si veda pure J. HAMER, *Histoire du texte de la Déclaration*, in AA. VV., *Vatican II. La liberté religieuse*, Ed. du Cerf, Paris 1967, p. 104; D.-M. DE SAINT LAUMER, *Liberté religieuse...*, cit., pp. 28-30; B.W. HARRISON, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse*, Société Saint-Thomas-d'Aquin, Editions Dominique Martin Morin, Bouère 1988, p. 131.

<sup>12</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars VIII, pp. 461-462. Analogamente: « Sub regimine enim libertatis religiosae iure publico simpliciter agnoscitur, neminem esse constringendum ut agat contra conscientiam neve impediendum, quin secundum conscientiam agat. Quidquid alias valeat sermo de iuribus diversis veritatis et erroris, nullus est ei hic locus » (*ibidem*, p. 464).

zione (questo mi sembra incontestabile, in base al rapporto essenziale tra diritto e giustizia, tra *ius* e *iustitia*). Allora, se – come insegna DH – esiste nell'ordine giuridico un diritto alla non coercizione in materia religiosa entro debiti limiti, *nello stesso ordine giuridico* non può non esistere anche il corrispondente diritto ad agire, entro gli stessi limiti, con indipendenza dalla corrispondenza di questo agire con la verità e con il bene.

È a questo punto che interviene adeguatamente il concetto di *diritto negativo* applicato alla libertà religiosa, ma in un senso più completo di quello citato sopra; nel senso cioè in cui s'intendono oggi, negli ordinamenti giuridici, i cosiddetti *diritti di libertà*. Lo Stato, nel riconoscere tali diritti, non lo fa in base ad un'approvazione a priori dei diversi – e contrastanti – usi che si potranno fare di tali libertà, ma lo fa soltanto perché ritiene giusto non intervenire nell'ambito di queste libertà, a meno che il suo dovere di tutelare il bene comune esiga un suo intervento coercitivo. Ad esempio, che lo Stato riconosca un diritto alla libertà di stampa, è evidente che non significa che consideri a priori vero o buono tutto quanto i cittadini possano stampare; significa soltanto che lo Stato riconosce che non ha un diritto-dovere di intervenire in quella materia se non vengono lesi valori che lo stesso Stato deve tutelare<sup>13</sup>.

Non ci soffermiamo ora sul fondamento filosofico o teologico di questi diritti di libertà. Si tratta invece di mostrare che l'affermazione d'un diritto – *inteso nel senso indicato sopra* – alla libertà civile in materia religiosa non è contraria al Magistero precedente della Chiesa. Vale a dire, questo diritto affermato da DH non coincide con – né include in sé – la *libertà di coscienza e di culto* pretesa dal liberalismo e condannata dai Romani Pontefici.

Innanzitutto, è opportuno osservare che tale non coincidenza non si dimostra affermando semplicemente che la libertà di culto difesa dal liberalismo pretendeva di fondarsi sull'indifferentismo religioso<sup>14</sup>. È vero che il liberalismo, in molte delle sue forme, poggiava la propria rivendicazione di libertà religiosa sull'indifferenti-

<sup>13</sup> Sul concetto di questi *diritti di libertà*, intesi come diritti negativi, negli ordinamenti giuridici, e la sua applicazione al diritto di libertà religiosa, cfr. A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1974, pp. 32-38.

<sup>14</sup> Anche negli Atti del Concilio si trova quest'affermazione (cfr. *Acta Synodalia...*, cit., vol. II, pars V, pp. 491-492), adoperata poi da diversi autori come se fosse sufficiente.

simo<sup>15</sup>; la Chiesa però non condannò soltanto l'indifferentismo, ma anche la libertà di culto in se stessa, come appare evidente dal fatto che condannò tale libertà anche quando venne pretesa dal cosiddetto « liberalismo cattolico » di Lamennais<sup>16</sup>.

Tuttavia, dall'analisi dei principali testi magisteriali nei quali venne condannata la libertà di culto, mi sembra che si deduce chiaramente che tale condanna non si riferiva all'affermazione d'un ambito di libertà dalla coercizione statale in materia religiosa, bensì all'affermazione d'una libertà che pretendeva avere una delle due seguenti caratteristiche (o tutte e due): essere una libertà *assoluta o illimitata*; essere una libertà che, per principio, va riconosciuta a tutti i culti *senza distinzione*<sup>17</sup>.

Infatti, Pio VI, riferendosi alla Costituzione francese del 1791, condannò il « diritto mostruoso » ad una « libertà *assoluta* che non soltanto assicura il diritto a non essere inquietati a motivo delle opinioni religiose, ma che concede anche questa licenza di pensare, di dire, di scrivere e addirittura di fare stampare impunemente in materia religiosa *tutto quanto può essere suggerito dall'immaginazione più sregolata* »<sup>18</sup>. Ugualmente, Pio VII, a proposito della Costituzione francese del 1814, condannò una « libertà di tutti i culti *senza distinzione* », che « mette allo stesso rango » la Chiesa e le false religioni<sup>19</sup>. Più tardi, nel 1832, di fronte al cosiddetto « liberalismo cattolico » di Lamennais, Gregorio XVI condannò una pretesa « *plena atque immoderata libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur...* »<sup>20</sup>. Anche Leone XIII, oltre alle diverse forme d'indifferentismo (degli individui e degli Stati), condannò l'attribuzione di uguali diritti a tutte le religioni, cioè una libertà di culto *senza distinzione*<sup>21</sup>.

<sup>15</sup> Cfr., ad esempio, J. BAUCHER, *Liberté*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX, col. 660-703 (specialmente, col. 683-703).

<sup>16</sup> Cfr. C. CONSTANTIN, *Le libéralisme catholique*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX, col. 506-629.

<sup>17</sup> Sul carattere « illimitato » della libertà di culto condannata dal Magistero, cfr. anche B. DE MARGERIE, *Liberté religieuse et règne du Christ*, cit., pp. 21 ss. L'Autore, tuttavia, non sembra tener sufficientemente conto che è stata pure condannata una libertà data a tutti i culti « senza distinzione », cioè che *per principio* conceda un'uguaglianza legale a tutti, senza distinguere la vera religione dalle altre (cfr. pp. 41-42, 51).

<sup>18</sup> Pio VI, Lett. *Quod aliquantulum*, 10-III-1791, in « La paix intérieure des Nations. Les enseignements pontificaux présentés par les Moines de Solesmes » (PIN), 1.

<sup>19</sup> Pio VII, Lett. *Post tam diuturnitas*, 29-IV-1814: PIN, 19.

<sup>20</sup> GREGORIO XVI, Enc. *Mirari vos*, 15-VIII-1832: Denz-Sch 2731.

<sup>21</sup> Cfr. LEONE XIII, Enc. *Immortale Dei*, 1-XI-1885: ASS 18 (1885) p. 174; Enc. *Libertas*, 20-VI-1888: ASS 20 (1887), p. 604.

Si possono però trovare affermazioni magisteriali nelle quali sembra che venga condannata qualsiasi forma di libertà di culto. Ad esempio, il *Syllabus* condanna la seguente proposizione: « Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiusque cultus exercitium habere »<sup>22</sup>. Ma, tenendo conto del loro contesto, penso che queste affermazioni possono essere intese nel senso delle precedenti. Concretamente, la portata del n. 78 del *Syllabus* va determinata dal fatto che è una condanna tratta dall'Allocuzione *Acerbissimum* di Pio IX (27-IX-1852), nella quale il Pontefice stigmatizzava un progetto di legge che, nella Nuova Granada, prometteva a tutti gli immigranti una libertà di culto senza alcuna limitazione<sup>23</sup>. Comunque sia, sembra doveroso interpretare questa tesi del *Syllabus* alla luce dell'insieme della dottrina pontificia sopraccitata.

È specialmente importante l'Enc. *Quanta cura*, oltre che per la sua particolare solennità, perché condanna anche una libertà religiosa *limitata*; tuttavia si tratta di una libertà che pretendeva di poter essere limitata soltanto in base alle esigenze della « pace pubblica ». Pio IX, infatti, condanna coloro che « contra sacrarum Litterarum, Ecclesiae sanctorumque Patrum doctrinam asserere non dubitant, "optimam esse conditionem societatis, in qua imperio non agnoscitur officium coercendi sancitis poenis violatores catholicae religionis, nisi quatenus pax publica postulet" »<sup>24</sup>. Immediatamente dopo, il Pontefice ricorda la condanna, fatta da Gregorio XVI nell'Enc. *Mirari vos*, di coloro che affermavano che la libertà di coscienza e di culto è un diritto di ogni uomo che dev'essere proclamato ed assicurato in ogni società: ma questa libertà condannata è subito qualificata come *omnimoda*<sup>25</sup>.

Invece, la libertà sociale e civile in materia religiosa affermata da DH ha dei limiti – inclusi nella sua stessa « definizione »<sup>26</sup> –, che non sono soltanto i necessari per garantire quella « pace pubblica » alla quale si riferiva l'Enc. *Quanta cura*, ma anche altri molto

<sup>22</sup> PIO IX, *Syllabus*, n. 78: Denz-Sch 2978.

<sup>23</sup> Cfr. L. BRIGUE, *Syllabus*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 14, col. 2910.

<sup>24</sup> PIO IX, Enc. *Quanta cura*, 8-XII-1864: ASS 3 (1867) p. 162.

<sup>25</sup> Cfr. *ibidem*. Si veda anche B.W. HARRISON, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse*, cit., pp. 36-69.

<sup>26</sup> Il già citato testo di DH, n. 2a si riferisce infatti alla libertà religiosa *entro debiti limiti*.

importanti compresi nel concetto assai più ampio di « ordine pubblico », così come è inteso dalla dichiarazione conciliare (sebbene la somiglianza dei termini – *pace pubblica, ordine pubblico* – potrebbe indurre in errore).

Il passo fondamentale della DH su questo punto è il seguente: « Poiché la società civile ha il diritto di tutelarsi contro gli abusi che si possono verificare sotto il pretesto della libertà religiosa, spetta soprattutto al potere civile provvedere a tale protezione: ciò però deve compiersi non in modo arbitrario o favorendo iniquamente una parte, ma secondo norme giuridiche conformi all'ordine morale oggettivo, che sono postulate dall'efficace difesa dei diritti a vantaggio di tutti i cittadini e dal loro pacifico accordo, da una sufficiente tutela di quella onesta pace pubblica che è un'ordinata convivenza nella vera giustizia, e dalla doverosa custodia della pubblica moralità. Tutti questi elementi costituiscono la parte fondamentale del bene comune e sono compresi sotto il nome di ordine pubblico »<sup>27</sup>.

Quali siano le esigenze *concrete* dell'ordine pubblico così inteso (e, in particolare, della pubblica moralità), nelle diverse circostanze, non è detto dal Concilio; anzi dagli Atti conciliari risulta che DH « non intendit exponere applicationes particulares principiorum, praesertim si quaestiones complexas secum ferunt »<sup>28</sup>.

Comunque, è certo che il Concilio non ha concepito tale determinazione dei limiti come se essa fosse soltanto o principalmente dipendente dalle contingenti circostanze storiche. Infatti, il riferimento all'ordine morale oggettivo, introdotto nel *textus recognitus* della DH, 7, fu spiegato dalla *Relatio* corrispondente in questi termini: « Legitur: *in ordine morali obiectivo fundati*. Est additio magni momenti. Introducta est ad mentem Patrum qui rogant ut in aestimando ordine publico, ratio habeatur non solum ad historicas situationes sed etiam et in primis ad ea quae morali ordine obiectivo postulantur »<sup>29</sup>.

La questione se quest'ordine morale oggettivo si riferisce soltanto alla legge morale naturale, oppure se anche le esigenze morali soprannaturali – riguardanti, ad esempio, il dovere morale di evitare quanto costituisca un pericolo pubblico per la vera fede degli uomini

<sup>27</sup> DH, n. 7c.

<sup>28</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars VI, p. 769.

<sup>29</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars V, p. 154.

ni – possono determinare limiti alla libertà religiosa, non è trattata da DH. Perciò, la risposta che la dottrina cattolica offre a tale questione va cercata non in DH ma negli altri insegnamenti del Magistero, la cui validità è anche riaffermata da DH<sup>30</sup>. È ben noto che esistono importanti testi magisteriali che danno una risposta affermativa<sup>31</sup>. Riguardo all'argomento che ora ci occupa – la non contraddizione tra DH ed il Magistero precedente –, è sufficiente constatare che una risposta negativa non potrebbe essere fondata su DH, poiché è ovvio che l'ordine morale soprannaturale è tanto « oggettivo » quanto l'ordine morale naturale.

Infine, che la libertà religiosa insegnata da DH non è una libertà data a tutti i culti *senza distinzione* (cioè, che non è un'affermazione d'uguaglianza di diritti tra la vera religione e le false religioni), ci rimanda alla questione dei rapporti Chiesa-Stato. Ma prima è opportuno soffermarci sul fondamento del diritto alla libertà religiosa.

## II. Il fondamento del diritto alla libertà religiosa

Secondo l'insegnamento della DH: « Il diritto alla libertà religiosa si fonda realmente sulla stessa dignità della persona umana, quale si conosce, sia per mezzo della Parola di Dio rivelata sia tramite la stessa ragione »<sup>32</sup>. E, poco più avanti, lo stesso documento conciliare afferma: « il diritto alla libertà religiosa non si fonda quindi su una disposizione soggettiva della persona, ma sulla sua stessa natura »<sup>33</sup>. Di conseguenza, il diritto alla libertà religiosa « perdura anche in coloro che non soddisfano all'obbligo di cercare la verità e di aderire ad essa »<sup>34</sup>.

È affermata quindi una dignità umana fondante il diritto alla libertà religiosa, indipendente dal fatto che la persona sia nel vero o nel falso, cerchi o non cerchi la verità, ecc. Questa concezione potrebbe sembrare contraria alla dottrina cattolica tradizionale, espres-

<sup>30</sup> Cfr. nota 4.

<sup>31</sup> Cfr., ad esempio, il testo sopraccitato di PRO IX, Enc. *Quanta cura*, cit., p. 162, nella nota 24; LEONE XIII, Enc. *Libertas*, cit., p. 611. Si veda pure B.W. HARRISON, *Le développement de la doctrine catholique sur la liberté religieuse*, cit., pp. 112 e 120.

<sup>32</sup> DH, n. 2a.

<sup>33</sup> DH, n. 2b.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

sa, ad esempio, in questo testo di Leone XIII: « Se l'intelligenza aderisce a delle idee false, se la volontà sceglie il male e ad esso si aderisce, né l'una né l'altra raggiungono la loro perfezione, ambedue decadono dalla loro nativa dignità e si corrompono. Non è quindi permesso portare alla luce ed esporre agli occhi degli uomini ciò che è contrario alla virtù ed alla verità, e tantomeno ancora è permesso porre questa licenza sotto la tutela delle leggi »<sup>35</sup>.

In primo luogo, bisogna osservare che l'affermazione d'un diritto alla libertà religiosa fondato sulla dignità della persona, indipendentemente dalla verità o falsità della religione in questione, non significa affatto negare che l'adesione alla verità e al bene sia parte integrante della dignità umana. Infatti, DH non dice che la dignità umana sia fondata *unicamente* sulla natura, indipendentemente dall'adesione della persona alla verità e al bene; quello che DH afferma è che il fatto ontologico d'essere una persona comporta una dignità basilare che non scompare per l'adesione all'errore<sup>36</sup>. Questa dignità basilare fa sì che, come scrisse San Tommaso d'Aquino, ogni uomo, anche se peccatore, è immagine di Dio e membro almeno potenziale del Corpo di Cristo<sup>37</sup>.

Quindi, il diritto alla libertà religiosa – inteso nel senso sopra esposto – si fonda sulla dignità ontologica basilare della persona umana, e non su di un'inesistente uguaglianza tra le religioni (indifferentismo). Infatti, DH afferma esplicitamente, come molte altre volte lo stesso Concilio Vaticano II, che l'unica vera religione si trova nella Chiesa Cattolica: « Il Sacro Concilio anzitutto professa che Dio stesso ha fatto conoscere al genere umano la via, attraverso la quale gli uomini, servendolo, possono in Cristo divenire salvi e beati.

<sup>35</sup> LEONE XIII, Enc. *Immortale Dei*, cit., p. 172.

<sup>36</sup> Cfr. DH, n. 2. In questo stesso senso, si può ricordare la seguente affermazione di Giovanni XXIII: « Omnino errores ab iis qui opinione labuntur semper distinguere aequum est, quamvis de hominibus agatur, qui aut errore veritatis, aut impari rerum cognitione capti sint, vel ad sacra, vel ad optimam vitae actionem attinentium. Nam homo ad errorem lapsus iam non humanitate instructus esse desinit, neque suam umquam personae dignitatem amittit, cuius nempe ratio est semper habenda » (GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963: AAS 55 [1963], p. 299). Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'ONU*, 2-XII-1978: « Insegnamenti di Giovanni Paolo II » I (1978), p. 259. D'altronde è evidente che questa dottrina è perfettamente coerente con quella delle conseguenze del peccato originale, il quale non distrusse la dignità naturale dell'uomo: questa venne soltanto diminuita (cfr. CONCILIO DI TRENTO, *Decr. de peccato originali*, can. 1: Denz-Sch, 1511; *Decr. de iustificatione*, can. 5: Denz-Sch, 1555).

<sup>37</sup> Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4; III, q. 8, a. 3.

Crediamo che questa unica vera religione sussista nella Chiesa cattolica e apostolica »<sup>38</sup>.

In questo senso, la *Relatio de textu emendato* spiegò chiaramente che: « affermando libertatem religiosam esse verum ius hominis, nullatenus affirmatur omnes religiones eamdem aequalem auctoritatem positivam habere, a Deo receptam, ut existant seseque propagent. Quod absit: saperet enim pessimum indifferentismum religiosum »<sup>39</sup>.

Perciò, più tardi Paolo VI affermò che « Il Concilio, in nessun modo, fonda questo diritto (alla libertà religiosa) sul fatto che tutte le religioni, e tutte le dottrine, anche erronee, che riguardano questo campo, avrebbero un valore più o meno uguale; lo fonda invece sulla dignità della persona umana, la quale esige di non essere sottoposta a costrizioni esteriori che tendono a opprimere la coscienza nella ricerca della vera religione e nell'adesione ad essa »<sup>40</sup>.

Tuttavia, bisogna spiegare perché la dignità basilare della persona umana fonda questo diritto. DH aggiunge che il diritto alla libertà religiosa è immediatamente relativo ad un altro diritto, che è anche grave dovere: quello di cercare ed aderire alla *verità* religiosa e di rendere *vero* culto pubblico a Dio, il che non può avvenire se non in libertà, come richiede la natura umana. Infatti, DH afferma che « tutti gli uomini sono tenuti a cercare la verità, specialmente in ciò che riguarda Dio e la sua Chiesa, e una volta conosciuta abbracciarla e custodirla »<sup>41</sup>. E, più avanti, il testo conciliare sviluppa quest'idea, affermando che tutti gli uomini « sono tenuti ad aderire alla verità conosciuta e ordinare tutta la loro vita secondo le esigenze

<sup>38</sup> DH, n. 1b. Quest'affermazione di DH – l'unica vera religione *sussiste* nella Chiesa Cattolica – non significa minimamente che tale unica vera religione possa anche sussistere fuori della Chiesa Cattolica. Si tratta di un'espressione analoga a quella di *Lumen gentium*, n. 8, secondo cui la Chiesa di Cristo « sussiste nella Chiesa Cattolica »: su questo punto, cfr. U. BETTI, *Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica a proposito di un'espressione della « Lumen gentium »*, in « Antonianum » 61 (1986), pp. 726-745.

<sup>39</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars VIII, p. 462.

<sup>40</sup> PAOLO VI, *Discorso*, 20-XII-1976: « Insegnamenti di Paolo VI », 14 (1976), pp. 1088-1089.

<sup>41</sup> DH, n. 1b. Giovanni Paolo II spiega che quello alla libertà religiosa « è un diritto in funzione di un dovere. Anzi, come ha ribadito più volte il mio predecessore Paolo VI, è il più fondamentale dei diritti in funzione del primo dei doveri; qual è il dovere di muoversi verso Dio nella luce della verità con quel moto dell'animo che è amore: moto che si accende e si alimenta soltanto in quella luce » (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 10-III-1984: « Insegnamenti di Giovanni Paolo II », VII, 1 [1984], p. 657).

della verità. Però gli uomini non possono soddisfare a questo obbligo in modo rispondente alla loro natura, se non godono della libertà psicologica e nello stesso tempo dell'immunità dalla coercizione esterna »<sup>42</sup>.

Tutto questo è vero, ma non dev'essere inteso come una *dimostrazione* dell'esistenza d'un diritto naturale alla non coercizione. Innanzitutto, perché la dignità ontologica basilare della persona è radicata essenzialmente nella sua natura razionale e libera, ma questo *da solo* non fonda alcuna esigenza di assenza di costrizioni legali; anzi, l'uomo dev'essere sottomesso alle leggi proprio perché è libero per natura<sup>43</sup>. Inoltre, il diritto-dovere di cercare ed abbracciare la verità non sembra che possa essere *da solo* fondamento d'un diritto a non subire coercizione nel caso non si agisca secondo la verità.

DH non offre una dimostrazione filosofica di questo punto. D'altronde, una tale dimostrazione non è per niente facile dal punto di vista speculativo. Com'è noto, la diversità di opinioni sull'argomento, in sede di Filosofia del Diritto, è grande; oltre a coloro che affermano ed a coloro che negano l'esistenza dei diritti fondati sulla natura e, perciò, appartenenti a qualsiasi persona umana senza distinzione, c'è addirittura chi affermandola sostiene che tale esistenza non è filosoficamente dimostrabile<sup>44</sup>. In fondo, la dimostrazione è possibile soltanto se si tiene conto della dignità e trascendenza della persona umana in quanto amata da Dio come sua immagine. Infatti, il fondamento ultimo o radicale di questi diritti naturali è soltanto

<sup>42</sup> DH, n. 2b. Questo diritto-dovere di cercare ed abbracciare la verità religiosa e di ordinare la propria vita secondo le sue esigenze è stato già affermato ripetutamente dal Magistero precedente. Ad esempio, Leone XIII, riferendosi all'espressione « libertà di coscienza » e dopo aver respinto il senso ad essa attribuito dal liberalismo, afferma: « sed potest etiam in hac sententiam accipi, ut homini ex conscientia officii, Dei voluntatem sequi et iussa facere, nulla re impediante, in civitate liceat. Haec quidem vera, haec digna filiis Dei libertas, quae humanae dignitatem personae honestissime tuetur » (LEONE XIII, Enc. *Libertas*, cit., p. 608). In questo stesso senso, altri Romani Pontefici parlano del « diritto al culto di Dio privato e pubblico » (PIO XII, *Radiomessaggio*, 24-XII-1942: AAS 35 [1943], p. 19). Cfr. anche PIO XI, Enc. *Mit brennender Sorge*, 14-III-1937: AAS 29 (1937), p. 182. Come Leone XIII, anche Giovanni XXIII fece in questo contesto riferimento alla coscienza: « In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri » (GIOVANNI XXIII, Enc. *Pacem in terris*, cit., p. 260).

<sup>43</sup> Cfr. LEONE XIII, Enc. *Libertas*, cit., p. 597.

<sup>44</sup> Cfr. R. DWORKIN, *Taking Rights seriously*, 1976: citato da A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 91, il quale a sua volta ritiene che tali diritti sono semplici « finzioni » (cfr. *ibidem*).

« la dimensione trascendente della persona »<sup>45</sup>; vale a dire, la dignità della persona « nella sua qualità di creatura fatta ad immagine e somiglianza di Dio »<sup>46</sup>. Ed è per questo che, in ultima analisi, uno Stato nel quale Dio non viene riconosciuto *pubblicamente* come valore supremo, non ha un valido fondamento per essere uno Stato di diritto, e non può esistere come tale in modo duraturo<sup>47</sup>; in esso, il Diritto sarebbe o diventerebbe un « semplice apparato decorativo del potere »<sup>48</sup>.

Negli Atti del Concilio si trovano elementi che mostrano la strada per capire più a fondo la questione, in quanto contengono parecchi riferimenti ai limiti dei poteri dello Stato<sup>49</sup>. Infatti, penso che il fondamento immediato del diritto alla libertà religiosa, inteso come lo intende DH, è lo stesso degli altri *diritti di libertà* ai quali ho già fatto riferimento. Questo fondamento non è altro che quella priorità (non assoluta) della persona sulla società (priorità fondata, infatti, sulla stessa natura umana creata a immagine di Dio), che impone allo Stato il dovere di rispettare la libertà delle persone e delle comunità, non solo quando agiscono secondo la verità ed il bene, ma sempre, purché non venga leso un valore che lo stesso Stato può e deve tutelare. Come già diceva San Tommaso d'Aquino, il fatto che le leggi civili debbano essere conformi con la legge morale non significa che debbano proibire tutti i vizi o comandare gli atti di tutte le virtù<sup>50</sup>. Perciò, Pio XII, dopo aver affermato che « ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto né all'esistenza, né alla propaganda, né all'azione »<sup>51</sup> (vale a dire, che nelle persone non c'è un diritto a professare l'errore né ad agire secondo tale errore, ecc.), affermò pure: « Può darsi che in determinate circostanze Egli (Dio) non dia agli uomini nessun mandato, non imponga nessun dovere, non dia persino nessun diritto d'impedire e di reprimere ciò che è erroneo e

<sup>45</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 9-I-1989: in « L'Osservatore Romano », 9/10-I-1989, p. 7.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Chiesa, Ecumenismo e Politica*, Ed. Paoline, Milano 1987, p. 219.

<sup>48</sup> K. MARX-F. ENGELS, *La ideología alemana*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 3ª ed. 1970, p. 377.

<sup>49</sup> Cfr., ad esempio, le note 10 e 54.

<sup>50</sup> Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, aa. 2-3.

<sup>51</sup> PIO XII, *Alloc. Ci riesce*, 6-XII-1953: AAS 45 (1953), p. 797.

falso? Uno sguardo alla realtà dà una risposta affermativa »<sup>52</sup>. Queste parole, pronunciate da Pio XII nel contesto della tolleranza, ci portano a considerare il rapporto tra tolleranza e libertà religiosa.

### III. Tolleranza e libertà religiosa

DH non parla mai di « tolleranza ». Tuttavia, fin dai primi schemi, nel Concilio si cercò esplicitamente la continuità con il Magistero precedente, anche mediante l'analisi degli insegnamenti dei Romani Pontefici (specialmente di Leone XIII e Pio XII) sulla tolleranza, nei quali venne rilevata una certa evoluzione omogenea. In realtà, il principio di tolleranza era già da sempre presente nella dottrina della Chiesa; perciò, più che di un'evoluzione della dottrina in se stessa si trattava di un'evoluzione delle circostanze storiche che richiedevano un più ampio ricorso alla tolleranza. Già nella *Relatio* ufficiale sul primo schema presentato nell'Aula conciliare, veniva data la seguente spiegazione: « Initium evolutionis doctrinalis iam fecit Leo XIII clarius faciendō distinctionem inter Ecclesiam, quae populus Dei est, et societatem civilem, quae populus est temporalis et terrestris (cfr. *Immortale Dei*, A.S.S., 18, 1885, pp. 166-167: alias sexies eandem doctrinam evolvit). Ita viam aperuit ad noviter affirmandam debitam et licitam autonomiam, quae ordini civili eiusque temperationi iudiciali competit. Ex quo fit, ut gradus ulterior iam possibilis fuerit (regula progressus), ad novum scilicet iudicium de "libertatibus modernis", quae vocantur. Tolerari possunt hae libertates (cfr. *Immortale Dei*, A.S.S., 18, 1885, p. 174: *Libertas praestantissimum*, A.S.S., 20, 1887, pp. 609-610). Iamvero "tolerari" tantum dicebantur. Ratio erat evidens. Etenim tum temporis in Europa regimina quae libertates modernas, inclusa libertate religiosa, proclamabant, suam inspirationem adhuc conscio animo ex ideologia laicistica trahebant. Periculum ergo exstabat, quod sensit Leo XIII, ne huiusmodi generis reipublicae instituta civilia et politica, cum essent intentione laicistica informata, ad tales abusos perducerent, qui dignitati personae humanae eiusque genuinae libertati nocivi non possent non fore. Quod enim Leoni Pp. XIII iuxta regulam continuitatis cordi erat, Ecclesiae semper cordi est, tutela nimirum personae hu-

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 798.

manae »<sup>53</sup>. Comunque, è chiaro che Leone XIII si riferiva alla possibile *tolleranza* della libertà di culto, non all'esistenza di un *diritto naturale* alla libertà civile in materia religiosa. Inoltre, come è stato già rilevato, la libertà di culto non venne condannata soltanto a motivo dei presupposti laicisti di coloro che la rivendicavano.

Negli Atti del Concilio troviamo ancora altri riferimenti al principio di tolleranza: « Hic maxime recolenda est doctrina Pii XII de limitatione Status, quod spectat ad errores in societate reprimendos: "Può darsi che in determinate circostanze Egli (Dio) non dia agli uomini nessun mandato, non imponga nessun dovere, non dia persino nessun diritto d'impedire e di reprimere ciò che è erroneo e falso? Uno sguardo alla realtà dà una risposta affermativa". Deinde, allato exemplo divinae providentiae, pergit: "Quindi l'affermazione: il traviamiento religioso e morale deve essere sempre impedito, quanto è possibile, perché la sua tolleranza è in se stessa immorale, non può valere nella sua incondizionata assolutezza. D'altra parte, Dio non ha dato nemmeno all'autorità umana un siffatto precetto assoluto e universale, né nel campo della fede né in quello della morale. Non conoscono un tale precetto né la comune convinzione degli uomini, né la coscienza cristiana, né le fonti della rivelazione, né la prassi della Chiesa" (*Ci riesce*, A.A.S., 35, 1953, pp. 798-799) »<sup>54</sup>.

In questo senso, è pure opportuno considerare altre parole dello stesso Pio XII, contenute nel cosiddetto *textus prior*: « Cfr. Pius XII, *Alloc. ad Praelatos auditores ceterosque officiales ministros Tribunalis S. Romanae Rotae*, 6 oct. 1946: A.A.S., 38 (1946), p. 393: "I sempre più frequenti contatti e la promiscuità delle diverse confessioni religiose entro i confini di un medesimo popolo hanno condotto i tribunali civili a seguire il principio della 'tolleranza' e della 'libertà di coscienza'. Anzi vi è una tolleranza politica, civile e sociale verso i seguaci delle altre confessioni, che in tali circostanze è anche per i cattolici un dovere morale".

Insuper, ad *Communitatem internationalem quod attinet*, cfr. Pius XII, *Alloc. Ci riesce*, 6 dec. 1953: A.A.S., 35 (1953), p. 797: "Gli interessi religiosi e morali esigeranno per tutta la estensione della Comunità (dei popoli) un regolamento ben definito, che valga per tutto il territorio dei singoli Stati sovrani membri di tale Comunità delle nazioni. Secondo le probabilità e le circostanze, è prevedibile

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 494.

che questo regolamento di diritto positivo verrà enunciato così: Nell'interno del suo territorio e per i suoi cittadini ogni Stato regolerà gli affari religiosi e morali con una propria legge; nondimeno in tutto il territorio della Comunità degli Stati sarà permesso ai cittadini di ogni Stato-membro l'esercizio delle proprie credenze e pratiche etiche e religiose, in quanto queste non contravvengano alle leggi penali dello Stato in cui essi soggiornano". Secundum Romanum Pontificem, cives catholici et Status catholici moderatores possunt ex conscientia eiusmodi legi consentire »<sup>55</sup>. Dal contesto, però, è evidente che questa possibilità di consentire è fondata, secondo Pio XII, sul principio di tolleranza.

Nella *Relatio de textu priore* venne spiegato perché non si volle parlare di *tolerantia religiosa*, ma di *libertas religiosa*: « Sunt qui dubitant de ipsa formula "libertas religiosa" et putant nos in hac materia agere non posse nisi de "tolerantia religiosa" ».

Nonne tamen observandum est quod libertas religiosa est terminus qui modernam et bene determinatam significationem obtinuit in hodierno vocabulario? In hoc pastorali Concilio Ecclesia dicere intendit quid ipsa iudicet de hac re quam communionem ecclesiales, gubernia, institutiones, publicistae, iurisperiti nostri temporis designant hoc vocabulo. Si sermonem dirigimus ad societatem modernam, debemus uti suo modo loquendi.

Agimus igitur de libertate religiosa tamquam de notione formaliter iuridica, quae enuntiat ius quod fundatur in natura personae humanae, quod ab omnibus observandum est et quod eo modo agnoscendum est in lege fundamentali (Constitutio Statuum, cum garantiis iuridicis) ut fiat commune civile ius. Eius agnitio, protectio et promotio oppignorari debet a societate in genere et speciatim a guberniis »<sup>56</sup>. È chiaro, però, che parlare di libertà religiosa invece di tolleranza non era un semplice mutamento terminologico. D'altronde, è pure ovvio che la sopraccitata spiegazione dev'essere compresa alla luce di quanto è stato già detto sul contenuto e sui limiti di tale diritto naturale alla libertà civile in materia religiosa.

Tollerare un errore significa non impedirlo, potendo farlo, allo scopo di evitare un maggior male o di raggiungere un bene proporzionato. Perciò, tollerare è essenzialmente diverso da approvare o

<sup>55</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars II, p. 327.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 349-350.

autorizzare l'errore. È chiaro che la tolleranza può essere non solo lecita ma anche doverosa in alcune circostanze<sup>57</sup>.

Se la libertà religiosa affermata da DH venisse intesa come esattamente corrispondente alla tolleranza dell'errore religioso quando questa fosse dovuta in determinate circostanze, sarebbe evidente che tra DH ed il Magistero precedente non esisterebbe alcuna contraddizione. Tuttavia, non è questa la soluzione, perché il principio di tolleranza non è equivalente al principio di libertà religiosa; anzi, in senso stretto, un « diritto alla tolleranza » è una « *contradictio in terminis* ». Infatti, la tolleranza, sebbene possa essere moralmente obbligatoria in determinate circostanze, non lo è come atto di giustizia ma come atto di *prudenza politica*<sup>58</sup>; invece, la libertà religiosa – entro debiti limiti – è affermata da DH come oggetto di un diritto e, quindi, il suo rispetto come un dovere di *giustizia*. Perciò, soltanto in un senso ampio – e piuttosto improprio – si è parlato a volte di un « diritto civile alla tolleranza », quando questa è garantita da una legge giusta per altri motivi<sup>59</sup>. In questo senso ampio, si potrebbe dire che, essendo la tolleranza fondata sulla prudenza politica, è anche oggetto di giustizia legale quando viene stabilita dalla legge civile e, di conseguenza, può essere legalmente rivendicata dai cittadini.

Tuttavia, va notato di nuovo che Pio XII, nei testi sopraccitati, parla della tolleranza ma anche del fatto che, in alcuni casi, *lo Stato può non avere nemmeno il diritto di impedire l'errore* (e, perciò, in tali casi, non impedirlo è un dovere di giustizia, per il rapporto essenzialmente costitutivo tra diritto e giustizia). Il fatto che questa dottrina sia esposta da Pio XII nel contesto della tolleranza, mette anche in rilievo la non contraddizione tra il principio di tolleranza ed il diritto alla libertà religiosa inteso come uno dei *diritti di libertà* ai quali ho già fatto riferimento. In altre parole, secondo DH, lo Stato, nel permettere i diversi culti, non dà alcuna approvazione all'uso che si farà di tale libertà; semplicemente, riconosce il carattere limitato dei propri poteri. Si pone quindi, ancora una volta, la questione dei limiti di questa libertà religiosa, che è direttamente dipendente da quella dei doveri dello Stato riguardo alla verità religiosa (e, perciò, anche dai rapporti tra Chiesa e Stato).

<sup>57</sup> Sull'argomento, cfr. ad esempio, F. OCARIZ, *Voltaire: Tratado sobre la tolerancia*, Ed. Magisterio Español, Madrid 1979, specialmente pp. 83-102.

<sup>58</sup> Cfr. LEONE XIII, Enc. *Libertas*, cit., p. 610.

<sup>59</sup> Cfr. J. BAUCHER, *Liberté*, cit., col. 702.

Non c'è dubbio che il principio di libertà religiosa, così come è inteso da DH, rappresenta una novità riguardo al principio di tolleranza, ma una novità già *implicitamente* formulata da Pio XII. La novità è che lo Stato può non impedire l'errore religioso non solo in un modo sbagliato (approvandolo) e in un modo che può essere lecito (tollerandolo), ma anche in un terzo modo: riconoscendo la limitazione dei suoi poteri coercitivi di fronte alle persone. Perciò, *il concetto di libertà religiosa non sostituisce quello di tolleranza*: quando l'errore in materia religiosa non costituisca un reale pericolo per l'ordine pubblico (inteso nel senso sopra esposto), le persone che professano tale errore hanno diritto a non subire coercizione legale; se, invece, l'errore rappresenta un reale pericolo, esse non hanno tale diritto, ma il loro errore potrebbe soltanto essere tollerato per evitare mali ancora maggiori. Si tratta quindi di una novità – quella della libertà religiosa riguardo alla tolleranza – che è un completamento, derivato da una più profonda comprensione dottrinale del fondamento dell'assenza di coercizione legale in materia religiosa. A questa più profonda comprensione si è arrivati a partire da una *prospettiva nuova*: quella cioè della limitazione dei poteri dello Stato nei confronti della dignità della persona umana<sup>60</sup>. Si potrebbe, perciò, parlare d'uno sviluppo o di un'evoluzione omogenea della dottrina, ma non di un cambiamento<sup>61</sup>. In fondo, DH – pur senza fornire una dimostrazione filosofica – ha formulato e fondato con maggior precisione quello che precedentemente veniva inteso sotto la formula assai impropria di « diritto civile alla tolleranza »<sup>62</sup>.

#### IV. I rapporti Chiesa-Stato

Sul rapporto tra Chiesa e Stato, DH fa le seguenti principali affermazioni:

« Il potere civile, il cui fine proprio è di attuare il bene comune temporale, deve certamente riconoscere la vita religiosa dei cittadini

<sup>60</sup> Non è questo il luogo per soffermarci sui diversi influssi che, dal punto di vista umano, portarono ad assumere questa nuova prospettiva. Tra di essi, ad esempio, si è soliti citare l'esperienza della legislazione di alcuni paesi, in particolare degli Stati Uniti e, in questo senso, il lavoro del teologo americano John Courtney Murray nel Concilio (cfr., ad esempio, F.X. DUMORTIER, *John Courtney Murray revisité*, in « Recherches de Science Religieuse », 76 [1988], pp. 499-531).

<sup>61</sup> Cfr. A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, cit., pp. 17-18; D.-M. DE SAINT LAUMER, *Liberté religieuse...*, cit., pp. 32-36.

<sup>62</sup> Cfr. nota 59.

e favorirla; ma dobbiamo affermare che esce dai limiti della sua competenza se presumesse di dirigere o di impedire gli atti religiosi »<sup>63</sup>.

« Se, considerate le circostanze peculiari dei popoli, nell'ordinamento giuridico di una società viene attribuita ad una comunità religiosa uno speciale riconoscimento civile, è necessario che nello stesso tempo a tutti i cittadini e comunità religiose venga riconosciuto e rispettato il diritto alla libertà in materia religiosa »<sup>64</sup>.

« La libertà della Chiesa è un principio fondamentale nelle relazioni fra la Chiesa e i poteri pubblici e tutto l'ordinamento civile »<sup>65</sup>.

« Nella società umana e dinanzi a qualsiasi potere pubblico la Chiesa rivendica a sé la libertà come autorità spirituale, fondata da Cristo Signore, alla quale per mandato divino incombe l'obbligo di andare in tutto il mondo e predicare il Vangelo ad ogni creatura. Parimenti la Chiesa rivendica a sé la libertà in quanto è anche una società di uomini che hanno il diritto di vivere nella società civile secondo le norme della fede cristiana »<sup>66</sup>.

Il senso preciso di questa dottrina – alla luce di quanto è stato già detto nelle pagine precedenti – è molto chiaro e, di per sé, non richiederebbe ulteriori precisazioni. Tuttavia, sarà utile vedere come questo insegnamento della DH non si oppone ai numerosi testi del Magistero della Chiesa (specialmente di Pio IX, Leone XIII e Pio XI), nei quali sono stati condannati molte volte l'agnosticismo e l'indifferentismo religioso dello Stato propri del laicismo e d'una concezione naturalistica, fino al punto di condannare coloro che negavano il principio della confessionarietà dello Stato<sup>67</sup>.

Si deve tener conto in primo luogo che DH non considera il caso d'una nazione cattolica, ma stabilisce una dottrina mirante a *proteggere la libertà della Chiesa in ogni circostanza*. Precisamente le righe sopraccitate della DH, n. 3 furono concepite per evitare che il testo potesse essere inteso come compatibile con il laicismo: « Sat

<sup>63</sup> DH, n. 3e.

<sup>64</sup> DH, n. 6c.

<sup>65</sup> DH, n. 13a.

<sup>66</sup> DH, n. 13b.

<sup>67</sup> Cfr., ad esempio, PIO IX, *Syllabus*, nn. 77: Denz-Sch 2977; LEONE XIII, *Enc. Immortale Dei*, cit., pp. 170-171; PIO XI, *Enc. Quas primas*, 11-XII-1925: AAS 17 (1925), pp. 604-605.

multi Patres modos proponunt ne textus videatur affirmare *potestates publicas posse laicismo indulgere* ac si non deberent curare *bonum publicum* cuius pars est exercitium religionis ex parte civium. Vobis proponimus ut admittantur modi qui sunt magni momenti pro exacta intellectione doctrinae: a) "Potestas igitur civilis, cuius finis proprius est bonum commune temporale curare, religiosam quidem civium vitam agnoscere eique favere debet, sed limites suos excedere dicenda est si actus religiosos dirigere vel impedire praesumat" »<sup>68</sup>. Naturalmente, anche questo testo va inteso alla luce di quanto affermato nel n. 7 della DH sui limiti della libertà religiosa.

D'altra parte, l'affermazione secondo cui lo Stato « esce dai limiti della sua competenza se presumesse di dirigere o di impedire gli atti religiosi » si fonda sulla *distinzione dei fini e dei mezzi propri alla Chiesa e allo Stato*, secondo la dottrina insegnata, ad esempio, da Leone XIII: « Itaque Deus humani generis procurationem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus praepositam. Utraque est in suo genere maxima: habet utraque certus, quibus contineatur, terminos, eosque sua cuiusque natura causaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur »<sup>69</sup>.

Questa dottrina fu poi riaffermata da Pio XI in questi termini: « La Chiesa di Gesù Cristo non ha mai contestato i diritti e i doveri dello Stato circa l'educazione dei cittadini (...); diritti e doveri incontestabili finché rimangono nei confini delle competenze proprie dello Stato; competenze che sono alla loro volta chiaramente fissate dalle finalità dello Stato; finalità certamente non soltanto corporee e materiali, ma di per se stesse necessariamente contenute nei limiti del naturale, del terreno, del temporaneo. (...) (Il mandato della Chiesa) si estende invece all'eterno, al celeste, al soprannaturale »<sup>70</sup>.

Ma tutto ciò non significa che lo Stato in quanto tale non abbia obblighi verso Dio e verso la Chiesa, e neppure significa che la libertà della Chiesa di fronte allo Stato sia identica alla semplice libertà civile, d'ordine puramente naturale, della quale godono tutti i cittadini in materia religiosa.

<sup>68</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars VI, p. 721.

<sup>69</sup> LEONE XIII, Enc. *Immortale Dei*, cit., p. 166.

<sup>70</sup> PIO XI, Enc. *Non abbiamo bisogno*: AAS 23 (1931), p. 303. In questo senso, cfr. già la lettera di Gelasio I ad Anastasio I dell'anno 494: Denz-Sch 347.

Innanzitutto, è certo che la dottrina della DH è opposta al naturalismo e all'agnosticismo religioso dello Stato, poiché afferma che i governanti, non solo come singole persone ma anche in quanto governanti, hanno il dovere di cercare ed abbracciare la verità<sup>71</sup>. In parole di Giovanni Paolo II, « la funzione dello Stato è di permettere e di facilitare agli uomini la realizzazione dei fini trascendenti ai quali sono stati destinati »<sup>72</sup>. È quindi certo che l'insegnamento della DH non si fonda su di una concezione naturalistica dello Stato, non diversamente da come avviene con la dottrina di Leone XIII e di Pio XI, sopra ricordata, sulla limitazione della competenza *propria* dello Stato all'ordine naturale. Infatti, la cosiddetta « concezione naturalistica dello Stato », respinta dal Magistero precedente, è quella fondata sulla proposizione condannata nel n. 3 del *Syllabus*<sup>73</sup>, mentre DH afferma esplicitamente il contrario, vale a dire che la norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva ed universale, mediante la quale Dio governa tutto l'universo e la società umana<sup>74</sup>.

A questo punto, è necessario non dimenticare che – come è stato già ricordato – l'oggetto preciso della DH non è ciò che lo Stato *deve fare* ma ciò che *non deve fare* in materia religiosa. Perciò, la distinzione di competenze tra la Chiesa e lo Stato, e l'affermazione generale della DH, n. 3, secondo cui lo Stato deve favorire la vita religiosa dei cittadini, non escludono affatto che la Chiesa Cattolica possa e debba essere aiutata e protetta in modo speciale dallo Stato, arrivando anche alla confessionalità dello stesso ove possibile. Quest'ultimo punto non è esplicitamente proclamato da DH, ma nemmeno è stato escluso (come erroneamente hanno interpretato alcuni). D'altronde, non si può ignorare che la confessionalità dello Stato

<sup>71</sup> Cfr. DH, n. 1; si veda anche *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars I, p. 433.

<sup>72</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 9-I-1989, cit., p. 7. In questo stesso discorso, il Romano Pontefice afferma che « lo Stato non si deve pronunciare in materia religiosa e non può sostituirsi alle diverse Confessioni per l'organizzazione della vita religiosa » (*ibidem*). Nel contesto, sembra chiaro che ciò significa che lo Stato non ha una propria competenza per definire o dirimere le questioni religiose (come avevano insegnato chiaramente, ad esempio, Leone XIII e Pio XI nei testi citati precedentemente), il che non significa che lo Stato non possa riconoscere la vera religione e non abbia doveri verso di essa.

<sup>73</sup> « Humana ratio, nullo prorsus Dei respectu habito, unicus est veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex et naturalibus suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit » (Denz-Sch 2903).

<sup>74</sup> Cfr., DH, n. 3.

può essere una realtà effettiva anche senza una dichiarazione formale di confessionalità: è la cosiddetta « confessionalità sostanziale »<sup>75</sup>.

In questo contesto è utile osservare che, a proposito dell'affermazione della DH secondo cui dev'essere rispettata la libertà religiosa anche quando lo Stato ha dato uno speciale riconoscimento ad una concreta religione<sup>76</sup>, la *Relatio de textu recognito* spiegò: « Ubi sermo est de speciali civili agnitione quae determinatae religioni tribuitur, Commissio admisit formam hypotheticam, quae a multis Patribus postulata est. Verum est alios Patres petivisse ut nullo modo de hac speciali agnitione ageretur: cum tamen talis specialis agnitio *de facto* in multis regionibus habeatur, Commissio observandum est in hac pericope non tractari de omnibus iuribus quae Ecclesiae agnoscenda sunt; obiectum nostrae declarationis non est vindictio omnium iurium Ecclesiae, sed tantummodo vindictio universalis et semper observandi iuris ad libertatem tum pro catholicis tum pro aliis »<sup>77</sup>.

Già un anno prima, la *Relatio de textu emendato* spiegò che così – con il testo di DH, n. 6 – si voleva precisamente mettere in evidenza la *compatibilità del principio di libertà religiosa con quello della confessionalità dello Stato*: « Si res bene intelligitur, doctrina de libertate religiosa non contradicit conceptui historico sic dicti status confessionalis. Etenim regimen libertatis religiosae prohibet intolerantiam istam legalem, secundum quam quidam cives vel quaedam communitates religiosae in inferiorem condicionem redigerentur quoad iura civilia in re religiosa. Non tamen prohibet, quin religio catholica iure humano publico agnoscatur tamquam communis religio civium in quadam regione, seu quin religio catholica iure publico stabiliatur tamquam religio status. In hoc tamen casu, cavendum est ne ex instituto religionis statalis deriventur consequentiae sive iuridicae sive sociales, quae in re religiosa aequalitati omnium civium in iure publico damnum inferret. Verbo, simul cum regimine religionis statalis observandum est regimen libertatis religiosae »<sup>78</sup>. Ancora

<sup>75</sup> Sui concetti di « confessionalità formale » e « confessionalità sostanziale », cfr. A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, cit., pp. 107-142.

<sup>76</sup> Cfr. DH, n. 6.

<sup>77</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars V, p. 102.

<sup>78</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. III, pars VIII, p. 463. Sul tema della confessionalità lungo l'iter di elaborazione di DH, cfr. anche V. RODRIGUEZ, *Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II*, in « La Ciencia Tomista », n. 295, 1966, pp. 305 ss.

una volta, è essenziale intendere queste spiegazioni alla luce del vero contenuto e dei limiti della libertà religiosa.

Inoltre – e questo è un punto capitale per capire la non contraddizione tra DH e il Magistero precedente –, la dottrina della DH non relega affatto la Chiesa Cattolica al livello d'una libera associazione tra le altre all'interno della società civile (« Libera Chiesa in libero Stato »). Infatti, *DH non identifica la libertà della Chiesa con la libertà delle altre confessioni religiose*. Questa seconda è la semplice libertà sociale e civile in materia religiosa, propria della dignità delle persone umane.

Invece, la libertà della Chiesa Cattolica, oltre ad avere *anche* questo aspetto puramente naturale, ha un altro aspetto proprio ed esclusivo, d'ordine superiore: la libertà derivata dal fatto di essere l'unica vera Chiesa fondata da Dio stesso e di avere una missione divina. In effetti, così viene esplicitamente affermato nel testo sopraccitato della DH, n. 13b. Non si tratta, però, di due fonti dalle quali nasca uno stesso diritto di libertà, ma di due fonti dalle quali provengono due diritti (naturale e divino-positivo) a due libertà (una includente l'altra).

Che questa sia l'autentica interpretazione del testo conciliare è indubbio alla luce degli Atti del Concilio. Ad esempio: « Iuxta desiderium aliquorum Patrum in textu recognito (n. 13) accuratius distinguuntur iura quae Ecclesiae competunt. Ex una parte Ecclesiae agnoscendum est ius ex mandato Dei. Quatenus enim est auctoritas spiritualis et societas hominum secundum fidei praecepta viventium, Ecclesia ius divinitus ortum possidet libero modo in societate vivendi et missionem suam adimplendi. Sed praeterea ei agnoscendum est ius naturale. Ecclesiae enim membra, quatenus homines sunt, pari modo ac alii homines, ius habent ne in societate impediatur vivendi iuxta exigentias suae conscientiae. Inter utrumque ius, divinum et naturale, non datur oppositio; utrumque integre servatur si in societate datur libertas socialis et civilis in re religiosa »<sup>79</sup>. È ovvio che il diritto divino-positivo di compiere la sua missione universale di salvezza, conferisce alla Chiesa molto di più che il semplice diritto naturale dei suoi membri a non subire coercizione.

<sup>79</sup> *Acta Synodalia...*, cit., vol. IV, pars V, p. 103. Cfr. anche *ibidem*, vol. IV, pars VI, p. 768 (*modi* 10 et 11).

## Conclusione

Queste pagine, pur non essendo una trattazione esauriente dei molteplici aspetti storici e dottrinali implicati nel confronto tra DH ed il Magistero precedente, penso che possano costituire un ulteriore contributo per capire come la dichiarazione del Concilio Vaticano II sulla libertà religiosa abbia rappresentato, sì, una novità, ma non una contraddizione, riguardo alla dottrina tradizionale della Chiesa, la quale è stata globalmente riaffermata dallo stesso Concilio. Di particolare importanza è tener conto della limitata portata della DH e dei punti dottrinali sui quali la dichiarazione conciliare non ha parlato. La dottrina della Chiesa su di essi non va quindi cercata in DH, ma negli altri insegnamenti autentici del Magistero.

Comunque, non va nemmeno sottovalutata la novità proposta da DH e dovuta, soprattutto, alla *nuova prospettiva* dalla quale è stata affrontata la questione della libertà religiosa: non tanto quella dei cosiddetti « diritti della verità » e dei doveri dello Stato nella difesa della vera religione, quanto quella dei diritti delle persone nei confronti dello Stato fondati sulla priorità (non assoluta) della persona sulla società. Così fondata, si deve riconoscere che la libertà religiosa, nel senso inteso da DH, sebbene possa essere vista nella linea dei pronunciamenti del Magistero precedente miranti a salvaguardare la libertà delle persone contro i totalitarismi statali, implica tuttavia elementi nuovi nella filosofia dei rapporti tra persona e Stato e, insieme, dei poteri e dei doveri dello Stato nei confronti della religione. Questi elementi nuovi non sono incompatibili con la vera *dottrina cattolica* precedentemente insegnata dal Magistero, ma sì lo sono con alcuni aspetti dell'elaborazione teorico-sistemica più comune nei trattati filosofici e giuridici di autori cattolici anteriori al Concilio Vaticano II. Rimane ancora il non facile compito di elaborare una nuova sistemazione filosoficamente coerente e completa dell'intera materia.

Si potrebbe pensare – e di fatto non sono pochi coloro che lo pensano e lo manifestano – che DH, pur sembrando a prima vista un testo semplice, non è in realtà di facile comprensione. Anzi, è un documento che di fatto non è stato ben compreso da molti, anche tra coloro che lo accettano ed applicano. L'esortazione di Giovanni Paolo II, citata all'inizio di queste pagine, ad approfondire il vero significato di alcuni insegnamenti del Vaticano II che « non sono

stati ancora ben compresi da alcuni settori della Chiesa »<sup>80</sup>, si manifesta perciò specialmente necessaria riguardo alla libertà religiosa, anche perché in questa materia sono implicati aspetti di grande importanza per il compimento della missione della Chiesa, che « non è soltanto di portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche di permeare e perfezionare l'ordine delle realtà temporali con lo spirito evangelico »<sup>81</sup>.

Le possibili realizzazioni pratiche dell'animazione cristiana dell'ordine temporale e, in particolare, dell'ordine politico, dipendono ovviamente dalle circostanze concrete; a volte, non si potrà evitare che siano oggettivamente inadeguate, e sempre avranno parecchi elementi contingenti e perfettibili. Tuttavia, anche quando le circostanze fossero tali che la Chiesa non potesse di fatto chiedere altro che il rispetto del diritto naturale alla libertà religiosa dei suoi membri, i discepoli di Cristo non potrebbero rinunciare all'impegno di informare le strutture politiche con lo spirito del Vangelo. E, in ogni caso, la Chiesa non può accettare di essere considerata come un gruppo fra i tanti all'interno della società civile, perché « questo ripiegamento nel privato, questo inserimento nel pantheon di tutti i possibili sistemi di valore, è in contraddizione con la pretesa di verità della fede, che come tale è una pretesa pubblica »<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> Cfr. nota 1.

<sup>81</sup> CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 5.

<sup>82</sup> J. RATZINGER, *Chiesa, Ecumenismo e Politica*, cit., p. 204.

**Pagina bianca**

# L'IMPORTANZA DELLE ANTITESI DEL PRIMO VANGELO

Bernardo ESTRADA

---

**Sommario:** I. Il loro posto nel discorso della montagna - II. Il valore delle antitesi.

---

## I. Il loro posto nel discorso della montagna

Di fronte alle grandi richieste ed esigenze della società odierna è necessaria, ogni giorno di più, un'etica cristiana bene fondata, e allo stesso tempo tanto ardita da far fronte ai problemi morali che sorgono continuamente nella nostra epoca, affidando all'esegeta la ricerca di soluzioni, qualche volta tutt'altro che semplici, in consonanza con l'insegnamento di Gesù e della sua Chiesa, e dare così risposte adeguate <sup>1</sup>.

In modo particolare si sente il bisogno di approfondire la Sacra Scrittura per riscoprirvi principi e orientamenti etici e rendere espliciti alcuni precetti che aiutino a vivere la vita umana in un modo più degno, più nobile, così da poter vedere in Gesù Cristo il modello di ogni condotta e atteggiamento da una parte, e il Legislatore della nuova Alleanza dall'altra. Principalmente Egli viene considerato in questo secondo senso per quanto si desume dal brano del vangelo secondo Matteo conosciuto come il « discorso della montagna ».

Siamo sicuri di non sbagliare se consideriamo questo discorso come uno dei capisaldi dell'insegnamento morale del Nuovo Testa-

<sup>1</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Kösel, München 1967, specialmente il capitolo: *Die Bergpredigt Jesu und der heutige Mensch* 109-130 (110).

mento, e contemporaneamente uno dei passi più studiati e più commentati fin dai primi secoli del cristianesimo<sup>2</sup>. Ma questo non vuol dire che la sua significazione sia stata sempre chiarita in modo unitario, ovvero che i diversi studiosi si siano trovati d'accordo a questo riguardo; piuttosto si potrebbe affermare il contrario...

Può il discorso della montagna destare interesse nell'uomo odierno? La risposta sarà sicuramente affermativa; ciò viene in parte corroborato dalla vasta bibliografia degli ultimi anni su questo tema<sup>3</sup>, e dal continuo apparire di articoli e commenti su riviste specializzate<sup>4</sup>.

Accanto all'interesse destato dal punto di vista teologico-biblico, sorge anche la questione della sua applicabilità. Alcuni pensano, alla stregua dei principi dell'esegesi storico-critica moderna, che si tratta di un testo troppo legato alla sua epoca, la cui cristologia, escatologia ed etica ritengono sia superata, erronea e incapace di sopravvivere al primo secolo<sup>5</sup>. Altri, guardando la sua struttura, pensano che proponga una salvezza per mezzo di un'etica che prende in contropiede il paolinismo fondamentale della riforma protestante<sup>6</sup>, pensando che il vero fondamento del cristianesimo, dal punto di vista morale, risieda soltanto nelle affermazioni riportate da Paolo,

<sup>2</sup> Cfr. W. KISSINGER, *The Sermon on the Mount: a History of Interpretation and Bibliography*, Meteuchen, N.J. 1975, 6.

<sup>3</sup> Ci limiteremo a citare soltanto alcune opere, fra le più conosciute; oltre a quelle che si potrebbero chiamare « classiche », come quella di J. DUPONT, *Le Beatitudini*, 2 voll., Ed. Paoline, Roma 1977-79, e quella di W.D. DAVIES, *The Sermon on the Mount*, Cambridge Univ. Press., Cambridge 1966, vale la pena sottolineare: C. BAUMANN, *The Sermon on the Mount: The Modern Quest of its Meaning*, Mercer Univ. Press, Macon, Ga, (USA) 1985; R.A. GUELICH, *The Sermon on the Mount: a Foundation for Understanding*, Word Publishers, Waco, Tx. (USA) 1982; H.D. BETZ, *Essays on the Sermon on the Mount*, Fortress, Filadelfia 1985. I commenti di Davies, Guelich e Betz sono stati studiati e discussi da CH. E. CARLSTON, *Recent american Interpretations of the Sermon on the Mount*, in *Bang. Theol. Forum* 17 (1985), 9-22. Le opere di J. LAMBRECHT, *Eh Bien! Moi je vous dis*, Lectio Divina 125, Cerf, Parigi 1986; di R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, 3 ed., I, Herder, Freiburg 1986, 98-124.

<sup>4</sup> Ciò che considero più significativo è proprio questo fatto; soltanto nell'anno 1987 sono stati dedicati due numeri monografici al discorso della montagna: « Interpretation » 41 (1987), 115-220, e « Lumière et Vie » 183 (1987).

<sup>5</sup> Cfr. H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt. Ein Beitrag zur geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese*, UNT 16, 2, ed., Lipsia, 1937, trad. inglese *The Meaning of the Sermon on the Mount*, Westminster Press, Filadelfia 1951, 168-69.

<sup>6</sup> Cfr. JEAN ANSALDI, *Le Sermon sur la Montagne ou les tribulations d'un théologien protestant*, in « Lumière et Vie » 183 (1987), 67-84 (68).

mentre quelle di altri scrittori del Nuovo Testamento, e specialmente di Matteo, rappresenterebbero un decadimento della Chiesa verso un legalismo di nuovo conio <sup>7</sup>. Di contro a queste affermazioni si possono presentare altre testimonianze dei primi secoli del cristianesimo; sant'Agostino dice ad esempio che in questo discorso si trova la misura perfetta della vita cristiana <sup>8</sup>. Ciò non vuol dire che misconoscesse la portata delle esigenze presentate dal Cristo nel vangelo di Matteo: Agostino voleva piuttosto guardarlo come un ideale da raggiungere. San Giustino invece intravedeva, due secoli prima, proprio i precetti ivi contenuti: « I precetti nei quali tu evochi il tuo vangelo son così meravigliosi e grandi, che io penso che non ci sia nessuno capace di compierli » <sup>9</sup>. Ciò che veniva posto sulla bocca di un non-credente poteva ben riflettere l'atteggiamento di molti cristiani di fronte all'etica presentata dal discorso della montagna. Contro questa tendenza san Giovanni Crisostomo afferma: « Non pensare che siano impossibili le cose che ci si comandano; ci sono molti che le mettono in pratica » <sup>10</sup>.

Oggigiorno si parla molto di « radicalismo », ovvero di « radicalizzazione » delle esigenze di Gesù nel discorso della montagna, che sembrano apparentemente non tener conto delle possibilità umane e dei reali atteggiamenti morali attuali. Possiamo nondimeno dire che se con « radicalismo » si intende dire « esigenze morali estreme », forse questo qualificativo non sarebbe il più adatto per esprimere ciò che Gesù insegnò ai suoi accanto al Lago di Tiberiade. Ma se si prende la parola – alla stregua dello Schnackenburg – nel suo senso originario e genuino, comprendendolo sino alla radice, e si vuol così parlare di esigenze che raggiungono la parte più profonda del cuore e dei sentimenti dell'uomo, si potrebbe dire che questo concetto si trova nelle intenzioni centrali del Figlio di Dio fatto uomo <sup>11</sup>.

Comunque si presenti oggi questo discorso agli occhi del cristiano, è chiaro che per lo studioso offre una delle parti più attraenti del

<sup>7</sup> Cfr. CH. H. DODD, *Evangelo e Legge*, Paideia, Brescia 1981, 83.

<sup>8</sup> « Puto quod inveniet in eo, quantum ad mores optimos pertinet, perfectum viate christianae modum ». *De Sermone Domini in Monte I*, 1 (PL 34, 1229).

<sup>9</sup> *hymôn de kai en tô legómeno eyanggelío paraggélmata thaumastá boútos kai mégala epístamai éinai, bós hypolambánein medéna dynastai philácsai autá. Dialogo con Trifone* 10 (PG 6, 496).

<sup>10</sup> *In Matthaeum Homilia XXI*, 4 (PG 57, 298).

<sup>11</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche...*, 99.

primo vangelo; possiamo dire quindi che san Matteo ci insegna che l'etica non è un'appendice della fede cristiana ma il luogo stesso ove si forgia l'identità del credente davanti a Dio <sup>12</sup>.

Sono stati proposti molti modi di fare una struttura e di classificare le diverse parti del discorso della montagna; vale la pena menzionare quella di Soiron <sup>13</sup>, anche se considerata da alcuni un po' artificiale <sup>14</sup>, e quella di J. Dupont, che considero abbastanza simile alla struttura proposta dal P. Lagrange <sup>15</sup>, e che si presenta in questo modo:

1. Esordio: Le beatitudini. Mt 5, 3-17.
2. La giustizia perfetta. 5, 17 - 6, 18.
3. Tre ammonimenti. 7, 1-23.
4. Conclusione: la parabola delle due case. 7, 24-27.

Si può anche pensare alla struttura proposta dal Kingsbury, forse una delle più adatte <sup>16</sup>:

1. Esordio: chi sono quelli che devono praticare la grande giustizia. Mt 5, 3-16.
2. La pratica della grande giustizia verso il prossimo. 5, 17-48.
3. La pratica della grande giustizia verso Dio. 6, 1-18.
4. La pratica della grande giustizia negli altri campi della vita. 6, 19 - 7, 12.
5. Conclusione: Ingiunzioni nel praticare la grande giustizia. 7, 13-29.

Da questo schema si vede che, secondo il Kingsbury, tutto il discorso della montagna si impernia sulla giustizia, così come viene chiaramente detto da Gesù: « Se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli » <sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Cfr. D. MARGUERAT, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Labor et Fides, Ginebra 1981, 230.

<sup>13</sup> TH. SOIRON, *Die logia Jesu. Eine Literarkritische und Literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem*, Münster 1916, 129-30. Cfr. anche, *Die Bergpredigt Jesu. Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung*, Herder, Freiburg 1941.

<sup>14</sup> Così DUPONT (*Le Beatitudini*, I, 260), che inoltre cita Spicq « Piano ricostruito secondo un gusto assai occidentale e chiaramente arbitrario » in RB 50 (1941) 276.

<sup>15</sup> *Le Beatitudini*, I, 263; cfr. M.J. LAGRANGE, *L'Évangile selon saint Matthieu*, 3<sup>a</sup> ed., Parigi 1927, 77.

<sup>16</sup> J.D. KINGSBURY, *The Place, Structure and Meaning of the sermon on the Mount within Matthew*, in « Interpretation » 41 (1987), 136.

<sup>17</sup> Mt 5, 20.

Si tratta perciò di una giustizia che supera quella che era considerata fra i giudei buona, anzi, ottima: si tratta perciò della « grande giustizia ».

Non ci tratterremo adesso sull'analisi del modo in cui nel vangelo di san Matteo si concepisse la giustizia: questo tema è stato affrontato nel nostro articolo precedente<sup>18</sup>, dove si nota lo stretto collegamento che c'è fra praticare la giustizia e compiere la volontà di Dio. Si può comunque sottolineare che questa « grande giustizia » è proprio lo stile di vita che deve essere presente, come contrassegno dei discepoli di Gesù Cristo.

Il Signore nel vangelo di Matteo viene presentato soprattutto come « Messia, Figlio di Dio »<sup>19</sup>, che sceglie un gruppo di discepoli e li invita a vivere nella sfera del regno escatologico. Quelli che hanno dato l'assenso alla sua chiamata diventano suoi fratelli e formano con lui la sua famiglia<sup>20</sup>, un insieme di persone che tentano di compiere la volontà del Padre che è nei cieli e che possono perciò sentirsi ed essere figli di Dio: sono coloro che praticano – malgrado i loro difetti – la grande giustizia. Questo tema viene ripreso alla fine del capitolo 5 del vangelo con queste parole: « siate dunque voi perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste »<sup>21</sup>. Il termine τέλειος che appare in questo versetto due volte e si trova solo un'altra volta nel vangelo secondo Matteo (la narrazione del giovane ricco), senza essere presente negli altri sinottici, prende dal greco classico l'idea di perfezione, di compimento, di portare a termine ciò che si tentava di fare<sup>22</sup>. Il τέλειος è colui che ha raggiunto la pienezza sia dello sviluppo spirituale<sup>23</sup>, che di quello corporale<sup>24</sup>; usato in senso dinamico viene a significare il compimento di ciò che era stato ordinato, ad esempio di una legge<sup>25</sup>. In questo caso si osserva che il termine non significa soltanto essere « pulito », senza macchia, o irreprensibile davanti a Dio, significato che si trova spes-

<sup>18</sup> Cfr. *Il comandamento dell'amore e le sue conseguenze alla luce di Mt 5, 17-20*, in « *Annales Theologici* » 1 (1987), 107-130.

<sup>19</sup> Cfr. Mt 1, 18-20; 3, 16-17.

<sup>20</sup> Cfr. Mt 12, 48-50.

<sup>21</sup> Mt 5, 48.

<sup>22</sup> Cfr. R. SCHIPPERS, *télos*, in *Theologisches Begriffslexicon zum NT*, a cura de L. COENEN, E. BEYREUTHER e N. BIETENHARD, trad. italiana: *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, pp. 695-700.

<sup>23</sup> Cfr. PLATONE, *Menex.* 249a.

<sup>24</sup> Cfr. ERODOTO I, 183. 2.

<sup>25</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, 1322b.

so nella Bibbia dei LXX, ripreso dall'equivalente ebraico<sup>26</sup>, ma suggerisce anche l'idea di integrità, di coerenza e di unità di pensiero con cui Dio compie i suoi obiettivi, e il modello per mezzo del quale siamo chiamati ad obbedire<sup>27</sup>. Si può dire inoltre che in Matteo questo termine significa « integro, compiuto, sviluppato, maturo, completo, perfetto nel suo genere »<sup>28</sup>. Comprende anche l'essere magnanimi, generosi, avere il cuore grande e disposto a fare tutto ciò che occorre per il regno dei cieli.

In un senso simile il termine viene adoperato dal Magistero: « Il Signore Gesù, maestro e modello divino di ogni perfezione, a tutti e ai singoli suoi discepoli di qualsiasi condizione ha predicato la santità della vita su cui egli stesso è l'autore e il perfezionatore: "Siate dunque perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste" (Mt 5, 48) »<sup>29</sup>.

Guardando la parola in san Matteo secondo il senso visto, e osservando contemporaneamente il suo profondo significato nel greco classico, se ne ricava il senso di portare a termine la volontà di Dio, di vivere la grande giustizia così come ci viene presentata dal Maestro, il cui insegnamento ha per essenza il precetto dell'amore<sup>30</sup>.

Chi sono pertanto coloro che praticano la grande giustizia, accennata in Mt 5, 20, e perciò tentano di essere perfetti secondo Mt 5, 48? Sono principalmente quelli che vengono presentati da Gesù nelle beatitudini, che devono essere il sale della terra e la luce del mondo; ma soprattutto sono quegli uomini che si sforzano di compiere *ciò che viene compreso* fra i due brani di Matteo appena citati, 5, 20 e 5, 48, cioè i precetti di Gesù comunemente conosciuti come le *antitesi*<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Così traducono i LXX: Noè era un uomo « giusto e non biasimevole (*zéleios*) fra i suoi contemporanei » Gn 6, 9.

<sup>27</sup> Cfr. K. YOUNG, *Understanding the New Testament*, Prentice Hall, N.J. 1965, 284.

<sup>28</sup> BONNIE B. THURSTON, *You therefore, must be perfect*, in *Interpretation* 41 (1987), 171.

<sup>29</sup> CONCILIO VATICANO II, *Cost. Dogm. Lumen Gentium*, n. 40 in AAS 57 (1965), 45. È interessante vedere che il Concilio cita a questo riguardo Origene (*Comm. Rm* 7, 7: PG 14, 1122B) e lo Pseudo-Macario (*De Oratione* 11: PG 34, 861AB), così come San Tommaso (II-II, q. 184, a. 3), per poggiare l'interpretazione del testo sacro. In un altro documento esprime la stessa idea: « Iam quidem in baptismi consecratione, sicut omnes christifideles, signum et donum acceperunt tantae vocationis et gratiae ut, vel in infirmitate humana, perfectionem prosequi possint et debeant, iuxta verbum Domini: "estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est" ». *Decr. Presbiterorum Ordinis*, n. 12.

<sup>30</sup> Cfr. Mt 22, 36; vid. B. ESTRADA, *Il comandamento dell'amore...*, 122-126.

<sup>31</sup> Cfr. J. LAMBRECHT, *Eh Bien!...*, 95.

Difatti san Matteo presenta il principio generale in 5, 20, con le parole già citate: « se la vostra giustizia... ». Questo principio viene poi sviluppato in sei argomenti, nei quali il Signore illustra i discepoli sull'essenza del suo insegnamento in rapporto con l'antica legge ricevuta sul Sinai; infine, riassume tutti questi precetti nel versetto finale: « siate dunque voi perfetti... ». Ci troviamo di fronte alla procedura semitica chiamata *inclusione*, mediante la quale la fine di una narrazione si ricongiunge all'inizio per rafforzare ciò che era stato detto prima, e allo stesso tempo mettere in risalto ciò che si trova fra i due termini <sup>32</sup>.

Le antitesi del discorso della montagna possono essere considerate non soltanto la parte che esprime nel miglior modo possibile la giustizia che si deve vivere verso il prossimo, ma anche ciò che si potrebbe chiamare il « nucleo legale » del discorso. Sant'Agostino esprime più o meno la stessa idea, anche se con parole diverse; la grande giustizia richiesta da Gesù si concreta nel compiere « non soltanto i precetti della legge che iniziano l'uomo nella virtù, ma anche quelli che io stesso ho aggiunto, io che non sono venuto ad abolire la legge bensì a dargli compimento » <sup>33</sup>. Commenta simultaneamente Teofilatto che, dopo aver detto Gesù che la loro giustizia deve essere maggiore di quella degli scribi e dei farisei, « dice in quale modo deve essere, ed elenca le virtù » <sup>34</sup>.

Se prima dicevamo che le antitesi costituiscono la parte propriamente imperativa dell'insegnamento di Gesù impartito sul monte, così come ci viene trasmesso da san Matteo <sup>35</sup>, è perché tutte le altre parti del discorso della montagna presentano impostazioni assai diverse da essa, pur conservando nell'insieme un « roter Faden ». Le beatitudini, ad esempio, oltre ad essere l'esordio di tutto il discorso sono l'annuncio dell'arrivo del regno dei cieli – la cui pienezza avver-

<sup>32</sup> Cfr. J. DUPONT, *Le Beatitudini*, I, 271.

<sup>33</sup> *De Sermone Domini in Monte* I, 9 (PL 34, 1239-40).

<sup>34</sup> *Enarratio in Evangelium Matthaei* V (PG 123, 193).

<sup>35</sup> Come si osserverà, non abbiamo fatto finora riferimento al testo parallelo di San Luca (principalmente nel cap. 6 del suo vangelo), chiamato dagli esegeti tedeschi, già da molto tempo, « Die Feldrede », non perché vogliamo ignorarlo, ma perché l'abbondanza di studi sul primo vangelo ci obbliga a limitare un po' il campo, inoltre il testo matteo è così ordinato e logico, che invita a vederlo e a studiarlo quasi da solo; ciononostante quando ci sia necessario presenteremo i testi paralleli. Comunque un buon paragone fra i due testi si trova in H.W. BARTSCH, *Feldrede und Bergpredigt. Redaktionsarbeit in Lk 6*, in TZ 16 (1960), 5-18.

rà nell'era escatologica – e della possibilità di accedere alla grazia proprio per compiere delle esigenze che verranno poi specificate; in un certo senso si potrebbe dire che queste due conseguenze che si possono trarre dalle beatitudini hanno un'influenza decisiva e marcata sul resto del discorso.

I versetti 5, 14-16 servono di nesso fra le beatitudini e le antitesi, perché descrivono l'obiettivo che deve determinare la vita dei discepoli e la missione che devono compiere nella loro vita terrena, se vogliono essere veramente discepoli, se sono veramente disposti a riflettere nella loro esistenza lo spirito delle beatitudini, e se, allo stesso tempo, vogliono vivere una giustizia che sia più grande di quella degli scribi e dei farisei; l'obiettivo, la missione, consiste nell'essere sale della terra e luce del mondo. Si nota in questo brano un orientamento parentetico, ma risalta anche come in quello precedente, la dichiarazione di felicità per coloro che nel regno saranno beati<sup>36</sup>.

Benché le antitesi propriamente dette si trovino al v. 21, la maggior parte degli studiosi le presenta a partire dal v. 17, con l'annuncio di Gesù: « Io non sono venuto... », perché questa frase dà inizio al discorso programmatico sulla nuova legge proclamata dal Maestro; nei versetti 17-19 Gesù insiste sulla validità permanente della legge di cui parlerà subito dopo<sup>37</sup>. Se avevamo detto che sia le antitesi che le esortazioni alle buone opere facevano riferimento alla grande giustizia, vi è nondimeno una differenza fra il brano che racchiude le antitesi e la parte del discorso che viene dopo; nel primo la pratica della giustizia viene presentata in modo normativo, le esigenze del Maestro vengono mostrate in forma imperativa, nel secondo invece Gesù parla in stile parentetico dell'atteggiamento dell'uomo verso Dio, ed è difficile dire che si tratti di « esigenze » riguardo alla preghiera, al digiuno e alla elemosina<sup>38</sup>; si dovrebbe piuttosto dire che si tratta della « vera pietà »<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Cfr. J. DUPONT, *Le Beatitudini*, II, 493.

<sup>37</sup> Cfr. J. LAMBRECHT, *Eh Bien!...*, 77.

<sup>38</sup> TH. SOIRON (*Die Logia Jesu...*, 129) parlava difatti di esigenze allorché si riferiva alle esortazioni sulla giustizia davanti a Dio (digiuno, preghiera, elemosina), mettendole così allo stesso livello delle antitesi. Della stessa opinione è Lambrecht, che dice che « pour Matthieu les commandements à propos de pratiques pieuses ont la même force impérative que les directives antithétiques de Mt 5, 21-48 ». *Eh Bien!...*, 121.

<sup>39</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sitliche...*, 102.

Si trova infine anche una notevole distinzione fra le antitesi e ciò che abbiamo chiamato la « pratica della giustizia negli altri campi della vita », sulla scia del Kingsbury; nell'ultima parte infatti, molto simile a quella precedente, trapela un'impronta parenetica ed esortativa: fiducia nella provvidenza divina, *la regola d'oro*, le avvertenze contro i falsi profeti, la perseveranza nella preghiera... Si osserva quindi che lungo il discorso della montagna, soltanto la parte che si trova in Mt 5, 17-48, conosciuta come le antitesi, presenta un carattere normativo di fronte al resto degli insegnamenti di Gesù raccolti da san Matteo nei capitoli 5-7 del suo vangelo.

## II. Il valore delle antitesi

Parlare del discorso della montagna dal punto di vista legale vuol dire riferirsi per prima cosa alle antitesi, che costituiscono proprio la parte più impegnativa e, allo stesso tempo, la più controversa di questo sermone di Gesù <sup>40</sup>, raccolto – per opera dell'attività letteraria di san Matteo, ispirato dallo Spirito Santo – nei capitoli 5, 6 e 7 del suo vangelo. Se si discute sulla possibilità o meno di compiere i precetti contenuti in quei capitoli, l'argomento viene subito indirizzato piuttosto alle antitesi che alle beatitudini, benché queste lascino trapelare un obiettivo, uno stato di felicità e di gloria che in un certo senso rappresenta un anticipo del regno escatologico inaugurato con la venuta del Figlio di Dio sulla terra e che si realizzerà con pienezza alla fine dei tempi <sup>41</sup>.

Neanche si discute sulla « vera giustizia » nascosta agli uomini ma patente a Dio, che si manifesta nel compiere con rettitudine di intenzione il digiuno, la preghiera e l'elemosina <sup>42</sup>. Ugualmente si può affermare che non ci sono grandi controversie riguardo alla fiducia nella divina provvidenza <sup>43</sup>: tutti sono d'accordo nel vedervi un ideale di perfezione. Si tratta in tutti e tre i casi (beatitudini, opere buone, fiducia nella provvidenza) di inviti di Gesù presentati

<sup>40</sup> Cfr. J.D. KINGSBURY, *op. cit.*, 139.

<sup>41</sup> Cfr. J. DUPONT, *op. cit.*, II, 492.

<sup>42</sup> Cfr. Mt 6, 1-18. Vid. 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, 39-56.

<sup>43</sup> Cfr. Mt 6, 19-34.

in una cornice esortativa e parenetica con cui il Maestro mostra ai suoi ascoltatori le grandi mete da raggiungere <sup>44</sup>.

Ma le dispute si moltiplicano e le polemiche si accendono se si parla delle sei affermazioni espresse come contrapposizioni – perciò vengono chiamate antitesi – che si trovano nei versetti 21-48 del cap. 5 di Matteo, introdotte dalla dichiarazione di Gesù: « Io non sono venuto ad abolire la legge o i profeti... » <sup>45</sup>, con cui mostra di voler spiegare la legge e i profeti secondo le intenzioni originarli del piano divino di salvezza. Inoltre, quando si parla della « nuova legge » del cristianesimo e si vuole accennare addirittura al programma morale di Gesù, si fa riferimento a Mt 5, 17-48 <sup>46</sup>.

### 1. *Le parole di Gesù*

Spesso si è sentito parlare della necessità di fondare in maniera più ferma l'etica cristiana sulla Sacra Scrittura; ma sfortunatamente si trovano dei lavori che spesso arrivano alla conclusione che qualche determinato passo del vangelo non presenta affatto le parole di Gesù; che quell'altro brano non è che frutto dell'attività redazionale dell'evangelista, e perciò a stento potrebbe servire di base ad un'argomentazione di tipo morale. Così si arriva ad una situazione che, piuttosto che offrire un punto di appoggio alla teologia morale, serve, oltre che a toglierle qualsiasi punto di riferimento, solo a formulare una serie di tesi opposte fra di loro e alle volte discordanti con il Magistero della Chiesa.

D'altro canto si osservano delle diverse interpretazioni a proposito di un testo che può essere più o meno importante per dare un fondamento ad un determinato principio etico. Vi sono dei testi

<sup>44</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die Christliche Existenz...*, 119.

<sup>45</sup> Cfr. V.E. HASLER, *Das Herzstück der Bergpredigt*, in TZ 15 (1959), 90-106.

<sup>46</sup> A questo punto è interessante il commento di un noto professore anglicano che vede l'insegnamento morale di Gesù come la nuova legge e non capisce del tutto la mancanza di disponibilità di taluni ad accettarla: « È chiaro che non siamo molto lontani dal vero se consideriamo il discorso della montagna, come Matteo ce lo presenta, alla stregua di una nuova legge che sostituisce quella dell'Antico Testamento e cioè come la legge del regno di Dio. Chiunque si ponga a leggere questo discorso senza pregiudizio, vorrà condividere, spero, questa nostra convinzione. Ma dobbiamo riconoscere che c'è in certi settori della Chiesa e specialmente nelle Chiese della riforma una opposizione intransigente contro qualsiasi tentativo di considerare il cristianesimo come una legge nuova. Tale resistenza si rivela particolarmente forte in certe manifestazioni dell'attuale neoprottestantesimo ». CH. H. DODD, *Evangelo e Legge*, 82.

della Scrittura che, per la loro stessa formulazione, hanno una portata universale trascendente tutte le problematiche culturali e storiche; così, un testo come quello di « amatevi gli uni gli altri come io vi ho amato »<sup>47</sup>, non presenta affatto dei problemi. Ma per la maggior parte dei passaggi biblici esiste un condizionamento temporale e locale; attraverso gli strumenti letterari, scientifici, storico-critici si può arrivare a capire il messaggio dell'autore ispirato, le caratteristiche dell'uditorio cui si dirigevano le sue parole, il contesto storico e socio-culturale. Ma questi strumenti sono spesso insufficienti. Non di rado gli specialisti si trovano in disaccordo; basta, per rendersene conto, prendere a caso un brano della Scrittura e notarne i commenti scritti in diverse collane: le divergenze e le contraddizioni risultano evidenti<sup>48</sup>.

Non sarà possibile trovare i fondamenti dell'etica nella Sacra Scrittura se si considera il testo biblico come unica fonte disponibile dell'agire cristiano. Il testo del vangelo secondo Matteo, come peraltro un testo di san Paolo, è un testimone privilegiato – perché ispirato – del mistero di Cristo vissuto nella Chiesa. Ma questo non significa che sempre ne sia l'espressione completa, perché sarà lo Spirito di Gesù nella sua Chiesa che ne manifesterà la pienezza del senso. Inoltre appare ogni giorno come più incalzante la necessità di non staccare l'esegesi dalla teologia se si vuole veramente fare un'esegesi scientifica<sup>49</sup>.

Dopo questo preambolo torniamo a vedere le antitesi: si osserva che si possono individuare sia le parole di Gesù, sia il contenuto del suo insegnamento. Rispetto a questo, gli esegeti cattolici sono maggiormente d'accordo nell'affermare che le antitesi presentano « indiscutibilmente Gesù come autore »<sup>50</sup>, mentre non capita un simile consenso fra gli altri esegeti; non di rado si trova chi attribuisca tutte le antitesi all'attività letteraria del primo evangelista<sup>51</sup>, e

<sup>47</sup> Gv 13, 34.

<sup>48</sup> Cfr. F. DREYFUS, *L'actualisation de l'écriture*, in RB 86 (1979), 171.

<sup>49</sup> « Toda pretendida exégesis bíblica que vuelva las espaldas a la Teología está condenada a la esterilidad, a la incertidumbre y a la escasa o nula utilidad para el Pueblo de Dios ». J.M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Eunsa, Pamplona 1983, 210.

<sup>50</sup> P. GAECHTER, *Das Matthäus Evangelium*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1962, 169; a questo riguardo, dice lo SCHNACKENBURG che le antitesi « entsprechen sicher seinem Geist »; *Die sittliche...*, 103.

<sup>51</sup> Cfr. I. BROER, *Die Antithesen und der Evangelist Matthäus*, in BZ 18 (1975), 50-63; M.H. SUGGS, *The Antitheses as Redactional Products*, in *Jesus Christus, Historie und Theologie*, Festschrift H. Conzelmann, a cura di G. Strecker, Tübingen 1975, 433-444; G. STRECKER, *Die Antithesen der Bergpredigt*, in ZNW 69 (1978), 36-72.

persino chi dice che è stato un successo di Matteo l'essere riuscito ad imporre alla cristianità il suo lavoro letterario come il nocciolo degli insegnamenti di Gesù<sup>52</sup>.

Rispetto alle parole di Gesù, si potrebbe affermare quanto segue:

– È chiaro che i vangeli ci trasmettono la predicazione di Gesù così come fu ascoltata dagli apostoli nel periodo prepasquale e poi meditata nel periodo postpasquale, allorché lo Spirito Santo aprì il loro cuore perché capissero più in profondità il senso delle parole del Maestro; queste parole furono spiegate nella catechesi primigenia ai credenti;

– gli evangelisti realizzarono, in qualità di « veri autori »<sup>53</sup>, il loro lavoro redazionale per mettere in ordine il materiale della predicazione, allo scopo di annunciare ciò che disse e fece Gesù, e lo consegnarono per iscritto in modo infallibile, perché ispirati dallo Spirito Santo;

– perciò non risulta accurata, dal punto di vista scientifico un'analisi del testo dei vangeli – come ad esempio il brano di Matteo che stiamo studiando – in cui si afferma che determinate parole di Gesù sono « creazione » (benché questa parola sia a volte impiegata dagli esegeti cattolici, in un senso più ampio che comunque rimane ambiguo), o « frutto dell'attività redazionale dell'evangelista »: se Gesù le pronunciò veramente ed esiste una reale continuità fra la sua predicazione e la redazione dei vangeli, non si può non dire che gli evangelisti, pur facendolo in un inquadramento catechetico, riferirono « cose vere e sincere su Gesù »<sup>54</sup>;

– quanto detto è nondimeno compatibile con l'affermazione secondo cui il discorso della montagna è un riassunto dell'insegna-

<sup>52</sup> « La réussite ici exceptionnelle, de Matthieu consiste à être parvenu à imposer à la chrétienté les résultats de son propre travail littéraire comme la quintessence de l'enseignement de Jésus ». F. VOUGA, *Les sources de la composition matthéenne*, in « Lumière et Vie » 183 (1987), 21.

<sup>53</sup> *Dei Verbum*, 11.

<sup>54</sup> Istruzione *Sancta Mater Ecclesia*, 21.IV.64, in AAS 56 (1964), 715. Perciò si legge, non senza sgomento, un'affermazione come questa: « Qui parle lorsque Jésus parle dans ce discours? (Si riferisce a Mt 5-7). Il est probable que les éléments les plus anciens fassent écho à l'activité de Jésus lui-même. L'essentiel des développements est cependant dû à l'histoire post-pascale du mouvement, qui a élargi et commenté l'héritage ». F. VOUGA, *op. cit.*, 27.

mento del Signore destinato ai membri della primitiva comunità cristiana a cui era indirizzato il primo vangelo affinché questi possano assimilare, comprendere ed assumere il messaggio del loro maestro nella vita quotidiana<sup>55</sup>. Per riassumere, quindi, possiamo pensare che Matteo abbia trovato dei detti di Gesù in altre fonti oltre a quella propria e ne abbia fatto una redazione unitaria. Così pensa lo Schnackenburg: il fatto che siano soltanto sei le antitesi che si trovano nel discorso dimostra che si tratta di una formazione letteraria che non pretende di essere esauriente ma soltanto un bello scampolo<sup>56</sup>. Ciò che infine richiama di più l'attenzione è che Gesù non si mostra nel cap. 5 di Matteo come un legalista che interpreta la *Torah*, ma come l'araldo della volontà originaria di Dio, che si presenta simultaneamente come esigente e premurosa. Né polemizza contro la « *Torah* di Mosè nel Sinai », né approfondisce la sua spiegazione per mezzo della « *Torah* orale »: piuttosto « la supera e se ne eleva al di sopra nell'orizzonte del suo messaggio »<sup>57</sup>.

Alcuni pensano che la forma antitetica non rimonti a Gesù; così il Manson presenta come detto originario il brano parallelo di Luca<sup>58</sup>, nel quale non si troverebbe il discorso come contrapposizione<sup>59</sup>. Altri dicono che la questione è abbastanza discussa, ma comunque la formula impiegata, « Avete inteso » ... « Io vi dico » non è del tutto simile a quella impiegata nelle controversie retoriche dei rabbini<sup>60</sup>. Altri invece pensano che il modo in cui incomincia Lc 6, 27 è già una prova dell'uso della forma antitetica da parte di Gesù, infatti le parole: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν ne sono

<sup>55</sup> Cfr. J. ZUMSTEIN, *Proximité et rupture avec le judaïsme rabbinique*, in « *Lumière et Vie* » 183 (1987), 18.

<sup>56</sup> R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche...*, 104.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Cfr. Lc 6, 27-31 et al.

<sup>59</sup> TH. H. MANSON, *I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, Paideia, Brescia 1980, 76 e 247.

<sup>60</sup> Cfr. E. LOHSE, *Aber Ich sage euch*, in *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde*, Festschrift J. Jeremias, Göttingen 1970, 189-203. J. LAMBRECHT (*op. cit.*, 90) tenta di mostrare che queste forme si trovavano nei rabbini, e in maniera simile la radicalizzazione dei comandamenti trovava un precedente nella comunità del Qûmram. Lo Schnackenburg però non è d'accordo e si poggia sul Lohse e su questa frase tanto significativa di D. DAUBE (*New Testament and Rabbinic Judaism*, Athlone Press, London 1956, 58): « Il *Sitz im Leben* delle formule rabbiniche è la spiegazione dialettica; quello di Matteo è la proclamazione della vera legge ».

una prova assai convincente<sup>61</sup>. Si potrebbe dunque pensare, come afferma lo Schürmann<sup>62</sup>, ad un'unica fonte alla quale avrebbero attinto i due evangelisti, nella quale il *logion* di Gesù già presentava la forma antitetica.

Anche lo studio dell'originaria forma contrapposta utilizzata di Gesù ha portato numerosi esegeti a distinguere fra antitesi « primarie » e « secondarie ». Le primarie sarebbero quelle che presentano la forma antitetica nelle fonti redazionali: si tratterebbe della 1, 2 e 4 (uccisione, adulterio e giuramento). L'affermazione dell'Antico Testamento e la controproposta di Gesù sono talmente correlative che non si possono capire se non in uno stretto legame. Le altre antitesi, 3, 5 e 6, cioè quelle sul divorzio, il non vendicarsi e l'amore del nemico sono chiamate secondarie perché per taluni non presenterebbero nella loro espressione originaria la forma antitetica. Secondo costoro, queste antitesi furono così redatte dalla scrittura matteana per farle assomigliare a quelle primarie. Ciò che comunque rimane chiaro è che sono autentiche parole del Maestro. Il Casciaro afferma infatti che si devono considerare fuori dubbio l'autenticità e la storicità dello schema e del contenuto sostanziale delle antitesi, per il carattere di continuità-discontinuità<sup>63</sup> dell'insegnamento di Gesù in questo testo rispetto all'Antico Testamento e alla mentalità e all'interpretazione del giudaismo contemporaneo<sup>64</sup>.

Un altro modo di distinguere fra antitesi primarie e secondarie è tener conto di quelle che presentano testi paralleli nel vangelo di Luca: sul divorzio<sup>65</sup>, sulla rinuncia a vendicarsi<sup>66</sup>, e infine sull'amo-

<sup>61</sup> Cfr. P. GAECHTER, *op. cit.*, 169.

<sup>62</sup> H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, in *Herders Theologisches Kommentar zum Neuen Testament* trad. italiana: *Il vangelo di Luca*, Paideia, Brescia 1983, 567.

<sup>63</sup> L'argomento di « continuità-discontinuità » viene esposto in maniera approfondita da R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les Évangiles. Histoire et herméneutique*, Tournai-Montreal 1978, principalmente nei due ultimi capitoli. Questo argomento di storicità, forse il più forte dal punto di vista della critica interna, viene anche chiamato da G. SEGALLA « criterio di diversità e di coerenza »: *Panorama letterario del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1985, 103.

<sup>64</sup> E il prof. Casciaro aggiunge: « Esa nota de continuidad y discontinuidad es prueba crítica de la historicidad y autenticidad de un dicho atribuido a Jesús por la tradición evangélica ». J.M. CASCIARO, *Universalidad de la Etica Cristiana*, in « Scripta Theologica » 14 (1982), 318. Inoltre, dice lo Schnackenburg: « An der inhaltlichen Herkunft von Jesus ist nicht zu zweifeln ». R. SCHNACKENBURG, *Matthäusevangelium*, in *Die Neue Echter Bibel*, Echter, Würzburg 1985, 52.

<sup>65</sup> Cfr. Lc 16, 18.

<sup>66</sup> Cfr. Lc 6, 29-30.

re del nemico<sup>67</sup>. Ci sono altri che prendono spunto da questa distinzione e divisione per aggiungere altre caratteristiche che accentuerebbero appunto il distacco fra primarie e secondarie: quelle primarie non comporterebbero l'abolizione della legge ma la sua radicalizzazione – o meglio, un superamento –, mentre quelle secondarie si opporrebbero alla *Torah* e porterebbero alla sua eliminazione (negli aspetti che trattano, si capisce)<sup>68</sup>. Ma la distinzione comunque non appare del tutto chiara; si potrebbe senz'altro parlare di superamento e di acutizzazione (*Verschärfung*) nella prima e nella seconda antitesi; ma non nella quarta, dove si tratta piuttosto di abolizione (*Torabaufhebung*) di ciò che si trovava scritto nella legge, come peraltro accade con le altre tre (divorzio, non vendicarsi, amore del nemico)<sup>69</sup>; si tratterebbe pertanto di due e quattro, invece che di tre e tre. Questa divisione può essere qualificata come in qualche misura artificiosa e non corrispondente alle intenzioni del primo vangelo. Tutte le antitesi hanno lo stesso senso, se si guardano dall'interno: superamento della spiegazione della *Torah* fino valida attraverso le indicazioni di Gesù<sup>70</sup>.

Un argomento importante a favore della forma antitetica negli insegnamenti di Gesù è quello delle tre parti della formula introduttiva, la quale si trova in maniera completa soltanto nella prima e nella quarta antitesi (uccisione e giuramento). La formula ricorda nella prima parte (Ἠκούσατε) l'abitudine tradizionale di ascoltare la legge letta ed esposta nei servizi religiosi (come accadeva nella sinagoga giudaica, per esempio); nella seconda parte (ὅτι ἐρρέθη) si plasma l'uso del « passivo divino » cioè la perifrasi per « Iddio ha detto », e infine la terza parte (τοῖς ἀρχαίοις) si contempla il popolo di Israele che ricevette la legge sul Sinai, e che racchiude allo stesso tempo le generazioni posteriori<sup>71</sup>. Di fronte a questa forma introduttiva sorgono, per contrasto, le parole con le quali il Signore introduce a sua volta i suoi precetti: « ma io vi dico »; la forza di questa formula non trova dei paragoni nella Bibbia perché Gesù, pronunciando la sua parola, completa quella di Dio sul Sinai, giudica e interpreta la legge di Mosè. Ciò che anche richiama l'attenzione è il modo di dirlo: « Non dice "Mio Padre" – commenta Teofilatto ri-

<sup>67</sup> Cfr. Lc 6, 27-28. 32-36.

<sup>68</sup> Cfr. J. LAMBRECHT, *op. cit.*, 90-91.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 92.

<sup>70</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche...*, 103.

<sup>71</sup> Cfr. R. GUELICH, *The Sermon on the Mount*, 179.

guardo a questo brano – per non fare alcuna opposizione con lui; né dice “io dissi” per non contraddirsi; dice invece: “fu detto” per mostrare che la legge era già antiquata »<sup>72</sup>. In ultima analisi ciò che più sbalordisce nelle antitesi è che Gesù, il Figlio di Dio, « ardisce di mettere la sua parola e la sua autorità al di sopra di quella di Mosè »<sup>73</sup>. Un fatto senza precedenti nella storia della rivelazione divina! Anche perché Gesù non tenta né di togliere autorità alla legge né di abolirla, ma di:

1. portarla alla sua pienezza e perfezione;
2. dare alla legge mosaica l'interpretazione autentica, mostrare cioè qual è la volontà divina e le sue implicazioni in alcune delle formulazioni basilari dell'Antico Testamento<sup>74</sup>.

## 2. *L'applicabilità delle antitesi*

È conosciuta la tesi di J. Jeremias sul discorso della montagna e sulla possibilità di rispondere o meno ai quesiti che solleva. A questo riguardo afferma il noto biblista protestante che ci sono tre tipi di lettura<sup>75</sup>:

a) Il legalismo perfezionista, un codice che sarebbe in stretta concordanza con il giudaismo rabbinico, il che implicherebbe per ogni uomo un'esigenza assoluta da parte di Dio. Gesù mostra che si tratta di richieste radicali e difficili e spera di aiutarci per mezzo della sua grazia nel tentativo di riuscirci.

b) Un ideale impossibile da compiere, il quale porterebbe il cristiano prima alla disperazione nel vedere che nessuno può riuscirci e poi all'abbandono nella misericordia di Dio.

c) Un'etica di « interim » ovvero una « morale ad tempus », pensata per un periodo breve, quello di attesa degli ultimi tempi, che offriva l'opportunità di essere eroici prima della catastrofe finale.

<sup>72</sup> TEOFILATTO, *op. cit.*, 193.

<sup>73</sup> « In the Last analysis therefore, the astonishing thing about the antithesis is that in them Jesus, the Son of God, dares to place his word and his authority above those of Moses ». J.D. KINGSBURY, *op. cit.*, 139.

<sup>74</sup> « Jesús trasciende el tenor de la pura letra y de los efectos morales exigibles en la antigua economía de la salvación ». J.M. CASCIARO, *La universalidad...*, 310.

<sup>75</sup> Cfr. J. JEREMIAS, *op. cit.*, 9-15.

Secondo taluni, Jeremias avrebbe aggiunto una quarta lettura, quella sua, secondo cui il discorso della montagna sarebbe una descrizione della vita incipiente del regno di Dio, che presuppone come condizione di possibilità l'esperienza della conversione<sup>76</sup>. Ma non è questa comunque una divisione a compartimenti stagni; se si approfondisce la cosiddetta « prima lettura », quella del legalismo, si trovano grandi somiglianze con la quarta da lui proposta<sup>77</sup>.

Se si guarda il discorso della montagna soltanto come un insieme di precetti difficili da compiere senza tener conto dell'aiuto divino nel farlo, si può arrivare ad affermazioni se non scettiche almeno un po' scoraggianti; così certuni esegeti di questo secolo, di cui cito alcune frasi; la prima, di uno studioso ebreo: « se quelle estreme esigenze morali vengono insegnate come regole religiose, mentre la vita quotidiana scorre in tutta un'altra direzione, è inevitabile che soltanto monaci, preti e uomini di provata virtù e forti dal punto di vista spirituale, nei quali l'unico interesse è la religione, possano corrispondere a queste richieste morali mentre il resto degli uomini conduce una vita che è completamente mondana e persino pagana »<sup>78</sup>.

Dietro queste parole rimane la convinzione di non poter adempiere le parole di Gesù; non si nega che il Signore le abbia dette, ma vengono considerata pressoché impossibili; in altra maniera, ma con lo stesso risultato, si presentano quelli che sostengono che il discorso non vuole impartire comandamenti per questo mondo, ma descrivere piuttosto l'atteggiamento che ci deve essere nel mondo futuro, già pieno e realizzato<sup>79</sup>. Questa opinione appare come insostenibile in riferimento alle antitesi e alle richieste di Gesù; così come vengono riportate nel primo vangelo presuppongono chiaramente la vita in questo mondo; nel mondo futuro infatti non ci saranno né processi, né nozze, né inimicizie.

Alcuni esegeti poi attribuiscono il secondo tipo di lettura proposto dal Jeremias, cioè l'impossibilità di compiere i precetti del discor-

<sup>76</sup> Cfr. LISA S. CAHILL, *The Ethical Implications of the Sermon on the Mount*, in *Interpretation* 41 (1987), 145.

<sup>77</sup> Cfr. W.F. ALBRIGHT e C.S. MANN, *Matthew*, in *Anchor Bible*, n. 26, Doubleday & Co, N.Y. 1984, 51-52.

<sup>78</sup> J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth, his Life, Time and Teaching*, 3ª ed., Londra 1947, 392-393.

<sup>79</sup> Cfr. H.J. SCHOEPS, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, 212.

so della montagna, in primo luogo a Lutero<sup>80</sup>. Si deve dire nondimeno che Lutero nella sua spiegazione di questo brano non presentò una concezione dalla quale sgorgasse come conseguenza logica – perché l'unica possibile – la convinzione della salvezza non per mezzo dell'osservanza della legge ma della misericordia di Dio. Questa opinione venne più tardi, quando si approfondì e si spiegò il suo pensiero da parte dei teologi protestanti. La teoria classica di Lutero rispetto a Mt 5-7 – quella delle due correnti che si dovevano combattere perché sbagliate: quella dei « canonisti », che tentavano di indebolire le forti esigenze di Gesù, (si riferiva ai cattolici che prendevano le esigenze del discorso come « consigli opzionali » per una minoranza scelta, mentre sostenevano invece che i comandamenti e precetti erano necessari a tutti per la loro salvezza) e quella dei « fantasiosi » o « entusiastici » (*Schwärmer*, li chiamava) che tentavano di sovvertire l'ordine dello stato con le loro spiegazioni troppo letterali della legge (questi infatti poggiavano sul precetto di porgere l'altra guancia e di non rispondere alla violenza per non prestare il servizio militare: fra questi si annoveravano i mennoniti, hoffmaniti, hutteriti e i fratelli svizzeri)<sup>81</sup>.

Ma ciò che è prevalso e che è arrivato fino ai nostri giorni è piuttosto il concetto di precetti sovraumani<sup>82</sup>; contro questi si alza il ragionamento sereno del Windisch<sup>83</sup>: nel suo libro dimostra come il discorso della montagna non si può soltanto interpretare secondo il pensiero paolino, ma si deve tener conto proprio del testo matteoano, e lì non si trova – come peraltro neanche in Lc 6, 20-49 – nulla che parli dell'impossibilità di compierlo. Senz'altro questo è un buon contributo da parte sua, anche se lascia intravedere che non tiene conto dell'analogia della fede biblica.

Da un altro autore non cattolico nacque, agli inizi del secolo, l'etica del sentimento: « dagli insegnamenti di Gesù trapela la purez-

<sup>80</sup> Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche...*, 113.

<sup>81</sup> Cfr. R.A. GUELICH, *Interpreting the Sermon on the Mount*, in *Interpretation* 41 (1987), 119.

<sup>82</sup> Le parole seguenti possono darci un'idea di come si può arrivare a concepire quei precetti come un carico da portare addosso: « Non seulement cette éthique implique une anthropologie difficilement recevable aujourd'hui mais elle contient de plus une charge lourdement pathogène. C'est qu'elle ne se contente pas de conduire à une juste culpabilisation du tort réel occasionné au compagnon de route, mais appelle à une mise en accusation du fantasme ». J. ANSALDI, *op. cit.*, 71.

<sup>83</sup> Cfr. *Der Sinn der Bergpredigt*, 37.

za, l'interiorità e la finezza del sentimento che nel senso più profondo viene chiamato *ethos* »<sup>84</sup>. Lo scopo di questa interpretazione era di servire la cultura europea tentando così di nobilitarla per mezzo di questa concezione morale. Alla fine ebbe grande influenza nella Germania prima della Grande Guerra.

Per Bultmann il discorso della montagna significa principalmente obbedienza radicale nei confronti di Dio: « le esigenze non rappresentano un idealismo morale ma mettono in luce il carattere assoluto delle richieste divine (...). La volontà di Dio non viene indicata da una autorità esterna – altrimenti il contenuto dei comandamenti lascerebbe l'uomo indifferente – ma viene affidato ed esigito a ciascuno da se stesso. Le esigenze di Dio valgono perché ragionevoli »<sup>85</sup>. Da queste parole trapela un modo incerto di conoscere e obbedire ai comandamenti divini, e in una certa misura il non tenere conto dei precetti contenuti nelle antitesi; si tratta dunque di un'etica di situazione.

Un'altra interpretazione del discorso è quella che tenta di mostrare che esso non conterrebbe che precetti per un gruppo scelto<sup>86</sup>, e pertanto il suo messaggio non sarebbe universale: sarebbe stato diretto in primo luogo alla comunità dei discepoli, poi a quelli che erano istruiti da loro; pensare quindi che il Fondatore del cristianesimo tentasse di creare un nuovo codice morale sarebbe fraintendere il messaggio di Gesù<sup>87</sup>. E se non ci sono dei precetti morali, cosa rimane nei vangeli? Essi sarebbero una « lettera di libertà »: la legge dell'antica Alleanza dotata di una nuova dimensione, quella del regno di Dio illuminato dalla presenza di Gesù. Così la legge vecchia avrebbe una nuova esigenza...

Ma vediamo che ciò non basta. Di fronte alle affermazioni sopra riportate possiamo dire che l'etica contenuta nelle sei antitesi:

a) rappresenta un insegnamento profondo e universale di Gesù, che supera ampiamente la necessità di correggere la concezione

<sup>84</sup> Cfr. O. BAUMGARTEN, *Bergpredigt und Kultur der Gegenwart*, Tübingen 1921, 117, citato da R. SCHNACKENBURG, *Christliche Existenz...*, 114.

<sup>85</sup> R. BULTMANN, *Jesus*, 3ª ed., Tübingen 1951, 68.

<sup>86</sup> Altri non dicono che è per un gruppo scelto, ma per i discepoli; questi si sarebbero riuniti intorno a Gesù per il discorso della montagna; la Chiesa posteriore avrebbe poi copiato questo modello. Vid. G. LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt?*, in AA. Vv., *Ethik im Neuen Testament*, a cura di K. Rahner e H. Schlier, Herder, Freiburg 1984, 167.

<sup>87</sup> Cfr. W.F. ALBRIGHT e C.S. MANN, *op. cit.*, 50.

etica imperante in alcuni settori del giudaismo contemporaneo, e specialmente nella tendenza farisaica<sup>88</sup>;

b) ha un carattere non soltanto indicativo ma impertivo, visto che si mette in risalto il *dire* di Gesù sullo stesso piano del *dire* di Dio, come abbiamo spiegato sopra;

c) viene presentata allorché il Signore inaugura con la sua vita e il suo messaggio il regno di Dio sulla terra: per mezzo delle sue opere irrompe quaggiù il tempo della salvezza definitiva. Ma così come nell'antica Alleanza si fece esplicita nel Sinai la legge per il popolo eletto, così nella nuova Alleanza, stabilita mediante la vita, passione, morte e risurrezione di Gesù Cristo, si fa necessaria la promulgazione di una legge perfetta e definitiva per tutta l'umanità, chiamata alla redenzione<sup>89</sup>;

d) fa sì che la proclamazione del regno di Dio attraverso il discorso della montagna sia un invito che impegna l'uomo ad accettarlo o respingerlo, con responsabilità morale, mettendo in gioco la realizzazione del suo stesso essere.

Proprio perché Dio dona il perdono adesso e appaiono i segni della salvezza, si osserva che si tratta di qualcosa di reale, pronta ed efficace, e non una vana promessa per il futuro. Anche il discorso della montagna si sviluppa in questo contesto, come una potente chiamata a tutti quelli che aspettano il regno di Dio, per cercarlo con grande sforzo<sup>90</sup>. Ma è vero che il problema del compimento dei precetti rimane, nel senso che vi è una certa tensione fra le parole salvifiche e gli impertivi morali. Come uomini bisognosi della redenzione siamo consapevoli del nuovo ordine di salvezza inaugurato nel regno di Dio, ma allo stesso tempo sperimentiamo le lotte interne e sentiamo le nostre debolezze. Siamo tentati di dire: i precetti di Gesù sono impossibili da compiere. Ma è anche il momento di sentire le parole del vangelo: « Impossibile presso gli uomini, ma non presso Dio! »<sup>91</sup>. Il Signore assieme alle sue richieste dà anche

<sup>88</sup> « La enseñanza de Jesús trasciende la controversia antifarisaica para adquirir la cualidad de doctrina universal y definitiva, en el tiempo y en el espacio ». J.M. CASCIARO, *La universalidad...*, 315-316.

<sup>89</sup> Cfr. J.M. CASCIARO, *La universalidad...*, 316.

<sup>90</sup> « Die Bergpredigt ist ein gewaltiger Appell an alle Reich-Gottes-Anwärter, mit höchster Anstrengung das Gottes Reich zu suchen ». R. SCHNACKENBURG, *Christliche Existenz...*, 121.

<sup>91</sup> Mc 10, 27.

la forza per compierle, ovvero, parlando in linguaggio postpasquale, dà lo Spirito Santo con cui può essere compiuta la legge di Cristo. È vero che ogni lettore del discorso della montagna viene colpito dalla sua radicalità, proprio perché all'inizio delle antitesi si trova una sentenza breve e concisa che non si può eludere: « se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei... »<sup>92</sup>, mentre più avanti le richieste sono ancora più esigenti: « Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli »<sup>93</sup>. C'è un solo criterio da menzionare: la realizzazione delle parole di Gesù, cioè la pratica della giustizia, che diventa così l'unica via verso la vita; Gesù ce la presenta, e oggi come allora ci sono delle chiamate che spronano a cercare per prima cosa il regno di Dio e la sua giustizia, a non vivere un cristianesimo soltanto di nome, ad essere pronti per il giudizio<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Mt 5, 20.

<sup>93</sup> Mt 7, 21.

<sup>94</sup> « Le Jésus matthéen ne cesse pas de faire allusion au jugement: alors ce sera trop tard. Le lecteur comprend fort bien que reporter la décision d'agir est une dangereuse erreur. Le choix doit avoir été fait pendant cette vie terrestre, maintenant, et aussi mis en oeuvre ». J. LAMBRECHT, *Eh Bien!...*, 199.

**Pagina bianca**

## CREAZIONE, « HUMANAE VITAE » E MAGISTERO

Antonio CIRILLO

---

**Sommario:** I. Interpretazione e approfondimento della HV nel magistero seguente (pontificio ed episcopale) - II. HV e *Donum Vitae* - III. Gli argomenti teologici alla base dell'HV - IV. HV come affermazione della Gloria di Dio e della dignità dell'uomo - V. Competenza del Magistero della Chiesa « in moribus » - VI. La responsabilità ed autorità del teologo nel dissenso all'HV - VII. Verità, autorità e coscienza.

---

Dal 9 al 12 novembre si è svolto a Roma, presso il Pontificio Istituto Giovanni Paolo II per studi su Matrimonio e Famiglia (Università Lateranense), il secondo Congresso internazionale di teologia morale, organizzato da questo Istituto e dal Centro Accademico Romano della Santa Croce. Il tema, « *Humanae vitae* <sup>1</sup>: 20 anni dopo », è stato trattato sia dal punto di vista teologico sia da quello filosofico e medico <sup>2</sup>. Il Congresso si è concluso sabato 12: nella mattinata i congressisti sono stati ricevuti in Vaticano, nella sala clementina, da Giovanni Paolo II, che ha rivolto loro un importante discorso, in cui, dopo aver constatato positivi « accenni di ripensamento anche in quei settori del mondo cattolico che furono inizialmente un po' critici nei confronti dell'importante documento » ha inviato ad « un coraggioso ripensamento delle ragioni » che li porta-

<sup>1</sup> D'ora in avanti indicheremo quest'enciclica con le iniziali maiuscole HV.

<sup>2</sup> Per una cronaca del Congresso: Carla ROSSI ESPAGNET, *L'humanae vitae vent'anni dopo* in *Studi cattolici* 335, gennaio 1989, pp. 27-30. In essa vengono riportati brani degli interventi di alcuni cardinali presenti al Congresso (Edouard Gagnon, Hans Hermann Groer, William Baum), delle autorità accademiche (il card. Ugo Poletti e S.E. mons. Pietro Rossano della Pontificia Università Lateranense; mons. Alvaro del Portillo, Prelato dell'Opus Dei e Gran Cancelliere del Centro Accademico Romano della Santa Croce). Cfr. pure Marina RICCI, in *Trenta giorni*, novembre 1988.

rono ad assumere posizioni di dissenso: anche alla luce del progresso « nella riflessione biblica ed antropologica » è possibile oggi più di vent'anni fa scoprire che « probabilmente alla radice dell'opposizione alla HV c'è un'erronea, o, almeno insufficiente comprensione dei fondamenti stessi su cui poggia la Teologia morale »<sup>3</sup>.

Si è notata la continuità di questo congresso con le relazioni del precedente (7-12 aprile 1986)<sup>4</sup>; tra l'altro, compiendo l'idea nata nel 1986, è stata fondata una società etica internazionale per portare avanti le idee scaturite nei due Congressi.

In attesa della pubblicazione degli Atti quest'articolo anticiperà in parte con una sintesi, in parte con una parafrasi, alcuni dei temi teologici trattati nel Congresso. In particolare quelli relativi al Magistero successivo all'HV (Lino Ciccone, Albert Chapelle), gli approfondimenti teologici delle dottrine magisteriali (Carlo Caffara, José M. Ibañez Langlois), la responsabilità dei teologi rispetto a quest'insegnamento (Fernando Ocariz, Leo Scheffczyk) ed infine la relazione tra verità-autorità-coscienza (Ramón Garcia de Haro). La presentazione di queste relazioni sarà fatta nella prospettiva di una riflessione teologica su una questione centrale: il rapporto fra creazione, legge naturale e insegnamento del Magistero della Chiesa.

## I. Interpretazione e approfondimento della HV nel Magistero seguente (pontificio ed episcopale)

Nella sua estesa e ben documentata relazione il prof. Lino Ciccone si è soffermato sul magistero di Paolo VI successivo alla HV, quello di Giovanni Paolo II e quello delle Conferenze episcopali.

### A) *Il magistero di Paolo VI*

Fornendo alcune chiavi di lettura della HV ricavate dai discorsi di Paolo VI successivi alla sua enciclica, il relatore ha evidenziato tre punti nel Magistero dottrinale di Papa Montini:

a) *il collegamento fra « norma divina » ed i fondamenti della legge naturale*, ossia le esigenze derivanti dall'intrinseca esigenza del-

<sup>3</sup> *Discorso ai convegnisti*, 12.11.1988.

<sup>4</sup> Cfr. AA. VV., *Persona, Verità e morale*, Atti del primo Congresso Internazionale di Teologia morale, Città Nuova, Roma 1987, pp. 982.

l'autentico amore umano, dalle strutture essenziali dell'istituto matrimoniale, dalla dignità personale degli sposi, dalla loro missione al servizio della vita, dalla santità del coniugio cristiano;

b) *l'ottica della difesa della vita*: spostando sulla contraccezione le frontiere di difesa della vita, Paolo VI mostrava di essere consapevole che sull'accoglienza o sul rifiuto della contraccezione si giocava la battaglia decisiva attorno alla vita, come la storia di questi ultimi vent'anni ha tragicamente mostrato;

c) *l'ottica della dipendenza dell'uomo da Dio creatore* nella quale si iscrive la dipendenza ministeriale dell'uomo nel procreare: chi ammette seriamente questa dipendenza, cade in un'incomprensibile illogicità quando la nega nell'atto umano in cui essa è maggiormente evidente, ossia nel chiamare alla vita altre creature umane. Secondo il relatore, il successivo apporto dottrinale di Papa Montini all'HV non è stato più ricco perché il Pontefice volle dare la priorità agli aspetti pastorali del problema.

## B) *Magistero di Giovanni Paolo II sulla dottrina della HV*

Rifacendosi ai suoi studi precedenti <sup>5</sup>, il prof. Ciccone ha caratterizzato il primo decennio di Pontificato di Giovanni Paolo II rispetto alla dottrina dell'HV in quattro aspetti:

a) *da una più netta nota teologica*: la dottrina dell'HV non è riformabile <sup>6</sup>;

<sup>5</sup> Cfr. p. es.: L. CICCONE, *Uomo-Donna. L'amore umano nel piano divino*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1986.

<sup>6</sup> « Quanto è insegnato dalla Chiesa sulla contraccezione non appartiene a materia liberamente disputabile fra teologi. Insegnare il contrario equivale a indurre nell'errore la coscienza morale degli sposi » (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti ad un incontro di studio sulla procreazione*, 5.6.1987, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X/2 [1987], p. 1962); riguardo a tutta la dottrina morale dell'HV « si tratta di un insegnamento che appartiene al patrimonio permanente della dottrina morale della Chiesa » (...) proposto con « ininterrotta continuità » (...) « un insegnamento che per la Chiesa è certo », (...) « una verità che non può essere discussa » (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al IV Congresso Internazionale per la Famiglia d'Africa e d'Europa nel XX della HV*, 14.3.1988, in *Osservatore Romano* 14-15.3.1988, p. 5).

Il relatore nota che l'espressione « non discutibile tra i teologi » equivale a dichiarare definitiva una dottrina perché, in caso contrario, la discussione fra i teologi sarebbe non solo lecita ma doverosa: è infatti, nella Chiesa, la via per arrivare alla verità.

b) *da una più organica impostazione del problema* nel più ampio contesto della dottrina del Matrimonio e della famiglia: la riflessione teologica sul principio nodale dell'HV (inseparabilità dei due significati unitivo e procreativo dell'atto coniugale); Giovanni Paolo II parte da un'antropologia integrale e da una più attenta rilevazione dei valori costitutivi del matrimonio, dell'amore coniugale e, infine dell'atto che di quell'amore è espressione più completa e specificamente propria;

c) *dalla valorizzazione della concezione della sessualità come linguaggio*, ossia come forma di comunicazione umana interpersonale<sup>7</sup>; nella motivazione di condanna della contraccezione appare un aspetto parzialmente nuovo: quello di alterare il valore di donazione totale proprio della sessualità, separando il significato procreativo da quello unitivo<sup>8</sup>;

d) *insistenza sulla differenza fra continenza periodica e contraccezione*: si tratta di una differenza non solo etica ma antropologica e teologica<sup>9</sup>.

### C) *Magistero episcopale sulla HV*

Il magistero episcopale contemporaneo all'HV era indispensabile per i fedeli, non nel senso che la dottrina di Paolo VI avesse bisogno del consenso e della conferma dell'episcopato, ma come *mediazione essenzialmente pastorale*. Di fatto gli sviluppi offerti dal

<sup>7</sup> Si può pensare al « significato sponsale del corpo » di cui Giovanni Paolo II ha parlato nella sua Catechesi sull'amore umano.

<sup>8</sup> « avviliscono la sessualità umana e con essa la persona propria e del coniuge, alterandone il valore di donazione "totale" » (...) « così, al linguaggio nativo che esprime la reciproca donazione totale dei coniugi, la contraccezione impone un linguaggio oggettivamente contraddittorio, quello cioè del non donarsi all'altro in totalità: ne deriva, non soltanto il positivo rifiuto dell'apertura alla vita, ma anche una falsificazione dell'interiore verità dell'amore coniugale, chiamato a donarsi in totalità personale » (Esortazione apostolica *Familiaris consortio*, 32,4, 22.11.1981). D'ora in avanti la indicheremo con le iniziali FC.

<sup>9</sup> « si tratta di una differenza assai più vasta e profonda di quanto abitualmente non si pensi e che coinvolge, in ultima analisi, due concezioni della persona e della sessualità umana tra loro irriducibili » (FC 32,6). La differenza è qualificata dal Pontefice come antropologica perché il comportamento contraccettivo « dissolvendo l'unità personale di anima e corpo, colpisce la stessa creazione di Dio nell'intreccio più intimo di natura e persona ». Si delinea così un'altra differenza non esplicitata: quella teologica (sebbene il Pontefice non si riferisca esplicitamente a quest'ultima, è implicita nel suo discorso).

Magistero episcopale nei confronti della HV miravano alla soluzione di problemi concreti, sollevati nelle comunità cristiane dei vari Paesi nell'applicazione della dottrina esposta nell'enciclica. I punti trattati nei documenti delle Conferenze episcopali riguardavano problemi ecclesiologici (competenza del Magistero sulla morale naturale, l'assenso dovuto all'insegnamento del Magistero ordinario, la necessità della formazione della coscienza). Il relatore ha sostenuto che avrebbe potuto essere maggiore l'impegno di attenzione e di approfondimento su questi problemi; talvolta appare recepita un po' acriticamente l'equivalenza tra insegnamento non espresso in forma di definizione infallibile ed insegnamento riformabile, senza tener sufficientemente conto delle affermazioni del Concilio Vaticano II <sup>10</sup>.

L'applicazione di questi criteri agli insegnamenti formulati nella HV avrebbe evidenziato la continuità della condanna della contraccezione che è unanime e costante fin dall'inizio <sup>11</sup>. Questa constatazione storica mostra che non è corretto equiparare la dottrina sulla contraccezione « non definita infallibilmente » con quella di « dottrina riformabile ». I documenti delle Conferenze episcopali, pur di appoggio all'insegnamento della HV in aspetti pastorali non considerati dall'enciclica, non hanno quindi fornito arricchimenti dottrinali: tuttavia non mancarono lodevoli eccezioni: per esempio il documento delle Conferenze episcopali della Germania orientale e quello degli Stati Uniti. La prima considerò la concezione dell'uomo come creatura di Dio la base fondante del rispetto della trasmissione della vita. Le norme morali da applicare appaiono quindi non come leggi imposte dall'esterno ma come indicazioni necessarie nel piano del Creatore per il raggiungimento del fine dell'uomo. Il rispetto per la vita in genere è messo in pericolo nel mondo contemporaneo dal-

<sup>10</sup> La cost. dogm. *Lumen gentium* insegna che il « religioso ossequio della volontà e dell'intelligenza lo si deve in modo particolare prestare al magistero autentico del Romano Pontefice, anche quando non parla *ex cathedra*, così che il suo supremo magistero sia con riverenza riconosciuto, e con sincerità si aderisca alle sentenze che egli esprime, secondo che fa conoscere la sua intenzione e la sua volontà, che si palesano specialmente sia dalla natura dei documenti, sia dal frequente riproporre la stessa dottrina, sia dal tenore dell'espressione verbale » (25a).

<sup>11</sup> Questa condanna fu condivisa anche dagli altri cristiani separati fino alla Conferenza di Lambeth del 1930, in cui i pastori anglicani dichiararono la liceità della contraccezione e furono seguiti in questo dagli altri protestanti e dal Consiglio ecumenico delle Chiese; però la Chiesa ortodossa mantiene la condanna della contraccezione ricevuta dalla Tradizione.

l'oscurarsi della concezione creaturale<sup>12</sup>. Il documento della Conferenza episcopale degli Stati Uniti<sup>13</sup> presentò la HV nel contesto del valore della vita umana e della famiglia in vista di un pacifico ordine mondiale: le esigenze morali che si pongono per la famiglia cristiana non sono tanto norme, ma una « missione profetica » da compiere e una « testimonianza della supremazia della vita », che dà significato all'ascesi cristiana della castità in generale e di quella coniugale in particolare: quest'ultima non contraddice la sessualità ma la ordina all'apertura alla vita e ciò significa anche franchezza e fedeltà verso Dio. Questo documento dei vescovi statunitensi ha il merito anche di aver anticipato di diversi anni l'affermazione sul valore profetico della HV ripresa dal Sinodo del 1980 sulla famiglia<sup>14</sup>. Sulla differenza fra contraccezione e continenza periodica riformula felicemente in termini di valori la dottrina di Pio XII sulla giustificazione della continenza periodica adottata per seri motivi. Secondo il relatore in altri casi non c'è stato dissenso vero e proprio ai principi dell'HV ma solo alcune ambiguità nelle applicazioni pastorali delle Conferenze episcopali di Austria, Belgio, Francia, Canada, Scandinavia. In tutti i documenti delle Conferenze episcopali viene infatti richiesta ai fedeli l'accettazione della dottrina morale della HV, spesso motivata con l'esplicito richiamo a *Lumen gentium* 25. Tuttavia nelle indicazioni operative vi sono a volta affermazioni non chiare sui « conflitti di doveri »; essi sembrano oscillare dal piano della moralità oggettiva a quello della responsabilità soggettiva; ma appare assurdo ipotizzare che Dio possa volere sul piano oggettivo un conflitto tra due doveri<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> *Indicazioni di riflessione pastorale* (9.9.1968). Come si può vedere anche dalla lettura del presente articolo, questa chiave di lettura è stata successivamente ripresa da Giovanni Paolo II e da vari teologi moralisti. Altri documenti delle Conferenze episcopali utilizzarono questa dottrina, per esempio quella della Polonia (*Difesa della vita*, 12.2.1969).

<sup>13</sup> *La vita umana oggi* (15.11.1968).

<sup>14</sup> « L'enciclica (HV) pienamente conscia dei problemi demografici (...) è una difesa della vita e dell'amore, una difesa che sfida lo spirito predominante dei tempi. Giudizi lungimiranti possono ben vedere i profetici contenuti morali dell'enciclica e la sua visione provvidenziale del mondo. È già evidente che alcune persone, in aree economicamente sottosviluppate, possono intuirlo più di quelle condizionate dall'opulenza di un modo di vita privilegiato ».

<sup>15</sup> L'inconciliabilità tra dottrina della HV e la pretesa legittimazione morale del ricorso a contraccettivi in ipotizzate situazioni di oggettivo conflitto di dovere, è stata esplicitamente riaffermata da Giovanni Paolo II: « Parlare di "conflitti di valori o beni" e della conseguente necessità di compiere come una sorta di "bilanciamento" degli stessi, scegliendo uno e rifiutando l'altro, non è moralmente corretto, e genera solo confusione nelle coscienze degli sposi. La grazia di Cristo dona ai coniugi la reale capacità di adempiere l'intera "verità" del loro amore coniugale » (*Discorso ai partecipanti...*, 5.6.1987, cit.).

## 2. HV e Donum vitae

Il prof. Albert Chapelle ha illustrato la continuità ed il progresso negli insegnamenti della *Donum vitae*<sup>16</sup> rispetto a quello della HV. Non sono poche le somiglianze e, se è vero che la fecondazione artificiale, oggetto di quest'ultima, riguarda un numero di persone minore di quello della contraccezione, l'impatto affettivo delle due è analogo. La DV è apparsa in un clima di incertezze che ricorda quello della HV; entrambe sono state promulgate dopo anni di molti studi e consultazioni; entrambe rifiutano pratiche moralmente contrarie alla dignità della procreazione umana: nella HV ogni azione che si propone di rendere impossibile la procreazione (sterilizzazione, contraccezione, aborto), nella DV si parte dalla riprovazione dell'aborto (prima parte: rispetto degli embrioni umani) e dalla riaffermazione della connessione fra atto coniugale e procreazione (seconda parte: interventi sulla procreazione umana) per arrivare a negare la liceità morale della procreazione artificiale.

Al di là delle analogie tra i due documenti, è però innegabile un vero approfondimento della dottrina della DV rispetto a quella della HV. Il progresso dell'Istruzione della Congregazione della Fede riguarda l'applicazione, in modo nuovo, della dottrina del rifiuto dell'aborto procurato alla diagnosi prenatale (DV 1, 2); agli interventi terapeutici sull'embrione umano (DV 1, 3); alla ricerca e sperimentazione sugli embrioni e sui feti umani (DV 1, 4); all'uso a fini di ricerca di embrioni ottenuti con la fecondazione *in vitro* (DV 1, 5) ed infine agli altri procedimenti di manipolazione degli embrioni connessi con le « tecniche di riproduzione umana » (DV 1, 6). La dottrina della HV sul rispetto della vita umana e sul significato unitivo e procreativo dell'atto coniugale (HV 12) e la sua finalità (HV 13) è richiamata dalla DV per guidare la riflessione morale sulla liceità degli interventi sulla procreazione umana: da valutare in riferimento al matrimonio ed alle sue proprietà (DV 1-3) e nel più vasto contesto del bene del bambino, della sua procreazione ed educazione. Il rifiuto della liceità morale della fecondazione artificiale omologa (DV 2, 4-7) si fonda sul giudizio negativo di HV 12-14 sulla contraccezione.

<sup>16</sup> Istruzione della Congregazione della Fede *Donum vitae: Il rispetto della vita nascente e la dignità della procreazione. Risposte ad alcune questioni di attualità*, 22.2.1987. La citeremo con l'abbreviazione DV.

Un'altra dottrina non espressa nell'HV è quella della distinzione esplicita fra legge morale e legislazione civile. Quest'ultima si trova di fronte a valori ed obblighi morali da rispettare e sancire in materia <sup>17</sup>.

Concludendo, il prof. Chapelle ha mostrato come la DV valuti la fecondazione artificiale alla luce dello stesso principio che portò l'HV a considerare « intrinsecamente illecita » la contraccezione. In più la DV, seguendo la FC e la catechesi di Giovanni Paolo II, mostra i fondamenti di queste conclusioni morali sulla natura e la dignità personale dell'embrione umano e della sua procreazione.

### III. Gli argomenti teologici alla base dell'HV

Il prof. José Miguel Ibañez Langlois si è proposto nella sua relazione in inglese (*The theological argument at the basis of the HV*) di esplicitare i cinque *theologumena* contenuti in un discorso di Giovanni Paolo II, da lui giustamente considerato fondamentale per intendere il nocciolo delle ragioni teologiche a sostegno della HV <sup>18</sup>:

1) L'uomo viene all'esistenza grazie ad un atto creativo di Dio. Su questo principio il prof. Ibañez Langlois si è soffermato di più perché gli altri *theologumena* sono una sua conseguenza. Alle due obiezioni fatte al principio della creazione risponde:

a) la fecondazione *in vitro* non costituisce una vera obiezione teoretica ai concetti di creazione e procreazione in quanto i meccani-

<sup>17</sup> « Fra tali diritti fondamentali bisogna ricordare:

a) il diritto alla vita e all'integrità fisica di ogni essere umano dal momento del concepimento alla morte;

b) i diritti della famiglia e del matrimonio come istituzione e, in questo ambito, il diritto del figlio ad essere concepito, messo al mondo ed educato dai suoi genitori » (DV 3).

<sup>18</sup> Riassumiamo il contenuto di questo *Discorso al Seminario di studi sulla Procreazione responsabile*, 17.9.1983, in *Insegnamenti*, VI/2 (1983), pp. 561-564: l'origine di ogni persona umana è un atto creativo di Dio; l'uomo e la donna non sono arbitri del potere procreativo ma sono chiamati in esso ed attraverso di esso a partecipare nella decisione creatrice di Dio; quando la coppia, attraverso la contraccezione, rimuove dall'esercizio della sessualità coniugale la sua capacità procreatrice, usurpa un potere che appartiene solo a Dio: quello di decidere il venire all'esistenza di una persona umana. La contraccezione non può mai essere giustificata per nessuna ragione: dire e pensare il contrario equivale a dire che vi possono essere casi nella vita umana in cui potrebbe essere lecito non riconoscere Dio come Dio.

smi biochimici lasciano senza risposta gli aspetti più specificamente umani come l'amore della coppia, il dono di sé, la gioia di fronte ad una nuova vita, il significato stesso dell'esistenza. L'uomo pertanto trova la verità del suo essere soltanto nella creazione e, in questa prospettiva, la fecondazione *in vitro* rappresenta un'aberrazione pratica, piuttosto che un'obiezione teoretica, in quanto fa uscire dal suo luogo naturale (l'atto coniugale) quell'inizio di una creatura umana che Dio ha stabilito di creare all'interno di esso;

b) un'altra obiezione al principio-creazione è che non vi è nessuna particolare proibizione derivata dalla verità della creazione sulla manipolazione genetica del rapporto sessuale animale. Ma questa obiezione misconosce la peculiarità dell'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, l'unica creatura sulla terra voluta per sé stessa<sup>19</sup> e che pertanto non può essere prodotta in serie: la creazione di una persona umana può essere fatta solo da persone non da tecnici di laboratorio. La manipolazione misconosce la dignità della persona e riduce di fatto l'uomo a dei meccanismi biochimici.

2) Alla luce della fede non è esagerato affermare che i genitori sono co-creatori del figlio, naturali conduttori della divina energia creatrice. L'atto sessuale, mentre è o può essere fertile, diventa fecondo grazie all'onnipotenza creatrice di Dio stesso. L'unione coniugale ha un originario carattere sacramentale: l'uomo e la donna, diventando « una sola carne », rivelano nelle manifestazioni più corporali della loro sessualità, il mistero di Dio datore della vita. Così pure, ciascun uomo che viene alla vita attraverso l'amore dei suoi genitori si presenta nel mondo come un dono divino<sup>20</sup>.

3) L'uomo e la donna, procreando, non sono arbitri della nascita di una nuova vita ma solo indispensabili partecipanti alla decisione creatrice di Dio. Sottesa al comportamento anticoncettivo si incontra l'illusione moderna della radicale autonomia dell'uomo rispetto ad ogni realtà superiore: la nuova vita non appartiene all'uomo e alla donna in quanto il loro ruolo è quello di essere cooperatori di Dio. Se essi hanno fondati motivi per non volere una nuova vita, la loro unica possibilità lecita è quella di astenersi dall'unione sessuale.

<sup>19</sup> Cost. past. *Gaudium et spes*, 24.

<sup>20</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria editrice Vaticana, Roma 1985, Cat. XIV, pp. 75

4) Quando l'uomo e la donna, attraverso la contraccezione, privano l'atto sessuale del suo potere creatore, essi stanno escludendo Dio creatore dallo spazio ontologico che appartiene esclusivamente alla sua presenza creatrice. La loro unione rigetta la creazione che Dio ha voluto indissolubilmente legare alla procreazione. Gli sposi si sono reciprocamente donati e, allo stesso tempo, hanno escluso il più profondo contenuto di questo dono reciproco: la contraccezione contraddice quindi lo stesso significato dell'amore coniugale. Solo Dio può separare amore e fertilità perché Lui soltanto può decidere in ultima istanza sul venire o non venire all'esistenza di una nuova persona umana. La continenza periodica è lecita perché l'unione durante il periodo infecundo della coppia non nega il potere creatore di Dio in quanto l'unione stessa non stabilisce con Dio la relazione di una creazione-procreazione. La continenza periodica è perciò legittima in se stessa anche se la sua liceità negli atti singoli dipende dall'intenzione buona o cattiva di chi li compie<sup>21</sup>.

5) A differenza della continenza periodica, la contraccezione non può mai essere giustificata perché intrinsecamente peccaminosa: essa è un comportamento in cui Dio non viene riconosciuto come Dio creatore e supremo arbitro della vita umana. Al contrario l'atto sessuale aperto alla nuova vita afferma Dio, in quanto Gli permette di « realizzare il Suo lavoro creativo ».

#### **IV. HV come affermazione della Gloria di Dio e della dignità dell'uomo**

Non è purtroppo possibile in una sintesi riprodurre la bellezza letteraria ed il rigore argomentativo di tutte le verità filosofiche e teologiche presenti nella relazione del prof. Carlo Caffarra. In essa si può vedere come HV costituisce uno dei momenti più intensi nel Magistero della Chiesa perché difende il punto dell'incontro di Dio con l'uomo, sia nell'affermazione della Gloria di Dio sia della dignità della persona umana. Quest'enciclica non costituisce pertanto solo la

<sup>21</sup> Ritengo che il relatore, oltre a ribadire la dottrina morale di sempre, intenda riferirsi anche all'avvertimento ripetuto da Giovanni Paolo II: un'intenzione non retta, contraccettiva, trasforma un'azione di per sé legittima, come la continenza periodica, in un atto contraccettivo.

risposta ad un problema particolare (l'illiceità della contraccezione) ma una difesa della causa di Dio e dell'uomo. L'esercizio della sessualità coniugale, quando essa è fertile, costituisce il punto di tangenza fra l'universo creato dell'essere e l'amore creativo di Dio: la creazione di una nuova persona diventa realmente e prossimamente possibile nel momento di un atto coniugale fertile. La fertilità inerente all'atto coniugale non è un fatto puramente biologico ma colloca obiettivamente gli sposi in un rapporto reale con Dio creatore. Molti fatti accaduti nei venti anni successivi a HV hanno tragicamente confermato il progressivo oscurarsi dello splendore della Gloria di Dio nell'universo creato dell'essere e della dignità della persona umana profeticamente visto da Paolo VI. Tra questi c'è *l'artificializzazione progressiva dell'esercizio della sessualità umana*, conseguenza della separazione tra la dimensione biologica da quella personale presenti nell'atto coniugale: è stato dimenticato che il corpo umano è personale e la persona umana è corporale. Tra i frutti di questo riduzionismo antropologico due sono particolarmente gravi:

a) la separazione, che si esprime nella contraccezione, della sessualità dalla procreazione: il corpo è considerato in termini di uso, con una conseguente spersonalizzazione; ma ogni relazione inter-umana è sempre mediata nel e dal corpo e pertanto la reificazione del corpo conduce alla reificazione della persona come tale e alla costruzione di una cultura in cui la norma utilitaristica ed edonistica prende il posto della norma personalistica;

b) la separazione della procreazione dalla sessualità che si esprime nella procreazione artificiale.

Un altro tragico segno dell'oscurarsi della Gloria di Dio e della dignità umana è *l'evacuazione dell'esperienza etica* quando essa è ridotta all'impegno di far trionfare la giustizia nel mondo e non vissuta come esigenza assoluta ed incondizionata di agire con giustizia nel mondo. L'esperienza etica è evacuata quando si afferma che non esiste norma morale senza eccezioni. Le due negazioni (della dottrina della HV e dell'esistenza di atti intrinsecamente illeciti, ossia dell'assolutezza delle norme morali) sono state di fatto strettamente congiunte nei teologi del dissenso. La contestazione all'HV di questi ultimi vent'anni ha mostrato, certamente contro le intenzioni degli stessi autori, tutta la sua carica anti-umana perché antiteistica. Sono state smentite dai fatti le ragioni in difesa della contraccezione;

una di queste era che le esigenze dell'amore coniugale venissero difese dalla contraccezione; invece la mentalità contraccettiva ha portato a ben altri esiti: a mettere in discussione il valore stesso della comunità coniugale; a negare qualsiasi difesa legale del diritto alla vita della vita umana concepita e non ancora nata; alla produzione di persone umane per la loro utilizzazione sperimentale. La realtà più sacra dell'uomo è la coscienza morale perché in essa si ha l'originaria rivelazione della Gloria divina fatta all'uomo. Ebbene, in questi ultimi venti anni la coscienza morale è stata attaccata da chi si è opposto alla HV almeno da tre punti di vista:

a) dalla negazione dell'esistenza di atti intrinsecamente illeciti;

b) dall'affermazione della creatività della coscienza la quale deciderebbe in ultima istanza ciò che è lecito o illecito; ma così la coscienza non è stata più riconosciuta nella sua verità: come luogo dell'ascolto della voce divina non come fonte creativa;

c) dalla considerazione del consenso della maggioranza come idoneo a creare le norme dell'agire e i valori comuni anche a costo di negare la verità della creazione.

## V. Competenza del Magistero della Chiesa « in moribus »

Il prof. Fernando Ocariz ha ricordato che è una verità di fede riconoscere la competenza del Magistero rispetto al contenuto morale della Rivelazione<sup>22</sup>; pertanto, se la Rivelazione fosse l'unica fonte della conoscenza morale, la competenza del Magistero *in moribus* sarebbe teologicamente evidente anche nel suo carattere di totalità. Ma ciò non è vero poiché l'ordine della creazione comporta una volontà di Dio per l'uomo che quest'ultimo può conoscere con la sua ragione naturale. Ponendosi la domanda sull'estensione della competenza del Magistero, il relatore ha inteso rispondere a due questioni: l'intera morale naturale rientra nella competenza magisteriale? Può essere insegnato dalla Chiesa, in modo da arrivare ad essere anche infallibile, tutto quello che è oggetto possibile di Magistero morale autentico, ossia autoritativo? La questione che attualmente richiede

<sup>22</sup> Cfr. CONC. DI TRENTO, decr. *Sacrosancta*, DS 1501; CONC. VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium*, 25/a.

maggiormente una chiarificazione è la competenza del Magistero nel proporre norme concrete di morale naturale il cui adempimento è necessariamente costitutivo dell'oggettiva bontà morale dell'agire della persona. Alcuni teologi si sono domandati: esistono norme particolari di morale naturale aventi un valore universale ed incondizionato? La risposta non può che essere affermativa, come ha ribadito anche di recente lo stesso Magistero<sup>23</sup>.

Riprendendo in parte l'esposizione fatta in un suo studio precedente<sup>24</sup>, e citando diversi testi del Magistero anche recente<sup>25</sup>, il prof. Ocariz ricorda che se, come si è visto al principio, appartiene alla *verità di fede* che il Magistero della Chiesa possa insegnare infallibilmente le norme particolari di morale naturale che sono contenute nella Rivelazione, è *dottrina cattolica* che questa possibile infallibilità si estende anche alle norme non rivelate ma il cui insegnamento è necessario per esporre e difendere adeguatamente la verità rivelata. Inoltre si può sostenere il carattere rivelato di ogni norma morale se si intende profondamente che cosa sia la Tradizione. La precisazione fatta dal Concilio Vaticano II sulla Tradizione<sup>26</sup> chiarisce che essa è la vita stessa della Chiesa in quanto mediante tale vita la Chiesa trasmette « tutto quello che essa è, tutto quello che essa crede »<sup>27</sup>. Pertanto il carattere vivo della Tradizione fa sì che essa non sia un semplice ripetere, ma anche approfondire, sviluppare, comprendere meglio<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 10.4.1986; AAS 78 (1986) p. 1101; CDF dich. *Persona humana*, n. 4. Senza l'esistenza di tali norme inoltre non avrebbe senso la dottrina cattolica sull'esistenza di atti concreti intrinsecamente cattivi per la loro natura, indipendentemente dalle circostanze soggettive della persona: cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Es. Ap. Reconciliatio et paenitentia*, 2.12.1984, n. 17.

<sup>24</sup> F. OCARIZ, *La nota teologica dell'insegnamento dell'« Humanae vitae » sulla contraccezione*, in *Anthropotes* 4 (1988) pp. 25-43.

<sup>25</sup> P. es. la cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25/c; CDF dich. *Mysterium Ecclesiae*, 24.6.1973; AAS 65 (1973) p. 401.

<sup>26</sup> « Ciò che fu trasmesso dagli Apostoli comprende tutto quanto contribuisce alla condotta santa e all'incremento della fede del popolo di Dio. Così la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede » (CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Dei verbum*, n. 8/b).

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Lo stesso paragrafo della cost. dogm. *Dei verbum* ricorda che la Tradizione « progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo ». Soltanto così si può capire l'affermazione di Giovanni Paolo II secondo cui la dottrina sulla contraccezione, esposta nell'HV, è « contenuta nella Tradizione » (*Discorso*, 18.7.84, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VII/2 (1984), p. 102).

Un'altra affermazione centrale della relazione del prof. Ocaríz è che la distinzione tra norme rivelate e norme non rivelate non è discriminatoria rispetto all'esistenza di una competenza – anche infallibile – del Magistero su di esse. Si può fare l'ipotesi di norme non rivelate né esplicitamente né implicitamente e neppure essenzialmente connesse con la Rivelazione nel loro contenuto materiale; ebbene, trattandosi di norme morali, anch'esse hanno un rapporto oggettivamente necessario con la salvezza dell'uomo: la Chiesa non potrebbe compiere adeguatamente la sua missione di trasmettere « tutto quanto essa è, tutto quanto essa crede » senza insegnare tutte le norme necessarie per la salvezza, non solo le verità morali rivelate. In altri termini, la competenza e la possibile infallibilità del Magistero sulle norme particolari di morale naturale non è necessariamente fondata sulla loro eventuale rivelazione, ma lo è invece sulla natura stessa di tali norme in quanto includente una necessaria connessione con la salvezza<sup>29</sup>. Infatti l'elevazione soprannaturale dell'uomo comporta che esistenzialmente non esista né una pura natura né una pura etica naturale ma solo una dimensione naturale dell'etica soprannaturale perché non esistono atti umani liberi che non abbiano implicazioni per la salvezza, e quest'ultima è solo soprannaturale. Anche essenzialmente l'etica naturale non è separabile da quella evangelica in quanto l'intera creazione è ordinata ed ha il suo compimento in Cristo (cfr. Col 1, 16). A questa dottrina è stato obiettato da alcuni moralisti contemporanei che mentre il Magistero ha emesso molte definizioni solenni in materia dogmatica, non ve ne sono in materia morale; questo fatto dimostrerebbe che la stessa Chiesa non ha mai avuto la sicurezza della possibilità di un Magistero infallibile *in lege naturali*. Quest'obiezione è priva di valore per due motivi: a) le definizioni solenni si spiegano storicamente con la necessità di ribadire la verità di fronte a gravi crisi dottrinali che, almeno fino ai nostri giorni, non si sono avute in campo morale ma solo in quello dogmatico; b) l'infalibilità del Magistero non si dà soltanto nelle definizioni solenni

<sup>29</sup> Il Magistero pontificio ha molte volte posto esplicitamente come fondamento della sua competenza e suprema autorità per l'insegnamento della legge morale naturale proprio il rapporto oggettivamente necessario di questa legge con la salvezza dell'uomo; cfr. LEONE XIII, enc. *Sapientiae christianae*, 12: AL 10, p. 27; PIO XII, *Radiomessaggio*, 1.6.1941: AAS 33 (1941) pp. 196-197; PIO XII, *Allocuzione*, 2.11.1954: AAS 46 (1954) pp. 671-675; PAOLO VI, enc. *Humanae vitae*, n. 4.

ma anche nel Magistero ordinario universale che, anzi, è la forma normale di esercitare il carisma dell'infallibilità nella Chiesa<sup>30</sup>.

Il prof. Ocariz ha infine accennato alla tesi secondo la quale l'estensione dell'oggetto dell'infallibilità del Magistero è identica all'estensione dell'oggetto del Magistero in quanto tale, ossia del Magistero autentico<sup>31</sup>. Se infatti le norme morali non rivelate sono materia del Magistero autentico, lo sono anche nel Magistero infallibile: la distinzione fra gli atti del primo (Magistero autentico) e del secondo (Magistero infallibile) non riguarda la materia ma il modo ed il soggetto dell'insegnamento. Inoltre il Magistero è autentico in quanto insegna con l'autorità di Cristo, che costituisce il fondamento anche del carisma dell'infallibilità. Pertanto se non fosse possibile su una certa materia un Magistero infallibile, non sarebbe possibile nemmeno un Magistero autentico.

## VI. La responsabilità ed autorità del teologo nel dissenso all'HV

Verrà suddivisa in tre parti la sintesi della relazione del prof. Leo Scheffczyk: principi della teologia ed il rapporto Magistero-teologi; differenza fra autorità del Magistero e quella dei teologi; dissenso dei teologi sulla HV.

### A) *Principi della teologia ed il rapporto Magistero-teologi*

Se tutti gli scienziati sono chiamati a servire l'uomo e non a esibire la potenza della propria intelligenza, il moralista in particolare dovrà attenersi a questo criterio per insegnare agli uomini la giusta via verso il fine, che risponde all'ordine fissato dal creatore nell'uomo. Il teologo attinge alla verità non direttamente da Dio, ma attraverso la Chiesa di Cristo, che è lo strumento scelto da Dio per trasmettere la Sua Rivelazione (cfr. 1 Tm 3, 50); egli è responsabile

<sup>30</sup> CONCILIO VATICANO II, cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 25/b; cfr. anche J. RATZINGER, *Le nouveau Peuple de Dieu*, Aubier, Paris 1971, pp. 94-95; H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Eglise universelle*, Aubier, Paris 1971, pp. 80-81.

<sup>31</sup> Tra gli argomenti addotti a favore di questa tesi c'è anche quello dell'equivalenza delle espressioni usate dal Concilio Vaticano II nella cost. dogm. *Dei verbum* 10/b e la cost. dogm. *Lumen gentium* 25/c.

del suo lavoro rispetto al Magistero della Chiesa, e riconosce questa responsabilità quando riceve la *missio canonica*. Alcuni teologi della cosiddetta « nuova teologia » affermano che il Magistero non è necessario in morale in quanto le norme morali si potrebbero conoscere riflettendo direttamente nella natura dell'uomo. A costoro si deve ricordare che la Chiesa è custode della legge naturale e per un credente la « natura umana » è lo stesso di « creazione »: l'autorità della Chiesa si basa sul fatto di parlare della verità della creazione. Quando parla dell'illiceità di atti come l'aborto ed i rapporti extracongiugali la Chiesa lo fa guardando al fine supremo dell'uomo, alla sua più alta destinazione alla vita soprannaturale. Il dialogo fra vescovi e teologi moralisti aiuta il servizio al bene della Chiesa che spetta ad entrambi ma in modi qualitativamente diversi: non è sufficiente il solo Magistero senza approfondimento teologico e neppure lo studio dei teologi senza riferimento al Magistero.

#### B) *Differenza fra autorità del Magistero e quella dei teologi*

Esiste attualmente una teoria secondo cui esistono due autorità differenti: quella pastorale del Papa e dei vescovi per guidare la Chiesa: quella dei teologi che devono insegnare. Ma nella storia della Chiesa spesso un vescovo era un teologo e i teologi lavoravano nel palazzo del vescovo. S. Tommaso dice che le due autorità sono unite ma non si identificano ed utilizza il paragone dell'edificio spirituale: di esso il vescovo è come l'architetto che progetta mentre il teologo è colui che ricerca ed insegna la fede. In ogni caso obbligo del vescovo è anche quello di insegnare in quanto egli è « *primus et principalis fidei doctor* ». Nel Medio Evo non si specifica l'*officium doctoris* ma in caso di conflitto tra teologi, questi si appellavano, come al tribunale supremo e definitivo, al Papa o ai Concili. Solo alla fine del Medio Evo i nominalisti cominciarono a negare un'autorità superiore a cui appellarsi, sostenendo la piena libertà della ricerca per i teologi. Per capire la funzione del Magistero nella Chiesa, occorre prima capire che cos'è la Chiesa; per il Concilio Vaticano II essa è il sacramento di Cristo a cui appartiene il magistero apostolico<sup>32</sup>, tramandato attraverso il sacramento dell'Ordine. Il Magistero

<sup>32</sup> Cfr. cost. dogm. *Lumen gentium* 21.

deve annunciare al Popolo di Dio la buona novella della Fede e della morale dalla voce dello Spirito Santo<sup>33</sup>. Pur non parlando direttamente dei teologi, l'ultimo Concilio ecumenico raccomanda ai chierici di conoscere a fondo i documenti del Magistero, specialmente quelli dei concili e dei romani pontefici<sup>34</sup>, di fare ricerche scientifiche ed esegesi sotto la guida del Magistero ma con la libertà necessaria alla ricerca<sup>35</sup>. Il Concilio Vaticano II non ha parlato direttamente del rapporto fra Magistero e teologi, ma ha ricordato che l'autorità del Magistero deriva dal sacramento dell'Ordine ossia da Cristo attraverso gli Apostoli fino ad oggi (vescovi). Quindi la loro autorità ha origine apostolica ed essi hanno il carisma di Magistero. Invece l'autorità dei teologi è di un altro genere: non ha origine apostolica ma è essenzialmente quella dell'esperto in quanto ha conoscenza e scienza della fede, la quale ha inizio nella Chiesa. Pertanto si può concludere che è vero che i teologi hanno libertà di ricerca ma essa non è assoluta bensì limitata dalla fede alla quale non può sovrapporsi e dall'insegnamento morale del Magistero il quale ha il dovere e il compito di controllare gli errori dei teologi.

### C) *Il dissenso dei teologi sulla HV*

Esiste sia il Magistero infallibile *in docendo* che il Magistero autentico. Il primo obbliga tutti i credenti attraverso il Magistero solenne e quello ordinario universale<sup>36</sup>; il secondo obbliga solo genericamente. La HV viene considerata dai teologi del dissenso come appartenente a questo secondo tipo di obbligo, argomentando così: il Magistero autentico non è infallibile perciò l'autorità dei teologi può contrapporsi a quella del Magistero. Inoltre i teologi che rifiutano l'insegnamento della HV affermano che:

a) siccome la maggioranza dei fedeli non ha accettato la HV, il suo insegnamento non è valido. Ma la diffusione di una condotta fra i fedeli non è stata mai un'istanza decisiva per le definizioni magisteriali;

<sup>33</sup> Cfr. cost. dogm. *Lumen gentium* 25.

<sup>34</sup> Cfr. decr. *Presbyterorum ordinis* 19.

<sup>35</sup> Cfr. cost. past. *Gaudium et spes* 62 e cost. dogm. *Dei verbum* 23-24.

<sup>36</sup> Cfr. CONCILIO VATICANO I, cost. dogm. *Dei Filius* cap. 3 DS 3011; CIC 1983 can. 1364.

b) inoltre sarebbe lecita una decisione della coscienza che può essere opposta alla HV, lasciando alla decisione di ogni fedele l'accettazione o il rifiuto dell'insegnamento dell'enciclica;

c) secondo alcuni teologi la HV, essendo solo insegnamento autentico ma non infallibile, obbligherebbe soltanto all'assenso interno che deriva dalla fiducia nel Magistero e dalla fede nella Chiesa. Questa fiducia non dipende dal capire ma dall'autenticità del Magistero, che oggi è spiegata male: autenticità viene intesa come autorità puramente formale, ossia mero comando; invece infallibilità viene intesa come assoluta mancanza di errore mentre autenticità sarebbe la possibilità dell'errore, ossia Magistero che può sbagliare. Autenticità è invero sinonimo di « onestà del testimone fedele », garanzia per la verità, credibilità, autorevolezza. La differenza fra infallibilità e autenticità è che la prima già teoricamente implica impossibilità di errore e conseguenze penali: questo ultimo aspetto non c'è nell'insegnamento autentico; il grado di obbligo per l'infalibilità è credere sempre mentre per l'autenticità richiede soltanto « il religioso ossequio dell'anima della volontà e dell'intelletto » (*Lumen gentium* 25/a).

Il Magistero è la continuazione della *Traditio viva* contenuta nella Rivelazione naturale e soprannaturale di Dio e per questo molti teologi sono convinti del carattere infallibile dell'insegnamento magisteriale contenuto nella HV.

## VII. Verità, autorità e coscienza

Il prof. Ramón Garcia de Haro ha analizzato la radice degli equivoci che hanno portato alla contrapposizione fra legge e coscienza nonché alla separazione fra verità e moralità. La sua ben articolata relazione ha fatto vedere come la legge morale non può essere altro che fonte di liberazione per l'uomo e non può mai essere contrapposta alla libertà autentica. Entrambe infatti manifestano la perfezione della creatura spirituale, il suo modo di dirigersi verso il proprio bene: l'uomo possiede una partecipazione alla legge eterna, la quale è complementare, non opposta, alla sua libertà. La contrapposizione fra legge e coscienza, cominciata con Ockam, è stato uno degli equivoci più grossi e causa di deformazione dell'autentica con-

cezione della moralità. Secondo Ockam e i moralisti che lo hanno seguito, ogni legge è estrinseca alla libertà, come se l'estrinsecismo delle leggi positive dello Stato si potesse applicare anche alle leggi divine, delle quali viene misconosciuta la funzione di fondamento e guida dell'agire libero. Per questi moralisti la coscienza, norma prossima dell'atto morale, veniva ad essere intesa come garante ultima della libertà contro la norma remota, oggettiva, quasi insensibile all'uomo concreto. Inoltre la stessa norma morale veniva considerata dubbia quando un certo numero di teologi contestava l'obbligatorietà di una norma concreta, non insegnata *ex cathedra*.

Questo grosso equivoco ha creato le premesse per il dissenso teologico alla HV: se non tutti i teologi la considerano definitiva e rimane oscura al singolo cristiano, questi potrebbe agire in coscienza anche contro l'insegnamento della HV.

Ma l'intelligenza divina creatrice è normativa in senso *forte*: stabilisce costitutivamente l'ordine dell'agire, nel dare l'essere alla creatura; l'intelligenza umana invece è creata e limitata, pertanto è normativa in senso *analogo* in quanto capace d'intendere i piani divini iscritti nella sua natura e di riconoscerne così l'intrinseca normatività. Se questa differenza fondamentale non fosse stata persa di vista, si sarebbe evitata la confusione di pensare che la coscienza possa essere norma in senso fondante. L'uomo non ha invece il potere di modificare le stesse leggi dell'essere e la sua capacità di stabilire norme e leggi è solo analoga a quella del creatore con la stessa differenza radicale che intercorre tra il creare dal nulla ed il « creare » dell'artista. Le leggi divine sono intrinseche alla creatura mentre quelle umane rimangono estrinseche e si fondano sulla previa lettura di quelle <sup>37</sup>. La coscienza può e deve dissentire dalle leggi umane quando essi si oppongono a quelle divine ma non può mantenere un legittimo contrasto col Magistero, in quanto l'autorità del Magistero è quella di Cristo <sup>38</sup>. Per la libertà morale il vero pericolo

<sup>37</sup> Cfr. sull'argomento R. GARCIA DE HARO, *Legge, coscienza e libertà*, Ares, Milano 1984, pp. 31 ss.; *Cuestiones fundamentales de Teología moral*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 97 ss.

Già S. Tommaso affermava « la coscienza non obbliga per virtù propria, ma in virtù del precetto divino: non dice all'uomo che deve fare qualcosa perché così ad essa pare, ma perché Dio così lo vuole » (*In II Sent.*, d. 39, q. 3, a. 3, ad 3). Simile è la bella immagine di S. Bonaventura: « essa (la coscienza) è come il banditore di Dio: quanto dice non è un suo mandato » (*In Sent. II*, a. 1, q. 3, ad 3).

<sup>38</sup> Cfr. cost. dogm. *Dei verbum* 10.

è il proprio egoismo che induce all'errore ed al disordine morale<sup>39</sup>: la coscienza postula la libertà da ogni violenza esterna ma non nei confronti della verità o della legge di Dio né del Magistero che insegna con l'assistenza dello Spirito Santo<sup>40</sup>.

Il pensiero immanentistico che ha ispirato la morale moderna rifiuta il concetto di natura umana creata da Dio: l'uomo sarebbe piuttosto « un progetto aperto » con un'inevitabile dialettica fra la sua corporeità, intesa solo come materia, e la sua spiritualità, che dovrebbe dare alla corporeità il senso da lei progettato. Purtroppo tante sbandierate libertà dalla legge morale e dal Magistero non sono altro che enormi egoismi, che pretendono di presentarsi come diritti: all'aborto, alla contraccezione, al divorzio. Invece nella prospettiva della creazione, la legge divina non è soltanto *norma* iscritta nell'uomo ma anche *potere* di utilizzarne attivamente le sue virtualità, ossia la capacità di agire in modo finalizzato alla verità ed al bene, alla saggezza ed all'amore: diventare capaci di amare non solo in modo intelligente e libero, riconoscendo le tracce della Saggezza divina, ma anche riuscire a farlo a misura del Suo amore: amare gli altri con l'amore con cui Dio ci ama (Gv 13, 34). Questa prospettiva apre un immenso orizzonte all'autentica creatività della coscienza: se la legge divina è luce della coscienza, l'autorità del Magistero nell'insegnarla è la più alta garanzia di non smarrirla. La situazione del pensiero contemporaneo ha messo drammaticamente in luce i limiti dell'intelligenza umana, nello stato attuale, nell'accesso alle verità trascendenti che riguardano il senso ultimo della vita. La tentazione razionalistica di un'autonomia radicale nell'etica è smentita dalle esperienze degli errori che mostrano l'oscurità per la mente umana della realtà spirituale. Il relativismo morale non è una soluzione e per superare un falso pluralismo occorre appoggiare la ricerca della verità etica alle virtù morali e l'apertura alla Redenzione attuata da Cristo. La Chiesa prolunga la presenza visibile di Cristo fra gli uomini ed il suo Magistero prolunga la missione profetica del Signore nell'annuncio della verità. Diffidare del Magistero è fuori della logica della Redenzione in quanto esso è una manifestazione della volontà di Cristo di far giungere, fino alla fine dei tempi, la certezza a tutti gli uomini, senza abbandonarli a se stessi.

<sup>39</sup> « La volontà è pienamente libera e nessuno la può rendere schiava; essa può però autoridursi in schiavitù, se liberamente consente al peccato » (S. TOMMASO, *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1, ad 3).

<sup>40</sup> Cfr. Concilio Vaticano II, *dich. Dignitatis humanae* 1.

### VIII. Riflessioni conclusive

Le riflessioni teologiche conclusive di questo paragrafo intendono dare una risposta, alla luce degli argomenti esposti in questo articolo, ad alcune prese di posizioni polemiche nei confronti delle posizioni manifestate nel Congresso, soprattutto quella di B. Haering. Il noto ed anziano moralista, maestro di molti teologi del dissenso alla HV, dopo aver aspramente criticato le posizioni del prof. Caffarra manifestate nel Congresso che stiamo presentando, ha proposto in una lettera aperta al Papa di promuovere un'inchiesta tra i vescovi, le facoltà teologiche e le più significative strutture associative dei laici, per chiedere quale sia il modello per una paternità responsabile da essi ritenuto migliore<sup>41</sup>. A questa sconcertante proposta faremo alcune osservazioni metodologiche prima di concludere con alcune riflessioni sul nesso fra creazione e trasmissione della vita, che nell'articolo è stato evidenziato come uno dei concetti fondamentali.

#### A) Osservazioni metodologiche

Nella proposta di determinare il criterio di comportamento affidandosi ad un'inchiesta c'è una palese riduzione della normalità morale alla media statistica: il criterio di comportamento indicato dalla maggioranza viene innalzato a criterio di moralità. C'è un modo equivoco di intendere il *sensus fidelium* e la sua *infallibilitas in credendo*: anzitutto il *sensus fidelium* non si identifica necessariamente con la maggioranza, che non è mai stato un'istanza decisiva per le definizioni di fede e morale; il Concilio Vaticano II ricorda che « la totalità dei fedeli (...) non può sbagliarsi nel credere e manifesta questa proprietà che gli è particolare mediante il senso soprannaturale della fede in tutto il popolo, *quando dei vescovi fino all'ultimo dei fedeli laici esprime l'universale suo consenso in materia di fede e di costumi*. Infatti, per quel senso della fede che è suscitato e sorretto dallo Spirito di verità, il Popolo di Dio, *sotto la guida del sacro Magistero* (...) aderisce indefettibilmente "alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi" (GD, 3), con retto giudizio penetra in essa

<sup>41</sup> *Il Regno* n. 609, 15 gennaio 1989, pp. 1-3.

più a fondo e più pienamente l'applica alla vita »<sup>42</sup>. Senza adesione al Magistero non si dà l'autentico *sensus fidelium*.

Un contributo interessante nel congresso è stato quello della testimonianza di alcune coppie di sposi i quali hanno vissuto nella loro vita coniugale l'insegnamento della HV anche in casi difficili e quando qualche sacerdote dava loro suggerimenti in senso contrario: sono queste le coppie che costituiscono il *sensus fidelium*, pur nell'ipotesi che costituissero numericamente una minoranza.

Ma la teologia del dissenso si è lasciata influenzare dalla mentalità secolaristica che ha indotto molti teologi a commettere questo madornale errore metodologico di far dipendere la verità morale dal numero dei consensi. Inoltre il proporre « una commissione specifica al di sopra di ogni sospetto » significa aver perso di vista la peculiarità della trasmissione della verità divina riguardo anche all'insegnamento morale. Il teologo, come qualsiasi credente, non può misconoscere che il Papa è assistito dallo Spirito Santo nel suo *munus docendi* e pertanto il suo insegnamento per trasmettere ed interpretare con certezza e con autorità la volontà divina non è valido soltanto o principalmente in base agli studi e agli esperti consultati ma in virtù del carisma divino di cui è personalmente dotato in virtù della successione apostolica.

Va riconosciuto il grande merito di Paolo VI, di Giovanni Paolo II e di tutti i vescovi che hanno insegnato e ribadito la dottrina della HV senza indietreggiare di fronte a critiche ingiuste, derivanti da una cultura secolaristica e pertanto non in grado di valutare correttamente questo delicato problema umano. Le sofferenze per l'incomprensione sono un'ulteriore conferma dell'insegnamento evangelico.

Il magistero papale successivo all'HV ha approfondito la dottrina dell'enciclica, come ha mostrato L. Ciccone anche riguardo allo stesso insegnamento di Paolo VI fino all'anno della sua morte. In particolare Giovanni Paolo II lo ha arricchito con le sue riflessioni antropologiche e ne ha ribadito il carattere di dottrina definitiva. La istruzione DV è in continuità con i principi della HV ma costituisce pure un passo avanti rispetto ad essa, come si è visto nell'analisi di A. Chapelle.

<sup>42</sup> Cost. dogm. *Lumen gentium*, 12 (sottolineatura mia).

Il magistero episcopale, nella documentata analisi di L. Ciccone, ha sostenuto (sia pure con alcune ambiguità in certi casi) l'insegnamento della HV. Del resto il concetto di collegialità del Concilio Vaticano II dichiara espressamente che « Il collegio o corpo episcopale non ha autorità, se non lo si concepisce insieme con il Romano Pontefice, successore di Pietro, quale suo capo, che conserva integralmente il suo potere primaziale su tutti, pastori e fedeli »<sup>43</sup>. Difatti il sinodo dei vescovi sulla famiglia chiese pressoché all'unanimità la conferma della dottrina insegnata dalla HV<sup>44</sup>, che infatti è stata confermata nella FC n. 29. Ora il magistero dei vescovi deve continuare su questa strada, facendo tesoro dell'esperienza di questi vent'anni per proclamare con maggiore chiarezza e decisione l'insegnamento della Chiesa sulla contraccezione. D'altra parte non è pensabile un magistero episcopale alternativo<sup>45</sup>.

Certamente è necessaria una retta comprensione del carattere vivo della Tradizione per intendere l'insegnamento della HV, nel suo carattere vincolante e, pertanto, non più oggetto di possibile disputa tra i teologi.

La proposta di Haering sembra scaturire da una concezione del ruolo della teologia che giustamente Scheffczyk ha denominato « magistero parallelo ». Invece la teologia non può contraddire il Magistero ordinario universale, sebbene non debba nemmeno limitarsi a ripeterlo. Essa può certamente presentare nuove « ipotesi di lavoro » ma sempre sottoponendole alla valutazione dei successori degli Apostoli, ai quali è stato concesso il carisma della verità. Compito dei teologi non sarà soltanto quello di superare il dissenso all'HV ma trovare argomentazioni migliori: partendo dal Magistero come punto fermo, si tratta di cercare di arricchirlo con la propria riflessione teologica, basati soprattutto sul significato creaturale dell'uomo e sulla sua destinazione alla beatitudine eterna. L'enciclica stessa chiedeva ai teologi un lavoro di approfondimento, ma occorre riconoscere che questa richiesta non è stata sufficientemente seguita.

<sup>43</sup> Cost. dogm. *Lumen gentium* 22.

<sup>44</sup> « Nell'unità della fede col Successore di Pietro » scrivevano di tenere fermamente « ciò che nel Concilio Vaticano II (cfr. cost. past. *Gaudium et spes*, 50) e, in seguito, nell'enciclica HV viene proposto e, in particolare, che l'amore coniugale deve essere pienamente umano, esclusivo ed aperto alla vita (HV 11 e cfr. nn. 9 e 12) » (Proposizione 22).

<sup>45</sup> Cfr. cost. dogm. *Lumen gentium* 25 già citata in questo articolo.

È stata certamente sviluppata una nuova argomentazione nella linea personalistica ma due aspetti devono essere ancora approfonditi e spiegati meglio: l'inscindibilità nell'atto coniugale del significato unitivo e procreativo; la differenza essenziale tra contraccezione e ricorso ai metodi naturali.

### B) *Creazione divina e trasmissione della vita*

In una conferenza del card. Ratzinger, Prefetto della Congregazione della Fede<sup>46</sup>, veniva indicato come motivo di fondo della decadenza morale della nostra civiltà il fatto che un gran numero di persone non ricava più i criteri morali a partire dalla riflessione sulla creazione; immersi nella tecnica, la loro immagine del mondo non si forma dall'esperienza personale della realtà creata ma da ciò che è inculcato dai *mass-media*. Pertanto per costoro la moralità si identifica con la socialità e la salvezza viene cercata nel potere dell'uomo di essere costruttore di se stesso e della storia.

La teologia del dissenso mostra di sottovalutare il concetto di creazione e quello di legge morale naturale, iscritta nell'essere dell'uomo; in questo sembra tributaria del pensiero immanentistico e delle sue carenze metafisiche. Eppure non c'è dubbio che la sessualità umana sia in rapporto diretto con Dio creatore, come ricordava la FC parlando della vocazione dell'uomo e della donna a partecipare alla fecondità creativa di Dio<sup>47</sup>.

Una conferma della necessaria connessione tra il significato della creazione ed il problema della regolazione della natalità ci è data dal Concilio Vaticano II: « Sia chiaro a tutti che la vita dell'uomo e il compito di trasmetterla non sono limitati solo a questo tempo e non si possono commisurare e capire in questo modo soltanto, ma riguardano sempre il destino eterno degli uomini »<sup>48</sup>. La

<sup>46</sup> J. RATZINGER, *Trasmissione de la foi et sources de la foi*, in *La documentation catholique* 6 marzo 1983 n. 1847.

<sup>47</sup> « Dio è amore e vive in se stesso un mistero di comunione personale d'amore. Creandola a sua immagine e continuamente conservandola nell'essere, Dio iscrive nell'umanità dell'uomo e della donna la vocazione, e quindi la capacità e la responsabilità dell'amore e della comunione (...). In quanto spirito incarnato, cioè anima che si esprime nel corpo e corpo informato da uno spirito immortale, l'uomo è chiamato all'amore in questa sua totalità unificata. L'amore abbraccia anche il corpo umano e il corpo è reso partecipe dell'amore spirituale » (FC 11).

<sup>48</sup> Cost. past. *Gaudium et spes* 51 d.

fondamentale verità antropologica cristiana che l'uomo va considerato nel piano divino della creazione e della redenzione che lo destina alla felicità eterna è stata ripresentata nell'HV: « Il problema della natività va considerato, al di là delle prospettive parziali, nella luce di una nuova visione integrale dell'uomo e della sua vocazione, non solo naturale e terrena, ma anche soprannaturale ed eterna »<sup>49</sup>.

Il confronto fra il testo conciliare e quello dell'HV conferma l'importanza della riflessione sulla vocazione alla vita eterna prevista da Dio nel creare l'uomo anche per impostare correttamente il problema della trasmissione della vita umana. Non è possibile separare le esigenze etiche della HV dalla situazione creaturale dell'uomo a cui Dio affidò il creato perché lo sottomettesse al proprio vero bene. Ma il principio del dominio dell'uomo sulla creazione ha un limite: egli non è padrone assoluto di se stesso, ma è per Cristo, per Dio (1 Cor 3, 22-33). Anche le leggi biologiche del processo generativo sono segno della volontà di Dio che l'uomo è chiamato a rispettare. Pertanto gli sposi devono conformare la propria coscienza all'intenzione creatrice di Dio, espressa nella natura del matrimonio e dei suoi atti e manifestata autorevolmente dal Magistero costante della Chiesa.

La coscienza non perde la sua libertà applicando questa norma morale: già S. Tommaso osservava che l'obbedienza alla legge divina non toglie mai la vera libertà all'uomo: essa è una proprietà dell'agire umano, di cui godiamo per natura e che non ci può essere tolta da nessuno ma possiamo distruggerla in noi stessi<sup>50</sup>. Il conflitto falso fra coscienza e norma della HV va risolto a livello di retta formazione della coscienza, come indicò lo stesso Paolo VI quando spiegò che la coscienza degli sposi « chiede al tempo stesso di essere rispettata, *educata e formata* in un clima di fiducia e non di angoscia, in cui le leggi morali, lungi dall'aver la freddezza inumana di una obiettività astratta, hanno la funzione di guidare la coppia nel suo cammino »<sup>51</sup>. Questo doveroso rispetto infatti non può certamente

<sup>49</sup> Testi citati nell'omelia del 15 agosto 1968 del card. Giovanni Colombo, allora arcivescovo di Milano, riportata sul quotidiano *Avvenire* del 21.1.1989. In essa c'è un significativo accostamento fra la trasmissione della vita insegnata dalla HV e l'Assunzione di Maria, primizia delle creature chiamata alla beatitudine in corpo ed anima: è questa beatitudine, alla quale Dio ci chiama per grazia, che dà il valore alla vita anche umanamente più misera e malata.

<sup>50</sup> Cfr. *In Io* c. 8 lect. 4, n. 1204, ed. Marietti.

<sup>51</sup> PAOLO VI, *Discorso a duemila coppie di sposi*, 4.5.1970 in *Insegnamenti di Paolo VI*, t. 7, 1970, pp. 432-433 (sottolineatura mia).

significare per il pastore, e per il teologo, presentare come lecita o ammissibile in certi casi la contraccezione, ma mostrare che la norma morale indicata nella HV è intrinseca alla loro vita coniugale ed è quella che salvaguarda le autentiche esigenze della coppia contro l'egoismo che minaccia la stessa unione coniugale<sup>52</sup>. Per superare la crisi della morale non serve affatto un'inchiesta sociologica né tanto meno minimizzare le esigenze della HV: occorre invece il « coraggio-ripensamento » chiesto da Giovanni Paolo II ai teologi del dissenso nel discorso tenuto ai partecipanti del Congresso analizzato in quest'articolo. Il credente, e pertanto anche il teologo, deve vedere nel Magistero della Chiesa non un antagonista alla sua libertà ma una manifestazione dello zelo divino per la salvezza dell'uomo di fronte agli errori e alla degradazione ai quali è esposto per la sua debolezza, per il condizionamento di un ambiente secolarizzato: quest'insieme di fattori alimenta l'illusione di un'autonomia impossibile per la creatura e che non conduce al suo vero bene.

C'è un'ultima considerazione da fare: nello sforzo teologico e pastorale di far giungere a tutti i cristiani il messaggio esigente della HV non bisogna dimenticare che lo Spirito Santo agisce nell'anima dei fedeli e li predispone e li accompagna nell'impegno di vivere con fedeltà le esigenze etiche della loro vocazione, in questo caso, quella matrimoniale. La teologia del dissenso sembra perdere di vista oltre al collegamento fra creazione e significato della sessualità, anche il valore della grazia divina per permettere all'uomo di osservare quella legge divina, talvolta difficile da praticare, ma sempre necessaria perché intrinseca alla sua dignità e alla sua felicità.

A chi diceva, per negare la necessità della grazia e probabilmente per giustificare l'inadempienza di alcune norme morali, che Dio non comanda l'impossibile, S. Agostino rispondeva che è certamente vero che « Dio non comanda l'impossibile, ma comandando ti ammonisce di fare ciò che puoi e di chiedere ciò che non puoi » e sempre il Signore aiuta l'uomo perché possa, Egli che « non abbandona nessuno se non è abbandonato »<sup>53</sup>.

I teologi e i pastori possono applicare a se stessi queste incoraggianti e realistiche parole di Giovanni Paolo II sulle difficoltà della

<sup>52</sup> Cfr. A. RODRIGUEZ LUÑO, *Etica della sessualità e della procreazione*, in *Annales theologici* 1988/2, pp. 357-368.

<sup>53</sup> *De natura et gratia* 43, 50: PL 44, 271; 26, 29: PL 44, 261; cfr. lett. ap. *Augustinum Hipponensem*, 28.8.1986.

catechesi nel mondo contemporaneo: « Può verificarsi che il messaggio sembri difficile da far comprendere e accettare. Nel mondo circolano molte idee contrarie alla dottrina evangelica, e, anzi, alcuni tengono un atteggiamento d'opposizione a tutto ciò che viene insegnato a nome della Chiesa. Di fronte alle resistenze che incontra, colui che si dedica alla catechesi potrebbe essere tentato di indietreggiare, di non esporre il messaggio cristiano in tutta la sua verità e in tutte le sue esigenze di vita, e di limitarsi ad alcuni punti più facilmente ammissibili. È allora che egli deve ricordarsi che è stato incaricato di un insegnamento che lo supera: egli deve sforzarsi di proporlo come l'ha ricevuto; deve soprattutto essere consapevole che nel suo lavoro di catechesi dispone d'una forza divina che lo rende capace di trasmettere la fede, e che nel cuore dei suoi ascoltatori lo Spirito Santo fa penetrare la parola nella misura in cui essa è fedele alla verità che deve esprimere »<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Discorso del 9.1.1985, in *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, VIII/1 (1985), pp. 38-39.

**Pagina bianca**

## RECENSIONI

A. IBÁÑEZ ARANA, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II*, Ed. ESETR, Biblioteca Victoriensia 5, Vitoria 1987, pp. 258.

In questo lavoro l'autore ha voluto studiare – seguendo gli Atti e i documenti del Concilio Vaticano II – lo sviluppo storico della dottrina sull'ispirazione, verità ed interpretazione della S. Scrittura, dagli anni di gestazione fino all'approvazione definitiva della cost. dogm. *Dei Verbum*. Alla fine compie una riflessione personale sui punti dottrinali più importanti. Vengono così esaminati la fase preparatoria – includendo un paragrafo sulla situazione degli studi precedenti il Vaticano II – (I), la discussione dello schema *De fontibus revelationis* (II), lo schema della Commissione mista e le osservazioni fatte riguardo ad esso (III e IV), il *Textus emendatus* e la sua discussione (V e VI), gli apporti scritti (VII), il testo *Denuo emendatus* (VIII), e il testo definitivo (IX). Nell'ultimo capitolo (X) traccia un riassunto dell'evoluzione dei temi in questione.

Ibáñez Arana offre così un panorama ampio e dettagliato, abbastanza completo, con frequenti citazioni dei documenti conciliari pubblicati (ancora non sono stati resi noti gli atti dei dibattiti verificatisi in seno alla Commissione teologica e alla Commissione mista), che viene ad arricchire la bibliografia già esistente.

Questo interessante lavoro avrebbe riscosso il nostro intero consenso se non dovessimo rilevare – a nostro avviso – un eccessivo tono polemico, che talora sembra compromettere una presentazione obiettiva. In particolare, ci sembra poco opportuno l'uso, fin dalla parte iniziale, di espressioni che tendono a qualificare negativamente alcune opinioni rischiando così di predisporre acriticamente il lettore, come per esempio: « la mayoría de esos votos están teñidos de conservadurismo » (p. 48), « menos mal que hubo siquiera un obispo... »

(p. 51), « el valor hermenéutico del sentir de la Iglesia es expuesto con equilibrio muy notable en un hombre que en líneas generales era conservador » (p. 66), « es curioso el texto de Vito » (p. 146), ecc. A nostro avviso lo studio sarebbe stato metodologicamente più centrato se le riflessioni critiche avessero trovato posto – come infatti viene anche fatto, sia pur brevemente – solo dopo la presentazione della dottrina conciliare, in modo tale che si fosse realizzato il confronto delle diverse opinioni – quelle più rilevanti – con la dottrina definitivamente stabilita dalla Chiesa. Il riassunto finale (cap. X) riesce a offrire una sintetica informazione delle pagine precedenti, che inoltre l'autore presenta in modo tale che il lavoro possa servire di orientamento per uno studio attuale della S. Scrittura. Sono pagine che certamente costituiscono un punto di riflessione. Oltretutto si espone adeguatamente l'atteggiamento di slancio e cattolicità che non può mancare mai nello studio esegetico (pp. 233 s.). Ci sono, tuttavia, alcune conclusioni sulle quali mi trovo dissenziente e che segnalerò succintamente come temi, forse, di un successivo approfondimento:

a) non mi sembra che si possa concludere che il Concilio abbia scartato l'idea di Dio come « autore letterario » della Sacra Scrittura (p. 208);

b) non mi pare neanche che si possa considerare – se ho ben capito l'autore – che vada « contro lo spirito del Concilio » (p. 209) il tentare un approccio del concetto di ispirazione per mezzo del ricorso per analogia alla dottrina filosofica della causalità strumentale (cfr. la risposta della commissione dottrinale citata nel libro a p. 189, par. 5);

c) infine, non mi sembra neppure che si possa affermare che il Concilio abbia fatto una riduzione dell'inerranza biblica ad una specie di « verità salutare » (concetto che bisognerebbe chiarire) nell'usare la formula *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit* (così a p. 218).

Questa conclusione pare anche venir contraddetta dalle pagine che lo stesso autore dedica alla spiegazione della redazione finale della formula conciliare (pp. 193-196). Indubbiamente, sono questioni che, da una conoscenza più ampia degli Atti del Concilio potranno forse ricevere una risposta più definitiva, senza che si possa però dimenticare che la lettura più esatta del testo conciliare si dovrà trovare sempre nell'alveo della Tradizione viva della Chiesa.

M.A. Tábet

*Il Cantico dei cantici* (Targum e antiche interpretazioni ebraiche) a cura di Umberto Neri, Collana « Tradizione d'Israele », 1, Città Nuova, Roma 1987, pp. 212.

Questa nuova Collana, destinata ad un ampio pubblico, « intende raccogliere, in prima versione italiana, alcune delle opere più significative del pensie-

ro religioso ebraico ». Il disegno è molto vasto e ha la pretesa di coprire tutto l'arco che va dalle origini dell'esegesi ebraica (targum, midrash) fino ai massimi commenti della Sacra Scrittura e della poesia medievale; comprende inoltre una « Biblioteca chassidica », il cui primo volume, di prossima pubblicazione, sarà *La comunità chassidica. Storia sul Baal Shem Tov* (a cura di Daniele Leoni).

Il volume di U. Neri, primo della collana, oltre ad un'ottima presentazione, è corredato da un'ampia introduzione (73 pp.) contenente alcune nozioni centrali sulla letteratura targumica, la natura e i caratteri dei targumîm, e la loro teologia; l'esposizione si incentra successivamente sull'interpretazione targumica del Cantico (Canto della storia d'Israele, scritto « in Spirito Santo ») e sulla tematica spirituale (la Dimora, il Tempio, la preghiera, la Parola).

La traduzione del Targum del Cantico dei Cantici è stata condotta sul testo aramaico dell'edizione di A. SPERBER, *The Bible in Aramaci*, IV/a, Leida 1968. L'autore comunque fa riferimento alle varie traduzioni precedenti: oltre alla versione latina della *Biblia poliglotta* del Walton, Londra 1654-1657, le versioni inglesi di J. Gill (Londra 1751) e H. Gollancz (Londra 1908), la tedesca di W. Riedel (Lipsia 1898), la francese P. Vulliaud (Parigi 1925), e quella italiana di A.A. Piatelli (Roma 1975).

Neri ha cercato di offrire – a nostro parere riuscendo nell'intento – una traduzione più attenta al testo rispetto a quella della precedente versione italiana, rendendolo con sufficiente rigore ed efficacia; ed inoltre ha evitato errori che erano invece presenti in alcune delle traduzioni citate. Le numerose note che accompagnano la traduzione, inoltre, costituiscono un valido materiale per la comprensione del testo del targum.

Alla fine vi è un indice di citazioni e rimandi dell'introduzione, del testo e delle note: di libri della Scrittura, della Bibbia greca (Settanta), della Vulgata, degli Apocrifi dell'Antico Testamento, dei Targumîm, della Mishna, della Tosefta, del Talmud, delle opere midrashiche, dei testi liturgici, della Zohar e degli Autori antichi.

Ci auguriamo che questa collana possa portare a termine il vasto disegno propositosi, offrendo quindi a tutti gli studiosi dell'esegesi e della letteratura cristiana ed ebraica un materiale di grande utilità.

M.A. Tábet

G. SEGALLA, *Una storia annunciata*, Morcelliana, Brescia 1987, pp. 155.

Non capita molte volte ai nostri giorni la gioia di trovare una riflessione scientifica che, lasciando da parte pregiudizi sulla storicità dei vangeli e non acconsentendo alla schematicità dei luoghi comuni considerati criticamente validi, si affacci sui racconti dell'infanzia di Gesù offrendo un contributo positi-

vo per la fede. Questo mi sembra sia il merito della breve ma interessante opera del noto professore G. Segalla che porta come sottotitolo *I racconti dell'infanzia di Matteo*, frutto di diversi articoli già pubblicati sulla rivista della facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, « Teologia », fra gli anni 83-86, e ripresi con lieve modifiche.

L'insieme dell'opera offre, nonostante ciò, una grande unità, che porta il lettore dalla redazione di Mt 1-2 (la genealogia, concezione e nascita di Gesù, la venuta dei magi, la fuga e la strage, il ritorno in terra di Israele, a Nazaret) alle possibili tradizioni sottostanti, delle quali si fa una valutazione storica (capitolo secondo), per mostrare poi quale sia stata – a quanto sembra – sia la teologia presente alla narrazione delle tradizioni sia quella della redazione definitiva di Mt (capitolo terzo). Tutto è fatto con grande chiarezza di linguaggio e stile.

Non voglio approfondire in questo momento le molteplici questioni che il libro suggerisce, alcune delle quali possono essere valutate diversamente. Vorrei piuttosto sottolineare alcune idee centrali che mi sembra valga la pena porre in risalto per la loro importanza e perenne validità. Fin dall'inizio l'autore offre un criterio di studio che indubbiamente ha illuminato la sua opera e che non può essere mai dimenticato dall'esegesi cattolica: l'« interesse storico-critico e teologico è certamente positivo per la fede. La fede infatti non deve aver paura del metodo storico-critico e sottrarre ad esso degli ambiti che potrebbero essere imbarazzanti; d'altro canto neppure la scienza storico-critica può avanzare la pretesa di avere il monopolio della verità e sottrarre così alla fede il suo fondamento storico » (p. 9). È l'armonia federazione che qui viene rivalutata.

Il primo capitolo (« Dalla redazione alla tradizione ») si apre con una questione metodologica. E la strada segnalata dall'autore ci è sembrata molto giusta: stabilire dei criteri letterari sicuri che evitino di attribuire alla redazione quello che appartiene alla tradizione. È vero che la validità dei criteri stabiliti (p. 15) può essere sottomessa ad una revisione, ma in ogni caso la via della critica letteraria intrapresa – per il suo carattere di oggettività – sembra molto più seria della più seguita critica morfologica, la quale va « a caccia di modelli o di motivi letterari per stabilire dipendenze più o meno plausibili » (p. 13). In questo modo, infatti, « la tradizione viene assolutamente dimenticata a favore della redazione » (p. 13). Come conclusione di questa prima parte l'autore stabilisce il fatto che prima della redazione esisteva una serie di tre racconti-sogno, che potevano costituire una unità letteraria, oltre al racconto dei magi e del re Erode. La redazione sarebbe stata opera di un palestinese che conosceva l'ebraico e viveva in una comunità giudeo-cristiana, nella quale si conservavano anche le tradizioni sulla nascita e l'infanzia di Gesù. Il lavoro di questo redattore, per quanto riguarda la narrazione, sarebbe stato di cornice e di raccordo fra i vari episodi della tradizione, in modo da creare un racconto continuo. L'intervento più significativo sarebbe stato a livello di interpretazione: « mediante le

profezie compimento il redattore esprime la sua cristologia elevata del "Figlio di Dio" mentre la tradizione che egli redige rifletteva piuttosto una cristologia del "Messia-Salvatore" e guida del suo popolo » (p. 45). Forse quest'ultimo punto meriterebbe una discussione ancora più accurata.

Il secondo capitolo è di grande interesse, perché l'autore, partendo dal risultato critico ottenuto, affronta – da un punto di vista storico, e con l'aiuto della critica della tradizione, di quella morfologica e storica – il valore storico delle tradizioni raccolte da Matteo. È uno studio che prende spunto dalla constatazione del diffuso scetticismo sulla storicità che serpeggia « al riguardo nei grandi studi esegetici recenti, anche in campo cattolico » (p. 51). E questo scetticismo – segnala l'autore, parlando concretamente della concezione verginale di Maria – non è dovuto tanto ad « un complesso di inferiorità di fronte agli studi protestanti », come ha indicato Muñoz Iglesias, ma soprattutto « all'uso errato di un metodo considerato assoluto, quello storico-critico, che si fonda sulle tensioni interne di uno scritto e sulla dipendenza di modelli letterari antecedenti, dimenticando l'apporto equilibratore della critica redazionale e dello studio strutturale; e per di più confondendo talora la critica letteraria con quella storica » (p. 51). Ed aggiunge ancora: « È su questo terreno, metodologico, più che su quello dei pregiudizi teologici e filosofici, che vorrei misurarmi con la recente letteratura sull'argomento, e in particolare con R.E. Brown, che ne rappresenta una specie di "summa critica" » (pp. 51-52).

Non possiamo qui ripetere la coscienziosa critica fatta da Segalla al metodo e ai risultati del commento a Mt 1-2 di R.E. Brown, che conclude con queste parole: « non è affatto provata l'ipotesi dell'origine letteraria, e non storica, dei racconti prematteani. Rimane perciò aperta l'ipotesi che non dei modelli letterari, ma degli avvenimenti storici stiano all'origine dei racconti in Mt 1-2 » (p. 64). Sarà questo l'argomento che verrà affrontato in seguito, in due momenti diversi. Prima, l'autore mostrerà l'originalità delle tradizioni prematteane, per mezzo di un confronto linguistico, e con motivi e modelli letterari: da questo « confronto storico-religioso dei motivi e dei modelli letterari finora proposti per spiegare l'origine delle tradizioni prematteane sull'infanzia di Gesù – riassumerà Segalla –, emerge piuttosto con prepotenza la loro novità » (p. 72). In secondo luogo, seguendo una criteriologia storica articolata (pp. 83-85), esamina i diversi episodi dell'infanzia di Gesù secondo Matteo, mostrando « la maggiore plausibilità dell'origine della tradizione giudeo-cristiana da episodi storici » (p. 143).

L'ultimo capitolo (« Dalla narrazione teologica della tradizione alla teologia kerygmatica della redazione »), ha il merito di approfondire la critica storica per cercare di mostrare « l'incremento di significato dovuto all'evangelista », cioè l'originalità del lavoro di redazione fatto da Matteo nei confronti del materiale di tradizione: questo sarebbe consistito – in definitiva – nel commentare la tradizione narrativa sulla nascita ed infanzia del Messia con testi profeti-

ci dell'Antico Testamento, « esplicitando una fede cristologica elevata, corrispondente al *Kerygma* della comunità giudeo-cristiana, per la quale scriveva » (p. 143). L'autore sottolinea inoltre il fatto che gli elementi del binomio tradizione narrativa/redazione teologica non si devono intendere come se fossero in tensione tra loro, ma piuttosto in continuità (p. 143). Riassumendo: « la storia, costituita da episodi staccati della concezione, nascita ed infanzia di Gesù, considerati forse in un primo momento non molto significativi e comunque enigmatici, fu considerata degna di essere raccontata ed annunciata in forma unitaria con quel significato profondo, che *solo dopo* la morte-risurrezione di Gesù fu possibile leggersi, ricorrendo alla Scrittura » (pp. 143-144).

Altre cose si sarebbero dovute sottolineare in questa recensione, come il fatto che l'autore ha saputo distinguere con molta chiarezza dove arriva la critica esegetica e dove comincia il lavoro teologico. Anche – è vero – alcuni punti più marginali ci sono sembrati meritevoli di una più attenta discussione. Ma mettiamo il punto finale desiderosi che questa bella opera offra a molti lettori quello che è stato il risultato raggiunto per mezzo di un accurato lavoro critico.

M.A. Tabet

R. LAURENTIN, *I Vangeli del Natale*, Piemme, Casale Monferrato 1987, pp. 268.

L'Autore è molto conosciuto per i suoi studi teologici e per le sue numerose opere, fra le quali spicca « *Les Evangiles de l'enfance* », pubblicato alla fine del 1982, e che costituisce, a mio avviso, il suo capolavoro. Adesso appare in italiano la traduzione di « *Les Evangiles du Noël* », con cui il Laurentin vuole presentare il lavoro precedente ad un pubblico più ampio; lo fa con un libro ameno che è allo stesso tempo un contributo importante alla fede, nel senso che fa vedere la storicità dei *vangeli dell'infanzia* (VI) « al di là dei miti », come diceva il sottotitolo dell'edizione del 1982.

L'opera presenta dei frequenti riferimenti a « *Les Evangiles de l'enfance* », da cui trae il filo del discorso e la linea argomentativa – anche se in un ordine diverso – così come i diversi aspetti sotto i quali si possono contemplare i VI. L'Autore è cosciente dell'importanza delle verità contenute in questa parte del testo neotestamentario, e perciò mette in risalto il sostantivo *autoptai* (testimoni oculari) impiegato da Luca e lo collega all'affermazione, anche lucana, di « serbare quelle *rhêmata* (parole-fatti) nei loro cuori » (pp. 9-10). Fin dall'inizio ribadisce il rapporto concordanze-discordanze fra i testi di Matteo e di Luca, chiarendo che questa è una prova in più della loro storicità.

Il libro è strutturato in tre parti: la prima è dedicata alla storicità dei racconti (argomento che si trovava alla conclusione nell'opera del 1982), le

altre due alle analisi sui testi di Mt 1-2 e di Lc 1-2. Soffermandoci sulla storicità si osserva che il Laurentin, consapevole dei dubbi suscitati negli ultimi tempi contro di essa e sapendo che essi fanno leva sul *Midrash*, analizza questo genere letterario dell'esegesi giudaica e mostra che nel caso di Matteo – che a più riprese si ricollega all'Antico Testamento per confermare i fatti narrati – non c'è un adattamento dei fatti al testo ma dei testi ai fatti, proprio perché i fatti non si potevano cambiare: perciò tenta di « accomodare » nella misura in cui è possibile i testi agli avvenimenti. In contrasto con i vangeli apocrifi dimostra come di fronte alla loro « megalomania e inverosimiglianza » la verità del testo ispirato si presenta semplice e sobria. Mostra di nuovo come il silenzio non può essere un argomento decisivo, e che pertanto non si può negare la verità delle narrazioni dei VI in base a quello che non hanno detto. Merita un accenno speciale il capitolo dedicato alla « valutazione dei dati » (pp. 38-49), dove l'Autore analizza i luoghi e i tempi, gli usi e costumi, per concludere che nei VI c'è « fedeltà ad un dato sconcertante: Giuseppe non ha generato Gesù » (p. 44).

Il parallelismo fra il prologo di San Luca e quello di San Giovanni viene approfondito e spiegato meglio che nel libro del 1982. In questo libro viene messo in evidenza come molti termini e temi di Lc 1-2 siano stati ripresi dal Prologo di Giovanni (pp. 26-27). Altri punti da notare: il parallelismo Giovanni Battista-Gesù presentato nel Terzo vangelo: alla diminuzione delle parole dette sul primo corrisponde l'aumento di quelle sul Figlio di Dio (pp. 75-80); il contrasto Zaccaria-Maria: l'abbondanza di fatti narrati sul primo di fronte all'« intensa brevità » (p. 85) delle narrazioni sulla Madonna.

Nello studio dei testi, per esempio di Luca e di Matteo, dimostra che si possono isolare i diversi elementi seguendo il metodo della scuola della storia delle forme senza per questo aderirne necessariamente ai postulati (pp. 145-149 e 217). Riguardo al genere letterario dei due primi capitoli di San Luca, spiega che non è possibile battezzarli col semplice qualificativo di « genere midrashico »: « Il genere immediato è fuori dubbio: si tratta di un racconto d'infanzia come ce ne sono tanti nella Bibbia e nella letteratura profana. Esso intende far conoscere l'origine e i primi passi di un personaggio, nella prospettiva fondamentale storica del suo avvenire » (p. 150).

Rispetto all'opera del 1982, il Laurentin dedica meno spazio all'analisi semiotica dei testi, la cui procedura fondamentale si basa su contrasti e differenze, su congiunzioni e disgiunzioni che si trovano nel testo: essi sono i meccanismi che ne determinano il senso, così come le differenze e i contrasti fanno l'immagine: « le risorse della semiotica sono state utilizzate per disintegrare i testi ("disfarli" o ricostruirli artificialmente) anziché allo scopo di penetrarne e di verificarne la struttura indistruttibile, che fa risalire ad un senso determinato » (p. 154). L'Autore approfondisce prima il testo di Luca e poi quello di Matteo: la conclusione sul Terzo vangelo è chiara: « il mistero richiamato dal vangelo dell'infanzia secondo Lc 1-2 è dunque l'umanizzazione del Figlio di

Dio, che il prologo di Gv 1, 14 chiama, in maniera più paradossale, incarnazione » (p. 202). Dall'analisi semiotica di Matteo afferma che Gesù, ancora bambino, si rivela come « soggetto virtuale », in quanto non è ancora un soggetto attivo: « non viene glorificato al suo *agire* ma ancora dal suo *essere* » (p. 239).

Si direbbe che le conclusioni sono il termine finale di una grande *inclusio*: ripete infatti l'idea – adesso dimostrata anche attraverso l'analisi semiotica, oltre a quella letteraria e delle piccole unità – della « concordante discordanza » dei due VI, dove tutti e due presentano la figura di Gesù, Figlio di Dio, tutti e due presentano Maria e Giuseppe e la loro missione in modo sorprendentemente simile per mezzo di racconti diversi. La suddetta « concordante discordanza » trapela anche in San Luca in base alla contrapposizione legge-grazia, mentre in San Matteo si poggia sul contrasto cambiamento-permanenza, che sorge dalla narrazione della sua genealogia. Se il terzo Evangelista impernia il suo racconto sul fatto dell'Incarnazione, il primo Evangelista lo fa invece sulla regalità divina del Re dei Giudei.

Questo libro vá apprezzato anche perché sa fondare su metodi scientifici la verità dei racconti dei VI. La sua lettura sarà senz'altro utile agli interessati ai temi di Teologia Biblica che abbiano una certa preparazione.

B. Estrada

J. LAMBRECHT, *Eh Bien! Moi je vous dis*, Ed. du Cerf, Col. « Lectio Divina », n. 125, Parigi 1986, pp. 265.

Si tratta della traduzione francese dell'opera del P. Jan Lambrecht, professore di esegesi neotestamentaria all'Università Cattolica di Lovanio. L'originale era apparso in olandese e in tedesco. Il libro viene ad aggiungersi a una serie di commenti sul discorso della montagna (DM) che sono stati scritti negli ultimi anni, e sembra essere una raccolta di diversi studi raggruppati intorno ad un tema unitario, come peraltro si presentano adesso vari libri su questo tema. Il libro conserva nondimeno un filo conduttore, senza però arrivare ad essere un commento sistematico continuo, anche se l'opera fornisce una visione d'insieme del discorso programmatico di Gesù. L'Autore afferma all'inizio di non volersi dirigere solo a specialisti, ma al pubblico più ampio formato da coloro che si interessano al vangelo (p. 12).

L'Autore tratta prima il discorso in maniera generale, e poi passa ad analizzare le sue diverse sezioni, avendo sempre come base il testo del vangelo secondo Matteo. La divisione dei capitoli presenta già una scelta rispetto alle sezioni in cui si può dividere il DM: Introduzione (I); Mt 5, 3-16 (II); Mt 5, 17-18 (III); Mt 6, 1, 18 (IV); Mt 6, 19 – 7, 12 (V); Mt 7, 13-27 (VI). L'ultimo capitolo viene dedicato al discorso sulla pianura (Die Feldrede) cioè alla versione lucana del DM. Fin dall'inizio il Lambrecht dice di accettare su questo

tema la dipendenza da Dom J. Dupont, che ha dedicato gran parte della sua vita agli studi sul DM (p. 43). Nella prima parte si nota infatti in certa misura l'impostazione del Dupont nel ridurre le beatitudini soltanto a quattro: ai poveri, agli affamati e agli afflitti, mentre la quarta è quella dei perseguitati. Ciononostante lo schema è diverso da quello che presenta il Dupont nelle *Beatitudini* (263-5), principalmente perché considera Mt 5, 13-16 come continuazione delle beatitudini (il fatto di trovarsi in seconda persona: « voi siete il sale della terra... », lo ricollega perfettamente con l'ultimo macarismo: p. 63) e Mt 5, 17-48 come un'unità nella quale i versetti 17-20 servono di introduzione ai vv. 21-48 (p. 83); nel capitolo 7 la divisione è anche diversa (il Dupont divide al v. 15). Nell'analisi dei testi di Matteo e di Luca, l'Autore tenta di ricostruire la cosiddetta fonte dei logia di Gesù, più conosciuta come « Q » e in base a questa vedere quale sarebbe stata l'impostazione iniziale del DM prima del lavoro di scrittura di Matteo, a cui l'Autore attribuisce fin dall'inizio una grande attività redazionale (p. 19).

Nel primo capitolo ci sono altri punti di concordanza con il Dupont, come ad esempio l'insistenza sull'interiorizzazione del vangelo di Matteo di fronte al testo di Luca, il che avrebbe portato l'evangelista a fare delle aggiunte, come poveri « in spirito », fame e sete « di giustizia », ecc. (p. 59); ma se ne distacca nel difendere la beatitudine dei miti come un macarismo a sé, e non una semplice ripetizione della prima beatitudine (p. 57); in modo simile, il suo concetto sulla beatitudine dei poveri in spirito è diverso (p. 61). Il Lambrecht insiste nel voler dimostrare che la base testuale del DM conosciuta da Matteo è quasi la stessa di Lc 6, 20-49, cioè del discorso sulla pianura, anche se afferma che Luca ha cambiato l'ordine di Q in 6, 27-36 (l'amore del nemico). La sua analisi di Q a volte non presenta le stesse conclusioni di altri studiosi; così, per esempio, afferma che le beatitudini in seconda persona plurale (« voi ») sono una caratteristica redazionale di Luca, in disaccordo con il Manson (*I detti di Gesù nei Vangeli di Matteo e Luca*, 71) che difende l'uso della seconda persona come proprio di Q.

Nel capitolo sulle antitesi il Lambrecht presenta le teorie formulate più frequentemente negli ultimi tempi su questo argomento, e in base ad esse classifica le antitesi in primarie e secondarie, a seconda delle loro formule di introduzione (lunghe o brevi). Ci si aspetterebbe una presa di posizione dell'Autore sul tema; invece si nota, come peraltro lungo tutta l'opera, che il Lambrecht presenta diversi punti di vista, e di solito non si associa con nessuno di essi. Rispetto alla forma antitetica, e se essa fu o meno impiegata da Gesù, dice: « Il n'est pas certain non plus que le contenu, par exemple de l'antithèse sur l'adultère et sur le serment, remonte à lui » (p. 95); a questo riguardo sarebbe stato meglio non lasciare nel dubbio l'autenticità di queste due antitesi così legate all'insegnamento morale di Gesù, soprattutto quando i possibili argomenti contrari poggiano piuttosto sulla critica interna. Ciononostante in questo

capitolo riesce a presentare Mt 5, 17-20 come un'unità, contro alcuni autori che considerano il brano una creazione di Matteo, il quale avrebbe trovato queste frasi altrove e le avrebbe messe qui, spinto dal desiderio di dare un'impronta legalista al DM. L'Autore chiama questi versetti « un imposant avant-corps des antithèses » (p. 86), con il quale Matteo « veut ainsi accentuer la validité permanente de la loi » (*ibid.*). Riferendosi al metodo antitetico, sembra dimostrare che anche i rabbini giudei e la comunità del Qûmram ne facevano uso.

Nel capitolo sul digiuno, la preghiera e l'elemosina l'Autore vuole mostrare la stretta connessione che c'è fra le antitesi e le buone opere, affermando che tanto le une come le altre presentano nel primo vangelo la stessa forza imperativa (pp. 120-1). Per presentare il contesto del Padre Nostro, fa vedere i luoghi di Mt 5 dove si parla direttamente o indirettamente della preghiera, per poi entrare ad analizzare l'orazione del Signore per eccellenza; vale la pena notare lo studio fatto sul termine *epiôusios*. Sul Padre Nostro presenta un lavoro di G. Bornkamm (NTS 1977/78, 419-32) ove si parla della relazione di questa preghiera con il brano 6, 19-7, 6, nel quale si nota una correlazione fra i diversi desideri e petizioni del Padre Nostro e l'invito di Gesù nei versetti seguenti a non essere preoccupati e ad abbandonarsi nelle braccia del Padre celeste. Alla fine, quando sembra che l'Autore condivida pienamente tale punto di vista, afferma che gli sembra in qualche misura ricercato, anche se ammette che il Bornkamm ha scoperto che il DM è dominato profondamente dal tema della preghiera (p. 161).

Sono da sottolineare le considerazioni fatte dall'Autore alla fine dei diversi capitoli, con il desiderio di fare esortazioni morali e trarre dal DM anche applicazioni pastorali; così la riflessione sulle beatitudini per il cristiano di oggi (pp. 65-7); ovvero l'immagine di Gesù che approfondisce ed interiorizza la legge, che la radicalizza e la spiega fin nei particolari, che l'interpreta e la concreta (p. 96). Interessanti sono anche l'esortazione all'amore del prossimo (pp. 172-6) e il commento sul messaggio etico del DM (pp. 194-200).

Ma se da una parte l'Autore dice parole come queste: « Dans ce livre nous avons pris position à des multiples reprises pour la continuité entre Jésus et Matthieu, donc pour la fidélité fondamentale au message de Jésus » (p. 194), dall'altra ci sono dei momenti in cui questa intenzione sembra non manifestarsi; così quando parla del terzo desiderio del Padre Nostro (sia fatta la tua volontà) e dubita se sia una creazione dell'evangelista ovvero della comunità matteana, perché non si trova nel testo parallelo di Luca (p. 168), in contrasto con la tesi tradizionale tuttora difesa con valide ragioni dagli studiosi; il Manson ad esempio (*I detti...*, 265 ss.) non dubita di vedervi le parole del Maestro. Qualche cosa di simile accade rispetto alle antitesi: con frequenza l'Autore afferma che sono *logia* di Gesù (passim), ma poi lascia il dubbio su alcune di esse (p. 95, riportato sopra).

Si vede quindi che il voler affermare la continuità fra il messaggio di Gesù e ciò che ci venne consegnato nei vangeli (la quale continuità si trova

indiscussa nell'istruzione *Sancta Mater Ecclesia*) non risulta tanto chiara lungo il libro; se vi è continuità, allora l'attività redazionale di Matteo non dovrebbe andare troppo oltre il contenuto delle parole del Signore, e per tanto non potrebbe aver scritto cose non dette da Gesù. Ma in alcuni casi questo non rimane del tutto chiaro: « La question qui alors surgit comme d'elle même est celle de l'identité de Jésus matthéen. Tant des mots changées, des discours entiers mis par l'évangéliste dans la bouche de Jésus! » (p. 194): questa affermazione, senza le dovute sfumature, può indebolire la storicità dei vangeli, anche se si considera che il genere letterario storico di quei tempi non veniva concepito con le stesse categorie che impieghiamo ora.

L'Autore ripete in varie occasioni che fra le parole di Gesù e la redazione del primo vangelo son passati circa cinquanta anni (pp. 19, 194 et al.); sembra aderire così alla tesi sulla datazione tardiva dei vangeli proposta da diversi autori, alla stregua di un « concordismo » che non finisce di convincere perché carente di ragioni davvero solide.

Benché l'Autore tenti di indirizzarlo ad un vasto pubblico, seppure interessato a temi biblici, si dovrebbe dire che l'opera è soprattutto per specialisti e studiosi della Sacra Scrittura, per persone che approfondiscono le fonti redazionali dei vangeli e le loro origini; l'obiettivo del libro – valido e interessante – viene raggiunto piuttosto dai brani e dai testi dove si traggono conseguenze pastorali e anche ascetiche: queste parti sembrano compiere meglio il desiderio del Lambrecht quando parlava di un libro destinato a tutti.

B. Estrada

V. PASQUETTO, *Mai più schiavi* (aspetti religiosi e sociali del concetto biblico di liberazione), Ed. Dehoniane, Napoli 1988, pp. 528.

Nella letteratura apparsa negli ultimi decenni sul concetto biblico di liberazione, non sempre si è andati al di là del suo aspetto socio-politico per offrire una visione veramente globale del tema, con la sufficiente valorizzazione della dimensione etico-religiosa. Questa dimensione, che nella Bibbia acquista un carattere di centralità, dando la giusta prospettiva di interpretazione ai diversi testi connessi al concetto di liberazione, è proprio ciò che viene messo in rilievo nell'opera in questione del prof. Pasquetto, docente di esegesi del Nuovo Testamento nel Pontificio Istituto Teologico Teresianum di Roma. Il lavoro è eminentemente di teologia positiva, incentrato per intero sulla S. Scrittura. Benché Pasquetto manifesti esplicitamente l'intenzione di non fare nessun accenno a problematiche teologiche come quella avanzata della cosiddetta « teologia della liberazione » (p. 8), l'impostazione del lavoro costituisce senz'altro un richiamo a riflettere sulla dimensione trascendente che il concetto biblico di liberazione racchiude come nota essenziale.

L'Autore ha affrontato l'argomento seguendo uno a uno i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento. Certamente si nota una trattazione più approfondita di questi ultimi. Alla fine, in due successive appendici, Pasquetto fa una buona esposizione del lessico vetero e neotestamentario sulla liberazione.

L'opera, ampia e documentata, offre un materiale molto valido per la comprensione non soltanto del concetto biblico di liberazione, ma anche di altri argomenti che si collegano a questa nozione, così centrale nella Sacra Scrittura. Lasciando da parte questioni attinenti lo studio critico-storico, sulle quali si potrebbe fare un discorso diverso, vorremmo dar risalto ad alcune considerazioni fatte dall'Autore che mi sembrano fondamentali per chi voglia approfondire il concetto biblico di liberazione, e che forse, a volte, sembrano essere dimenticate. In particolare, sottolineamo le seguenti:

– Viene segnalata puntualmente la dimensione salvifica dell'Esodo, cioè che l'Esodo è stato un avvenimento per eccellenza del popolo di Israele, nel quale Dio manifestò in modo speciale la sua misericordia e il suo disegno salvifico. Parlando della natura della schiavitù, l'Autore indica che, se è vero che fra i motivi che spinsero il faraone del tempo a imporre la schiavitù ad Israele in Egitto si trovano motivi socio-politici (presenza di sovrintendenti impietosi e crudeli, condanna ai lavori forzati, ecc.), esistono « tuttavia alcuni elementi che inducono a oltrepassare la sfera puramente umana e a leggere l'evento in una prospettiva superiore » (p. 13). E vengono menzionati soprattutto:

a) la promessa divina ad Abramo di un'innumerabile discendenza;

b) il fatto che l'Esodo è un evento che fa parte del disegno salvifico di Dio iniziato con la chiamata dei Patriarchi e reso operante in virtù delle antiche promesse, come si legge in Gn 15, 13-14;

c) il tema della fede: « Come i Patriarchi salvaguardarono la loro identità sottomettendosi pienamente a Dio e per questo meritano di essere i destinatari iniziali delle sue promesse, così Israele è invitato a ricordare, sia pure ancora in modo non espresso, che la sua identità e la sua storia hanno senso nella misura in cui si aprono al Signore e s'incamminano nella direzione da Lui indicata » (pp. 14-15). In questo modo, l'interpretazione di una liberazione di Egitto come atto politico che, rompendo una situazione precedente di sfruttamento e di miseria, si incammina verso la costruzione di una società giusta e fraterna (G. Gutierrez), si manifesta con chiarezza molto parziale e non bene inquadrata nel contesto biblico.

– Si è approfondito nei diversi aspetti il tema della liberazione operata da Gesù: nella sua identità di Messia e attraverso la sua parola, le opere (fra queste i miracoli), la sua morte e la sua risurrezione. Nel capitolo dedicato al carattere liberante della morte di Gesù, per esempio, l'Autore ha sottolineato come i vangeli affrontano questo tema « in un triplice gruppo di testi: nei testi

sul "Giusto perseguitato" paralleli al Sal 22, nei testi sul "Servo sofferente" paralleli a Is 52, 13-53, 12 e nei testi sull'istituzione dell'Eucaristia » (p. 244). In questo modo segnala che la morte di Gesù « non è tanto la fine di una tragedia quanto piuttosto *l'inizio di una speranza* che va oltre il sepolcro » (p. 245), ed inoltre che i dolori di Gesù ebbero un valore salvifico, una funzione sia « espiatoria che vicaria » (p. 245).

– Sull'« atteggiamento liberante di Gesù di fronte alle istituzioni sociali », Pasquetto puntualizza che in pratica, il contributo di Gesù anche in campo sociale è stato di indole etico-morale: « egli lo offre quando annuncia o testimonia attraverso le opere che tutti gli uomini sono figli di Dio e, dunque, tutti eguali per dignità e destino; che i ricchi devono usare bene delle loro ricchezze e metterle a servizio dei poveri; che il cattivo uso delle ricchezze e l'indifferenza verso i poveri escludono categoricamente dall'appartenenza al Regno; (...) che non ci può essere vero rinnovamento sociale in fatto di giustizia, se non ci si converte dentro (Mt 7, 1-23) e non ci si mette in un rapporto di totale accoglienza di Dio e dei fratelli; che non c'è piena felicità se non nel vivere lo spirito delle Beatitudini e che il giudizio definitivo di Dio verterà soprattutto sull'aver o meno servito la persona di Gesù nell'affamato, nell'assetato, nel forestiero, nell'ignudo, nel malato, nel carcerato e nel bisognoso » (p. 258).

– Il capitolo dedicato alle lettere paoline viene suddiviso in due grandi parti:

- a) liberazione a livello religioso;
- b) liberazione a livello socio-politico.

Nel primo, si segnala che nelle lettere paoline si parla di tre tipi differenti di liberazione: dal peccato, dalla morte e dalla legge; e che i principali agenti di questa liberazione sono, secondo l'Apostolo: la morte di Cristo, il battesimo, la fede e lo Spirito Santo. Tutta questa liberazione è protesa verso un termine: verso la comunione con Cristo e con i cristiani, verso l'offerta di un culto spirituale e verso una situazione di pace con Dio e con i fratelli. In definitiva, la liberazione viene intesa come « tensione verso il meglio »: « tramite il battesimo si abbandona, sì, il mondo vecchio del peccato e si diventa esseri nuovi; resta tuttavia l'impegno a liberarsi sempre di più dal male e a muoversi di continuo verso il raggiungimento della pienezza del bene » (pp. 342-343). E dopo aver segnalato che secondo l'Apostolo al cristiano spetta l'obbligo di portare a termine la propria liberazione spirituale nella prospettiva di un costante rinnovamento, si aggiunge che negli scritti paolini si determina anche la modalità secondo cui questo cambio di vita deve svolgersi: con la verifica che non ci sia qualche opposizione alla parola divina, con la esigenza di imitare Cristo e di mettersi a completo servizio dello Spirito di Cristo (p. 343).

– Sulla liberazione a livello socio-politico, l'Autore fa notare che in san Paolo esiste una relativizzazione del « mondano » perché « è convinto che

l'ingresso di Gesù nel mondo come Salvatore tende prevalentemente a liberare l'uomo dal peccato e a introdurlo in una vita di santità secondo l'immagine di Cristo, l'uomo nuovo per antonomasia. Si tratta dunque di una sfiducia (del mondano) solo parziale e in un contesto ben definito. Egli non nega il valore degli ordinamenti umani e sociali; dice soltanto che essi vanno subordinati a un bene maggiore e imperituro » (p. 345). Questo rinnovamento del « sociale deve essere fatto tramite il rinnovamento della "coscienza" » (pp. 346-347). Altri aspetti della dottrina dell'Apostolo sarebbero: l'eguale dignità di tutti gli uomini (pp. 349-351), e la visione articolata sul rapporto con l'autorità civile, con l'invito al reciproco rispetto e alla mutua concordia tra Chiesa ed autorità civile (pp. 353-355).

Si potrebbe allungare l'elenco delle idee da mettere in risalto trovate in quest'opera. Preferiamo invece rimandare il lettore alla sua lettura. Prima, però, vorremmo segnalare alcuni punti che ci sarebbe piaciuto fossero stati trattati più accuratamente: a nostro avviso avrebbero inquadrato vari aspetti del concetto biblico di liberazione in una più esatta dimensione.

In primo luogo, ci sembra sia mancata una trattazione biblica più attenta su quello che si potrebbe chiamare « il carattere liberatore del dolore ». L'Autore segnala giustamente, non poche volte, che Cristo ci ha liberato da ogni male (p. 243), e lascia anche intravedere che la liberazione totale dal dolore è un bene di ordine escatologico; ma non viene valorizzato il carattere salvifico del dolore come tale, cioè il fatto che il dolore costituisce un mezzo essenziale nella liberazione dell'uomo dall'unico male in senso assoluto sulla terra: il peccato. In particolare, benché sia stato fatto un accenno alle Beatitudini – « non c'è piena felicità se non nel vivere lo spirito delle Beatitudini » (p. 258) – sarebbe stato conveniente sviluppare il significato, che mostra la intima connessione tra vera felicità – vera liberazione – e la realtà del dolore (cfr. GIOVANNI PAOLO II, lett. apost. *Salvifici doloris*, 11 feb. 1982: *passim*).

Un altro aspetto che a volte ci è sembrato mancasse come principio illuminante è quello riguardante la « nozione biblica neotestamentaria di umiltà », perché, per esempio, affermazioni come: « il Regno è destinato soprattutto ai poveri, ai piccoli, ai peccatori, e ai pagani, vale a dire, a tutte quelle persone che non possono offrire nulla di meritevole al Signore e che vengono dunque liberate solo perché Dio nella sua inesauribile bontà, si muove a compassione di loro » (p. 234), acquista un senso del tutto esatto solo se si tiene conto che si parla non dei poveri o dei piccoli da un punto di vista veramente materiale, ma dei poveri di spirito, di quelli che si fanno piccoli davanti a Dio, dei peccatori pentiti dei loro peccati, dei pagani che cercano la verità, e di quelli che non hanno nulla perché si rendono conto che possiedono tutto nel Signore. Penso che questo sia il pensiero dell'Autore, ma pare sia mancata una puntualizzazione.

Sarebbe stato anche opportuno un maggiore accenno alla radicalità liberatrice della grazia per mezzo dei sacramenti nello studio delle lettere paoline.

Così tutto il discorso avrebbe acquisito una necessaria concretezza, e si sarebbe potuto intendere meglio il senso definitivo della liberazione attraverso l'unione con Cristo.

Infine – ci sia permesso dirlo – ci è sembrato in alcune occasioni che l'Autore non sia riuscito a riassumere bene il proprio pensiero: i compendi che ogni tanto si trovano nel libro di solito non rispecchiano bene il contenuto precedente. In particolare, ci ha sorpreso che dopo le interessanti pagine sulla liberazione operata da Cristo, ci sia un capitolo riassuntivo – « il vero senso della liberazione di Gesù » – che serve all'Autore non per riproporre una sintesi delle proprie idee, ma ad introdurre un testo di Boff che a noi è sembrato non poco in contrasto con il pensiero precedentemente espresso. Oltretutto impoveriscono il lavoro frasi scritte con troppo distacco dal testo biblico, come quando si sottolinea l'esistenza di uno « spirito antifemminista » in san Paolo (p. 349). L'affermazione risulta almeno anacronistica.

Questi rilievi non vogliono comunque intaccare la validità complessiva che l'opera ci è sembrata possedere.

M.A. Tábet

A. CIRILLO, *Cristo rivelatore del Padre nel Vangelo di S. Giovanni secondo il Commento di S. Tommaso d'Aquino*, Angelicum, Roma 1988, pp. 369.

L'opera è il risultato della rielaborazione per la pubblicazione di una tesi dottorale diretta dal P.B. Douroux, O.P., e discussa presso la Pontificia Università di S. Tommaso d'Aquino (Angelicum). Già dallo stesso titolo si possono ricavare i due principali motivi di lode che a noi sembra dover menzionare in questa recensione. In primo luogo, il fatto che sia stata scelta per lo studio la *Super Evangelium Ioannis lectura*, che è indubbiamente la più grande opera esegetica di san Tommaso e dove, di conseguenza, si può evidenziare meglio che in qualsiasi altro scritto la sua capacità di profondo commentatore della Sacra Scrittura. Lo studio di Cirillo conferma, difatti, la validità del giudizio altamente positivo che gli studiosi, attraverso i secoli, hanno dato su tale opera dell'Aquinata. Il secondo motivo di lode è l'aver centrato la ricerca su un tema che ha una radicale importanza teologica: Cristo come rivelatore del Padre.

Gli argomenti attorno ai quali l'Autore ha raggruppato l'abbondante materiale che aveva davanti a sé sono stati i seguenti: Cristo-profeta (cap. 3); Cristo Signore e Maestro (cap. 4); Cristo-luce (cap. 5); il valore rivelatore dei miracoli di Cristo (cap. 6); Cristo-Verità (cap. 7); Cristo testimoniato dal Padre (cap. 8); lo Spirito Santo testimone di Cristo (cap. 9); la missione degli Apostoli (cap. 10). In tutto il lavoro si vede come si è cercato di mostrare la sintonia del Commento di S. Tommaso con il contenuto del quarto vangelo. Inoltre, nella sintesi che l'Autore compie del suo stesso lavoro possiamo scoprire l'idea centra-

le che è sorta dalla ricerca intrapresa: « Riguardo al contenuto dell'esegesi del Commento sul tema della nostra ricerca si rimane colpiti, leggendo il testo tomasiano, dell'insistenza continua dell'Aquinate sulla divinità di Cristo e la sua consostanzialità col Padre. A nostro avviso questo è il filo che unisce tutti gli aspetti per i quali Cristo è rivelatore del Padre. Infatti grazie all'Unione Ipostatica possiede una differenza ontologica rispetto agli altri profeti; inoltre non era solo *viator* ma anche *comprehensor*: si può intendere la peculiarità di Cristo nel suo essere profeta; nel suo essere Maestro, Egli è la pienezza della Rivelazione non perché sia prossimo o vicino a Dio ma perché è Dio. Così Cristo è Luce soprattutto perché fa conoscere la Sua divinità; dire che Cristo è la verità equivale sempre a riconoscere la Sua divinità e così va intesa anche la Sua autorivelazione e la testimonianza del Padre a favore del Figlio di cui parla il vangelo giovanneo » (pp. 342).

I due primi capitoli vengono dedicati rispettivamente all'inquadramento storico-letterario del Commento di san Tommaso (contesto storico, autenticità, fonti, importanza, caratteristiche del Prologo) e alla metodologia esegetica del Dottore Angelico. Questo secondo capitolo ci offre una buona sintesi della esegesi tomasiana; vengono trattati argomenti scottanti come: la polisemia del testo biblico, la teoria dei quattro sensi, i criteri ermeneutici di san Tommaso, il carattere teologico del suo commento, la filosofia e le risorse filologiche dell'esegesi tomasiana, ecc. Senz'altro questo capitolo costituirà d'ora in avanti un punto importante di riferimento nello studio del pensiero biblico di san Tommaso da non sottovalutare.

Alla fine ci sono due *excursus* attraverso i quali l'Autore ha voluto mostrare l'attualità del pensiero di san Tommaso paragonandone l'esegesi a quella di due autori recenti che si sono interessati allo studio del quarto vangelo: Rudolf Schnackenburg e Ignace de la Potterie. Le conclusioni di Cirillo sono le seguenti: « il confronto quindi con i due esegeti cattolici contemporanei ci ha permesso di segnalare alcune convergenze delle loro conclusioni con quelle del Dottore comune. Le divergenze che abbiamo visto son da attribuire, a nostro avviso, soprattutto alla metodologia: l'esegesi contemporanea dispone di un aiuto molto più grande delle scienze ausiliari (filologia, archeologia, ecc.). L'esegesi tomasiana è molto più ricca teologicamente ed abbiamo concluso che è necessaria un'integrazione fra le acquisizioni dell'esegesi contemporanea ed il modo tomasiano di leggere il testo sacro: *in Ecclesia*, in continuità con la Tradizione, con un retto uso della ragione illuminata dalla fede. A nostro avviso, l'esegesi tomasiana del quarto vangelo è di grande attualità e non deve essere considerata soltanto come un monumento della storia dell'esegesi, autorevole ma ormai superata » (pp. 344-345).

Una vasta e ben selezionata bibliografia e un indice analitico dei temi e dei versetti giovannei citati concludono questa interessante opera.

M.A. Tábet

J. RATZINGER, *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, Ed. Paoline, 1987, pp. 266.

L'Autore stesso presenta questo libro come un secondo volume di saggi di ecclesiologia dopo il primo apparso nel 1969: « i temi fondamentali sono rimasti gli stessi: la domanda circa l'essenza della Chiesa e la sua struttura, e le domande circa l'ecumenismo e il rapporto tra la Chiesa e il mondo » (p. 5). In effetti questi tre argomenti stabiliscono la suddivisione del libro. Parte prima: Natura e struttura della Chiesa; parte seconda: Problemi ecumenici; parte terza: Chiesa e politica.

### *Chiesa*

L'ecclesiologia del Vaticano II, il primato del Papa e l'unità del popolo di Dio e la collegialità dei Vescovi sono le questioni esaminate nella prima parte.

Dopo aver riflettuto sulle parole con cui si apre la *Lumen gentium*, il card. Ratzinger pone un principio ermeneutico per capire l'ecclesiologia latente nei testi conciliari: « poiché Cristo è la luce del mondo, per questo esiste uno specchio della Sua gloria, la Chiesa, che trasmette il suo splendore. Se uno vuole comprendere rettamente il Vaticano II, deve sempre di nuovo cominciare da questa frase iniziale » (p. 11), e immediatamente dopo aggiunge: « a partire da questo punto di partenza, si deve stabilire l'aspetto dell'interiorità e quello della natura comunitaria della Chiesa. La Chiesa cresce dall'interno all'esterno e non viceversa ». Vista così la Chiesa non potrà mai diventare una semplice organizzazione umana, o un qualsiasi apparato burocratico.

Per rispondere alle tendenze troppo riduzioniste che pretendono appunto di ridurre la Chiesa a una non meglio definita ed evanescente « comunione nello spirito », e tentano di basare le loro pretese sul mistero eucaristico « che fa la Chiesa » ovunque esso venga celebrato, Ratzinger ricorda che il Concilio non dice semplicemente che « la Chiesa è completamente presente in ogni comunità che celebra l'Eucaristia », ma piuttosto: « La Chiesa è realmente presente in tutte le comunità locali di fedeli *conformi al diritto, che in unione coi loro pastori... si chiamano chiese* » (p. 15).

Ma non basta la comunità locale. Certo è che « Cristo è dovunque intero », « ma egli è dovunque anche uno solo, e perciò io posso avere l'unico Signore solo nell'unità che egli stesso è, nell'unità con gli altri che sono anche essi il suo Corpo e che, nell'Eucaristia, lo devono sempre di nuovo diventare » (p. 16).

Responsabilità di ogni comunità, che non è comunque autosufficiente, e unità con i credenti di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Così i credenti « ricevono la Chiesa », non la « fanno », e la ricevono da dove essa è già: « dalla comunità sacramentale del suo Corpo (di Cristo) che attraversa la storia » (p. 16).

Questo aspetto della comunione con i fedeli di tutti i tempi viene pure sottolineato per arrivare a capire il vero senso della collegialità dei Vescovi, la quale riesce a realizzarsi quando si « oltrepassa la soglia dell'orizzonte locale per giungere all'interno dell'elemento comune dell'unità cattolica, di cui faceva sempre parte anche la dimensione della storia della fede, che parte dagli inizi e tende al Signore che ritornerà » (p. 19).

Ratzinger esamina il significato dell'uso dell'espressione « il popolo di Dio » preferita, per indicare la Chiesa, all'espressione « corpo di Cristo ». Cerca di capire la realtà della Chiesa come « popolo di Dio », vede un cambiamento in chiave ecumenica nel fenomeno della riscoperta della Chiesa verificatosi dopo la prima guerra mondiale, che portò ad un'analisi della Chiesa-Corpo di Cristo, fino a concludere che « con questa formula veniva attribuito ad ogni dire e operare ministeriale della Chiesa una definitività che faceva apparire ogni critica come un attacco a Cristo stesso e dimenticava semplicemente l'elemento umano, fin troppo-umano nella Chiesa » (p. 21).

Interessante notare la serena chiarezza con la quale il cardinale riconosce in diversi passaggi del libro le manchevolezze umane nella Chiesa, e la corrispondente incapacità che ne deriva di far risplendere con luce riconoscibile il vero volto del Signore: « la Chiesa non è identica a Cristo, ma gli stà di fronte. Essa è Chiesa di peccatori, che abbisogna sempre nuovamente di purificazione e di rinnovamento, sempre nuovamente deve diventare Chiesa » (p. 21).

L'Autore sottolinea che le due parole centrali dell'ecclesiologia del Vaticano II sono: « sacramento e popolo di Dio » (p. 24). La concezione della Chiesa come sacramento e popolo di Dio rafforza senz'altro sia l'unità interna che esterna, senza ridurre l'una all'altra, e mantenendo al loro posto sia la Gerarchia – che non è « solo un fattore in vista del buon ordine » (p. 24) – che i laici; essa viene poi completata con l'ultimo capitolo della *Lumen gentium* sulla Madre di Dio, al quale si deve che « l'elemento mariano sia entrato direttamente nella dottrina della Chiesa » e che appaia più chiaro « che la Chiesa non è apparato, non è semplicemente istituzione, non è nemmeno una delle tante entità sociologiche; essa è persona. Essa è una donna. Essa è madre. Essa è vivente. La comprensione mariana della Chiesa è la più decisa contrapposizione ad un concetto di Chiesa meramente organizzativo e burocratico » (p. 25).

Interessante l'appendice con l'analisi – valendosi soprattutto degli studi del bizantinista Endre von Ivànka – di alcune variazioni moderne del concetto di popolo di Dio, che gli serve per scoprire dei tentativi di dare un contenuto socio-politico alla denominazione « popolo di Dio » (Chomjakov, ecc.) la quale porterebbe al « nuovo cristianesimo » di Saint-Simon che aspirava ad ottenere « tutta l'umanità unita in un'unica religione e organizzazione », pensiero che è ancora vivo in certe « idee postconciliari moderne, quali quelle della Chiesa di base, della "Chiesa dal basso", Chiesa del popolo, comunità portatrice di tutte le azioni a un tempo religiose e politico-sociali » (p. 30).

Nelle pagine sul papato viene chiaramente messa in evidenza l'inconsistenza delle teorie che pretendevano di usare teologicamente il « noi » di Dio per chiedere una revisione dell'unicità personale del papato e sostituirlo con una specie di « troika », illudendosi di trovare « la formula chiave dell'ecumenismo, di aver raggiunto la quadratura del cerchio, mediante cui il papato, massimo scandalo della cristianità non cattolica, doveva diventare il definitivo veicolo dell'unità di tutti i cristiani » (p. 35); Ratzinger fa appello alla necessità di promuovere maggiormente « una teologia della personalità » per collegarla con la teologia della comunità, sviluppatasi dall'idea di collegialità (p. 36).

Infatti, osserva che « appartiene alla struttura della Bibbia non solo l'aspetto comunitario della storia creata da Dio, ma non meno la consistenza personale, la responsabilità della persona » (p. 36).

Diventa così molto chiara la realtà di Pietro come persona – oltre al fatto che non è mai esistita nella Chiesa una guida comunitaria anonima –, la realtà della trasformazione di un uomo in Pietro, per diventare fondamento della Chiesa con la sua confessione. Alla questione sollevata da alcuni che si chiedono se il fondamento è Pietro come persona oppure la sua confessione, il cardinale Ratzinger risponde: « una confessione di fede esiste unicamente in quanto personalmente responsabilizzata, e quindi la confessione è legata alla persona. Il fondamento non è una persona considerata per così dire sul piano metafisico-neutrale, ma è la persona in quanto portatrice della confessione » (p. 39); infine sottolinea che il papato, come istituzione, « può esistere solo come persona e in responsabilità nominale e personale » (p. 39).

Nel terzo capitolo di questa prima parte, Ratzinger riafferma molto chiaramente il diritto del Papa alla guida del Collegio episcopale, – diritto che non « è delegabile » –, evitando così di cadere in una specie di « rappresentatività » simile a quella politica, trasposta in una sfera di fede e di salvezza, e ricordando così l'origine divina della Chiesa, che non può mai ridursi ad un'organizzazione la cui origine è determinata in qualche modo dal volere degli uomini, come accade per i diversi organismi politici e sociali.

In questo modo, l'Autore mostra la falsità del tentativo di Rahner « che concepisce il vescovo come definibile a partire da un collegio, pensato come istanza centrale. Il vescovo sarebbe colui che rappresenta una parte così importante della Chiesa da meritare di appartenere al collegio responsabile per la Chiesa universale » (p. 55). Per la stessa ragione, non accetta le proposte sul Sinodo che pretendevano di « conferirgli diritto decisionale non solo in casi singoli ma sempre » (p. 55), e quella di erigere il Segretariato del Sinodo a Sinodo perpetuo (p. 57).

In questo contesto ci è sembrato molto positivo l'energico richiamo del cardinale a non sminuire la responsabilità di coscienza di ciascun membro del Collegio – in linea con la « teologia personale » che propone –, precisando con parole chiare che « essendo la coscienza il luogo in cui abita la fede, rappresen-

ta nel modo migliore sia la Chiesa particolare che universale colui che segue la sua coscienza. Naturalmente non la coscienza di un io assolutizzato, ma una coscienza della fede aperta dal di dentro, vigile e in ascolto. Perciò la disponibilità all'ascolto della coscienza ha un peso di « rappresentanza » reale maggiore che non decisioni di maggioranza, le quali vengono per lo più preparate da pochi e vengono da molti accettate spesso più per amore di pace che per intima convinzione » (pp. 60-61).

Con questi presupposti, l'Autore riassume i compiti del Sinodo in quattro parole: « informare, correggere, anticipare o promuovere » (p. 63).

### *Ecumenismo*

Nella seconda parte dedicata all'ecumenismo, tema che occupa un posto non secondario nelle preoccupazioni teologiche dell'Autore, vengono affrontate altre tre questioni: il dialogo anglicano-cattolico; Lutero e l'unità delle Chiese; i progetti dell'ecumenismo.

Il primo di questi articoli, apparso nella sua prima redazione già nel 1983, ci è sembrato una delle parti più consistenti di tutto il libro. Il cardinale Ratzinger mette a fuoco i concetti di autorità, ermeneutica, tradizione, chiesa universale-locale, etc., che emergono dai Documenti della Commissione anglicano-cattolica, sottolineando con chiarezza e lucidità i pericoli che si nascondono dietro un uso assai parziale dei contenuti di questi termini.

Viene lamentata in modo particolare la tendenza di voler mettere – senza aver fatto prima un'approfondito studio – sullo stesso piano l'autorità dei cattolici e quella degli anglicani, mentre questi ultimi non hanno un'autorità come quella che si trova nella Chiesa Cattolica che può « rispondere con autorità più immediatamente di quanto non sia possibile alle strutture anglicane » (p. 68). Questa affermazione della reale consistenza dell'autorità serve a Ratzinger per introdursi nella delicata questione del rapporto Chiesa universale-Chiesa particolare.

Sotto il titolo « La Chiesa Universale e i suoi organi come condizione della Tradizione », e dopo aver segnalato che « la Chiesa universale non è un puro e semplice superamento pleromatico esteriore, che in sé non contribuirebbe affatto all'esser delle Chiese locali, ma penetra nell'esser chiesa delle Chiese locali », Ratzinger aggiunge: « Qui bisogna contraddire il rapporto ARCIC, quando afferma che il Concilio Vaticano II permetterebbe l'affermazione secondo cui ad una Chiesa parziale che sta al di fuori della comunione con Roma non mancherebbe nulla nel suo esser chiesa, dal punto di vista di Roma, tranne l'appartenenza alla manifestazione visibile della piena *Communio* cristiana » (pp. 75-76).

Quindi, basandosi sul lavoro di V. Twomey, riguardante il primato di Roma negli scritti di sant'Atanasio, e su quello di Joan Meyendorff, concernente i pericoli di regionalismo nella Chiesa, il cardinale può ben dire non senza

coraggio che quando si tenta di fondare teologicamente la Chiesa universale al di fuori di Pietro, si finisce sempre nella Chiesa-Stato, con tutto quanto di umano e temporale nasconde un'organizzazione simile.

Così può anche sottolineare che scientificamente non ha alcun senso parlare di « our two traditions », mettendo alla pari la Chiesa Cattolica e la Comunione anglicana quando si tratta di fondare la possibile unità non su « tradizioni » più o meno valide di « costume » religioso, liturgico, ecc., ma sulla unica vera Tradizione che si riscontra nella realtà viva ed operante della Chiesa Cattolica (pp. 80-81).

Anche per la possibile e auspicata unione con la Chiesa dell'Oriente, Ratzinger segnala il grave pericolo di volersi fermare a situazioni e presupposti del primo millennio come se il secondo millennio non si fosse mai avverato: « Una simile concezione significa che di fatto l'esistenza della Chiesa universale viene negata per il secondo millennio, e la Tradizione come grandezza viva, portatrice di verità, viene congelata alla svolta del secondo millennio » (p. 82).

Per approfondire i tre punti fondamentali che restano da chiarire in questo dialogo ecumenico (vale a dire, l'Eucarestia; la sacramentalità e il contenuto sacramentale del sacerdozio; la fondazione teologica e il concreto contenuto ecclesiale del ministero petrino), Ratzinger suggerisce un'analisi e un riconoscimento della Liturgia della Chiesa antica « come bene della Tradizione di uguale solidità dei Simboli conciliari, allora sarebbe data un'ermeneutica dell'unità che renderebbe superflue le dispute » (p. 85).

Anche se ci è sembrato in qualche misura troppo ampio lo spazio dedicato alle polemiche sorte in occasione di queste affermazioni dell'Autore, forse non è inutile accennare alla considerazione finale che riassume lo scopo di tutta la polemica: « Se infatti ci si accordasse completamente nel considerare tutte le Confessioni semplicemente come tradizioni, allora ci si sarebbe completamente allontanati dalla questione circa la verità, e la teologia sarebbe oramai solo una forma di diplomazia, di politica » (p. 98).

Abbastanza polemica si presenta ugualmente l'intervista su Lutero che l'Autore concesse a « Communio ». Ratzinger si mette chiaramente in contrasto con Lorst, e principalmente con Manns, nel loro tentativo di ridurre tutta la questione di Lutero a un puro e semplice malinteso tra le due parti, insistendo che la divergenza va ben oltre: « Lutero dopo la rottura definitiva ha non solo respinto categoricamente il papato, ma ha reputata idolatrata la dottrina cattolica della Messa, perché vi vedeva una ricaduta nella Legge e quindi il rifiuto del vangelo. Ricondurre tutte queste contrapposizioni semplicemente a malintesi è a mio vedere una pretesa illuministica » (p. 103). Alla fine dell'intervista riafferma senza mezzi termini che « resta ancora in vigore lo stato di fatto teologico che tra Chiesa Cattolica e chiese riformate non è possibile una comunità di comunione (eucaristica). Dato che la comunione nel Corpo di Cristo è la forma corporale della comunione nella verità, nell'unità della fede, sacramento e fede

sono indivisibili; se la comunione non è comunione di fede, non è una comunione » (p. 128).

Con altrettanta decisione viene additata la incongruenza del tentativo di Fries-Rahner – « cavalcata-par-force verso l'unità » – che viene sconfessato senza mezzi termini anche per la mancanza di rigore scientifico: « per questo motivo l'idea di un concilio delle religioni è una proposta assurda » (p. 125). Nel modo in cui sono affrontati problemi ecumenici, si vede chiaramente il desiderio di Ratzinger di recuperare pienamente la realtà viva, propria, della Chiesa, determinante nella custodia della verità sin dall'origine; unica, perciò. Si contrappone così alle interpretazioni non valide del « *subsistit* » (LG, 8). Infatti, ciò non significa « che d'ora in poi il cattolico debba concepire la "vera Chiesa" ancora come un'utopia, che verrà alla fine dei tempi. La vera Chiesa è realtà, realtà esistente, anche adesso, senza che si debba negare ad altri l'essere cristiani o contestare alle loro comunità un carattere ecclesiale » (p. 117).

Lungo tutto il volume affiora la preoccupazione del cardinale affinché nella Chiesa la teologia non venga trasformata in diplomazia e la fede in semplice « engagement »; tale sollecitudine emerge ancora una volta nella lettera alla « Theologische Quartalschrift » di Tubinga, nella quale vengono riaffermati il desiderio di assoluto (pp. 132-133) sempre vivo nella Chiesa, e la obiettiva e trascendente presenza di un necessario che non è nostro e che la Chiesa deve sempre custodire (p. 137).

### *Politica*

La terza parte, Chiesa e Politica, è divisa in due sezioni: la prima studia tre questioni fondamentali, e cioè: aspetti biblici del tema fede e politica; Teologia e politica della Chiesa; la coscienza nel tempo.

La seconda sezione, oltre a uno scritto dal titolo « Europa: un'eredità doverosa per i cristiani », e un altro su « Escatologia e Utopia », analizza diverse questioni concernenti il problema della libertà: libertà e vincoli nella Chiesa; libertà e liberazione, ecc.

Sembrerebbe che lo scopo dell'insieme sia il desiderio di promuovere studi più approfonditi sulla situazione politica del cristiano nelle diverse realtà odierne, affinché la Chiesa, il cristianesimo, faccia sentire la sua presenza nella vita culturale e nella formazione della coscienza dell'uomo europeo in un modo più convincente.

Dopo aver rilevato l'influenza – non certo di scarso rilievo – che il cristianesimo ha avuto nel cambiamento di pensiero politico che portò all'abbandono dell'idea della divinità dello Stato, e con ciò, di tutte le idee politiche che ardiscono concedere allo Stato la ragione della totalità dell'esistenza umana, Ratzinger mette in evidenza il grande contributo politico cristiano valido ancora oggi, e sempre: liberare l'uomo « dall'irrazionalità dei miti politici, che sono il vero rischio del nostro tempo » (p. 143). E aggiunge che « la moderna idea di

libertà è perciò un legittimo prodotto dello spazio vitale cristiano; essa non poteva svilupparsi in nessun altro ambito se non in esso » (p. 156); di conseguenza, la Chiesa deve difendere la libertà sia mettendosi al di fuori dello Stato – « dove la Chiesa diviene essa stessa stato la libertà va perduta » – sia difendendo i suoi diritti di vivere e di lavorare in libertà: « Ma anche lì dove la Chiesa viene soppressa come istanza pubblica e pubblicamente rilevante, viene a cadere la libertà perché lì lo stato reclama di nuovo per sé la fondazione dell'etica » (p. 156).

I diversi interventi di questa terza parte possono essere visti, a mio parere, come un chiaro avvertimento a tutti gli ecclesiastici, compresi i teologi, contro ogni possibile tentazione di « potere », e allo stesso tempo, anzi prevalentemente come un richiamo all'urgenza di diventare l'anima di tutta la vita spirituale del mondo, il che potrà diventare realtà se si riesce a far emergere la Verità. Viene, in fin dei conti, ricordata l'urgente missione di far sì che la Verità di Cristo sia il fondamento dell'attività etica dell'uomo.

Nel suo discorso, Ratzinger pone in risalto per prima cosa – e perché la teologia non perda la trascendenza – la sterilità di una teologia che pretenda di essere tanto « scientifica » da adattarsi alla università moderna e perdersi, ritirandosi « in una perfetta specializzazione... pienamente all'altezza dell'imperativo della ragione positiva » (p. 151).

Quindi ribadisce la necessità di mantenere nei termini ottimali il rapporto magistero-teologia, nel quale la Chiesa ha la « funzione di delimitare il confine oltre il quale la teologia elimina il suo stesso spazio vitale » (p. 154), non essendo la Chiesa produttrice della Verità e tanto meno la Verità stessa: « La verità resta dunque essenzialmente indipendente dalla Chiesa, la Chiesa vi è funzionalmente ordinata » (p. 154).

Mette in guardia, inoltre, dal pericolo di un magistero che infranga « l'autonomia della teologia e le lascia solo il compito di cercare degli appoggi per quanto sostenuto dal magistero », il che convertirebbe la teologia in ideologia di partito; e dal pericolo contrario, vale a dire, « quando la teologia fa a meno della Chiesa oppure la accetta solo come una organizzazione portante senza contenuto spirituale » (p. 158).

Nella conferenza « La coscienza del tempo », l'Autore tenta di fare una riflessione sul potere e la coscienza, prendendo spunto dall'opera di Reinhold Schneider su Bartolomeo de Las Casas. Il soggetto permette ogni sorta di commenti anche perché il personaggio Las Casas è giustamente molto discusso, e non sempre e non del tutto è affidabile quando si vogliono comprendere a fondo gli ideali e i sentimenti che guidarono i « conquistadores » e tanto meno quando si tratta del lavoro svolto dagli « evangelizadores » dell'America.

Ratzinger approfitta comunque per proseguire nella linea già tracciata e sottolineare di nuovo che « con l'affermazione che bisogna dare a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio, Gesù separa il potere imperiale dal

potere divino. Eccependo lo *ius sacrum* dallo *ius publicum* dell'imperatore, Egli ha creato lo spazio della libertà della coscienza, sull'orlo della quale finisce ogni potere, anche quello del dio-imperatore romano, il quale allora diventa un uomo-imperatore soltanto » (p. 167).

Nella seconda sezione il motivo trainante è la « libertà », e in modo particolare, la libertà nelle sue implicazioni sociali, nella sua partecipazione all'ordine della convivenza umana.

Nel considerare il principio dell'illuminismo quale impiego della ragione per trovare la verità al di là della protezione dell'autorità e della tradizione, forse si sarebbe potuto mettere in risalto l'uso della ragione nella ricerca della verità molto prima dell'illuminismo e non con minore arditezza, anche al di là dell'autorità e della tradizione.

Con acutezza, l'Autore segnala che è « importante notare che in tal modo non si doveva affatto porre la libertà da ogni vincolo al posto del vincolo, ma si tratta di scuotere il vincolo esterno e di sostituirlo con il vincolo razionale, ossia con il vincolo che viene dall'intelligenza » (p. 176); ma in questa impostazione il lettore avverte che non viene chiaramente rilevato che i vincoli esterni dai quali si separò l'illuminismo non furono soltanto i vincoli dell'autorità e della tradizione, ma anche, e direi soprattutto, della *realtà stessa*, i vincoli dell'essere.

Perciò il problema non nasce solamente quando il principio illuministico viene applicato alla dimensione sociale della libertà, bensì sorge all'origine della decisione che porta al pensiero illuministico: *porre la verità*, invece di *scoprire la verità*.

È così d'altronde che si capisce pienamente la distruzione di tutto l'ordine sociale antico per sostituirlo con uno nuovo nel quale « una sola pedagogia sembra adeguata e sembra realmente una pedagogia della libertà: l'educazione alla ribellione a tutti i valori già dati, la liberazione illimitata dell'uomo che progetta se stesso "creativamente" » (p. 176). Non ci è sembrata esatta, però, la frase che dovrebbe rispecchiare il pensiero di Sartre — « bisogna riscoprire l'essere umano dal nulla di una libertà vuota » —; sarebbe forse stato meglio dire che per Sartre l'uomo non si riscopre, lo si *crea*, lo si *pone*, e, oserei dire, dal nulla e nel nulla.

Molto centrata la critica di Ratzinger ad ogni fallace tentativo di democrazia nella Chiesa e a certe correnti di pensiero all'interno della Chiesa che pretendono di opporre una « Chiesa assembleare » alla Chiesa gerarchica, del Papa e dei Vescovi, che si vorrebbe far apparire come « Chiesa ufficiale »; nonché di una parte della teologia della liberazione che aspira a una realizzazione del regno di Dio per vie politiche.

Vengono anche messi bene in risalto i legami tra libertà-autorità-coscienza nella Chiesa, che portano ad affermare, tra l'altro, che « il diritto fondamentale del cristiano è il diritto alla fede integra », e che « nella coscienza si rende infine visibile anche la sintesi del nostro tema. Essa è il luogo dell'intimissimo

vincolo dell'uomo, cioè del suo essere ordinato alla verità e alla carità: a Dio e, precisamente per questo, è anche il luogo della sua vera libertà. Libertà e vincolo a questo punto si identificano: solo nella coscienza illuminata e matura si realizza la sintesi di libertà e di autorità vincolante » (p. 189).

Nell'interrogarsi su un possibile orientamento cristiano nella democrazia pluralistica, il cardinale delinea le tre radici delle minacce attuali alla democrazia: il bene non più fondato sugli sforzi etici degli uomini, ma sostenuto dalle strutture; la morale non riconosciuta come un bene giuridico da difendere, perché appare come patrimonio dell'arbitrio soggettivo, che interessa la giustizia solo se viene minacciata la quiete pubblica; la perdita della trascendenza che evoca la fuga nell'utopia.

In questo panorama la pretesa di verità che la Chiesa cattolica porta con sé, comporta pure la sua « necessità », se si vuole un vero orientamento che riesca a dare un fondamento etico alle esigenze del vivere sociale e democratico, vista l'incapacità di ogni « etica politica » di arrivare oltre « un cercare di evitare gli urti tra gli opposti interessi » (p. 196).

Il cardinale Ratzinger si dice convinto « che la distruzione della trascendenza è quella mutilazione dell'uomo da cui scaturiscono tutte le altre malattie » (p. 197), ed escludendo qualunque tipo di collegamento tra Stato-Chiesa che porti ad una « unicità pratica dell'autorità » del tutto inammissibile, pensa che « la sola forza, con cui il cristianesimo può farsi valere pubblicamente, è in ultima analisi la forza della sua interna verità. Questa forza però è oggi indispensabile come sempre, perché l'uomo senza verità non può sopravvivere. Questa è la speranza sicura del cristianesimo. Questa è la sua immensa sfida ed esigenza per ognuno di noi » (p. 206).

Forse sarebbe stato opportuno un chiarimento riguardante « gli effetti negativi prodotti dal cristianesimo, anche nella recente storia politica », di cui si parla a p. 192. Non vedo come possano esserci effetti negativi prodotti dal cristianesimo, a meno che non si voglia impropriamente significare in questo caso per « cristianesimo » alcune realizzazioni politiche più o meno orientate dalla verità cristiana.

Con altri tre articoli si conclude questo libro, certamente ricco di spunti che invitano ad un approfondimento delle diverse questioni trattate. Questi tre articoli sono: « Europa: un'eredità doverosa per i cristiani »; « Escatologia e Utopia »; « Libertà e liberazione ».

Nel primo ci sono apparse molto valide le quattro tesi per la ricostruzione dell'Europa – pp. 218-221 –, fondate sulle quattro eredità che, secondo l'Autore, l'hanno costituita: greca, cristiana, latina, moderna.

A proposito dell'eredità cristiana, dopo un'ottima considerazione sull'episodio di At 16, 6-10, appare scritto testualmente: « Il cristianesimo è, perciò, la sintesi operata in Gesù Cristo, tra la fede d'Israele e lo spirito greco » (p. 215). Forse manca qualcosa nella traduzione, o si prende « cristianesimo » per l'eredi-

tà cristiana che ha contribuito alla nascita dell'Europa. Penso, comunque, che questo inciso meriterebbe una correzione nelle future edizioni del libro per evitare ogni malinteso.

Per illustrare il continuo tema di fondo di questa terza parte del libro, e cioè la necessità che l'agire sia originato nell'essere, e l'essere affondi le radici nell'Esse trascendente, sono un ottimo esempio due frasi con le quali finiamo la recensione: « nei *mores* la politica, cui è funzionale l' "utopia", rinvia oltre se stessa; ma senza i *mores* l' "utopia", che conosce soltanto gli *instituta*, diventa un progetto di prigionia, invece che una ricerca di vera libertà » (p. 238).

« È libero soltanto colui che prende la misura del suo agire unicamente da dentro di sé e non deve obbedire a coazioni esterne. Libero è perciò colui che è diventato una cosa sola con la sua essenza, una cosa sola con la stessa verità » (p. 257).

E. Juliá

J.-M. AUBERT, *Abregé de la morale catholique (La foi vecue)*, Desclée, Paris 1987, pp. 457.

« Le message evangelique, du fait qu'il appelle à un changement de vie, appel à rencontrer et aimer Dieu en faisant sa volonté, a nécessairement une dimension éthique; il comporte une morale spécifique, dont ce livre veut tracer les traits essentiels » (p. 6). Queste parole tratte dal prologo in cui lo stesso autore si domanda quale sia lo scopo di una morale, servono a far luce sugli elementi essenziali su cui si fonda e innalza l'intero edificio morale, che Aubert delinea a grossi tratti, senza dettagli né rifiniture, ma in modo completo.

Il libro viene diviso in due parti, come di solito si fa con i manuali di teologia morale: morale fondamentale e morale speciale o settoriale. Ed è proprio nella prima parte dove meglio possiamo cogliere questi tratti essenziali, questi elementi da avere sempre presenti nel discorso morale.

1. L'agire umano, in quanto tale, cioè dotato di libero arbitrio, comporta necessariamente una dimensione etica: « La morale commence quand il s'agit de choisir un sens susceptible de réaliser l'être humain dans sa ligne prope, d'épanouir ses virtualités » (p. 18). Questa componente « naturale », sostrato puramente umano, è principalmente oggetto di studio nel capitolo I « L'appel éthique de l'homme »; e in parte nei capitoli III « Le sujet moral ou anthropologie chrétienne », e IV « L'agir humain matériau de la progression morale ». Speciale riferimento merita il n. 3 del capitolo V « La norme morale », dove viene spiegato il perché di una legge naturale e troviamo affermazioni come queste: « La loi du Verbe Incarné assume l'être moral naturel de l'homme, qu'il tient de Dieu-Créateur » (p. 97); « L'amour évangelique est l'ame de l'agir humain naturel » (p. 99); e « Les droits de l'homme expriment la loi naturelle » (p. 101).

2. La morale cristiana consiste nell'incarnare il messaggio evangelico. Di fronte al desiderio-richieta di felicità (« appel éthique de l'homme »), « Dieu ne reste pas sourd » (p. 33), e dà una sua risposta (capitolo II, « La réponse de Jesus-Christ: Le Royaume de Dieu »). Allora la morale viene concepita come imitazione di Cristo, compimento della sua volontà, attraverso tutte le azioni della vita quotidiana. L'autore fa constatare che non per caso l'annuncio del Regno ha inizio con le Beatitudini (Sermone della Montagna), e afferma: « Commencer un exposé de la morale chrétienne par les Béatitudes est une nouveauté » (p. 34). La morale delle Beatitudini non è più una morale soltanto per alcuni cristiani che cercano una maggiore perfezione mettendo in pratica i consigli del Discorso della Montagna nella rinuncia a certe realtà della vita come la proprietà, la famiglia e la libertà di decisione: « Or, Vatican II a bien spécifié que la perfection chrétienne n'était pas réservé à une minorité de plus parfaits, mais qu'elle concernait tous les chrétiens dans l'esprit des Béatitudes (*Lumen Gentium*, n. 38) » (p. 34). Si tratta di una vera chiamata universale a vivere la morale delle Beatitudini « qui n'est autre que l'amour de Dieu et celui du prochain » (p. 35).

3. Nello sforzo per avvicinarsi ed amare Dio compiendo la sua volontà nelle azioni giornaliere, il cristiano non resta solo con i suoi dubbi e le sue debolezze: lo stesso Cristo presente nella Chiesa gli sta sempre accanto per offrirgli la luce della fede e la forza della grazia. Per condurre una vita morale propria dei figli di Dio non si può fare a meno del Magistero della Chiesa né della frequenza dei sacramenti: questa realtà viene approfondita nei capitoli VI « La compétence de l'Eglise en morale », e VII « Péché et Réconciliation ». Ed è proprio in questo elemento basilare dove i nostri contemporanei, intellettuali, uomini di scienza e addirittura comuni cristiani di fede sincera, trovano più difficoltà a capire una morale richiamata senza sosta dalla Chiesa, per esempio in materia sessuale, nel campo del rispetto della vita o della giustizia sociale. « On ne peut dissocier la foi des moeurs; car il s'agit d'une foi incarnée (...) la compétence de l'Eglise s'étend aussi à la morale (...) en deux instances: celle de la vérité morale, des prescriptions visant l'agir morale. Ensuite, comme cette vie morale chrétienne est une vie animée par la grâce, l'Eglise étant gestionnaire de la grâce du Christ (...) a compétence pour animer cette vie morale en réglant l'usage des sacraments » (p. 115). L'oblio del necessario concorso della grazia divina nella vita morale può essere in tanti casi la spiegazione dello scontento e perplessità di certi cristiani che giudicano troppo severo, rigide e perfino « inumane » alcune posizioni della Chiesa Cattolica di fronte a certi problemi che avrebbero una difficile, per non dire impossibile, soluzione se si contasse soltanto sulle forze umane.

Su questi tre pilastri, teologi, pastori e cristiani comuni possono costruire l'edificio morale a livello teoretico e pratico.

Il sottotitolo « La morale dans la vie quotidienne » della seconda parte del libro, lascia intendere con chiarezza l'importanza di applicare i principi della morale fondamentale cristiana alle circostanze concrete della vita. Per dividere questa Morale Speciale o settoriale, l'Aubert ha scelto una via diversa dai classici studi sui comandamenti (troppo negativa se si presenta in forma di proibizioni) o sulle virtù (di carattere astratto e con distinzioni e sottodistinzioni troppo sottili per una moderna presentazione): egli trova nel carattere relazionale dell'uomo il punto di partenza per lo studio del comportamento cristiano. Infatti, si può affermare che, a immagine della vita trinitaria, l'essere umano è chiamato a svilupparsi e a realizzare la sua vita in un continuo susseguirsi di rapporti: con Dio (Morale Religiosa: doveri verso Dio); con se stesso, immagine di Dio (Morale Personale); e con gli altri (Morale Sociale: familiare, economica e politica). Una tale divisione, però, non la si deve capire come una sorta di lottizzazione del campo morale, in cui l'azione viene collocata in uno dei « rapporti » come se questi fossero dei compartimenti stagni. Un esempio: la pigrizia che rifiuta il lavoro, oltre la mancanza di carità verso se stesso che impedisce il proprio sviluppo, non è anche un flagello sociale e al tempo stesso negazione del culto dovuto a Dio da parte dell'uomo che nel soggiogare il creato scopre il modo di rapportarsi con il Creatore in una vera e propria orazione? L'influsso dei propri atti, anche quelli più privati o addirittura interni, nei rapporti con Dio e con gli altri non sembra lasciare spazio a una tale divisione nella realtà: soltanto viene permessa a scopo didattico.

Questa seconda parte ha inizio con lo studio di ciò che deve essere l'anima della vita morale cristiana: le virtù teologali, in particolare la carità « moteur et la fin de la vie morale » (p. 200). Da sottolineare l'acuta trattazione dei rapporti Giustizia-Carità, la cui comprensione rimanda a quelli esistenti tra natura e soprannatura. Subito dopo lo studio della Morale Religiosa e della Morale Personale si inserisce un capitolo dedicato alla Morale della Vita (fisica, corporale), che viene a essere il passaggio alla Morale Familiare e sessuale che, a sua volta, precede la Morale della comunicazione e cultura, dell'economia e della politica.

Colpisce il tono ottimistico e positivo con cui vengono trattati gli argomenti: più che una lunga descrizione di peccati (con le sue modalità, gravità, ecc.), vi troviamo il modo di evitare o superare situazioni di peccato, l'esaltazione della virtù corrispondente, ecc. Così, si loda la dignità della persona; si parla delle vie delle affermazioni cristiane della famiglia; si difende il pudore e l'intimità personale di fronte alla deprivatizzazione della vita personale, che è segno di decadenza nell'ordine dei valori; si mette la verità alla base dei rapporti sociali, ecc.

A mio avviso questo « riassunto » della morale cattolica è un chiaro esempio di dialogo tra fede e mondo contemporaneo, dove l'autore affronta senza pregiudizi i problemi attuali più scottanti (per esempio, la situazione dei divorziati risposati, la procreazione artificiale, il sottosviluppo, il problema eco-

logico, ecc.) e mostra senza esitazioni le penose conseguenze, il disagio e l'infelicità che trova l'uomo quando non si comporta con la coerenza dovuta alla sua condizione di immagine, e più ancora, di figlio di Dio.

Questa opera è anche un valido tentativo di fare una teologia non frantumata: la fede (ricordiamo il sottotitolo del libro) e la vita della grazia (dello Spirito) hanno il loro posto in questa visione « morale » della scienza di Dio che diventa sapienza. Viene consigliata ai pastori e a quanti hanno compiti di catechesi, nonché ai professori di morale, seminaristi, e perfino a quelli che dicono di aver perduto la fede e mostrano nostalgia per un punto di riferimento nella vita.

V. Bosch

R. GARCIA DE HARO, *L'agire morale & le virtù*, Ed. Ares (Collana Ragione & fede, n. 6), Milano 1988, pp. 165.

In una conferenza sulle questioni riguardanti la fondazione dei valori etici, il card. Ratzinger ricordava un racconto russo su una persona così ossessionata dalla paura di subire un incendio, da non accorgersi del cancro che soffriva: la sua morte avverrà per una decomposizione interiore, e non per una causa esteriore come il fuoco. Simile è lo stato della società attuale: il terrore dei missili e della guerra atomica, offusca l'autentica causa del pericolo di olocausto che è la decomposizione morale, vero cancro del mondo odierno. La scarsa attenzione rivolta allo sviluppo morale rende più che mai necessari libri come quello che presentiamo, che mostrano la strada di un agire morale virtuoso.

L'idea architettonica del libro – scritto in costante dialogo con la Sacra Scrittura, la tradizione patristica, il Magistero della Chiesa e la teologia classica e contemporanea – è la dignità della persona umana, creata ad immagine e somiglianza di Dio, chiamata a conformarsi al Figlio di Dio grazie alla redenzione di Gesù e al dono dello Spirito Santo, e che deve rispondere mediante il proprio agire morale. Per dirlo con la prefazione, curata dal prof. Tettamanzi con la sua solita chiarezza e idoneità, quest'opera « non affronta in maniera analitica i più diversi problemi morali che riguardano i vari campi dell'attività dell'uomo. Per usare il linguaggio scolastico, non è un libro di morale « speciale », anche se nell'esemplificazione non mancano accenni a simili questioni. Il libro punta decisamente sui fondamenti dell'agire morale, colto in particolare nella sua « struttura » e nei « principi operativi interiori » che sono le virtù. Sono queste le due grandi parti secondo cui il libro è articolato: la struttura dell'atto morale, e la virtù come energia dello spirito » (p. 6). Ci proponiamo di farne un riassunto, adoperando molte volte le stesse parole dell'autore.

Il primo capitolo, molto breve, indica come la moralità è una prerogativa esclusiva dell'agire dell'uomo, inseparabile dalla propria natura spirituale, libera e finalizzata a Dio: qui risiede la sua dignità, e ciò spiega anche che l'oblio di Dio e della libertà, o almeno una loro mistificazione, sfocia nell'amoralità. Per questo è importante avere una chiara nozione di moralità (cap. 2): il punto di partenza deve essere la verità sull'uomo che Cristo ci ha insegnato e che la Chiesa fedelmente custodisce, cioè l'insieme delle verità rivelate sull'uomo e sui suoi rapporti con Dio, e che il Santo Padre ama chiamare « antropologia adeguata ». La radice più profonda di tale antropologia è quella metafisica della creazione che è al centro di ogni pensare cristiano: tutte le cose rispondono a un disegno del Creatore, che diede loro l'essere, la bontà, la capacità di agire e anche, in alcuni casi, di causare il bene; così le creature raggiungono il fine e la pienezza, che loro corrisponde, attraverso le operazioni con cui si inseriscono nel piano di Dio: soltanto se si perdono di vista le caratteristiche del rapporto Creatore/creatura si può pensare di trovare la propria perfezione al margine dell'ordine voluto dalla divina saggezza o contro di esso. Le creature spirituali – uomini e angeli – partecipano di una dignità superiore: ogni persona è un essere unico, irripetibile, voluto da Dio per se stesso e che, pertanto, può decidere da se stesso la propria incorporazione ai piani divini; non si tratta però che la creatura elabori per sé un « progetto » di comportamento, ma che decida da sé, liberamente, di accettare il progetto divino. Appunto nell'unione amorosa con Dio, mediante il loro agire libero, le creature spirituali raggiungono la suprema partecipazione alla bontà divina: il bene morale costituisce la massima pienezza per la persona, così come il male morale risulta il male più profondo che lede l'uomo nell'intimo del suo essere persona. L'uomo, in virtù dell'unione sostanziale di anima e corpo, deve raggiungere lo sviluppo morale attraverso l'agire temporale e corporeo: ogni azione libera – propriamente umana – partecipa di questa valenza morale, in ciò radica sia la grandezza dell'ordine temporale che possiede un valore per l'eternità, sia il suo significato relativo e subordinato all'ordine morale.

Quest'analisi, fondata sulla creazione, viene profondamente trasformata – non distrutta – e perfezionata ad opera della grazia, che eleva l'uomo alla dignità di figlio di Dio e gli comunica una meta superiore – il rapporto familiare con la Trinità beatissima – e una dimensione soprannaturale della bontà morale. La bontà soprannaturale è sempre infusa: non l'abbiamo per natura, né possiamo acquistarla attraverso il nostro agire, ma solo corrispondendo alla mozione interiore dello Spirito Santo che inabitava nell'anima in grazia; tale bontà può svilupparsi illimitatamente: l'uomo *viator* può sempre ricevere più grazia, per quanto alto sia il grado in cui la possiede, e così crescere in santità; inoltre, essa è più diffusiva della bontà naturale: ciò è la ragione profonda per cui una risposta di autentica santità sarà l'unica a risolvere la crisi che attraversa la nostra epoca. Tuttavia l'uomo, come insegna l'antropologia rivelata, non rispose

adeguatamente alla benignità del Signore, e abusando della propria libertà si erse contro Dio; da quel momento nasce privo della grazia e ferito nelle stesse forze della sua natura, in modo tale che gli risulta difficile – impossibile senza l'aiuto soprannaturale – persino vivere conformemente alla sua dignità naturale: la *malizia*, che è una ribellione della volontà a fare il bene conosciuto, l'*vignoranza*, che intorpidisce l'intelligenza per riconoscere le verità più elevate, la *debolezza* di fronte allo sforzo richiesto per fare il bene, la *concupiscenza*, che genera un disordinato desiderio di godimento e che si manifesta attraverso l'esagerata attrattiva con cui si presentano i beni piacevoli; queste ferite attestano la necessità della lotta ascetica per raggiungere il bene morale. Senza dimenticare però che il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo: dopo la Redenzione ogni grazia ci proviene da Cristo, il che implica la missione della Chiesa – quale continuatrice della presenza visibile del Verbo Incarnato – per la salvezza di tutti gli uomini. La vita morale suppone, perciò, una partecipazione della vita stessa di Cristo, e crescere in grazia e santità significa identificarsi progressivamente con Gesù, prenderlo come regola del nostro agire in ogni momento, fino ad avere in tutto i suoi sentimenti. Ciò palesa ancor più l'equivoco di ridurre il cristianesimo ad un progetto di vita fatto dall'uomo e di concretizzare la sequela di Cristo attraverso un'arbitraria scelta personale dei suoi elementi: occorre conoscere ed identificarsi con il Cristo reale; ed è appunto la Chiesa, con il suo Magistero e con i sacramenti, che in ogni epoca della storia continua visibilmente l'azione di Cristo: senza docilità agli insegnamenti della Chiesa e senza il frequente ricorso ai sacramenti il cristiano non riesce a raggiungere la bontà morale.

Visti questi fondamenti – i soli che possono sorreggere un'autentica vita cristiana – l'autore studia, nel più lungo capitolo del libro, gli elementi che configurano la bontà o la malizia delle azioni umane (cap. 3). Dopo avere ricordato come l'elaborazione teologica di questi elementi realizzata da una certa manualistica non è stata fortunata, effettua un approfondimento di essi in base agli insegnamenti della Sacra Scrittura, della Tradizione e del Magistero, tenendo conto dei principi esposti da S. Tommaso. Nel Vangelo risulta chiaro che il primo elemento interiore a determinare la bontà o malizia delle nostre azioni è l'intenzione che ci spinge ad agire; il cristianesimo differisce dalle etiche umane proprio per la supremazia che assegna all'impegno nel combattere l'egoismo, perfino nelle sue manifestazioni più intime e nascoste: tanto il bene quanto il male procedono dal cuore; tale primato del fine dipende dalla dinamica dell'agire umano: dal momento che l'ordine impresso da Dio nel creato rimane soggetto alla volontà della creatura – implicandone la sua libertà –, l'intenzione di essa si trova necessariamente all'origine dei suoi atti liberi e di quella peculiare dimensione del suo agire che è la moralità. Tuttavia, intenzione e opere, fine e oggetto dell'atto morale, non sono due realtà autonome, ma i componenti di un'unica realtà: l'atto umano, poiché l'atto interiore comprende,

oltre all'intenzione, la scelta delle opere che saranno oggetto dell'atto esteriore; pertanto sottolineare il ruolo fondamentale dell'interiorità non deve indurre a immaginare erroneamente che l'intenzione si svolga in margine alle scelte concrete, anzi si compie e manifesta attraverso di esse, come pure ricorda il Vangelo: le disposizioni interiori si mostrano attraverso i loro frutti, che sono le opere esteriori, la cui bontà – ugualmente a quella dell'intenzione – viene misurata dal loro oggettivo ordine alla gloria di Dio, qualunque sia l'opinione prevalente nell'ambiente. La bontà o la malizia essenziale dell'atto morale si determina quindi attraverso due elementi: il fine (o intenzione del soggetto) e le opere (od oggetto dell'atto esteriore), attraverso le quali la persona tende al raggiungimento del fine; a questo aspetto essenziale della moralità si deve aggiungere un elemento accidentale, che dipende dalle differenti circostanze morali dell'azione umana: sono le diverse varianti intervenute nella condotta, che fanno sì che l'opera sia più o meno ordinabile a Dio e che l'intenzione risulti più o meno effettivamente ordinata a Lui.

Prima di studiare concretamente come questi elementi determinano la moralità degli atti, è bene chiedersi se l'importanza conferita all'intenzione non nasconda il pericolo del soggettivismo, e se – d'altronde – l'*ordinatio ad Deum* non sia troppo impreciso come criterio di moralità. Per risolvere i quesiti, il prof. García de Haro ricorda che il soggettivismo è una malattia intellettuale che presuppone la confusione tra « soggettivo » e « arbitrario »; certamente la libera scelta è l'atto più intimo, più « soggettivo » che esista, però la bontà del fine scelto non rimane in balia del soggettivismo, in quanto non è separabile dalle opere, oggetto dell'atto esteriore: la rettitudine della scelta non dipende da essa stessa, ma dal fatto che si lascia – o meno – guidare dal bene oggettivo. Inoltre, poiché come creature dipendiamo assolutamente dal Creatore in ciò che siamo e in ciò che possiamo essere, l'*ordinatio ad Deum* corrisponde esattamente al dinamismo intimo donato all'uomo insieme con la sua natura, e perfezionato ed elevato dalla grazia, e che Dio stesso molte volte e in molti modi ci ha fatto conoscere con le sue leggi: l'ordinarsi a Dio e la legge morale sono solo forme diverse di dire la stessa realtà, poiché tale legge altro non è che il disegno concepito dal Creatore e Redentore affinché diventiamo perfetti e pienamente felici, appunto per la comunione con Dio. L'ultima parte di questo capitolo è un riepilogo di quanto detto sugli elementi dell'atto umano e il modo in cui essi ne determinano la moralità: 1) oggetto è il contenuto dell'atto esteriore comandato dalla volontà nel suo rapporto a Dio quale fine ultimo; l'oggetto morale non va confuso con quello fisico, che prescinde dall'*ordinatio ad Deum* e, conseguentemente, la bontà fisica non si scambia con la bontà morale; 2) fine, cioè l'obiettivo per cui la volontà si muove, scegliendo e comandando gli atti esteriori; a esso la morale cristiana dedica particolare attenzione, poiché è la fonte da cui fluiscono tutte le opere buone: donde la necessità della rettitudine di intenzione nell'agire umano, senza dimenticare – per l'intimo rapporto tra intenzione ed

opere – che colui che scegli un oggetto cattivo non ha mai, salvo che per errore incolpevole, un fine moralmente buono; 3) circostanze morali che, senza mutare la sostanza, accrescono o diminuiscono la bontà o malizia dell'atto; esse attestano l'importanza di curare i particolari nella vita cristiana.

Gli elementi studiati sono criteri di giudizio per conoscere se un modo concreto di agire serve o meno per raggiungere il fine ultimo: Dio; tuttavia, per arrivare alla meta, oltre il criterio di direzione occorre la forza (la *virtus*) per camminare. Appunto le virtù, come energia dello spirito, sono il tema della seconda parte del libro, il cui primo capitolo si intitola « la virtù, forza e potere dell'uomo ». Una millenaria tradizione umanistica e cristiana ha inteso con questo termine la capacità della persona di realizzare le proprie opere nel miglior modo, oltre che con costanza e con una certa facilità; vanno distinte dalle abitudini, cioè dai semplici usi o consuetudini della persona, poiché la virtù è un rafforzare la libertà per compiere il bene in un determinato aspetto, dando all'uomo una connaturalità verso la corrispondente scala dei valori; al contrario, il vizio indebolisce la volontà e oscura l'intelligenza, e così diminuisce la libertà umana che risulta inclinata al male: mentre nell'uomo virtuoso emerge progressivamente l'accresciuta agilità delle passioni a seguire le luci e i comandi della ragione e della libera volontà, e ancor più la prontezza nell'obbedire all'istinto dello Spirito Santo, nel vizioso accade il contrario.

Il secondo capitolo di questa parte versa sulla virtù come crescita dell'immagine di Dio nell'uomo. La tradizione cristiana vede la libertà come l'elemento principale dell'immagine di Dio che è l'uomo: allora, come la virtù significa una crescita della libertà, parimenti incrementa nell'uomo l'immagine divina, tanto più quando si tratta delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo, che sviluppano quella suprema perfezione dell'immagine che è la filiazione divina. Ci sono soltanto due beni ai quali l'uomo può tendere come fine ultimo, il suo santo Creatore e il proprio io: secondo il fine prescelto – Dio o se stessa – la persona accresce le virtù e l'immagine di Dio in sé, o le deteriora; detto altrimenti, l'uomo con il proprio agire influisce su sé stesso: ogni attività libera, oltre alle sue conseguenze esterne, trasforma la persona. Sebbene le virtù naturali e le infuse siano diverse, entrambe sono strettamente collegate e ordinate alla ricerca del bene morale: il possesso di virtù soprannaturali non dispensa dallo sforzo per acquistare le virtù umane, in quanto la tensione verso l'aldilà non distoglie il cristiano dai nobili impegni temporali, anzi poiché la grazia poggia sulla natura, le virtù umane condizionano l'esercizio di quelle infuse; d'altra parte soltanto le virtù infuse – e specialmente la carità – permettono alla natura umana di svilupparsi pienamente: nessuno diventa più umano di colui che si lascia guidare dalla grazia. Così si chiarisce anche che il motto *in medio virtus* non significa mediocrità, ma un punto culmine delle esigenze della ragione illuminata dalla fede; tanto più che la carità – forma e radice delle virtù – deve crescere senza limite.

Si arriva così all'ultimo capitolo del libro, che versa sull'acquisizione della virtù: essa emerge nell'uomo quando la luce dell'intelligenza e l'amore della volontà, spinti soprattutto dalla grazia, sottomettono al proprio servizio gli impulsi sensibili e affettivi, e riescono a vincere le resistenze e i disordini – le ferite suaccennate – introdotti dal peccato originale e dai peccati personali; l'uomo percepisce l'attrattiva del bene, principalmente attraverso la contemplazione dell'umanità di Cristo, e liberamente intraprende la sua ricerca. La crescita delle virtù richiede, pertanto: a) l'impegno dell'intelligenza per scoprire il bene e le vie che conducono a compierlo, e l'amore coraggioso e ordinato di un concreto bene, finalizzato all'imitazione di Gesù; così la virtù non sarà mai abitudinarismo, ma richiede la profonda ingegnosità dell'amore, ed inoltre l'unità della persona e del suo fine ultimo si rispecchierà nella mutua connessione tra le virtù: se una cresce si sviluppano anche tutte le altre, se ne manca una nessun'altra si possiede in modo perfetto; b) sono pure indispensabili i concreti atti di virtù, che fanno consolidare l'amore del bene, soprattutto per la crescita delle disposizioni interiori: in questo senso, l'elemento decisivo per la crescita delle virtù non è la quantità ma la qualità – l'intensità – dell'agire umano; c) nondimeno l'acquisizione delle virtù non avviene senza la grazia: le virtù teologali dotano la persona della capacità di unirsi a Dio Uno e Trino, nonché di considerare e amare il mondo come conviene a un figlio di Dio; le virtù morali infuse favoriscono la retta condotta morale nell'uso dei beni terreni e nel nostro rapporto con il prossimo, malgrado le ferite della natura, e ci permettono di vivere con l'eroicità richiesta dall'universale chiamata alla santità; i doni dello Spirito Santo rendono l'uomo docile alle ispirazioni e mozioni soprannaturali; la preghiera e la frequente ricezione dei sacramenti sono imprescindibili non solo per le virtù infuse e i doni che crescono con l'aumento della grazia, ma anche per la *sanatio* della natura e lo sviluppo armonico delle virtù naturali. Insomma, nella crescita degli abiti virtuosi s'intrecciano l'azione divina e quella umana: il Signore, causa prima di ogni essere e agire, prende l'iniziativa, nella creazione, nell'elevazione, nella riconciliazione e nella crescita della grazia e delle virtù; questa iniziativa non può tuttavia prender corpo senza la corrispondenza della creatura: con la frequenza ai sacramenti, con la preghiera, attraverso una costante lotta ascetica, e nondimeno con l'impegno per il perfetto adempimento dei propri doveri famigliari, sociali e professionali.

La lettura di quest'opera – che abbiamo voluto riassumere in modo fedele – palesa che, come scrive l'autore (p. 11), l'etica e la morale possiedono una caratteristica del tutto speciale: sono, come qualsiasi scienza, ricerca della verità, ma questa interessa come verità da incorporare alla propria vita; tale caratteristica le dota – per chi è disposto a praticarle – di un innegabile fascino, poiché hanno la capacità di arricchirci: con la propria condotta l'uomo trasforma se stesso. Tuttavia non qualsiasi libro di morale o di vita cristiana possiede il fascino che, oltre che in questo, ho già trovato negli altri scritti del prof. García

de Haro, forse perché le sue opere hanno la freschezza e l'immediatezza di chi non si limita a esporre una dottrina teoretica, ma che, al rigore della scienza teologica, unisce lo stimolo a migliorare la propria vita. Con parole di Tettamanzi, che faccio mie, « tra i tanti frutti che potranno derivare dalla lettura di queste pagine, uno ci sembra particolarmente prezioso e urgente: la convinzione che l'agire morale costituisce il valore più tipicamente umano che l'uomo possiede, un valore che si esprime e si realizza anzitutto all'interno dell'uomo stesso e al servizio della sua crescita. È nell'agire morale, nell'agire morale mediante l'esercizio della virtù, che l'uomo si afferma come uomo e cresce in umanità » (p. 7).

E. Colom Costa

AA. VV., *Aspiring to Freedom. Commentaries on John Paul II's Encyclical « The Social Concerns of the Church »*, Ed. Kenneth A. Myers, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan), 1988, pp. 169.

The five essays of this book are written by Peter Berger, Richard John Neuhaus, Michael Novak, Roberto Suro and George Weigel. They are stimulating and provocative.

They certainly take the Pope very seriously, for which the authors are to be commended, especially since at least two of them, Berger and Neuhaus, are not Roman Catholics. This shows once again how this Pope inspires respect in people of all faiths.

By and large, these authors present their opinions candidly and politely, although their assessments are often debatable. And so are their assumptions and empirical observations, but this is inevitable in an essay-type of commentary.

After an enlightening and balanced Introduction by Neuhaus on the authoritative force of an encyclical and of this one in particular, the full text of the latter follows, which makes the book quite valuable for easy reference.

Next is Novak's essay « The Development of Nations ». This author is a well-known lover of liberty, and of the prominent role of liberty in Catholic social thought, as exemplified in the three basic components of a free society (socio-economic, political, and cultural), activated through the principle of subsidiarity. The « four classic principles » he extracts from the social doctrine of the Church (pp. 69-70) truly grasp and expose the core of this doctrine. And he relates them very well indeed to both the American founding Documents and their inspiration in Adam Smith's ideas on true capitalism (p. 75), which have nothing to do with the « all-consuming desire for profit » denounced by the Pope. The ideology of « liberal capitalism » which the Pontiff opposes is the misguided moral individualism, alien to Smith, which developed in the 19th century.

Novak is equally convincing in his discussion of the « creation theology » of both this Encyclical and *Laborem Exercens*, as well as the top priority the Pope gives to liberty, putting it on the same level as solidarity. And he also endeavors to show that a careful and sympathetic reading of the Encyclical contradicts the allegation of « moral parallelism » of East and West.

Now, regarding Novak's concluding comments on the alleged failure of « Catholic thought and traditions » to effect socio-economic growth (pp. 108-109) in contrast to Protestant ones (he quotes another author in favor of this oft-repeated and never demonstrated Weberian thesis) I think that a powerful work ethic emanates from the judeo-christian tradition, which accounts for the tendency to create wealth, both material and cultural, in countries influenced by this tradition. But that in regard to material wealth it is generally more so in Protestant countries is due not to any defect in Catholicism as such, but to a remnant in some Catholic countries of a non-christian aristocratic tradition of contempt for manual work, coupled with a distorted interpretation of the « contempt for the world » proper to the monastic ideal.

To this must be added the very important *climate* factor, which, while of course not being the only one, has unavoidable effects on productivity, and thereby on material development. Jose Rizal wrote a famous essay on what he called the « indolence of the Filipino », admitting its existence but blaming it on colonialism and on bureaucracy, with their respective blights of exploitation of men and corruption. To these was added the relatively easy way of survival due to the mild tropical climate and a fertile soil. In these conditions the biblical earning bread with the sweat of one's brow becomes poignantly real and requires a proportionately greater *motivation* for work. All these factors, historical, geographic and climatic, would encourage indolence and fatalism by providing disincentives to work.

These observations are valid and can be applied to almost all Third World countries to a greater or lesser extent. They would indeed seem to favor a policy of political and economic freedom, and a tendency to minimize both dependence on foreign help and government control with the consequent prevalence of Parkinson's law on red-tape proliferation.

The climate factor, however, remains problematic as a perpetual drag on productivity, due to its slumbering effect on the human brain. The comfortable combination of temperature range and humidity range is gauged by its effect on the human brain at its optimum working capacity. Exceeding those upper or lower limits makes productivity more laborious. Be that as it may, since *practical* intellectual work is the main source of wealth, rather than land and natural resources, as Adam Smith proved in his classic *Wealth of Nations*, and as Pope John Paul II has so profoundly reaffirmed in *Laborem Exercens*, though from a more metaphysical and religious angle, low productivity must of necessity spawn poverty.

A simple glance at the world map shows that the poverty belt runs across the lands bounded by the Tropic of Cancer in the North and the Tropic of Capricorn in the South, *regardless of religion*. The affluence belt, on the other and, extends both North and South of the Two Tropics, with varying degrees of prosperity, not depending on religion, but on the degree of freedom of enterprise and the prevalence of the principle of subsidiarity. This freedom of enterprise, with all the attendant virtues of thrift, frugality, generosity, spirit of service and so forth, require a great deal of *thinking* or intellectual energy, as Novak knows very well (*caput* = head; hence; capitalism). But the operation of thinking, as distinct from feeling and fantasizing, becomes more problematic in tropical and equatorial climates.

In those types of climate, if the land is continental and dry it is affected by droughts and desertification; if it is continental and humid due to rivers, the deadly jungle settles in; if it is maritime it becomes the victim of chronic floods, typhoons and tidal waves. The Philippines is hit annually by no less than 20-30 typhoons of devastating effects for the economic growth of the country. If to this we add the frequency of earthquakes, tremors and volcanic eruptions, it is hard to blame capitalists for not feeling so enterprising in their investments. In this type of climate also, medicine cannot cope with the proliferation of infectious and often unexplored diseases. And so, another staggering amount of man-hours is wasted annually for health reasons. The human brain finds it more than twice as laborious to *think in a creative way* under such relentless harassment; and air-conditioning becomes a necessity for productivity, with the additional costs.

I am not expounding a « theory », but bearing witness to my long experience striving to survive, and seeing others survive in a tropical maritime country. I don't mean of course that climate is *the only* factor for economic growth, but it is a very basic one. Religious and cultural factors are no doubt also influential. Indeed, as noted already, wherever judeo-christian tradition has asserted itself, the result has been prosperity and even affluence, whether coming from Jews, Protestants or Catholics.

None of these factors, however, is deterministic or fatalistic. Human freedom remains always the condition and breeding-ground for the adventurous and unpredictable creativity of human intelligence. The obstacle to development has been not religion as such, but absolutism and the restriction of freedom, both political and economic. The implicit indictment of Iberian Catholicism by Novak (explicit in Berger, as we shall see) is not well based both historically and geographically, as he himself recognized when introducing *Christians for Freedom, Late Scholastic Economics* by Alejandro Antonio Chafuen in 1986 (Ignatius Press, San Francisco). As he said in his Foreword to that book, « an important revision of long-held views » is called for in light of a « deeper understanding » of the Catholic Church's own tradition.

The second essay of this volume is Peter Berger's « Empirical Testings », the shortest and most superficial of them all. I must frankly express my disappointment at such a skimpy reading of the Encyclical, as I expected more from such an eminent social scientist.

Almost from the beginning of his essay he is out of focus by seeking an application to « concrete social problem(s) » (p. 110) from doctrine which by definition cannot do this, since practical judgments, i.e. judgements applied to concrete situations, are necessarily *prudential*, i.e. to be made by individuals or groups in unique and unrepeatable circumstances subject to pluralism and freedom of choice. The Church as a rule can only offer *major premises*; not minor premises, and let alone conclusions. Indeed, what Berger calls, not very kindly, « the much-vaunted Catholic social doctrine » (p. 111) has scarcely any « practical utility » in this sense.

Berger states that « as far as my knowledge goes, this is the first time that a papal encyclical has at any rate come close to affirming the value of free enterprise » (p. 112).

The Church's relentless critique of socialism, ever since *Rerum Novarum* and even earlier, always *implies* the advocacy of that freedom of economic initiative within the bounds of the common good. There is no « blatant contradiction », as he puts it, between « the endorsement of *economic initiative* » and the « repudiation of *liberal capitalism* », if we understand the latter in the sense I have explained earlier, i.e. according to the Pope's mind.

The Church's preoccupation with « distributive justice » is not due to « a persistent medieval imagination » (p. 112), but to her emphasis (ancient, medieval and modern) on the primacy of the common good and the principle of solidarity. This point must be understood always in connection with the value of the human person and the principle of subsidiarity, which implies the supporting of production and supply-side economics.

Berger also falls into the hackneyed allegation of « the poor economic performance of a number of Catholic countries, especially those coming out of the tradition of Iberian Catholicism » (pp. 112-113). As for Latin America, Michael Novak has already analyzed the situation with all its complexities and without falling into clichés, especially in *Will It Liberate?*

Berger's criticism of what he gratuitously says the Encyclical states that the « sin of the West is supposed to be the *all-consuming desire for profit*, that of the East the *thirst for power* » (p. 115) is a clear case of barking up the wrong tree, since there is simply no evidence of such an affirmation in n. 37 of the Encyclical, which he refers to. Just read it again without any prejudice. As already noted, there is no objective basis for accusing the Encyclical of « moral parallelism » between West and East.

In this respect, George Weigel's essay « The Democracy Connection », coming next in the volume, is a welcome relief and reassurance. It is in line with his previous works on the development of Catholic doctrine regarding

human rights, and specifically the right to religious freedom. I particularly like his remark to the effect that the Pope cannot be considered as « the chaplain of the Western alliance » (p. 126). I would however take exception to several statements in this essay.

First, Roman Catholicism has never been « a bastion of the *ancien régime* » (p. 120), if we understand « Roman Catholicism » as the Magisterium or official teaching of the Church. Witness, for instance, the Holy See's refusal, together with Britain, to join the so-called Holy Alliance of absolutist monarchs after Napoleon's fall; Leo XIII's *ralliement* directive to French Catholics, disengaging them from an alleged obligation to adhere to the « throne and altar » formula; and St Pius X's disapproval of Maurras' *Action Française*, a traditionalist monarchical political movement which thus came to a halt, to cite just a few examples. The absolutism and statism prevailing in some Catholic (and Protestant and Orthodox) countries in the past should not, in all fairness, be called Roman Catholicism. Remember Pius XI's denunciation of the « statolatry » of Italian fascism in 1931, and of the neo-paganism of German National Socialism in 1937.

Second, I do not see the « sharp differentiation » (cfr. pp. 120-121) between *Populorum Progressio* and the present Encyclical, if one reads both documents in the proper context, as I endeavored to do in *The Church and Temporal Realities*. What I do see is a development of doctrine by an enlargement and widening of the vision. *Pacem in Terris* should also be read in this context in order to perceive the continuity of papal teaching. Weigel's remark about « a return to the days of the Pacelli/Spellman alliance » (p. 130) betrays the same defect. Other related remarks have been answered in my previous observations regarding the other essays.

My most unqualified praise is reserved for the next essay, Richard John Neuhaus' « *Sollicitudo* Behind the Headlines », the most penetrating and balanced of the whole set, perhaps because it looks at the Encyclical from the correct angle – the theological angle: see especially pp. 130-140.

The crucial passage (pp. 144-145) deserves full quotation:

« If this theme is not allowed to occupy center stage – this theme of transcendence, of human aspiration toward the freedom that is perfect communion with God – any interpretation of *Sollicitudo* will be a grave misinterpretation. Such misinterpretation may cleverly paste together rhetorical snatches in support of diverse programs of change, but they will have missed the animating inspiration of John Paul's message in this encyclical and elsewhere ».

One can only thank and congratulate Pastor Neuhaus for such a clear-sighted perception of the real mind of John Paul II, and heartily recommend the reading of his essay.

Finally, Roberto Suro's essay « The Writing of an Encyclical », first published in the May 1988 issue of *Crisis*, provides a lively and imaginative

background for the actual elaboration of the Encyclical, with some interesting insights as to the political events, in both East and West, which may have prompted and inspired the Pope to write the Encyclical. It is informative and balanced.

*J.M. de Torre*

A.M. BAGGIO, *Lavoro e cristianesimo. Profilo storico e problemi*, Ed. Città Nuova, Roma 1988, pp. 174.

« Intento di questo libro – scrive l'autore – è offrire un'introduzione di carattere generale, sia di ordine storico che problematico, al pensiero cristiano sul lavoro » (p. 7). Essendo un'introduzione non è diretto principalmente a specialisti, ma a persone che desiderano una guida per capire il complesso fenomeno del lavoro umano, alla luce del cristianesimo. Certamente la nozione di lavoro dipende, in ogni epoca e persona, dal proprio concetto di uomo: lavoro e antropologia sono sfere intimamente connesse. Così, parlare di lavoro significa imbattersi in due importanti problemi: per un verso troviamo che « sull'argomento si sono cristallizzate ormai le valutazioni delle varie "parti ideologiche", spesso in netto contrasto fra loro, che cedono, in diversa misura, ad un comprensibile, ma non scientifico, intento apologetico » (p. 7); d'altro canto, per capire la realtà del lavoro è necessario il contributo di molteplici discipline: storia, teologia, filosofia, economia, ecc. A nostro avviso, l'autore ha risolto con accortezza entrambe le difficoltà: esprime con onestà e chiarezza il proprio pensiero, accenna gli argomenti periferici, ed inserisce in calce amplissime note con abbondanza di bibliografia, cosicché il lettore possa cercare nuovi elementi di riflessione. In questo senso il libro è più di un'introduzione, e risulterà molto utile per i cultori della Dottrina Sociale della Chiesa.

Il primo capitolo è un percorso biblico, dalla Genesi alle lettere di S. Paolo: l'uomo, in rapporto con gli altri uomini, collabora con Dio per dominare il creato; ma « il lavoro non definisce l'uomo, non lo esaurisce; è il rapporto con Dio che definisce l'uomo, che è più grande di ciò che fa, perché somiglia a Dio » (p. 11). Anzi, dopo il peccato, l'attività lavorativa risulta ambivalente: è positiva se inserita nell'ordine stabilito da Dio, è negativa quando si realizza per affermare se stesso al di sopra degli altri valori. Il Vangelo mette l'accento, in questo rapporto-dominio con il mondo, sull'amore: « l'uomo che lavora dunque, in quanto uomo che ama, fa ciò che ha fatto Cristo: e così recupera ed attua il progetto originario di Dio sull'intera creazione » (p. 29).

La vita di lavoro di Gesù e gli insegnamenti neotestamentari sono la base perché i Padri della Chiesa – capitolo 2 – elaborino la loro concezione di persona, di solidarietà, di uso comune dei beni, in mezzo a una società che nutriva un viscerale disprezzo per il lavoro manuale e difendeva zelantemente gli interessi

della propria classe. Tali idee s'infiltrano anche in alcuni monasteri; questo spiega che molti scritti tematici sul lavoro, di S. Agostino, S. Basilio, ecc. abbiano come punto di riferimento i monaci e non i laici, e conseguentemente sottolineino i suoi aspetti di purificazione e di aiuto fraterno: « lavorare con una forte tensione interiore, valorizzando soprattutto il senso ascetico del lavoro stesso, era essenziale per mantenere il monastero come comunità di uguali, per testimoniare agli altri cristiani una carità fraterna che scioglieva le contrapposizioni sociali ed economiche, anticipando le condizioni di vita della Città celeste » (p. 45).

Il Medioevo – capitoli 2 e 3 – non è un'epoca così uniforme come taluni pensano, e pertanto non risulta facile riassumere le sue caratteristiche, neanche in temi concreti come il lavoro e la proprietà: l'attività lavorativa si muove tra il disprezzo da parte di una società che conserva una visione aristocratica, e la pressione dei nuovi ceti professionali per ottenere un credito sociale; tra un fine ascetico di dare buon esempio e di evitare l'ozio, e un fine profano di dominio del mondo – più palese nel tardo Medioevo – e sovente di attaccamento al denaro. Lo stesso S. Tommaso, che da una parte sostiene che non è solo la mano a lavorare ma l'intera persona, e pertanto che tutto l'uomo si esprime nell'attività lavorativa, d'altra parte – indica l'autore – è troppo influenzato da una mentalità immobilista verso il lavoro e i ceti sociali, che intende il progresso unicamente come avvenimento interiore, relativo al rapporto dell'anima con Dio. Altre caratteristiche contrastanti del Medioevo, nel tema che ci occupa, sono un certo risveglio dei laici nel promuovere la vita cristiana e la solidarietà, attraverso le confraternite di preghiera, di beneficenza e di professione; e, allo stesso tempo, l'aumento dell'indifferenza per i valori religiosi come conseguenza dell'espandersi dell'attività umana, che fa diminuire il tempo per le cose della Chiesa e accresce il senso d'indipendenza e di sicurezza delle persone.

Sono aspetti che il Rinascimento – capitolo 3 – sottolinea fortemente, quando esalta le diverse forme dell'attività umana, che non servono più per una ascetica personale ma per migliorare il vivere: le virtù dell'uomo rinascimentale non hanno nulla di monastico, almeno a sentire alcuni dei suoi rappresentanti. Tuttavia, molte volte i fatti non seguono l'itinerario dei pensieri: il Cinquecento e il Seicento sono secoli di guerre, che portano con sé carestie e pestilenze. Questa grandezza e questa miseria sono state diversamente inquadrata dai riformatori e dalla Chiesa: Calvino « è convinto che Dio, intervenendo nel corso degli eventi storici, stia compiendo attraverso i secoli un grande disegno, al quale l'uomo è chiamato a collaborare con tutto se stesso » (p. 79). « L'idea di base che emerge anche dal pensiero sociale della Chiesa, come viene espresso da molti vescovi, è che si deve aiutare chi ne ha bisogno perché tutti appartengano allo stesso Corpo di Cristo. L'elemosina, in conclusione, rimane il mezzo principale di perequazione sociale. Insomma, questa appartenenza che spinge Calvino a dare impulso al lavoro e alla sua organizzazione come mezzo di

comunione, porta anche molti vescovi cattolici a privilegiare la cura di chi viene escluso o danneggiato proprio dalla stessa organizzazione del lavoro. Intraprendenza e solidarietà non sono state disgiunte, almeno nelle intenzioni, né dai riformatori protestanti né da quelli cattolici perché appartenenti al comune patrimonio cristiano. Alle due esigenze è stato dato però un equilibrio diverso, non solo per i diversi orientamenti teologici, ma anche perché cambiavano le esigenze dell'ambiente sociale » (pp. 82-83).

Con il capitolo 4 entriamo nella rivoluzione industriale, origine della questione sociale, con le sue conseguenze di sfruttamento, distruzione delle famiglie, abbandono delle tradizioni religiose, ecc. Non che i problemi siano nuovi, ma è nuova la loro forma: massificazione degli operai, consapevolezza dell'arricchimento di pochi, e soprattutto la pretesa di giustificare razionalmente lo stato delle cose. Già nei primi anni della questione sociale sorgono avanguardie cattoliche dedicate a risolvere il problema, sia con iniziative assistenziali di vario genere, sia anche propugnando cambiamenti legislativi e sociali per un'effettiva protezione dei più deboli. Certamente questi cattolici sono pochi, alle volte incomprendi, e le loro iniziative non sempre avranno una realizzazione pratica duratura; ma servono per testimoniare che la coscienza sociale propria della fede cristiana, forse poco a poco però senza sosta, si risveglia in mezzo a una società liberal-individualista senza cedere alle tentazioni del socialismo marxista. « Ciò che conta veramente dunque, al di là delle idee particolari, con le quali affiora, è il diverso atteggiamento che si impone negli ultimi decenni del secolo: la questione sociale è stata posta nella mentalità della massa dei cattolici, oltre che in sparuti gruppi di esploratori, comincia a farsi strada l'idea che tale questione riguarda intimamente il patrimonio della fede, che la giustizia fa parte della dottrina » (p. 107).

Nei capitoli 5 e 6 ci addentriamo nell'epoca che si può chiamare classica della Dottrina Sociale della Chiesa: dagli immediati antecedenti della *Rerum Novarum* alla seconda guerra mondiale. L'autore studia principalmente i fatti in Italia, la cui storia sociale dimostra di conoscere in profondità; questa limitazione geografica non toglie però universalità ai temi trattati nei diversi capitoli, poiché la realtà socioeconomica è molto simile nei diversi paesi quando arrivano allo stesso grado di industrializzazione: maturazione da parte cattolica della coscienza sociale, rapporti tra proletariato rurale e quello industriale, diversa logica del socialismo e del cattolicesimo per risolvere i problemi: « il pensiero del magistero cattolico e quello marxista procedono sul lavoro lungo due binari che toccano gli stessi punti senza incontrarsi mai: la Chiesa parla di capitale e di classe nella loro accezione naturale e positiva e considera i disastri dell'epoca capitalistica come aberrazioni ed eccessi da togliere, per riportare capitale e classi alla loro sana condizione; il marxismo vede nel capitale e nelle classi dei concetti indicanti realtà storiche che devono scomparire. Non è una semplice contrapposizione di termini; le logiche dei due discorsi sono antitetico: l'uno

pensa di rifondare la società sviluppandone il conflitto, l'altro vuole l'unità del corpo sociale cercando di continuo la sua conciliazione» (p. 133). Il capitolo 6 finisce con un riferimento al corporativismo di Stato di stampo fascista, ben diverso del corporativismo propugnato da alcuni cattolici che cercava l'autonomia sociale e la libera iniziativa nei confronti delle istituzioni pubbliche.

L'ultimo capitolo del libro apre una prospettiva di ampio respiro sul tema del lavoro: « è la scoperta della dimensione laicale del cristianesimo, capace di portare frutti importanti nella spiritualità e nella teologia. È un modo di essere cristiani che non rinuncia alla radicalità del Vangelo, senza però generare condizioni di vita separata dagli altri uomini, come già scriveva l'antico autore di *A Diogneto* a proposito della Chiesa delle origini » (p. 159). E ricorda alcune iniziative che concretizzano questo modo di vita, diffondendo il desiderio di essere contemplativi in mezzo al mondo, di cercare nelle cose temporali l'incontro con Gesù Cristo. Così, per esempio, « è nella stessa solidarietà che i lavoratori realizzano il proprio cristianesimo, perché l'amore che li spinge alla difesa e al rispetto della dignità del lavoratore, all'impegno per metterlo in condizioni di vita materiali e sociali in armonia con tale dignità, è l'amore stesso di Cristo. Non c'è dunque contrasto tra cristianesimo e impegno nelle organizzazioni operaie, se la carità stessa è il metodo per sviluppare l'emancipazione e l'autodeterminazione dei lavoratori » (pp. 161-162). Anzi – concludiamo con l'autore –, è il Popolo di Dio, « ordinato nella Chiesa, che può far fermentare nell'umanità una coscienza sociale mondiale, per arrivare a costruire una "civiltà dell'amore". Tale è l'obiettivo del cristianesimo contemporaneo, come emerge dallo studio di molte Opere ormai consolidate nella Chiesa, che vivono profondamente lo spirito del tempo, e di fatto lavorano per il superamento di quella frattura fra Chiesa e mondo contemporaneo che gli ultimi pontefici hanno denunciato » (p. 171).

E. Colom Costa

M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Ed. Studium, Roma 1987, pp. 486. (Presentazione di A. Tosato. Titolo originale: *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York 1982).

Michael Novak ha scritto con questo libro un'opera importante, come è provato dalle numerose traduzioni di cui è stato oggetto l'originale inglese e dall'attenzione – benevola e non – con cui è stata accolta sia dalla critica accademica che dagli ambienti imprenditoriali. Le quasi cinquecento pagine dell'edizione italiana sono piene di idee stimolanti e di puntuali giudizi. Novak si muove inoltre su diversi piani – filosofia politica, economia, teologia – e abbozza nume-

rose idee che lascia cadere per tornare a riprenderle più avanti allo scopo di completarle o addirittura correggerle da nuovi punti di vista.

Tutto questo contribuisce forse a rendere attraente la lettura ma non facilita il lavoro di chi deve riassumere il contenuto dell'opera. Sarà sufficiente dire che questa è divisa in tre parti: nella prima Novak definisce la nozione di capitalismo democratico, ne tratteggia gli elementi essenziali e cerca di mostrarne lo spirito, cioè le strutture etiche che permettono il funzionamento della democrazia e del capitalismo.

Nella parte seconda, più breve, descrive e soprattutto critica il socialismo contemporaneo, senza arrivare a fare un esame delle sue radici storiche. Infine, nella terza parte intitolata « Una teologia dell'economia », espone il valore religioso del capitalismo cercando di mostrarne la compatibilità con la dottrina cattolica. Anche nella terza parte dedica numerose pagine a criticare nuovamente il socialismo (specialmente quello che chiama « socialismo cristiano » di J. Moltmann e dei teologi latinoamericani della liberazione) e a fare alcuni interessanti paragoni tra gli Stati Uniti e i paesi latinoamericani. Di fronte a tanti argomenti sembra più prudente in queste righe cercare di raccogliere soltanto le idee principali, lasciando da parte numerose annotazioni, suggerimenti ed esempi storici, che l'Autore sviluppa o accenna nell'opera.

### *Cos'è il capitalismo democratico?*

A giudizio di Novak si tratta dell'integrazione di tre sistemi: « un'economia prevalentemente di mercato; una forma di governo rispettosa dei diritti della persona alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità; e un sistema di istituzioni culturali animate da ideali di libertà e giustizia per tutti » (p. 2). In sintesi, il capitalismo democratico consiste in: libero mercato, istituzioni politiche democratiche e pluralismo etico-culturale. Cioè, il sistema attuato in appena una ventina di paesi, la cui stragrande maggioranza si trova in Europa occidentale e nell'America del Nord.

I tre elementi suddetti – aggiunge Novak – devono darsi allo stesso tempo, in modo tale che se uno di essi viene a mancare non si può propriamente parlare di capitalismo democratico. Inoltre, devono convivere in una situazione di coordinamento, rispettando cioè ciascuno dei tre elementi l'autonomia degli altri. Se ci fosse una situazione di subordinazione di uno degli elementi rispetto ad un altro non si potrebbe neanche in quel caso parlare di capitalismo democratico. Questo accade ad esempio nei sistemi che subordinano l'economia alla politica, come il socialismo democratico, che interferisce nelle leggi del mercato cercando di dirigere l'economia in base a determinati principi politici. Esistono pure altri sistemi – aggiungerà Novak – che subordinano l'economia e la politica agli imperativi morali e religiosi, per esempio l'Iran di Khomeini; anche nei secoli scorsi non sono mancate le situazioni in cui la Chiesa cattolica ha imposto il proprio dominio sulla vita civile, politica ed economica degli stati.

Anche se i tre elementi sono essenziali al capitalismo democratico, quello che propriamente costituisce questo sistema è, sempre a giudizio di Novak, il pluralismo etico-culturale: « uno spirito pluralistico distingue in modo decisivo il capitalismo democratico dalle società, vuoi tradizionali, vuoi socialiste. Ogni altra forma di società apparsa in questo mondo impone un modo collettivo di pensare riguardo a ciò che è bene e vero (...). Il capitalismo democratico si differenzia da tutte le forme di economia politica per via del suo pluralismo » (p. 53).

Tocchiamo qui un punto centrale del pensiero di Novak. Pluralismo non è soltanto democrazia politica, anche se necessariamente la comprende e la favorisce. Il pluralismo che il capitalismo democratico esige va più in profondità e comporta l'obbligo di prescindere volontariamente dal definire i modelli che sono il punto di riferimento di una società, « le tende sacre », come Novak chiama questi valori, adoperando una nota espressione di P. Berger. « In una società genuinamente pluralistica non c'è una sola "tenda sacra". *Di proposito* non c'è. Nel suo centro spirituale c'è uno scrigno vuoto. Quello scrigno è lasciato vuoto, sapendo che nessuna parola, immagine o simbolo corrisponde a quello che tutti cercano in esso » (p. 59). Per questo anche se nel paese *leader* del capitalismo democratico, gli Stati Uniti, si fa riferimento a Dio nella Dichiarazione di Indipendenza o si legge nelle banconote « In God we trust » (confidiamo in Dio), questo non impegna l'intera società alla fede in Dio: per gli atei quelle parole sono soltanto un simbolo a garanzia della libertà delle loro coscienze (cfr. pp. 59 e 60).

Il peggiore nemico di questo pluralismo – affermerà più volte M. Novak – è costituito da coloro che sanno cos'è il Bene e cercano d'imporlo agli altri. È evidente l'allusione al socialismo. Ma più ancora questa critica è rivolta alla Chiesa e ad ogni religione che abbia la convinzione – necessaria d'altra parte in qualsiasi credo – di possedere la Verità, di sapere cos'è il Bene. « Quanti desiderassero "cristianizzare" una società pluralistica, sarebbero tenuti a difendere una tesi molto ardua. Quel loro intendimento sottende infatti una concezione tradizionale dell'ordine sociale, un progetto unitario di visione etica che non è conciliabile con il pluralismo. Soltanto in una società *dirigista* – socialista o altra – si può pensare a permeare tutto di valori cristiani. Chi vuole un ordine sociale basato su un'etica sostanziale imposta, non può essere a favore del pluralismo » (pp. 77-78).

Il capitalismo democratico rifugge quelle che potremmo chiamare impropriamente tentazioni fondamentaliste e preferisce adottare un atteggiamento più pragmatico e modesto, tipicamente liberale: creare e fomentare istituzioni e gruppi con interessi, idee e fedi diverse che si compensano vicendevolmente. In questo « pluralismo dei gruppi d'interesse » il capitalismo democratico trova la moderazione, il realismo e la garanzia della libertà di tutti. Ciò comporta la rinuncia ad affermare l'esistenza di qualsiasi valore assoluto? Ci troviamo davan-

ti ad un crasso relativismo morale e religioso? La risposta di Novak è negativa. Si tratta semplicemente di riconoscere che nella pratica esiste questo pluralismo; che davanti a molti quesiti fondamentali le persone rispondono in modo diverso. Ciò non toglie che alcuni siano nel vero e altri no. Cosa farà colui che sa di stare nel vero se non può imporre agli altri la sua verità? La risposta di Novak a questa domanda fondamentale non è univoca. Nelle pagine 73-76 applica la tradizionale distinzione filosofica tra persona ed individuo per ovviare a questo ostacolo. L'individuo in quanto tale può cedere nei suoi valori e cercare una sistemazione, un accordo pratico che renda possibile la pacifica convivenza sociale. Però, in quanto persona, nel santuario della sua coscienza, resta libero di mantenere interamente le verità nelle quali crede. Ma il problema, aggiungiamo noi, non è se il capitalismo permetta o meno di mantenere nella coscienza le proprie idee: ciò oggi si dovrebbe dare per acquisito, e inoltre non è sufficiente.

Il problema consiste nel vedere se il pluralismo tollerante del capitalismo democratico, così come lo spiega Novak, sia compatibile non soltanto con il possedere delle convinzioni morali, religiose, sociali, ecc., ma anche con il cercare di metterle in pratica coerentemente nella vita privata e nella vita pubblica, come esige il cristianesimo, che non ha la vocazione di « fatto privato » da confinare nell'intimo della coscienza, né quella di restare rinchiuso nei templi e nelle sagrestie. Novak denuncia qualsiasi tentativo di imporre con la forza le proprie idee, ma non riesce a mostrare con la stessa chiarezza una via per dare all'etica cristiana il posto che merita nella vita della società. Nelle pagine 80-81 insinua brevemente la possibilità che i capi religiosi – sempre alle prese con la tentazione teocratica – seguano invece la strada più difficile e indiretta di limitarsi a realizzare un'opera di convincimento senza nessuna coazione. Ed a questo breve riferimento dobbiamo aggrapparci se vogliamo salvare Novak dall'indifferentismo tipicamente liberale in cui sembrano rinchiuserlo altre affermazioni più volte riscontrate nelle pagine di questo libro (ad esempio: pp. 78, 52-82 e 347-356).

Novak, d'altra parte sottolinea ciò che necessariamente vi è d'imperfetto e di limitato in qualsiasi società umana, poiché il peccato presente nell'uomo rende impossibile la realizzazione di una costruzione sociale senza macchie. Non è difficile dargli ragione e anche sottolineare l'importanza che tale modestia riveste, anche per i cristiani, giacché allontana il pericolo dell'utopia fondamentalista, che tanto sangue ha versato lungo i secoli. Ma allo stesso tempo è necessario ricordare nuovamente all'Autore che sarebbe opportuno evitare anche il pericolo opposto, vale a dire quello di ricadere in un relativismo pratico circa i valori etici. Bisogna affermare chiaramente che non solo esistono verità e norme morali universalmente valide – abbiamo già detto che Novak lo sostiene – ma anche che è possibile riconoscerle come tali, riuscire ad arrivare ad un accordo su di esse tra tutti i componenti della società. Questo è, a nostro

avviso, un punto essenziale: c'è un comune patrimonio etico, a cui in linea di principio si può arrivare per via razionale e che può e deve essere messo a fondamento della vita sociale. Su questo importante punto Novak è poco chiaro.

Dicevamo che questo è un punto essenziale perché assistiamo oggi a un dilagare di un radicalismo che nega con forza quanto abbiamo ora affermato, e vuole ridurre il liberalismo ad una scatola vuota, ad un sistema che si limita a stabilire le regole del gioco ma senza osare di additare una norma di condotta. Questo liberalismo radicale tollera tutto tranne l'affermazione dell'esistenza di norme etiche universalmente valide. La radice gnoseologica di questo atteggiamento si può trovare in uno scientismo invadente – come di recente riaffermato con particolare chiarezza dal card. Ratzinger in una conferenza tenuta a Roma lo scorso 30.XI.88 – che vuole squalificare ogni tipo di verità inaccessibile ai metodi delle scienze naturali. Quanto esula da questo campo non è scienza, ma opinione, libera certo, ma niente di più. Si può anche facilmente individuare un'altra radice di questo relativismo ricordando con s. Tommaso che la scienza non è esclusivo dominio dell'intelletto ma fa anche riferimento alla libera volontà dell'uomo (cfr. ad esempio *In II Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1 ad 3). Per accettare verità evidenti, e a maggior ragione per accettare quelle che non s'impongono in modo immediato all'intelligenza, è necessaria una disposizione positiva. « Nolit intellegere ut bene ageret », dice il salmista (Sal 35, 4). Per arrivare ad una conoscenza più approfondita del pensiero di Novak, gioverebbe perciò molto un chiarimento dello stesso Novak su questo punto così importante: nella vita delle società dobbiamo ridurre l'etica alla sfera della soggettività? Non c'è una giustificazione razionale per le scelte etiche fondamentali? Con molta buona volontà, ciò che si può dire è che – come già abbiamo affermato – su questo punto Novak non è chiaro; anzi che quali che siano le sue convinzioni ultime, nella pratica incorre in quell'emotivismo morale così ben descritto e confutato da A. MacIntyre nel noto saggio *Dopo la virtù*.

Probabilmente sarebbe anche giusto dire che Novak è eccessivamente ottimista nel giudicare gli effetti che il capitalismo democratico produce su ogni aspetto della vita degli uomini. Oltre a quanto si è già detto, è sufficiente adesso sintetizzare a modo di esempio la difesa che l'Autore compie riguardo la critica di individualismo che frequentemente si muove al capitalismo democratico. Novak non soltanto ricorda la ben nota tesi che afferma che ognuno nel cercare il proprio bene, contribuisce, anche involontariamente, a quello degli altri; ma mette in evidenza anche come in realtà il principale incentivo del capitalismo democratico non sia il lucro personale del capitalista ma il bene della sua famiglia, che è lo scopo per il quale rischia, lavora e risparmia. Nel leggere le lodi che Novak tesse della vita familiare e dei vantaggi che il capitalismo democratico comporta per questa istituzione, il pensiero va alla reale situazione di deterioramento in cui versa oggi la famiglia nel mondo occidentale, cioè precisamente nelle società del capitalismo democratico.

*La critica del socialismo*

Il socialismo è per Novak, nel migliore dei casi, un'etica, un insieme di ideali, alcuni nobili altri meno, che in realtà, come ha dimostrato ripetutamente la storia, non funzionano. Rispecchierebbe ancor meglio il pensiero dell'Autore l'affermare che il socialismo è riuscito ad impadronirsi – in non pochi casi grazie anche all'aiuto di alcuni uomini di Chiesa – dell'ideale di fraternità e di altri nobili propositi umanitari, che sono in realtà patrimonio di altre scuole di pensiero, tra queste anche del capitalismo democratico, quantomeno con altrettanto diritto. Inoltre, il capitalismo democratico riesce a servire in pratica questi ideali, mentre il socialismo, a causa soprattutto del suo collettivismo, non produce i benefici effetti che si propone di perseguire.

Il socialismo, poi, subordina l'economia alla politica, errore che Novak ritiene funesto, perché ideologizza l'economia violentandone le leggi con principi che le sono estranei e perciò nocivi.

È vero che il socialismo desidera spezzare il circolo vizioso della povertà e dello sfruttamento. Però è stato ed è tuttora il capitalismo democratico quello che in realtà è riuscito e ancora riesce da solo a far uscire le società umane dal sottosviluppo e dalla fame. In questa stessa linea Novak ripete la critica che spesso il capitalismo rivolge al socialismo, sia marxista che democratico: che prima di preoccuparsi della giusta distribuzione della ricchezza – uno dei ritornelli socialisti – bisogna occuparsi di produrla. E su questo punto – aggiunge Novak – il capitalismo democratico raccoglie successi evidenti mentre i paesi a regime socialista finiscono per dividere equamente – nel migliore dei casi – la povertà e la fame. Il socialismo democratico dei paesi scandinavi – che Novak non cita mai – sfugge a questa critica; però sarebbe necessario esaminare più da vicino la dose di capitalismo che il sistema politico sociale di quei paesi nasconde.

A coloro che si compiacciono nel denigrare le « strutture di peccato » delle società del capitalismo democratico, Novak contrappone gli effetti positivi che lo stesso capitalismo produce, in modo ugualmente involontario, quali che siano le intenzioni che muovono i loro agenti: che gli imprenditori si muovano per nobili fini o che soltanto un egoistico desiderio di lucro li inciti a lavorare, ugualmente producono ricchezza e creano posti di lavoro.

Un'altra acuta osservazione di Novak: si sente dire spesso – egli afferma – che la Chiesa è stata abbandonata dalla classe operaia. E non c'è dubbio che questo sia vero in molti paesi e che sia un grande male. Ma non dimentichiamo – continua – che prima è stata abbandonata da buona parte della classe dirigente borghese: intellettuali, politici e imprenditori. Cioè quelli che rivoluzionarono la società creando il mondo moderno in cui viviamo, con la sua struttura sociale, la sua scienza e la sua tecnologia, le sue istituzioni liberali e borghesi.

*Considerazioni finali*

Alle luci ed ombre che finora sono state segnalate, si potrebbero aggiungere parecchi altri giudizi di diversa connotazione su altri temi specifici. Ad esempio, si può senz'altro affermare che Novak sia fin troppo pragmatico, che spesso si lasci sfuggire affermazioni polemiche o addirittura proceda a giudizi sommari. Non per questo si devono squalificare tutte le stoccate che distribuisce lungo le pagine del libro. Sembrano infatti piuttosto ben fondate, anche se un po' esagerate, le critiche che rivolge verso alcuni paesi latini e verso la loro cultura che certamente non ha grandemente contribuito a favorire i valori e le virtù che stanno alla base della vita imprenditoriale.

Un altro rilievo importante che si potrebbe fare a quest'opera: Novak è a nostro avviso impreciso nel segnalare le relazioni che legano i tre elementi costitutivi del capitalismo democratico. Ha ragione quando afferma che l'interazione tra mercato, democrazia e pluralismo dà luogo ad un sistema vivo, in costante movimento creatore. Però non riesce a chiarire il grado di autonomia che questi tre elementi mantengono nel capitalismo. A volte sottolinea energicamente – lo abbiamo già detto – che l'economia non deve sottostare né alla politica (pp. 308-309) né alla morale (pp. 348, 352). E perciò non ci riesce facile conciliare quelle affermazioni con quelle in cui sostiene che la politica e la morale condizionano l'economia (pp. 64-65) e addirittura la domani e la correggono (p. 154). Anche su questo punto si dovrebbe chiedere a Novak maggiore precisione.

Abbiamo già accennato all'ottimismo smisurato di Novak riguardo agli effetti che il capitalismo avrebbe sulla famiglia. In realtà, quell'ottimismo non è altro che una manifestazione della mancanza di spirito critico di Novak nella sua analisi del capitalismo democratico. Novak sembra non aver accettato la critica ormai classica di Daniel Bell sull'interna contraddizione che affligge il capitalismo, cioè l'opposizione intrinseca tra il suo apparato produttivo, volto a produrre sempre più beni i quali finiscono – e questa è la contraddizione – con il corrompere l'etica che sostiene il capitalismo, fatta di duro lavoro, risparmio, sobrietà e tutte le altre virtù del commercio esaltate fin dall'origine del capitalismo.

Da un'angolazione leggermente differente si potrebbe dire che Novak rifiuti di stabilire un chiaro rapporto tra il forte processo di secolarizzazione dei paesi occidentali e il progresso del capitalismo nei medesimi paesi. Non è questo il luogo per studiare se c'è una necessaria correlazione tra secolarizzazione e capitalismo. Ma certamente non basta scrivere che « in questo libro, non ho voluto dare giudizi sulla pratica del capitalismo. Ho voluto invece cogliere gli ideali che sono latenti nella sua pratica » (p. 485). Se un'albero si conosce dai suoi frutti, si può chiedere a Novak un'analisi più attenta e meno ingenua di tali ideali. Perciò, a conclusione di queste righe, si può affermare che Michael Novak ha scritto un eccellente testo a favore del capitalismo democratico, per

convincerci che è il sistema politicoeconomico più consono ai principi cristiani; molto di più del socialismo, in ogni sua manifestazione. Su quest'ultimo punto gli si può anche dare ragione, se si vuole, ma in ogni caso non possiamo accettare ciecamente la sua visione, troppo idilliaca, del capitalismo democratico.

M. Cabello

J.M. DE TORRE, *Politics and the Church*, Ed. Vera-Reyes, Manila 1987, pp. XIV-297.

I lettori – specialmente quelli di lingua inglese e spagnola – interessati ai temi filosofici, etici e sociali, hanno potuto apprezzare la frequente, e già abbondante, produzione del prof. de Torre, che con uno stile caratteristico riesce ad affrontare, in modo semplice e profondo al contempo i problemi affrontati, il che si verifica ancora una volta nell'opera recensita. La prima parte del libro è divisa in sedici capitoli, raggruppati in temi storici e temi dottrinali, senza però che ai primi manchi il sostegno dottrinale, né ai secondi il riferimento storico. Il primo capitolo, dedicato a Leone XIII, fa un percorso storico delle idee socioeconomiche, e ricorda come la Dottrina Sociale della Chiesa cominci con la stessa vita della Chiesa, benché la *Rerum Novarum* possa essere considerata come la sua prima importante pietra miliare; in questo modo insiste sul fatto che la *Rerum Novarum* non arrivò in ritardo – come taluni, con mancanza di prospettiva storica, sembra che continuino a pensare –, poiché la Chiesa in tutti i tempi ha contribuito decisamente, con la predicazione della sua morale, alla promozione dei valori inerenti alla dignità della persona umana: un altro fatto è che non sempre si sia voluto ascoltare la sua voce o seguire il suo consiglio.

Il motto di Pio XI – capitolo 2 – fu « pax Christi in regno Christi »; purtroppo l'uomo ha rigettato questo ruolo di Cristo, e innalzando se stesso a centro dell'universo, ha razionalizzato il suo egoismo cristallizzandolo in ideologie materialistiche – di tipo individualistico o collettivistico –, che invece di produrre prosperità nella pace, nella libertà e nella fraternità, hanno moltiplicato le ingiustizie e le oppressioni. Il Papa non si limita a rifiutare questi errori; la parte più importante della sua dottrina, come avviene in tutto l'insegnamento cristiano, è la costruttiva esposizione della verità cristiana, in questo caso in materia socioeconomica. Pio XII – capitolo 3 – ribadì che la politica disgiunta dalla norma morale si rivolta contro chi assume tale atteggiamento; così non sono tanto i mezzi esterni quanto le energie che procedono dallo spirito umano, quelle capaci di rinnovare la società: questo è il quadro delle sue abbondanti chiamate alla pace, al rispetto dei diritti di ogni persona, all'instaurazione di una vera giustizia, alla promozione del bene comune, ecc.

I capitoli dal 4 al 7 sono dedicati agli ultimi Pontefici e al grande evento del Concilio Vaticano II: la *Mater et magistra* è un esteso e solenne documento che, in un certo senso, costituisce un completo trattato metodico della Dottrina Sociale della Chiesa, ideale per un corso sistematico su di essa; la *Pacem in terris* merita di essere chiamata la « Magna charta » dei diritti umani; i documenti del Concilio, specialmente la *Gaudium et Spes*, sintetizzano la visione cristiana sull'uomo e sulla società. Paolo VI si propose, tra le altre mete, il dialogo della Chiesa con il mondo, e lo fece con frequenti appelli alla pace, alla giustizia, allo sviluppo dei popoli, attraverso diverse encicliche ed esortazioni apostoliche. Lo stesso accade con l'insegnamento impartito da Giovanni Paolo II che, senza dubbio, ha comportato un decisivo impulso allo sviluppo della Dottrina Sociale della Chiesa.

La parte dottrinale del libro segue uno schema inconsueto, che risulta molto attraente; comincia – capitolo 8 – con lo spiegare cos'è la teologia della liberazione (di carattere marxista), che certamente continua ad essere un consistente problema soprattutto in alcuni paesi meno sviluppati, per passare immediatamente – capitolo 9 – a esporre la visione cristiana della liberazione: i suoi aspetti divini e umani, la sua dimensione escatologica, l'opzione preferenziale per i più poveri, la relazione fra cambiamento individuale e cambiamento strutturale, ecc. È interessante sottolineare che il libro era già scritto – benché non stampato – quando si pubblicò l'Istruzione *Libertatis conscientia*, il che ci suggerisce due considerazioni: la continuità del Magistero nella sua dottrina, poiché tale istruzione sistematizza insegnamenti già impartiti; e la pre-visione dell'autore, che lo conferma come acuto studioso dell'etica sociale.

Chiariti i fondamenti per un'autentica liberazione cristiana, risulta palese il dovere e il diritto della Chiesa di intervenire negli aspetti morali dell'ordine sociale: certamente è un diritto e un dovere che si diversifica secondo i diversi membri della Chiesa che, come tale, rispetta e difende l'autonomia della società civile (capitolo 10). Gli altri capitoli del libro sono dedicati a punti concreti dell'insegnamento sociale cristiano, a cominciare dalla dignità e dal significato etico del lavoro umano, con evidenti conseguenze: subordinazione del capitale al lavoro, diritto al salario giusto, ecc. (capitolo 11), obbligo di lavorare e di evitare qualunque sorta di fuga dai doveri sociali (capitolo 12). Appunto questo modo cristiano di vivere in società è la garanzia di un'autentica liberazione sociale.

Benché il significato cristiano del lavoro si mantenga a livello etico e non imponga soluzioni tecniche determinate nella vita sociale, non si può pensare che essa rimanga sul piano delle generalità; le esigenze morali hanno conseguenze pratiche molto concrete: considerare l'impresa come una comunità di persone, promuovere l'iniziativa e la responsabilità personale, evitare la disoccupazione (capitolo 13); così come la destinazione universale dei beni e il diritto alla proprietà privata (capitolo 14). Tuttavia si tratta di problemi etici prima che

tecniche e pertanto la soluzione dovrà poggiare su solide disposizioni morali: giustizia, carità, riconoscimento della dignità ed inviolabilità di ogni persona umana (capitolo 15). L'ultimo capitolo del libro – il 16° – si riferisce specialmente ai diritti e doveri dei cittadini nella comunità politica: il bene comune, l'essenziale uguaglianza di tutti gli uomini, il principio di autorità e i suoi limiti, il rapporto tra morale e diritto.

I capitoli commentati occupano la metà circa del libro recensito. Segue un'ampia antologia di testi papali degli ultimi anni, raggruppati per materie. Oltre al valore che ha in se stessa una tale antologia, essa ci fa anche vedere che la dottrina esposta dall'autore – avallata già nei capitoli da molte citazioni del Magistero – è veramente « dottrina sociale cristiana », come ebbi occasione di segnalare in un'antecedente recensione. Il libro si conclude con tre appendici relative alla teologia della liberazione: l'Istruzione *Libertatis conscientia*, un articolo dell'autore in cui commenta tale istruzione che auguriamo possa integrarsi al corpo del libro in future edizioni, e la *Declaración de los Andes*.

Si tratta, insomma, di un libro che pur senza analizzarne tutti i punti, offre una panoramica generale della Dottrina Sociale della Chiesa. Si legge con facilità, per cui può considerarsi una buona introduzione alla materia: risulta estremamente utile per iniziarsi al tema, e allo stesso tempo profondo per interessare gli specialisti dell'insegnamento sociale cristiano.

E. Colom Costa

L. BOUYER, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Ed. O.E.I.L., Paris 1986, pp. 382.

È noto che sulla parola « mistica » vi è notevole confusione terminologica e di concetti. A volte essa è utilizzata con un significato emotivo e sentimentale, per designare l'entusiasmo con cui sono trasmessi o difesi i propri ideali; altre volte per indicare ciò che è misterioso, enigmatico o persino irrazionale; è utilizzata sia in modo positivo che negativo, come quando « mistico » diviene sinonimo di « sognatore » o « illuso ». Non meraviglia, perciò, che all'inizio di questo secolo un autore abbia raccolto ben ventisei definizioni del termine « mistica ».

In questa confusione, è particolarmente apprezzabile la pubblicazione di un libro come quello di Bouyer, che costituisce un importante chiarimento sulla natura della mistica cristiana.

Nell'introduzione, l'Autore spiega che, seguendo due indirizzi di ricerca, da un lato le idee di Odo Casel sull'esistenza di un « mistero del culto » e, dall'altro i suoi studi sulla mistica, a poco a poco si rese conto che si trattava in realtà di un unico problema.

La chiave di lettura dell'opera è così sintetizzata: « Mais de la poursuite simultanée de ces deux recherches se dégagera peu à peu la certitude que le

mystère et la mystique ne s'expliquent vraiment que l'un par l'autre, dans leur réalité toute chrétienne, et finalement transcendante. Car le mystère du Christ, irréductible è tout autre, est le seul véritable objet de la seule mystique à laquelle ce nom appartienne en propre: la mystique chrétienne » (p. 10).

Nella stessa introduzione, l'Autore dà una ulteriore chiave di lettura quando elenca gli errori sul mistero e sulla mistica cristiana di coloro che finiscono per svirtuarli:

a) concependo il mistero cristiano – il mistero paolino e quello del culto – come derivato dalle religioni misteriche del paganesimo;

b) rifiutando la mistica, che sarebbe una ellenizzazione del cristianesimo e quindi una falsificazione del messaggio evangelico;

c) negando l'autenticità e la specificità della mistica cristiana sulla base di una universalizzazione della così detta « esperienza mistica », pensando di potervi rintracciare l'unità nascosta di tutte le religioni.

Bouyer compie innanzitutto un'analisi storica, filologica ed esegetica del termine *mysterion* nel mondo pagano greco-latino e nella Scrittura, soprattutto in San Paolo, quindi esamina l'uso cristiano di *mysterion*, dell'aggettivo *mistikós* e della loro evoluzione semantica. È dimostrata una stretta correlazione tra mistero e mistica e una elaborazione specificatamente cristiana di queste due realtà che vengono del tutto trasformate, fino a significare il nucleo centrale della rivelazione neotestamentaria e la sua assimilazione nella vita spirituale dei fedeli.

Il contenuto dei diciannove capitoli può essere così schematizzato: il mistero di San Paolo e le sue fonti bibliche (cc. 1, 5-8); i culti misterici pagani (cc. 2-4); il mistero in San Giovanni (c. 9); il mistero e la mistica nei Padri (cc. 10-12); il contenuto mistico della liturgia cristiana (c. 13); filosofia e mistica (c. 15); la contemplazione mistica nei Padri (cc. 14-16); la mistica nel Medio Evo (c. 17); la mistica e la psicologia nell'epoca moderna (c. 18); mistica e contemplazione non cristiane (c. 19).

Presenterò adesso una sintesi delle idee che ritengo siano i punti salienti dell'opera di Bouyer.

Per San Paolo il mistero è Cristo, piena rivelazione attraverso la Croce della Sapienza e dell'Amore divini e del disegno eterno di salvezza e di ricapitolazione universale per mezzo di Lui. In questo mistero è racchiusa la chiave interpretativa della Sacra Scrittura. L'Autore spiega come il mistero paolino non deriva dal paganesimo ellenistico e critica quegli aspetti della teoria di Dom Casel ove si sostiene che i culti misterici pagani forniscono gli elementi espressivi di cui aveva bisogno il cristianesimo per adeguarsi alla mentalità dell'epoca. Facendo un bilancio delle religioni misteriche, afferma: « En fin de compte, il faut le reconnaître, ce n'est que parce qu'elles avaient excité de tels espoirs, si peu consistants qu'ils fussent, que l'ensemble des religions à mystères pouvaient avoir fourni comme une paradoxale propédeutique pour le christianisme, mais

plus par leur incapacité a tenir ces promesses mêmes que par aucune esquisse de réalisation véritable. Tous les problèmes, voire tous les thèmes qui s'organiseront enfin dans une solution inespérée avec le mystère chrétien, ont été approchés, voire frôlés par les mystères païens, mais ce n'est qu'une fois celui-là révélé qu'on s'en rendra compte, et alors, inévitablement, ces pseudo-solutions, bien moins que des esquisses, ne pourront plus paraître que des caricatures » (p. 97).

Secondo l'Autore, le fonti del mistero paolino sono tutte bibliche e si trovano nella letteratura profetico-apocalittica giudaica. Seguendo gli studi di D. Deden, Bouyer stabilisce un interessante parallelismo tra i primi due capitoli di 1 Cor e il capitolo secondo del libro di Daniele, spiegando che da qui trae origine sia il pensiero che la terminologia di San Paolo sul mistero (cfr. pp. 98-104).

Anche se le origini sono veterotestamentarie, la fonte diretta del mistero paolino sono gli insegnamenti di Gesù, in un duplice aspetto della predicazione del Messia: le parabole del Regno e la *berakah* o atto di ringraziamento recepiti in Mt 11, 25 ss. e Lc 10, 21 ss., che viene unificato nel triplice annuncio della necessità della Passione (cfr. pp. 123-126).

Altrettanto interesse ha lo studio sul rapporto tra il mistero paolino e gli scritti di San Giovanni, nei quali si può vedere « comme un dernier et suprême approfondissement du mystère dégagé par Saint Paul de toute la révélation biblique se consommant dans le Christ » (p. 143).

Dall'analisi dell'uso cristiano di *mysterion* e *mistikós* si desume che fu Clemente di Alessandria ad utilizzare per primo l'aggettivo greco, qualificando come « mistica » l'iniziazione dottrinale al cristianesimo. Fu però Origene – che forse prese il termine da Clemente – a dare al termine il primo significato cristiano. Per il maestro alessandrino è « mistico » il senso pieno o spirituale della Scrittura, nel quale confluiscono tutte le linee della Rivelazione, ossia la comprensione dei testi sacri nella prospettiva del mistero paolino.

Il secondo significato cristiano di *mistikós* appare nelle catechesi liturgiche del secolo IV, dove per la prima volta è applicata la terminologia dei misteri pagani ai riti cristiani. Pur continuando ad essere utilizzata nel primo significato, « mistica » indica ora la partecipazione al mistero, considerato come la realtà più profonda racchiusa nei sacramenti, il mistero di Cristo e della sua Croce redentrice. L'assimilazione da parte del cristiano del contenuto dei sacramenti produce una trasformazione di tutto il suo essere ed implica una esperienza spirituale autenticamente cristiana. Quest'ultimo fatto fa sì che appaia un terzo significato di *mistikós*, ultimo stadio della sua evoluzione semantica.

Fu la riflessione teologica sul monachesimo ad applicare la « mistica » all'esperienza di preghiera che permea con la fede tutta la vita del cristiano e dà luogo ad un uso specificamente spirituale del termine. San Gregorio di Nissa utilizza per la prima volta l'espressione « contemplazione mistica » in questo

nuovo significato, mentre per lo Pseudo-Dionigi è « mistica » la teologia, intesa non come sviluppo intellettuale della verità rivelata, ma come l'esperienza più elevata di Dio, la perfetta assimilazione di quanto annunziato dalla Parola divina ed offerto nei sacramenti.

Respingendo la tesi erronea di alcuni protestanti e cattolici, l'Autore spiega come la contemplazione mistica nei Padri non è una corruzione del messaggio evangelico dovuta ad una infiltrazione della filosofia greca. Vi è perciò un interessante studio dei rapporti tra filosofia pagana e mistica cristiana, che analizza lo sviluppo semantico di alcuni termini della filosofia greca, come « contemplazione » ed « estasi », utilizzati anche da autori cristiani; quindi si chiede se vi è una esperienza simile a quella mistica tra i filosofi greci e perviene alla conclusione che alcuni Padri – soprattutto quelli che conoscevano meglio la tradizione filosofica greca – utilizzano un linguaggio filosofico nell'esprimersi, per meglio inserirsi nell'ambiente culturale ellenistico, dando però ai termini adoperati un contenuto specificamente cristiano. Bouyer sostiene che la trasformazione del pensiero di Platone operata da Plotino si può spiegare solo ammettendo che il neoplatonico poté studiare gli insegnamenti della Bibbia attraverso il giudeo Filone e forse attraverso Ammonio Sacca.

Analizzando lo sviluppo della contemplazione mistica nella teologia spirituale dei Padri, l'Autore si sofferma in particolare su San Massimo il Confessore, affermando che la sua teologia sull'incarnazione redentrice è « la plus parfaite et comme finale élucidation du mystère paulinien et évangélique » (p. 283).

Studiando l'evoluzione della mistica nel Medio Evo, Bouyer mette in evidenza l'importanza di una personalità, passata inosservata fino ai tempi moderni, quale quella di Hadewijch di Anversa, fonte principale di Ruy-sbroeck. È stata lei a trarre le maggiori conseguenze sul piano spirituale dalla visione del mistero nuziale dell'incarnazione contenuta nella lettera agli Efesini, dando la chiave della sua comprensione (cfr. p. 304).

I rapporti tra mistica e psicologia nell'epoca moderna vengono analizzati attraverso cinque figure dell'Ordine carmelitano: Santa Teresa di Gesù, San Giovanni della Croce, Santa Teresa del Bambin Gesù, Isabella della Trinità e la beata Edith Stein. Secondo l'Autore, può sembrare che Santa Teresa di Gesù si occupi soltanto degli aspetti soggettivi o psicologici di una mistica slegata dal suo oggetto, ma si tratta di mera apparenza. Un approfondimento dei suoi scritti rivela infatti che tutta la sua esperienza spirituale è centrata sull'Umanità Santissima di Gesù. Altrettanto interessante è lo studio della sintesi fatta da San Giovanni della Croce degli aspetti psicologici e dogmatici della mistica; Bouyer mette in evidenza come tutta l'esposizione del santo carmelitano è saldamente ancorata al Nuovo Testamento e ai Padri.

Nell'ultimo capitolo: « La mystique et les contemplations non chrétiennes », attraverso uno studio soprattutto fenomenologico della mistica cristiana e delle differenti « mistiche » delle altre religioni, viene messo in evidenza l'originalità e l'autenticità dell'unica vera mistica, quella cristiana.

Il libro termina con una sintesi conclusiva in cui vengono puntualizzate alcune questioni. Vale la pena segnalare la prima: « *Expérience mystique, mais dans quel sens?* », dove si precisa – secondo me, giustamente – il contenuto e i limiti dell'espressione « esperienza cristiana ».

L'unica osservazione critica che vorrei fare riguarda l'esame del rifiorire degli studi sulla mistica dalla fine del secolo scorso (cfr. pp. 326-327). Secondo me, risulta eccessivamente breve e con alcune importanti lacune, come il non aver citato le figure di Augusto Saudreau e del padre Arinterro fra i principali protagonisti di questa rifioritura.

Questo fatto però non intacca la validità dell'opera, nella quale l'Autore dimostra ampiamente la sua competenza, sì che risulta superfluo sottolineare la validità e l'utilità di questo libro.

M. Belda

S. RECCHI, *Consacrazione mediante i consigli evangelici. Dal Concilio al Codice*, Ed. Ancora, Milano 1988, pp. 244.

Dedicando il presente lavoro al p. Emilio Grasso, fondatore della Comunità « *Redemptor hominis* », l'Autrice ne ha sintetizzato così lo scopo: « comprendere la natura e le esigenze essenziali di ogni vita consacrata e soprattutto tentare di comprendere sempre più profondamente questa mia vita ed esperienza » (p. 7).

Dalle pagine del libro traspare anzitutto proprio la ricchezza di un'esperienza vissuta in prima persona, che sostiene ed avvalorata la ricerca speculativa, tesa a chiarire la natura della « vita consacrata ». Due sono i problemi principali affrontati sul piano teologico: se nella « consacrazione religiosa » si possa o meno vedere un'entità ontologica che si aggiunge alla consacrazione battesimale; e se la « vita consacrata » si può ridurre alla professione dei tre consigli evangelici.

L'intera indagine parte da un principio che appare indiscusso nel pensiero dell'Autrice, e cioè che la « vita consacrata » sia, in ordine alla santità, più perfetta della « vita semplicemente cristiana ». Si tratta di una tesi che, per quanto confortata da valenti studiosi, personalmente non condivido, pur condividendo pienamente la dottrina di Trento sulla verginità ed il celibato. Infatti, la verginità ed il celibato non determinano né sono patrimonio esclusivo della « vita consacrata », e possono essere pienamente vissuti oltre i limiti dello stato di « vita consacrata ».

Perciò ritengo vada giustamente apprezzata l'onestà intellettuale con cui la Recchi riconosce espressamente: « Il più delle volte infatti ci si trova di fronte non tanto a riflessioni sistematiche e compiute, ma piuttosto ad intuizioni, a sottolineature, ad emergenze particolari che suppongono differenti visioni

e differenti opzioni dottrinali che fanno operare delle sintesi piuttosto che altre. Tra esse abbiamo cercato di mettere in luce le più significative senza dimenticare che tutto quanto detto fa parte di un dibattito teologico ancora aperto » (p. 145).

Il primo capitolo esamina i testi definitivi e le diverse stesure provvisorie della Costituzione dogmatica *Lumen gentium* e del Decreto *Perfectae caritatis*. In molte delle osservazioni che costituiscono la storia del testo della *Lumen gentium*, secondo l'Autrice « il problema che si intravede è ancora quello che sorge dalla preoccupazione di sottrarre ai religiosi la prerogativa della perfezione con l'appropriazione esclusiva dei consigli evangelici » (p. 32).

A mio avviso, è possibile una lettura più rigorosa di quella storia. Infatti, la scomparsa di testi come quello riportato a p. 33 (« i fedeli che sono pur tutti invitati e obbligati alla santità di vita, non sono tuttavia tutti chiamati in realtà alla pratica dei consigli evangelici, se non secondo il proprio carisma e le norme prudenti della carità »), che si trovava nello schema del 1963, può essere dovuta non soltanto al desiderio di impedire la monopolizzazione della « perfezione cristiana » da parte dei religiosi, ma anche all'intendimento di mettere in dubbio due cose:

a) che la santità esiga di per sé la professione dei « tre consigli evangelici »;

b) che la vita cristiana possa essere divisa in « vita consacrata » e « vita semplicemente cristiana ».

Insomma, se il Concilio non propone i « tre consigli » a tutti i cristiani, ciò non avviene soltanto perché essi sono di fatto improponibili, ma perché non si sono voluti identificare i consigli né con l'essenza né con la radice della santità.

La Recchi analizza poi la correlazione che esiste tra i consigli, i vincoli sacri e la consacrazione, nell'intento di stabilire, da una parte, se possa darsi vita « consacrata » senza i consigli e, dall'altra, se la consacrazione mediante i « tre consigli » aggiunga alcunché di essenziale alla consacrazione battesimale.

In assenza di una definizione di consacrazione nei documenti conciliari, essa afferma non solo « l'eminente valore della vita consacrata per mezzo della professione dei consigli evangelici », ma dichiara anche che la vita delle persone consacrate è stata « posta al servizio di Dio e ciò costituisce una speciale consacrazione che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale e ne è una espressione più perfetta » (cfr. *Perfectae caritatis*, 5a).

È chiaro, a questo punto, che il Concilio avendo proclamato l'obbligo della santità per tutti i battezzati, non ha proposto l'obbligo dei consigli né di qualsiasi altra particolare « consacrazione » a tutti i cristiani.

La stessa Recchi, del resto, dichiara (p. 39) che il Concilio « non sembra giustificare l'immedesimazione della vita consacrata come vita dei consigli »; ma poi aggiunge una precisazione discutibile riguardo ai consigli stessi: i quali

« della vita consacrata rappresentano un elemento sostanziale: essi realizzano nel fedele il nuovo titolo, la nuova consacrazione che trasforma il battezzato, configurandolo più intimamente a Colui che vuole seguire più da vicino » (p. 39).

Mi pare che queste affermazioni trovino difficilmente fondamento nella *Lumen gentium*. Infatti, al n. 41, dedicato alla trattazione della santità cristiana, il testo non fa nessun accenno ai consigli; ne parla invece al n. 42, dove, dopo aver chiaramente stabilito che il dono principale e più necessario è la carità, il cui vertice è rappresentato dal martirio, prosegue: *Sanctitas Ecclesiae item speciali modo fovetur*. Si noti bene: il testo usa il termine *speciali*, vale a dire *neque praecipue, neque exclusive*. Dunque solo una possibilità, anche se certamente molto ben collaudata dalla storia della Chiesa.

Anche in altri passi l'Autrice presenta i consigli come un mezzo privilegiato per attingere la carità. Si veda, ad esempio, la seguente affermazione: « mediante essi viene raggiunta in maniera più perfetta » (p. 63), che appare confortata da un rimando al primo paragrafo del n. 1 della *Perfectae caritatis*, che invece non mi pare conforti tale tesi.

Indubbiamente esatta è l'affermazione secondo la quale il Decreto sul rinnovamento della vita religiosa « ha segnato una evoluzione in chiarezza e precisione » ed ha mostrato con piena evidenza « che il criterio ultimo di ogni forma di vita "religiosa" è la consacrazione speciale mediante i consigli » (p. 73).

Nonostante gli indubbi chiarimenti apportati in materia dai documenti conciliari, la Recchi individua lucidamente molte questioni tuttora aperte, quali il significato dell'affermazione secondo cui la professione dei consigli costituisce una più intima consacrazione; oppure se con la consacrazione religiosa si acquista un grado di consacrazione più profondo di quello battesimale; o, ancora, la domanda se la vita consacrata, oltre ad essere un « segno », abbia anche un valore ontologico (p. 76).

Il secondo capitolo è dedicato ad un puntuale esame dei documenti post-conciliari sull'argomento, fra cui l'istruzione *Renovationis causam*, del 6 gennaio 1969; i due testi liturgici « Rito di consacrazione delle Vergini » e « Rito per la professione religiosa », rispettivamente del 2 febbraio e del 31 maggio 1970; l'esortazione apostolica *Evangelica testificatio* di Paolo VI, del 29 giugno 1971; ecc.

Le conclusioni dello studio vengono così riassunte dalla stessa Autrice: « La realtà più profonda della vita "religiosa" e di ogni altra forma di professione dei consigli è espressa come una speciale consacrazione. Questa consacrazione non viene identificata con la consacrazione battesimale in cui tuttavia è radicata... Questa prospettiva (la totalità e l'assolutezza della consacrazione) investe la totalità dell'essere e innesca un meccanismo di maggiore santità » (p. 108).

Non viene però chiarito in che cosa consista questo « meccanismo », né il significato dell'espressione « maggiore santità », che sembra implicare l'esistenza di una improbabile santità minore. Fermo restando che esiste una sola santità alla quale sono chiamati tutti i battezzati, e che conosce molteplici momenti di intensificazione attraverso gli atti della carità (fra i quali va indubbiamente annoverato il dono di sé reso esplicito dalla consacrazione), il concetto apparirebbe più chiaro se venisse esplicitato nel senso di « un meccanismo di *maggiore impegno* nella ricerca della santità ». Questo sembra il senso dell'affermazione contenuta a p. 87, dove si dice che la nuova consacrazione, « portando quella battesimale ad una maggiore pienezza di effetti, dà anche inizio ad un cammino di maggiore santità ». In questa luce (diversi modi di intensificazione della medesima santità cristiana), mi pare vada letto anche il testo dell'*Ordo Professionis Religiosae* (I, 141, IV, c), citato in proposito dall'Autrice: *ut religiosa consecratio illam adaugeat sanctitatem, ad quam eos baptismum vocavit.*

Nel capitolo terzo vengono analizzate in modo assai pertinente le diverse correnti della riflessione teologica nei riguardi della consacrazione mediante i consigli evangelici. Lasciando da parte le discussioni su una questione di relativa importanza, quale la legittimità di identificare la consacrazione con la professione dei consigli evangelici, mi si consenta di soffermarmi qui sulle pp. 119-128, dedicate allo studio della relazione tra la consacrazione battesimale e la consacrazione mediante i consigli evangelici.

È noto che, senza mettere in dubbio il valore morale della consacrazione religiosa, diversi autori non vedono come si possa sostenere una sua certa superiorità o diversità ontologica nei confronti di quella battesimale. Infatti, come dice il Legasse, « si corre il pericolo di sacramentalizzare un atto la cui nobiltà ed efficacia, per quanto grandi, non superano quelle di ogni opera buona e con il rischio di sottovalutare la dignità del semplice battezzato » (p. 115).

Tra le opinioni favorevoli, che tuttavia non accettano l'idea di una consacrazione ontologica nuova sovrapposta al battesimo, diversi autori – De Finance, Galot, Bandera ed altri – affermano che « la possibilità di una nuova consacrazione è vincolata alla possibilità di una più intima unione personale con Dio », « una nuova realtà che viene ad iscriversi nella vita di chi professa i consigli, una realtà di totale appartenenza a Dio ».

Fra i pareri degli studiosi riguardanti la natura della consacrazione religiosa, l'Autrice riscontra non pochi contrasti ed esamina anzitutto quello di coloro che la considerano come una modalità della consacrazione battesimale, un suo prolungamento, la determinazione di una delle vocazioni contenute nella consacrazione battesimale.

Di differente avviso è il p. Galot, del quale la Recchi riferisce la seguente affermazione: « Non si può pretendere che la sola consacrazione battesimale sia sufficiente a promuovere la vita secondo i consigli evangelici o che la nuova

consacrazione sia solo una delle molteplici forme di realizzazione concreta della consacrazione battesimale: si tratta in verità di una vita che si colloca oltre la consacrazione battesimale, risultato della professione dei consigli » (p. 124). Il p. Bandera cerca una via di mezzo, sostenendo che « il battesimo apre la porta a tutte le vocazioni e non si identifica né si riduce a nessuna di esse, ma le destina piuttosto ad integrarsi. In questo contesto la nuova consacrazione sarebbe lo sviluppo del battesimo per quanti hanno ricevuto la vocazione di seguire Cristo più da vicino con la pratica dei consigli evangelici » (p. 122).

Al termine del capitolo l'Autrice assai opportunamente rileva che le incertezze e i dubbi percepibili nel dibattito teologico su questo problema sono paralleli a quelli riscontrabili nei documenti conciliari, segno che ci troviamo di fronte ad una questione ancora aperta.

Ci è sembrato di particolare valore tutto il capitolo quarto. Dopo la puntuale rassegna dei diversi schemi attraverso i quali si è giunti alla stesura definitiva del testo del Codice di Diritto Canonico, viene analizzata la situazione della « vita consacrata » nel nuovo Codice. La riflessione si impernia sul can. 607 § 1, che definisce la vita religiosa « come consacrazione di tutta la persona, connubio *a Deo conditum* »; e passa poi ad esaminare in dettaglio i can. 573, 574 e ss., che non presentano i religiosi come il primo « analogato » di questo « stato di vita cristiana ».

Segue un preciso esame dei quattro elementi che costituiscono la consacrazione: la vocazione divina; la pratica stabile dei consigli evangelici; i sacri vincoli; l'intervento dell'autorità ecclesiastica. Ne deriva l'affermazione incontrovertibile che « la vita consacrata per mezzo dei consigli non esiste se non negli Istituti concreti e in questi nei loro singoli membri » (p. 177).

Un'attenzione particolare è dedicata allo studio nel compito della gerarchia del riconoscimento e nell'approvazione di ogni carisma vocazionale religioso; ne emerge che « nel codice appare una reale volontà di porre al centro il dono dello Spirito, il carisma del Fondatore, autenticato dalla Chiesa. Ciò rappresenta indubbiamente un importante cambio di prospettiva teologica rispetto al precedente diritto della Chiesa sui Religiosi » (p. 188).

È un libro che presenta un'indagine impegnata e rigorosa e apre ampie prospettive per un proseguimento del dibattito. Mi sembra di poter affermare che i successivi approfondimenti rivelerebbero sviluppi singolarmente fecondi se partissero dal presupposto accennato in queste righe: dall'accettazione cioè della grazia sacramentale come causa sufficiente per la realizzazione nell'uomo della santità alla quale ogni cristiano è chiamato con una personale e propria vocazione divina. Ciò comporterebbe l'abbandono della distinzione tra « religiosi » e « semplici fedeli », tra « vita consacrata » e « vita semplicemente cristiana », quando si parla ontologicamente della santità. Verrebbe così eliminato il pericolo di prospettare l'esistenza di « due santità cristiane », una più qualificata e più piena dell'altra nell'ordine essenziale.

Tale impostazione potrebbe, a mio avviso, risolvere i dubbi e le incertezze sull'argomento, e porterebbe a riconoscere che i consigli evangelici non costituiscono né il paradigma della santità cristiana né il compimento della carità, ma soltanto una via tra le altre – anche se particolarmente benemerita – per addentrarsi nel mistero della vita di Cristo in ognuno di noi.

E. Juliá

L. GARDET, O. LACOMBE, *L'esperienza del Sé*, Massimo, Milano 1988, pp. 353.

Due filosofi esperti della « filosofia dell'essere » hanno dato vita ad uno *studio di mistica comparata*, come loro stessi definiscono questa loro opera sull'analisi dell'esperienza del Sé. Uno dei loro punti di partenza viene definito poche pagine dopo l'inizio: « la lettura di alcuni dei grandi lirici religiosi indiani » – dicono – « lascia come indovinare il passaggio del Dio Vivente » (p. 5).

Partendo da questa e da altre simili certezze, raccolte dopo anni di studio delle diverse religioni diffuse nel mondo – e anche di sistemi come lo *yoga* –, gli autori affermano che, invece, « dal più profondo della civiltà tecnica risuonano continui appelli ad un'esperienza di compiutezza che nessun possesso delle cose potrà mai darci » (p. 7). Appunto per questo hanno cercato di fare una *ricerca di Dio* attraverso *la ricerca del sé*, che credono di scoprire in tutte le anime, qualunque sia la loro situazione, o la loro religione, e inoltre – affermazione che mi sembra alquanto gratuita, ma che dà senso a tutto il loro lavoro – considerano che ogni scoperta del proprio sé possa essere definita come esperienza mistica.

L'esperienza del Sé è una grande realizzazione, forse una delle opere più appaganti che l'uomo con le proprie forze possa sperimentare. D'altro canto, Dio esiste nel suo Mistero trascendente, e ha provveduto alla salvezza della sua creatura: è quindi legittimo attendersi che questa esperienza di identità per via di immanenza si ritrovi alcune volte con l'aspirazione naturale dell'uomo di conoscere Dio. Essere in grado di saperle riconoscere e distinguere l'una dall'altra è forse ciò che permette di scoprire la ricchezza del loro possibile incontro nel cuore degli uomini. Ma, in ogni caso, è importante rispettare quei due *mondi* – ricerca del sé, ricerca di Dio – perché, se è vero che si intrecciano con frequenza, è altrettanto vero che molte volte si possono allontanare l'uno dall'altro. Non si tratta, a nostro avviso, di una semplice confusione di termini, come affermano gli autori (cfr. p. 14).

Nelle pagine di questo libro Gardet e Lacombe ripetono con frequenza il loro desiderio di dare continuità al pensiero di Maritain, che scrisse: « *intenderò in generale per esperienza mistica una esperienza fruitiva dell'assoluto* » (*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, c. III, « L'expérience mystique

naturelle et le vide », p. 128, Alsatia, Paris 1956; tr. it. *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*, Morcelliana, Brescia 1978, p. 104). Aggiunge in nota: « Di proposito la parola *assoluto* è scritta senza la A maiuscola. Come vedremo più avanti, non ogni esperienza mistica è esperienza di Dio ». Quanto all'aggettivo *fruitiva* associato al termine « esperienza », esso è l'eco della terminologia agostiniana dove la *fruitio* si contrappone all'*usus*, e concerne la gioia di colui che trova riposo nel fine perseguito e raggiunto; *usus* si riferisce ai « mezzi » (p. 17).

Nelle prime pagine insistono su questa interpretazione del concetto di *mistica*, prendendo spunto soprattutto dalle testimonianze di diversi autori che hanno riflettuto sulla *scoperta* del sé personale: « Un mattino, ancor fanciullo – scriveva Jean-Paul Richter –, stavo sulla soglia di casa e guardavo a sinistra verso la legnaia, quando improvvisamente mi venne dal cielo, come in un lampo, questa idea: *io sono un io*, che da allora non mi abbandonò più: il mio io si era visto per la prima volta, e per sempre » (p. 26).

Di seguito si legge più compiutamente una simile situazione. Questa volta prendendo spunto da Rousseau: « il sentimento dell'esistenza, spogliato da ogni altro affetto, è per se stesso un sentimento prezioso di contentezza e di pace, che basterebbe da solo a rendere questa esistenza cara e dolce a chi sapesse allontanare tutte le impressioni sensuali e terrestri di continuo sopraggiungenti a distrarci » (p. 26). Ma senz'altro, Marcel Proust riesce a esprimere nel modo più poetico il fenomeno: « nello stesso istante in cui il liquido al quale erano mischiate le briciole del dolce raggiunse il mio palato, io trasalii, attratto da qualcosa di straordinario che accadeva dentro di me. Una deliziosa voluttà mi aveva invaso, isolata, staccata da qualsiasi nozione della sua causa. Di colpo mi aveva reso indifferenti le vicissitudini della vita, inoffensivi i suoi disastri, illusoria la sua brevità, agendo nello stesso modo dell'amore, colmandomi di un'essenza preziosa: o meglio, quell'essenza non era dentro di me, *io* ero quell'essenza. Avevo smesso di sentirmi mediocre, contingente, mortale. Da dove era potuta giungermi una gioia così potente? Sentivo che era legata al sapore del tè e del dolce, ma lo superava infinitamente, non doveva dividerne la natura » (MARCEL PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano 1983, vol. I, pp. 55-56) (p. 29).

Nel caso di Proust, dice Olivier Lacombe, « al di là dell'io di superficie, dolorante e avvilito per la malattia e per la vacuità della vita mondana, è la scoperta del sé personale, sovramondano, immortale, che permette al romanziere poeta, dopo la sua lunga, pressante ricerca del tempo perduto, di ritrovare finalmente il tempo o meglio la durata ontologica più vera del tempo » (p. 31).

Lasciano invece da parte una testimonianza – di segno opposto –, come è quella di Dostoevskij. Anche se è un po' lunga, vale la pena ricordarla: « La religione! Ammetto la probabilità dell'esistenza dell'oltretomba, e può darsi che l'abbia sempre ammessa. Che la coscienza in noi si sia accesa per volontà di una

forza suprema, che abbia gettato uno sguardo sull'universo e abbia detto: "Esisto!". Che poi quella medesima forza suprema abbia decretato che sparisse e l'abbia spenta per qualche suo scopo speciale, senza nemmeno degnarsi di spiegare il fatto, lo ammetto pure. Ma ecco un'altra domanda: perché occorre, in tutto ciò, la mia acquiescenza? Possibile che non si possa divorarmi semplicemente, senza pretendere ch'io mi espanda in lodi per colui che mi divora? Possibile che lassù qualcuno si offenderebbe davvero della mia decisione di non aspettare le due settimane fissatemi? Non ci credo; penso che sarebbe invece molto più ragionevole supporre che la mia vita, la vita di un meschino atomo, sia indispensabile per completare chissà quale armonia universale, per aggiungerci un più o un meno, per qualche contrasto, nello stesso modo in cui si sacrificano giornalmente le vite di migliaia di esseri, senza la morte dei quali il mondo crollerebbe sulle sue basi (però occorre osservare che anche questo pensiero non è molto generoso in se stesso). E sia! Convegno che altrimenti, cioè senza che gli uni continuassero a divorare gli altri, non sarebbe stato possibile organizzare il mondo; convegno persino che non sono assolutamente capace di comprendere quell'organizzazione, ma c'è una cosa che so di sicuro: dal momento che mi fu data la coscienza dell'io esisto, che importa a me se nell'organizzazione del mondo sono stati commessi degli errori, e se in altro modo esso non potrebbe continuare ad esistere? Chi e per quale colpa, dopo tutto ciò, potrà giudicarmi? Dite quel che volete, ma tutto ciò è insopportabile e ingiusto » (*L'idiota*, Garzanti, 1982).

A questo punto, è logico porsi la domanda: l'esperienza del Sé costituisce, supponendola completamente purificata, una valida preparazione ai gradi elevati della spiritualità cristiana, cioè alla mistica in senso stretto? La risposta va data con riserva. E questa volta siamo d'accordo con gli autori: « trovare il proprio riposo nella conoscenza intellettuale negativa e sperimentale di se stessi, o ricevere quaggiù le premesse della beatitudine nell'esperienza caritativa di Dio conosciuto mediante la fede teologale, non sono finalità omogenee, anche se la conoscenza di sé resta aperta al divino » (p. 155). Tuttavia questa affermazione non corrisponde purtroppo al modo in cui viene considerato l'argomento lungo l'opera e in ogni caso dimostra la non certezza definitiva degli autori nella tesi secondo cui tutta la esperienza del Sé – oppure del sé – sarebbe mistica.

Più avanti, l'analisi della mistica nelle grandi religioni del mondo risulta un po' ingarbugliata, cioè – anche se non viene mai detto in modo esplicito – confonde notevolmente il valore delle diverse forme di arrivare a Dio.

In questa situazione, è logico che il cattolico – non è necessario che sia teologo – abbia la tendenza a negare la specificità dell'esperienza del Sé come esperienza di Dio, interpretandola, al massimo, come un preambolo a quella esperienza o come un suo prolungamento.

Più interessanti, invece, sono gli ultimi capitoli, in modo particolare quello dedicato ai poeti; infatti qui viene rispettata pienamente la loro specificità

tà. « Il poeta – scrivono – non è un mistico mancato. Egli è poeta, ossia fatto per servire la bellezza in un'opera, fatto per il canto, per dire la sua comunione con le cose, nella ritrovata armonia – tra lacerazioni e solitudini – dell'uomo con il mondo, dell'uomo con se stesso » (pp. 267-268).

Altri spunti interessanti si trovano nel capitolo dedicato all'esperienza mistica di S. Giovanni della Croce. In lui, dicono gli autori, l'esperienza mistica cristiana ci viene presentata come una *conoscenza generale amorosa* di Dio per connaturalità affettiva. Tuttavia – sempre secondo loro – egli non proietta mai in Dio stesso quella indeterminatezza del nostro modo di conoscere, come fanno frequentemente gli adepti dell'immanenza allorché costruiscono quella che considerano essere la metafisica della loro esperienza.

Infatti, « la spiritualità sanjuanista è vissuta nel più intimo dell'anima, ma non è una mistica dell'anima, una mistica del Sé. È una mistica vivificata dall'amore gratuito di Colui che trascende anche le profondità dell'anima. Lo spirituale e il suo Creatore, per una grazia insigne, *sono due nature in un solo spirito e amore di Dio* (SAN GIOVANNI DELLA CROCE, *Cantico spirituale*) » (p. 349).

Non poteva mancare in un'opera di questo tipo il riferimento alla esperienza agostiniana. In questo senso, affermano che chi vuol trovare il Signore deve ritirarsi da tutte le cose create, ed entrare in un grandissimo raccoglimento interiore, non dare più importanza a ciò che esiste. Per questo motivo, dicono, Sant'Agostino scrisse nei suoi *Soliloqui*: « Signore, io vi cercavo male; m'ingannavo cercandovi al di fuori mentre voi siete al di dentro di me stesso » (p. 347).

Alla fine del libro, trova spazio un pensiero apparso più volte nelle pagine precedenti: non sarà forse vero che per scrivere *con efficacia* della mistica occorre essere mistico? O ancora, che la mistica è qualcosa più da sperimentare che da definire? E che, insomma, non si possono confondere la scoperta del proprio essere – per quanto sia interessante – con una esperienza di Dio di tipo mistico.

J. Fernández Aguado

## LIBRI RICEVUTI

- AA. VV., *El « Contra Eunomium I » en la producción literaria de Gregorio de Nisa*. VI Coloquio Internacional sobre Gregorio de Nisa (Edición a cargo de Lucas F. Mateo-Seco y Juan. Bastero), EUNSA, Pamplona 1988, pp. 480.
- AA. VV., *Hispania christiana. Estudios en honor del Prof. Dr. José Orlandis Rovira en su septuagésimo aniversario* (Obra colectiva dirigida por Josep Ignasi Saranyana y Eloy Tejero), EUNSA, Pamplona 1988, pp. 783.
- AA. VV., *La Bibbia di Navarra. I Quattro Vangeli* (testo latino della Neo Volgata, traduzione della Conferenza Episcopale Italiana, introduzioni e note a cura della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra), Edizioni ARES, Milano 1988, pp. xxv + 1120.
- SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.P. de Salamanca, Salamanca 1988, pp. 370.
- ARMANDO BANDERA O.P., *La vocación cristiana en la iglesia*, RIALP, Madrid 1988, pp. 348.
- GIOVANNI CHIMIRRI, *Estetica e morale*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, pp. 99.
- JACINTO CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, RIALP, Madrid 1988, pp. 568.
- COMMISSIO THEOLOGICA INTERNATIONALIS, *Documenta (1969-1985)*, (edizione curata da Candido Pozo e Pierre Jarry), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1988, pp. 640.
- RAMÓN GARCIA DE HARO, *L'agire morale & le virtù*, Edizioni ARES, Milano 1988, pp. 168.

- LAURENTINO MARÍA HERRAN, *Mariología poética española*, B.A.C. Maior, La Editorial Católica-Estudio Teológico de S. Ildefonso de Toledo, Madrid-Toledo 1988, pp. xxxv + 943.
- SANDRO MAGGIOLINI, *L'attesa del mondo. Linee di umanesimo cristiano*, Edizioni ARES, Milano 1989, pp. 232.
- JOSÉ OROZ RETA, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.P. de Salamanca, Salamanca 1988, pp. 364.
- SERVAIS (TH.) PINCKAERS O.P., *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 592.
- ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO, *La scelta etica. Il rapporto fra libertà & virtù*, Edizioni ARES, Milano 1988, pp. 176.
- FRANCISCO JAVIER SESÉ ALEGRE, *Trinidad, Escritura, Historia. La Trinidad y el Espíritu Santo en la teología de Ruperto de Deutz*, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 278.
- ALBERTO VENTUROLI, *San Filippo Neri: vita, contesto storico e dimensione mariana*, Piemme, Casale Monferrato 1988, pp. 262.