

ANNALES THEOLOGICI

Rivista della Facoltà di Teologia
dell'Ateneo Romano della Santa Croce

Imprimatur: † Remigio Ragonesi, Vicegerente
Roma, 16 novembre 1991

IMMAGINE DELL'UOMO E LAVORO

Riflessioni sull'Enciclica *Centesimus annus*

Enrique COLOM

Sommario: I. *Tratti caratteristici dell'enciclica:* 1. La *Rerum novarum*; 2. Verso le «cose nuove» di oggi; 3. L'anno 1989; 4. La proprietà privata e l'universale destinazione dei beni; 5. Stato e cultura; 6. L'uomo è la via della Chiesa. - II. *Il lavoro a servizio dell'uomo:* 1. Lavoro come *actus personæ*; 2. Lavoro e antropologia; 3. Una società umana. - III. *Diverse immagini dell'uomo:* 1. Concezione classica; 2. La modernità; 3. Hegel; 4. Marx; 5. Schopenhauer e Nietzsche; 6. Teoria sociologica dell'azione; 7. Utilitarismo e permissivismo; 8. Lo Stato del benessere e la complessità. - IV. *Un'immagine etica dell'uomo:* 1. Primato dell'etica; 2. Lettura teologica dell'uomo; 3. Il principio della soggettività; 4. Alcuni principi e diritti fondamentali. V. *Conclusione.*

La lunghezza e la profondità dell'Enc. *Centesimus annus* (d'ora in poi CA) non permettono di realizzarne un commento esaustivo in un solo articolo; il nostro scopo è più limitato: fare una «riletture» dell'encicla per applicarla al lavoro umano, tenendo conto soprattutto dell'immagine dell'uomo che scaturisce dal documento. Cominceremo col fare un riassunto dell'enciclica (sezione I), per ricordare poi che il lavoro deve essere al servizio dell'uomo (sezione II); nella sezione III sarà opportuno mostrare alcune immagini distorte dell'uomo in rapporto al lavoro, che aiutino a capire, per contrasto, la necessità di una immagine vera, che verrà esposta nella sezione IV.

I. Tratti caratteristici dell'enciclica

Il documento vuole commemorare il centenario della *Rerum novarum*, e in pari tempo mettere in evidenza la fecondità dei principi espressi da Leone XIII. Il testo comincia con un ringraziamento

al Signore, perché si è voluto servire della *Rerum novarum* e di altri documenti del Magistero sociale, per diffondere bene e luce nella Chiesa e nel mondo. Ed indica il suo scopo: fare una «rilettura» dell'enciclica leoniana, in modo da «guardare indietro» verso la stessa enciclica, «guardare intorno» le «cose nuove» del presente, e «guardare al futuro», per stimolare la responsabilità come discepoli di Cristo.

1. *La Rerum novarum*

Il primo capitolo della nuova enciclica sviluppa i tratti caratteristici della *Rerum novarum*: i cambiamenti di un'epoca in campo politico, economico e sociale, che originarono un insieme di «cose nuove» che non si possono certo dire positive; cose tutte che l'enciclica leoniana descrive con una precisione che ancor oggi suscita ammirazione. Oltre a descriverle, cerca di trovare il loro spazio di verità e di retta impostazione morale: Leone XIII non dubita di dover intervenire, in virtù del suo ministero apostolico; con ciò si stabilisce un paradigma permanente per la Chiesa, con due idee complementari: da una parte che l'evangelizzazione deve annoverare tra le sue componenti essenziali l'annuncio della dottrina sociale cristiana, e d'altra parte che non c'è piena soluzione della «questione sociale» fuori del Vangelo.

Per far luce sul conflitto tra il capitale e il lavoro e avviarlo verso una possibile soluzione, Leone XIII propone dei principi la cui validità rimane intatta: diritto alla proprietà privata complementato dalla destinazione universale dei beni della terra (che ancor oggi occorre affermare fortemente di fronte alle crescenti manifestazioni di povertà), diritto a formare associazioni professionali – per es. sindacati –, diritto al riposo proporzionato, al giusto salario, a un appropriato intervento da parte dello Stato, ecc.; diritti questi non sempre tutelati oggi. Un principio importante dell'enciclica leoniana è il diritto di adempiere liberamente i doveri religiosi, che oggi si potrebbe chiamare diritto alla libertà religiosa, oggetto di costante insegnamento del Magistero.

Un altro punto chiave della *Rerum novarum* è l'affermazione di ciò che oggi chiamiamo solidarietà, che è uno dei principi basilari dell'insegnamento sociale cristiano; e pure la necessità di avere un riguardo speciale verso i deboli e i poveri, il che permette di apprezzare

zare la costante preoccupazione e dedizione della Chiesa verso questa categoria di persone.

Infine il nuovo documento ricorda che ciò che funge da trama e in certo modo da guida a Leone XIII, e a tutta la dottrina sociale della Chiesa, è una corretta concezione della persona umana e del suo valore unico: Dio ha scolpito nell'uomo la sua immagine e somiglianza e con ciò gli ha conferito un'altissima dignità, sulla quale torna varie volte Leone XIII nella sua enciclica.

2. Verso le «cose nuove» di oggi

Il secondo capitolo è un percorso dalla *Rerum novarum* alle «cose nuove» di oggi, e comincia sottolineando la lucidità di Papa Leone XIII, da un canto nel percepire, in tutta la sua crudezza, la reale condizione dei proletari; e dall'altro nelle sue previsioni che si rivelano sorprendentemente esatte, sia in quanto alle conseguenze negative di una soluzione atea e perciò antiumana, che propone la lotta di classe, e che ha portato al crollo di queste società che violano sistematicamente i diritti della persona; sia in quanto alla passività dello Stato nel promuovere i diritti dei più deboli e che lascia il settore dell'economia totalmente al di fuori del suo campo di interesse e di azione; sia in quanto all'ipertrofia dello Stato che ridurrebbe ogni cittadino ad un pezzo nell'ingranaggio della macchina dello Stato. Occorrevano, pertanto, giuste riforme per restituire al lavoro la sua dignità; esse implicavano un'assunzione di responsabilità da parte della società e dello Stato, diretta soprattutto a difendere il lavoratore contro l'incubo della disoccupazione, ad assicurare livelli salariali adeguati, e a garantire il rispetto di orari «umani» di lavoro e di riposo, oltre che il diritto di esprimere la propria personalità sul luogo di lavoro. Le riforme in parte furono realizzate dagli Stati, ma nella lotta per ottenerle ebbe un ruolo importante l'azione del Movimento operaio e anche il libero processo di auto-organizzazione della società, con la messa a punto di strumenti efficaci di solidarietà.

La *Rerum novarum* additava un errore di vasta portata: una concezione della libertà umana che la sottraeva all'obbedienza alla verità, e quindi, anche al dovere di rispettare i diritti degli altri uomini. Le conseguenze sono palesi: militarismo, nazionalismo esasperato, totalitarismo, lotta di classe, guerre, deportazioni forzate, corsa agli armamenti, logica dei blocchi, sistemi di sicurezza nazionale. È da

ricordare anche come dopo la seconda guerra mondiale, e per reazione ai suoi errori, si è diffuso un sentimento più vivo dei diritti umani, e si avverte meglio la necessità di sanare i gravi squilibri tra le diverse aree del mondo; non si può tuttavia tacere il fatto che il bilancio complessivo non è sempre positivo, e ciò forse perché si riduce l'uomo unicamente alla sfera dell'economico e del soddisfacimento dei bisogni materiali.

Questo secondo capitolo, sebbene ci sia un costante riferimento alla *Rerum novarum*, tratta soprattutto dell'evoluzione del mondo negli ultimi 70-80 anni, per far vedere come l'enciclica leoniana può qualificarsi profetica.

3. L'anno 1989

Il terzo capitolo si riferisce all'anno 1989, con i cambiamenti insperati e celeri verificatisi, che sono una prova dell'interna fragilità dei regimi del «socialismo reale», crollati per la loro stessa interna inconsistenza e per la virtù incoercibile dello spirito dell'uomo, mosso ed assistito dalla Provvidenza di Dio, Signore della storia, che ha nelle sue mani il cuore degli uomini. Tali avvenimenti, culminati nel 1989, abbracciano un arco di tempo ed un orizzonte geografico più ampi, con il crollo di certi regimi dittatoriali ed oppressivi. Tra i numerosi fattori della caduta di questi regimi meritano di essere ricordati: la violazione dei diritti del lavoro, l'inefficienza del sistema economico come conseguenza della violazione dei diritti all'iniziativa economica, alla proprietà ed alla libertà. D'altra parte risalta in questi avvenimenti che i cambiamenti duraturi non si ottengono con la violenza, perciò è necessario che gli uomini imparino a lottare per la giustizia senza violenza, rinuncino alla lotta di classe nelle controversie interne, come alla guerra in quelle internazionali. Tutto ciò forma parte, appunto, dei principi insegnati sempre dal Magistero sociale.

La nuova enciclica ricorda la necessità di riconoscere integralmente i diritti della coscienza umana, legata solo alla verità sia naturale che rivelata, e ciò è importante di fronte alle forme di totalitarismo e di autoritarismo non ancora del tutto debellate, ai fondamentalismi religiosi, all'utilitarismo dei paesi sviluppati, ecc. I mutamenti di questi anni portano con sé altre riflessioni quali la stretta interdipendenza tra tutti i paesi del mondo e la necessità di vivere ancor

più urgentemente il principio della solidarietà, specialmente con le nazioni povere, che si presenta come una grande occasione per la crescita morale, culturale ed anche economica dell'intera umanità.

Questo capitolo, dedicato apparentemente a fatti storici concreti, è pieno di suggerimenti utili alla dottrina sociale cristiana.

4. *La proprietà privata e l'universale destinazione dei beni*

Il capitolo quarto si dedica a due punti intimamente collegati, che la *Rerum novarum* – e il susseguente Magistero sociale – sottolineano con forza: la proprietà privata e la destinazione universale dei beni. Il nuovo documento, alla luce delle «cose nuove» di oggi, fa una rilettura del rapporto tra questi elementi: l'uomo realizza se stesso per mezzo della sua intelligenza e della sua libertà e, nel fare questo, assume come oggetto e come strumento le cose del mondo e di esse si appropria; tuttavia mediante il suo agire l'uomo si impegna non solo per se stesso, ma anche per gli altri e con gli altri; l'uomo lavora per sovvenire ai bisogni propri, della sua famiglia, della comunità di cui fa parte e, in definitiva, dell'umanità tutta. In questo senso la *Centesimus annus* parla dell'importanza del lavoro e della terra, ma anche della conoscenza, della tecnica e del sapere; della necessità di una capacità di iniziativa e di imprenditorialità; degli aspetti positivi, ma anche dei rischi, della moderna economia d'impresa; molti uomini si trovano ancora del tutto emarginati ed in condizioni di semi-servitù, come al tempo della *Rerum novarum*. Inoltre, nelle economie più avanzate spunta il fenomeno del consumismo, con il suo vistoso esempio della droga; la questione ecologica e, ancora più grave, tutto il problema dell'ambiente umano (le condizioni morali, la famiglia come santuario della vita, ecc.), cui peraltro si è lontani dal prestare la necessaria attenzione.

La grande sfida del mondo contemporaneo è far sì che i beni, anzitutto quelli più necessari alla vita quotidiana corporale e spirituale, possano senza intralcio e in modo equo arrivare a tutti; senza peraltro proporre la soluzione arbitraria della limitazione delle nascite e, ancor meno, forme coatte di controllo demografico, contrarie alla dignità umana. Siccome la «questione sociale» si è allargata fino a raggiungere le dimensioni del mondo, l'applicazione di questi principi risulta ancora più urgente e richiede il superamento di ogni forma di egoismo individuale e collettivo, attraverso una forma di

generosità che non si esaurisce con doni materiali, ma offrendo se stessi; perciò occorre anche uno stile di vita austero nel comportamento quotidiano, dei paesi come delle persone. Come la persona realizza pienamente se stessa nel libero dono di sé, così la proprietà si giustifica moralmente nel creare, nei modi e nei tempi dovuti, occasioni di lavoro e di crescita umana per tutti.

Tutto ciò comporta un cambiamento etico nelle persone e, in questo senso, il Magistero della Chiesa non propone soluzioni tecniche; ma è altrettanto ovvio che si richiede il cambiamento delle strutture, lo smantellamento delle ideologie, il superamento di certi aspetti del capitalismo che suscitano serie obiezioni, il non assolutizzare il principio del profitto come unico supremo criterio (senza negare il valore positivo della produttività), vincere il consumismo, risolvere il problema della disoccupazione e la questione ecologica, esaminare e correggere anche sul piano internazionale ingiustizie e deviazioni a danno dei poveri, trasformare i rapporti commerciali, ridurre il debito internazionale; insomma, ricostruire il sistema economico mondiale su basi morali, che ispirino sempre più le riforme che richiede una vera solidarietà.

5. *Stato e cultura*

L'idea dominante del capitolo quinto è esporre una sana teoria dello Stato e della cultura, così che questi assicurino il normale sviluppo delle attività umane: di quelle spirituali e di quelle materiali, che sono entrambe indispensabili. In questo senso denuncia il totalitarismo, nelle sue diverse forme, le cui radici sono da individuare nella negazione della trascendente dignità della persona umana. Lo Stato totalitario tende ad assorbire in se stesso la Nazione, la società, la famiglia, le comunità religiose e le stesse persone; difendendo la libertà, la Chiesa difende la persona e le diverse organizzazioni sociali, perciò apprezza il sistema della democrazia, in quanto assicura la partecipazione dei cittadini; democrazia che è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana. A tal fine è necessario l'esplicito riconoscimento dei diritti della persona, tra i quali sono da ricordare: il diritto alla vita dal concepimento, il diritto a vivere in una famiglia unita e in un ambiente morale favorevole allo sviluppo della personalità, il diritto a maturare la propria intelligenza e la propria libertà nella ricerca

della verità, il diritto al lavoro, il diritto a fondare una famiglia e il diritto alla libertà religiosa che è, in un certo senso, fonte e sintesi di questi diritti.

In tale contesto si afferma con chiarezza il ruolo dello Stato nel settore dell'economia, che si fonda sulla stretta relazione tra sistema politico e sistema economico: il libero accesso di tutti i cittadini ai beni non può sussistere se non in una vera democrazia che sia al tempo stesso politica e sociale; e, d'altra parte, un vero impegno per lo sviluppo richiede la partecipazione dell'intera società e un quadro legale certo e coerente; inoltre, lo Stato deve svolgere funzioni di supplenza e rispettare il principio di sussidiarietà, per armonizzare lo sviluppo senza cadere nei difetti dello Stato assistenziale: è importante favorire la soggettività della società, perché l'individuo non sia soffocato tra i due poli dello Stato e del mercato. Al riguardo merita speciale menzione il fenomeno del volontariato, che la Chiesa favorisce.

L'uomo è, prima di tutto, un essere che cerca la verità e si sforza di viverla e di approfondirla in un dialogo che coinvolge le generazioni passate e future. In questo contesto si intreccia la cultura della Nazione, che richiede il coinvolgimento di tutto l'uomo, il quale vi esplica la sua creatività, la sua intelligenza, la sua conoscenza del mondo e degli uomini. Conviene ricordare, a questo proposito, che anche l'evangelizzazione si inserisce nella cultura delle Nazioni, sostenendola nel suo cammino verso la verità ed aiutandola nel lavoro di purificazione e di arricchimento.

6. *L'uomo è la via della Chiesa*

Il capitolo sesto verte sull'uomo, in quanto egli è il principale fondamento della continuità dell'insegnamento sociale della Chiesa: è solo questa l'ispirazione che presiede alla dottrina sociale cristiana, perché la condizione dell'uomo nella sua concreta realtà è la prima e fondamentale via della Chiesa. La dottrina sociale mira, in modo speciale, a questo uomo concreto e storico: si tratta di ciascun uomo, perché ciascuno è stato compreso nel mistero della redenzione e con ciascuno Cristo si è unito. La Chiesa ha la cura e la responsabilità per l'uomo in quanto inserito nella complessa rete di relazioni delle società moderne. A tal fine sono di aiuto le scienze umane e la filosofia; tuttavia solo la fede ci rivela la profonda e piena verità sull'uo-

mo; donde la necessità di una lettura teologica dell'essere umano: l'antropologia cristiana è in realtà un capitolo della teologia.

Per la Chiesa il messaggio sociale del Vangelo non deve essere considerato una teoria, ma prima di tutto un fondamento e una motivazione per l'azione; ed è cosciente che il suo insegnamento troverà credibilità nella testimonianza delle opere, prima che nella coerenza e logica interna. L'amore per l'uomo e, in primo luogo, per il povero – povertà non solo economica, ma anche culturale e religiosa – si fa concreto nella promozione della giustizia; ma è anche necessario il dono della grazia, che viene da Dio: quando annuncia all'uomo la salvezza, quando gli offre e comunica la vita divina mediante i sacramenti, quando orienta la sua vita con i comandamenti dell'amore di Dio e del prossimo, la Chiesa contribuisce all'arricchimento della dignità dell'uomo.

Perciò l'ultimo punto della *Centesimus annus*, allo stesso modo delle altre encicliche sociali di Giovanni Paolo II, ha un significato fondamentalmente spirituale. Sono considerazioni – già presenti in certo qual senso lungo tutta l'enciclica – molto opportune, che non possono vedersi soltanto come un'aggiunta spiritualistica, ma come un logico prolungamento di quanto detto in precedenza: la totale verità sull'uomo esige – come fa anche la *Rerum novarum* e tutto il Magistero sociale – di tener conto della dimensione trascendente della persona, se si vogliono risolvere le «cose nuove» che si propongono nella società odierna.

Si potrebbe dire della nuova enciclica quanto essa dice della *Rerum novarum*:

«Ciò che fa da trama e, in certo modo, da guida all'Enciclica ed a tutta la dottrina sociale della Chiesa, è la *corretta concezione della persona umana e del suo valore unico*, in quanto "l'uomo... in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa" (Conc. Vaticano II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, 24). In lui ha scolpito la sua immagine e somiglianza (cf. Gn 1, 26), conferendogli una dignità incomparabile, sulla quale più volte insiste l'Enciclica. In effetti, al di là dei diritti che l'uomo acquista col proprio lavoro, esistono diritti che non sono il corrispettivo di nessuna opera da lui prestata, ma che derivano dell'essenziale sua dignità di persona» (CA 11/3).

Il nostro scopo, come detto, è appunto di sottolineare la necessità di fondare il lavoro umano su di una corretta concezione della dignità della persona.

II. Il lavoro a servizio dell'uomo

1. Lavoro come «actus personæ»

«Dato che il lavoro nella sua dimensione soggettiva è sempre un'azione personale, *actus personæ*, ne segue che ad esso *partecipa l'uomo intero, il corpo e lo spirito*, indipendentemente dal fatto che sia un lavoro manuale o intellettuale. All'uomo intero è pure indirizzata la Parola del Dio vivo, il messaggio evangelico della salvezza, nel quale troviamo molti contenuti – come luci particolari – dedicati al lavoro umano. Ora, è necessaria una adeguata assimilazione di questi contenuti; occorre lo sforzo interiore dello spirito umano, guidato dalla fede, dalla speranza e dalla carità, per *dare al lavoro* dell'uomo concreto, con l'aiuto di questi contenuti, quel *significato che esso ha agli occhi di Dio*, e mediante il quale esso entra nell'opera della salvezza al pari delle sue trame e componenti ordinarie e, al tempo stesso, particolarmente importanti»¹. Ogni volta risulta più chiaro che il lavoro non è soltanto un riferimento importante, un punto chiave della questione sociale, ma è pure fonte di senso della vita per gli uomini e mezzo per il loro rapporto con Dio.

«Proponendosi di far luce sul *conflitto* che si era venuto a creare tra capitale e lavoro, Leone XIII affermava i diritti fondamentali dei lavoratori. Per questo, la chiave di lettura del testo leoniano è la *dignità del lavoratore* in quanto tale e, per ciò stesso, la *dignità del lavoro*» (CA 6/1).

Nello studio dell'organizzazione del lavoro l'arco di volta è l'uomo. Ciò dovrebbe essere ovvio, ma vedendo i risultati pratici si constata che non è così: molte volte l'attività lavorativa si organizza *contro* l'uomo o, almeno, prescindendo dai valori più fondamentali ed importanti della persona. Perciò, più che l'interesse per l'organizzazione istituzionale del lavoro, occorre esplicitare il suo profondo senso umano: «le due grandi sfide lanciate oggi al lavoro umano come fulcro della questione sociale, sono l'organizzazione esterna del lavoro – affinché esso sia esercitato in condizioni veramente umane – e la sua trasfigurazione interna – affinché sia realizzato con pienezza».

¹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, n. 24. Tranne indicazione in contrario, per i testi del Magistero si usa R. SPIAZZI (cur.), *I documenti sociali della Chiesa*, Massimo, 2^a ed., Milano 1988.

za di significato, in funzione del suo fine ultimo e santificante –. La letteratura del nostro secolo in tema di lavoro si riferisce in forma unilaterale e quasi esclusiva alla prima sfida, ed è pur vero che, quando il lavoro si realizza in condizioni umane precarie se non addirittura subumane, sembra difficile impostare la priorità del suo significato ultimo, metafisico e teologale. Ma non è meno vero che, finché il lavoratore non riconosce pieno significato al suo lavoro e non si riconcilia con esso come alla sua vocazione, suo destino, non si potrà risolvere il problema dell'organizzazione esterna del lavoro stesso. Il problema etico-religioso del lavoro ha, quindi, una priorità oggettiva sul problema dell'organizzazione lavorativa esterna»². Questo pieno significato delle attività umane lo si trova nella dottrina sociale della Chiesa, il cui contenuto essenziale non dipende affatto dalle mutevoli strutture sociali in cui ci troviamo, ma che si fonda, invece, in una concezione dell'uomo, dei suoi rapporti con Dio, con gli altri uomini e con il mondo, che abbiamo ricevuto dalla stessa rivelazione divina.

2. Lavoro e antropologia

La nozione di lavoro si trova così indissolubilmente unita alla realtà umana, che entrambe le concezioni variano all'unisono lungo i secoli³, d'accordo con la propria idea del cosmo – poiché il lavoro si situa all'interno del legame uomo-natura – e le antropologie in uso:

«Il lavoro appartiene così alla vocazione di ogni persona; l'uomo, anzi, si esprime e si realizza nella sua attività di lavoro» (CA 6/1).

Dalle distinte concezioni sull'uomo sono sfociate diverse forme organizzative della società: «poiché il rapporto tra la persona umana e il lavoro è radicale e vitale, le forme e le modalità, secondo le quali sarà regolato questo rapporto, eserciteranno una influenza po-

² J.M. IBAÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa*, Ares, Milano 1989, p. 153.

³ Più avanti avremo occasione di studiare alcune di queste concezioni; non è però nelle nostre intenzioni fare un percorso storico della nozione cristiana di lavoro: si veda il libro di J.L. ILLANES, *La santificazione del lavoro*, Ares, Milano 1981, che analizza diversi atteggiamenti di fronte al lavoro lungo la storia della spiritualità.

sitiva in vista della soluzione del complesso di problemi sociali e politici, che si pongono a ciascun popolo»⁴. Così ad esempio,

– l'intellettualismo greco che, nel suo caso estremo, considera il corpo come prigioniero dell'anima, disprezza il lavoro manuale, considerandolo proprio degli schiavi, e svaluta le occupazioni tecniche;

– il pietismo – che subisce la concezione anteriore, pur senza arrivarne agli estremi –, vede il mondo come nemico, e mette in rilievo solo gli aspetti ascetici e moralizzanti del lavoro, dimenticando il suo significato umano⁵;

– l'economicismo, con il suo fondamento ideologico materialista chiuso alla trascendenza, privilegia l'efficienza tecnico-economica nel lavoro.

In tutti e tre i casi si realizza una valutazione puramente esterna dell'attività lavorativa, o per i suoi risultati pratici, o per l'impiego di questi risultati come elemosina o sacrificio, o per la necessità – ammessa di mala voglia – di usare elementi materiali per la vita giornaliera: in ogni caso si finisce per dimenticare il senso ultimo del proprio lavoro.

Non sempre, in pratica, queste concezioni si escludono a vicenda: con un'incongruenza non percepita si può trovare che, nella vita di taluni cristiani, convivono il pietismo e l'economicismo, poiché nel lavoro – proprio o altrui – cercano soltanto l'efficienza produttiva, senza pensare agli aspetti umani, mentre nella vita privata – familiare, religiosa – si impegnano per compiere i loro doveri cristiani, dimenticando la dimensione sociale di tali impegni. Il venerabile servo di Dio Josemaría Escrivá che, come è risaputo, ha insegnato con originalità e forza il valore santificante del lavoro, ha perciò insistito sulla necessità di evitare una tale mancanza di *unità di vita*, propria «di chi vede nel cristianesimo solo un insieme di pratiche e atti di pietà, senza coglierne il nesso con le situazioni della vita ordinaria, con l'urgenza di far fronte alle necessità degli altri e di sforzarsi per eliminare le ingiustizie»⁶. È una mentalità che suole cagionare funesti risultati per il bene comune – individualismo, ingiustizie lavorative, ecc. – e per il bene personale e se questo «equilibrio instabi-

⁴ C. D. F. Instr. *Libertatis conscientia*, n. 83.

⁵ Cfr. H. SANSON, *Spiritualité de la vie active*, Xavier Mappus, Le Puy 1957, p. 212.

⁶ J. ESCRIVÁ, *È Gesù che passa*, Ares, Milano 1973, n. 98.

le» tra pietismo ed economicismo si rompe dal lato economico (recessione, disoccupazione, difficoltà aziendali, ecc.) facilmente si verifica lo sgretolamento personale, il che prova la debolezza di tale impostazione economicista della vita⁷. In pari modo «il problema della disaffezione al lavoro, del rifiuto del lavoro, proprio delle economie sviluppate e delle nazioni ricche dell'occidente, per esempio, è interamente contenuto nel problema della *crisi del significato del lavoro e della ricostituzione del senso soggettivo del lavoro*»⁸.

L'antropologia cristiana, al contrario, sviluppa una vera nozione umanista del lavoro, che ha il suo culmine nel «Vangelo del lavoro»:

«La “nuova evangelizzazione”, di cui il mondo moderno ha urgente necessità e su cui ho più volte insistito, deve annoverare tra le sue componenti essenziali *l'annuncio della dottrina sociale della Chiesa*, idonea tuttora, come ai tempi di Leone XIII, ad indicare la retta via per rispondere alle grandi sfide dell'età contemporanea, mentre cresce il discredito delle ideologie. Come allora, bisogna ripetere che *non c'è vera soluzione della “questione sociale” fuori del Vangelo* e che, d'altra parte, le “cose nuove”, possono trovare in esso il loro spazio di verità e la dovuta impostazione morale» (CA 5/6).

In questa prospettiva la valutazione dell'agire umano si trova vincolata al fatto che chi lo realizza è un soggetto cosciente e libero; e che, prima di un processo sulla realtà esteriore (dimensione oggettiva), si tratta di un processo che si realizza sulla stessa persona, perfezionandola (dimensione soggettiva). In base ai fermenti spirituali, teologici e sociali della nostra epoca, questa realtà – forse poco apprezzata per molti secoli – ha preso una forma precisa nei documenti del Conc. Vaticano II. Ci sarebbe stato da sperare che, con gli anni trascorsi, tale cultura umanista e cristiana del lavoro impregnasse non solo la dottrina, ma anche le istituzioni e la vita concreta dei cristiani; tuttavia, è facile constatare che non sono molti quelli che capi-

⁷ I laici «nel pellegrinaggio di questa vita, nascosti con Cristo in Dio e liberi dalla schiavitù delle ricchezze, mentre tendono ai beni che durano in eterno, con animo generoso si dedicano totalmente ad estendere il regno di Dio e ad informare e perfezionare con spirito cristiano l'ordine delle realtà temporali. Tra le avversità di questa vita trovano forza nella speranza, pensando che “le sofferenze del tempo presente non reggono in confronto con la gloria futura che si manifesterà in noi” (Rm 8, 18)» CONC. VATICANO II, *Decr. Apostolicam actuositatem*, n. 4, in *Enchiridion Vaticanum*, 1, Dehoniane, 13^a ed., Bologna 1985, n. 926.

⁸ R. BUTTIGLIONE, *L'uomo e il lavoro*, Cseo, 2^a ed., Bologna 1984, p. 17.

scono e che vivono il lavoro in consonanza con le direttive conciliari. Si è diffusa anche una contro cultura del lavoro e delle realtà temporali, che identifica in modo semplicistico la missione dei laici con il loro inserimento ecclesiastico. «In particolare si possono ricordare due tentazioni alle quali non sempre essi hanno saputo sottrarsi: la tentazione di riservare un interesse così forte ai servizi e ai compiti ecclesiali, da giungere spesso a un pratico disimpegno nelle loro specifiche responsabilità nel mondo professionale, sociale, economico, culturale e politico; e la tentazione di legittimare l'indebita separazione tra la fede e la vita, tra l'accoglienza del Vangelo e l'azione concreta nelle più diverse realtà temporali e terrene»⁹. Due tentazioni apparentemente opposte, ma che conducono ad uno stesso risultato pratico, poiché la separazione tra la fede e l'attività temporale, e la reazione – estrema, per la legge del pendolo – di fronte alla mancanza di impegno profondo di molti cristiani nelle realtà terrene, sono sfociate in un proliferazione di teologie – dello sviluppo, della rivoluzione, della liberazione – che hanno identificato l'essere cristiano con l'impegno puramente intramondano.

Tutto ciò fa vedere che la cultura del lavoro si trova molto lontana dall'essere una realtà pratica, e spiega il costante sforzo di Giovanni Paolo II per costruire una vera civiltà del lavoro, illuminata dalla fede cristiana:

«Il Regno di Dio, presente *nel* mondo senza essere *del* mondo, illumina l'ordine dell'umana società, mentre le energie della grazia lo penetrano e lo vivificano. Così son meglio avvertite le esigenze di una società degna dell'uomo, sono rettificcate le deviazioni, è rafforzato il coraggio dell'operare per il bene. A tale compito di animazione evangelica delle realtà umane sono chiamati, unitamente a tutti gli uomini di buona volontà, i cristiani ed in special modo i laici» (CA 25/5).

Effettivamente, tale civiltà sarà opera, principalmente, dei cristiani comuni, almeno sotto un doppio aspetto: sono loro che devono rendere efficace in ogni realtà terrena – contro la tentazione dell'indebita separazione – tale fermento umano e cristiano¹⁰; inoltre,

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Es. Ap. *Christifideles laici*, n. 2, Lib. Ed. Vaticana, Roma 1989.

¹⁰ Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Dogm. *Lumen gentium*, n. 31 e Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 34.

una spiritualità laicale deve considerare come ambito e mezzo di santità la propria situazione nella vita, principalmente il lavoro – contro la tentazione del disimpegno terreno –, perciò questa spiritualità si svilupperà soltanto sulla base ferma di un lavoro veramente umano¹¹.

3. Una società umana

Risulta palese che per scoprire il senso umano del lavoro occorre conoscere la verità sull'uomo; e risulta ugualmente necessario per una razionale – d'accordo con la ragione – organizzazione esterna delle attività lavorative. E ciò almeno per due ragioni, la prima delle quali non tutti accettano¹²:

1. la *finalità* del lavoro è l'uomo: non è l'uomo per il lavoro, ma il lavoro per l'uomo, benché molti agiscano come se il lavoro fosse per arricchirsi, per dominare gli altri, per vivere con più comfort, ecc., il che significa un'immagine distorta e impoverita della persona;

2. il lavoro è *svolto* da uomini, e allo stesso modo in cui non sarebbe logico dedicarsi ad un concreto affare senza conoscere bene le sue componenti¹³, così non risulta ragionevole organizzare il lavoro umano prescindendo da una profonda conoscenza della natura umana, necessaria per sapere cosa conviene alle persone, come si devono trattare, quali sono le loro necessità e finalità, e non rimanere a un livello superficiale:

«L'uomo che si preoccupa solo o prevalentemente dell'avere e del godimento, non più capace di dominare i suoi istinti e le sue passioni e di subordinarle mediante l'obbedienza alla verità, non può essere libero: *l'obbedienza alla verità su Dio e sull'uomo* è la condizione prima della libertà, consentendogli di ordinare i propri bisogni, i propri desideri e le modalità del loro soddisfacimento secondo una giusta gerarchia, di modo che il possesso delle cose sia per lui un mezzo di crescita» (CA 41/4).

¹¹ Cfr. ID., Cost. Dogm. *Lumen gentium*, nn. 34-36 e Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 13.

¹² Cfr. F.J. SHEED, *Society and sanity*, Sheed and Ward, London 1954, pp. 1-3.

¹³ Per esempio, organizzare una latteria senza conoscere cos'è una mucca e le sue necessità, ecc., ecc.

Tuttavia, sapere che – o meglio chi – è l'uomo¹⁴ non risulta facile, poiché non si tratta di un sapere asettico o meramente accademico, ma che coinvolge l'intera propria vita e condotta; così non è infrequente che la volontà svii l'intelligenza nella ricerca di questa verità: di fatto, l'uomo conosce e domina sempre di più il mondo esterno (energia, mezzi di comunicazione, medicina), ma continua ad essere un'incognita per se stesso (sant'Agostino), come dimostra il progresso tecnico-scientifico non accompagnato da un parallelo sviluppo umanistico.

In modo analogo succede con la vita lavorativa: normalmente non si cerca tanto di sapere chi è l'uomo, quanto quali cose lo soddisfino di più, senza percepire che ciò che soddisfa pienamente (*satisfacere*), è quanto si realizza d'accordo con l'intera verità sull'uomo; perciò l'importante non è sapere cosa soddisfi la persona, ma cosa sia più confacente alla sua natura, il che senza dubbio significa sapere – come detto – chi è l'uomo.

Ciò interessa, in modo speciale, nell'epoca moderna, in cui i problemi sociali si manifestano con maggiore incisività, per poter organizzare una società veramente a servizio delle persone:

«Spesso un certo tipo di bisogni richiede una risposta che non sia solo materiale, ma che ne sappia cogliere la domanda umana più profonda» (CA 48/5).

Gli avvenimenti degli ultimi anni sono, in tal senso, uno stimolo a non rimanere in un'etica di mezzi termini ed arrivare sino alla radice nel fondare eticamente la società: la fine dell'ideologia marxista-leninista, in tante sue manifestazioni, ci sprona a non lasciarci accattivare da nessun'altra ideologia, bensì a cogliere l'occasione che il momento favorevole ci offre per impegnarci a ricostruire il sistema economico mondiale su basi morali:

«Non solo non è lecito disattendere dal punto di vista etico la natura dell'uomo che è fatto per la libertà, ma ciò non è neppure possibile in pratica. Dove la società si organizza riducendo arbitrariamente o, addirittura, sopprimendo la sfera in cui la libertà legittimamente si esercita, il risultato è che la vita sociale progressivamente si disorganizza e decade» (CA 25/2).

¹⁴ Cfr. B. MONDIN, *L'uomo: chi è?*, Massimo, 6^a ed., Milano 1989.

Prima di indicare le salde basi morali per organizzare una società veramente umana, faremo una digressione su alcuni fondamenti antropologici sbagliati che, per contrasto, aiutino a capire la necessità di una corretta concezione dell'uomo¹⁵.

III. Diverse immagini dell'uomo

1. *Concezione classica*

La necessità di fare distinzioni, per meglio studiare i problemi, in parecchi casi ha originato nuovi problemi, alle volte irresolubili data la loro errata impostazione. L'antropologia mostra alcuni esempi: la distinzione anima-corpo, fare-agire, intelligenza-volontà, ecc.; non si tratta di eliminare acriticamente le distinzioni, ma di proporle e studiarle in costante riferimento alla realtà. Una di queste distinzioni utili, ma non sempre ben capite, si riferisce alle dimensioni dell'atto umano, che facilita la conoscenza dell'agire personale, ma che è stata pure fonte di errori.

Nelle sue dispute con i sofisti, per i quali la politica era una pura tecnica per convincere gli altri – attraverso la retorica –, Platone – specialmente nelle controversie con Gorgia e Trasimaco¹⁶ – fa vedere che le attuazioni che «producono» un'opera esteriore non possono considerarsi come il fine ultimo dell'agire: la produzione tecnica non può sostituire la prassi umana. Questi concetti sono perfezionati da Aristotele che, in parte, è poi seguito dai medievali: l'attività dell'uomo si sviluppa in tre domini diversi, *teoresis*, *praxis* e *poiesis*¹⁷. La *teoresis* è il sapere puro, la contemplazione: un'operazione che arricchisce la persona e che si consuma pienamente nell'interiorità, come identificazione con altro in quanto altro. La *poiesis* (*facere*: fare) è un'operazione transitiva di produzione che imprime una nuova for-

¹⁵ Nella successiva sezione vogliamo dare una visione panoramica delle concezioni classiche, moderne e contemporanee circa l'attività umana e il lavoro: non si troverà, tuttavia, uno studio particolareggiato di tali correnti e, neppure, del pensiero degli autori citati: sarà sufficiente esporre le loro idee più rilevanti circa la questione che ci occupa.

¹⁶ Cfr. PLATONE, *La Repubblica*, libro I.

¹⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, I, 1, 1094a; X, 7, 1177b. Per un maggiore approfondimento vedi I. YARZA, *Sobre la praxis aristotélica*, in «Anuario Filosófico», 19 (1986), pp. 135-153.

ma alla materia, e, di conseguenza, realizza un cambiamento oggettivo nel mondo, sia esteriore (una sinfonia, una tavola), sia personale (l'abilità come musicista o come carpentiere); corrisponde all'arte e alla tecnica: modifica la bellezza e l'utilità delle cose. La *praxis* (*agere*: agire¹⁸) perfeziona l'uomo in quanto tale, cioè modifica la persona in termini assoluti di bene o di male; e corrisponde all'agire morale.

Questa concezione, che si fonda – e in parte la vuol giustificare – sulla divisione sociale tra schiavi, uomini liberi e filosofi (che alla libertà aggiungono la saggezza), ritiene che siano tre tipi di attività comunicabili, come compartimenti stagni; così che la produzione solo accidentalmente può servire da strumento alla prassi, ed è contrapposta alla sapienza: la vita attiva rende difficile la contemplazione; d'altra parte, la prassi è solo propedeutica alla saggezza, in quanto la virtù perfeziona l'uomo e lo rende maggiormente atto a contemplare. A questa drastica separazione si aggiunge che, per i greci, la volontà era una potenza esclusivamente «tendenziale»: «si deve notare che la parola “volontà”, che viene dal latino, non ha un equivalente greco. Ciò che corrisponde a quel che chiamiamo volontà è la parola *órexis*, che significa desiderio»¹⁹. Perciò Aristotele pensava che Dio non può avere volontà (desiderio), poiché ciò equivarrebbe ad essere imperfetto, a desiderare qualcosa per arrivare alla pienezza; così, quando cerca di capire qual è l'attività propria della *beatitudo* – comune a Dio e agli uomini – deve metterla nella contemplazione, nel suo senso spiccatamente intellettualistico. Inoltre, per chiarire meglio, fa vedere che l'azione che produce la beatitudine non può consistere nel desiderio – cui manca ancora il bene desiderato –, e neppure nel godimento – che deriva dalla presenza del fine, ma non è l'unione con il fine –, donde, se la volontà fosse soltanto desiderio o godimento (dimenticando il suo aspetto di amore unitivo), non si potrebbe affidare ad essa il raggiungimento della *beatitudo*: questa deve trovarsi nella contemplazione – atto dell'intelligenza unitivo con il fine –, cui segue il compiacimento – atto della volontà non unitivo, ma conseguenza dell'unione – di chi possiede il fine.

¹⁸ Oggigiorno in italiano, ed in altre lingue moderne, non esiste una grande differenza tra «fare» e «agire», in parte dovuto alla riduzione illuminista dell'*agere* al *facere*; perciò si deve essere attenti al significato che qui si vuole dare a queste parole.

¹⁹ L. POLO, *Tener y dar*, in F. FERNANDEZ (ed.), *Estudios sobre la enciclica Laborem exercens*, Ed. Católica, Madrid 1987, p. 223.

Tutto ciò fa vedere che, per i classici, il lavoro capito come *poiesis* va evitato, poiché è un ostacolo per arrivare al fine ultimo. Tuttavia, essi non possono dimenticare che, in pratica, il lavoro risulta necessario per attenuare l'indigenza umana: ciò spiegherebbe l'esistenza di uomini che si dedicano al lavoro manuale e, a sua volta, giustificherebbe la schiavitù come istituzione naturale: «I Greci avevano riconosciuto questa grande verità, cioè che la contemplazione è da se stessa superiore all'azione. Ma essi l'avevano trasformata anche in un grande errore: credevano che il genere umano vivesse solo per qualche intellettuale; secondo la loro maniera di vedere, c'è una categoria di specialisti – i filosofi – che vivono una vita sovraumana ed al servizio dei quali è la vita propriamente umana, che è la vita civile e politica; al servizio della quale, infine, sta la vita sub-umana del lavoro, cioè a dire, finalmente dello schiavo. L'altra verità della superiorità della vita contemplativa era anche legata al disprezzo del lavoro ed alla piaga della schiavitù»²⁰.

Insomma, questa intuizione della filosofia greca comporta, insieme a validi successi, anche grossolani errori: i maggiori risultano essere l'eccesso di compartimentazione dell'atto umano e la parzialità della volontà vista unicamente come potenza tendenziale: solo con il cristianesimo emergerà il suo profondo valore come amore unitivo, quando viene rivelato che anche «Dio è amore»; il cristianesimo «ha insegnato agli uomini che l'amore vale più dell'intelligenza; ha trasfigurato la nozione della contemplazione, che ormai non si arresta più nell'intelletto, ma soltanto nell'amore di Dio contemplato; ha restituito all'azione il suo significato umano di servizio del prossimo, ed ha riabilitato il lavoro, svelando in esso quasi un valore di redenzione umana, quasi una prefigurazione naturale della comunicazione della carità»²¹.

L'Illuminismo, senza nessun fondamento reale, cambia queste concezioni, classica e cristiana: l'importante non sarebbe la realtà e la sua contemplazione, ma la propria coscienza e, in modo più ampio, la propria attività umana produttiva, ciò significa il rigetto – o, almeno, l'oblio – della trascendenza e, in questo senso, l'antropologia moderna comporta, più o meno esplicitamente, l'ateismo.

²⁰ J. MARITAIN, *Confessione e fede*, in «I quaderni verdi», Roma 1988, pp. 12-13.

²¹ *Ibid.*, p. 13.

Di tutte le ideologie nate dall'Illuminismo si può dire:

«Se ci si domanda poi donde nasca quell'errata concezione della natura della persona e della "soggettività" della società, bisogna rispondere che la prima causa è l'ateismo (...). L'ateismo di cui si parla, del resto, è strettamente connesso col razionalismo illuministico, che concepisce la realtà umana e sociale in modo meccanicistico» (CA 13/3 e 4).

2. La modernità

Il Rinascimento fu un riscoprire *l'uomo* dal punto di vista filosofico, artistico, ecc.; le scienze applicate lo fecero, vieppiù, dominatore della natura. Le nuove possibilità di dominio e di emancipazione furono stimolo per nuove e maggiori emancipazioni: la caratteristica propria della modernità è il desiderio di essere *libero da*, cioè il desiderio di uscire da uno stato di «minore età» in cui l'uomo si sentiva dominato (dalle forze della natura, dalle imposizioni sociali o dalle «autorità» di pensiero). Così l'umanesimo dell'età moderna perse il senso della globalità e si ridusse, in pratica, all'auto-determinazione: l'uomo moderno ha più interesse a sentire la propria capacità di agire – autonomia, essere libero da – che a raggiungere una meta; per esempio, gli risulta più importante ragionare con coerenza interna che trovare la verità²², lo affascina di più il fare che l'essere buono; in tal modo la *libertà per* viene relegata in un secondo piano. Questo atteggiamento «moderno» sfocia nelle tre rivoluzioni: la rivoluzione industriale (Inghilterra), la rivoluzione socio-politica (Francia) e la rivoluzione intellettuale – «Illuminismo» – (Germania).

Questa impostazione ha un influsso immediato nel discorso morale e nella sua applicazione alla vita socioeconomica: l'etica classica – greca e cristiana –, fondata sulla metafisica, tiene conto di tre elementi:

- l'uomo come è;
- l'uomo come deve essere – il *telos* –, che viene assegnato dal di fuori, il che non significa che sia estrinseco all'uomo²³ ma che non dipende dalla sua volontà, sebbene possa liberamente rigettarlo;

²² Si può ricordare la «lagnanza» di Marx contro «l'ostinata realtà» che contrastava con le sue teorie.

²³ Per esempio, per Aristotele era la «vita buona», la «vita virtuosa», che per il cristianesimo acquista un carattere trascendente.

– il percorso – le norme di comportamento – per raggiungere il *telos*.

In questo modo si tratta di un'etica deontologica e teleologica al contempo: tiene conto sia degli imperativi categoriali che dei risultati.

La modernità rigetta la metafisica e il *telos* dato dal di fuori; e, perché le sue norme non sembrino infondate, cerca di sorreggerle con un nuovo statuto categoriale o teleologico, e cerca – d'accordo con la mentalità moderna – tale fondamento in modo «autonomo» e «ragionevole». I fondamenti trovati si possono raggruppare in due correnti:

– un fondamento «a priori», a partire dal quale, per deduzione logica, si conosce la moralità di ogni concreto atteggiamento;

– un fondamento «a posteriori», in cui la moralità dell'atto dipende dalle sue conseguenze.

Non si tratta certamente di metodi «puri», poiché si condizionano a vicenda; ma in linea di massima si può dire che il primo usa un metodo deontologico e ammette l'esistenza di atti intrinsecamente immorali (per es. l'imperativo categorico di Kant), e il secondo usa il metodo teleologico (per es. l'utilitarismo e il consequenzialismo). Il primo risponde meglio alle esigenze di una fondazione filosofica dell'etica, ma il secondo, oggigiorno, è il più diffuso e influisce di più nei problemi sociali: è assai proprio della cultura anglosassone, perché lascia da parte complicate speculazioni ed utilizza un criterio molto pratico: massimizzare il benessere; inoltre esercita un'indubbia attrazione, poiché sembra molto ragionevole (in conformità con la «ragione calcolatrice» e con l'istinto di felicità), è relativamente semplice, almeno in apparenza, e non cerca i criteri di moralità al di fuori dell'uomo. Vedremo dopo le contraddizioni di questa impostazione; adesso è sufficiente ricordare che più che la chiarezza e la «ragionevolezza» di tale criterio, quel che interessa è conoscere se è realmente *vero*, se si trova d'accordo con l'intera verità sull'uomo, per poter sorreggere una società autenticamente umana.

3. Hegel

È sentire comune attribuire a Hegel l'inizio di una filosofia dell'azione, che già veniva preparandosi nei suoi precedenti illuministici; sebbene non abbia scritto un trattato sistematico sul lavoro, tut-

ta la sua filosofia è permeata dalla centralità del progresso pratico. Tra le idee proprie della sua epoca, che esercitarono un influsso sul pensiero di Hegel, si possono indicare:

- il desiderio di auto-nomia;
- il razionalismo, che in lui viene esagerato fino a un totale logicismo;
- il senso dell'immediata presenza della divinità – con cui polemizzò Hegel – che comunica un'essenziale armonia alle cose;
- e, per contrasto, il sentimento tragico della vita proprio del Romanticismo, e l'enorme forza della negatività.

Si sa bene che il sistema hegeliano forma un tutto, difficile da analizzare – nel senso di parcellizzarlo per poterlo meglio studiare –, specialmente se si pretende di procedere in modo sommario; qui indicheremo soltanto tre dei principi della sua filosofia, che maggiormente si riferiscono al nostro tema:

1. *Il panlogismo*: «tutto il razionale è reale e tutto il reale è razionale»; esiste una palese corrispondenza tra razionalità e realtà; ciò che non si può razionalizzare non esiste e tutto ciò che esiste deve poter essere spiegato dalla ragione. Perciò la realtà non è una sostanza²⁴, ma un soggetto: l'Assoluto (pensiero, idea, ragione, spirito); e deve evolversi d'accordo con il metodo proprio della logica, che è la dialettica. Così si arriva agli altri due principi che ci interessano: dialettica e Assoluto.

2. *La dialettica*, è un principio sufficientemente conosciuto, di cui conviene, per quel che ci interessa, far risaltare:

- l'antitesi, l'uscire da sé, l'alienazione: sebbene sia negazione della tesi, la si deve considerare come un momento pienamente positivo – «la portentosa potenza del negativo» –, poiché libera la realtà dalla sua rigidità statica e mostra la sua intima rigogliosità;

- la sintesi, il momento superatore (*Aufhebung* significa tanto «sopprimere» come «conservare»): è la negazione della negazione, che supera i momenti precedenti attraverso una soppressione che conserva ciò che è soppresso, in un movimento sempre progressivo.

²⁴ Per la filosofia moderna, da Locke, sostanza significa substrato, base statica e immobile di una cosa.

Forse l'esempio più famoso della dialettica hegeliana, che illumina anche la sua concezione di lavoro, è il rapporto servo-signore. L'incontro fra due coscienze implica una lotta a morte tra di esse, poiché ognuna cerca la propria autoaffermazione: di fronte al pericolo imminente di morire, una di esse cede all'altra, che si converte in «signore» e riserva solo per sé il privilegio della «soggettività», relegando il «servo» all'«oggettività» di lavorare per il signore. Ma ciò implica:

– l'angoscia della morte ha portato il servo a prendere piena coscienza di se stesso;

– attraverso il lavoro – con cui domina il mondo e i propri istinti – acquisisce anche la coscienza della sua forza, del suo valore e della sua soggettività, e inoltre della sua necessità per la stessa sopravvivenza del signore; così l'effetto oggettivo del «fare» mostra al lavoratore la propria personalità, il suo contributo alla realizzazione della personalità altrui e il suo dominio sulla natura, cui impone il proprio sigillo;

– il signore, da parte sua, perde la relazione umana con il mondo propria del lavoro e, in un certo senso, anche il riconoscimento altrui della soggettività: effettivamente, non è sufficiente che lo riconosca il servo – che per lui non è un soggetto –, né può essere riconosciuto da un altro signore poiché tra di loro sorgerebbe un rapporto di opposizione, che lo porterebbe alla morte, a convertirsi in servo o a acquistare un nuovo servo.

Insomma, la coscienza del «signore» finisce per essere servile, e quella del «servo» acquisisce la sua essenziale e inalienabile libertà; perciò Hegel pensa che il futuro storico si trova dalla parte del servo.

3. *L'Assoluto*: è una concreta universalità che racchiude in sé tutte le cose e non può prescindere da nessuna delle sue parti; si trova in continuo movimento dialettico, perché il suo essere si identifica con il suo divenire: non è un'esistenza in riposo, ma attualità costante, automovimento, che ha come fine più alto e pieno il manifestare se stesso; di fatto l'Assoluto avrebbe preso coscienza del sapere filosofico nello stesso Hegel. Tutto si risolve nel puro divenire, nel superamento di sé, nel progredire senza una meta finale; l'Assoluto è, pertanto, un *farsi*, un costruire se stesso secondo una struttura necessaria. Poiché tutto è Assoluto e l'Assoluto è tutto – anche

le negazioni e il superamento di esse –, tutto ha un rapporto essenziale con tutto: esiste una stretta rete di relazioni tra le cose all'interno dell'Assoluto, e una tale «compattezza» che esige necessariamente la totalità delle parti senza escluderne nessuna; perciò, quanto si dice dell'Assoluto si può dire di ogni momento concreto della realtà, ed ogni momento reale risulta indispensabile nell'evoluzione dell'Assoluto.

In questo senso l'Assoluto non si manifesta in modo immediato, ma mediatamente attraverso le sue relazioni parziali e progressive. Il lavoro dell'uomo sarebbe un'esplicitazione dell'agire dell'Assoluto: la coscienza degli aspetti negativi – dolore, necessità, infelicità – suscitano nell'uomo la tendenza a conquistare una pacifica e piena armonia attraverso il lavoro; così Hegel concepisce come lavoro qualsiasi attività per mezzo della quale l'uomo esprime se stesso, soddisfa le proprie necessità – nel terreno dell'«avere» e delle cose –, compie i suoi desideri – nel campo dell'«essere» e dei valori –, umanizza la realtà e si realizza come uomo. La massima espressione del lavoro è il progresso metodico e sistematico della ragione nella storia, secondo le diverse tappe della «fenomenologia dello spirito», che inizia con la sensazione e la percezione e culmina con la religione e la filosofia o sapere assoluto. Il lavoro è, pertanto, la capacità che possiede l'uomo di conoscere, di trasformare e di costruire la realtà, creando la *Civiltà* e la *Cultura*.

4. Marx

La «fenomenologia dello spirito» permise a Hegel di «scoprire razionalmente» la linea evolutiva del pensiero umano, fino ad arrivare alla cima del suo proprio sistema, in cui si troverebbe una definitività sistematica: sino a Hegel la filosofia sarebbe assoggettata alle leggi della storia, mediante il suo pensiero le ha scoperte e può comprenderle. I «giovani hegeliani», fedeli al metodo del maestro, trovano una contraddizione nel suo sistema, che permetterà loro di «avanzare» attraverso la dialettica: la superiorità del sapere assoluto hegeliano sulla storia è puramente speculativa, mentre manca ancora – come esigono i suoi stessi principi – la sua realizzazione pratica, poiché la verità teoretica della dialettica non sarebbe vera se non mirasse a trasformare la prassi storico-sociale. Qui s'innesta l'opera di Marx, che è una tappa importante del pensiero moderno sul lavoro, dal mo-

mento che «per l'uomo socialista tutta la cosiddetta storia del mondo non è altro che la generazione dell'uomo attraverso il lavoro umano, null'altro che il divenire della natura per l'uomo»²⁵; tenendo conto anche che:

– «l'essere umano non è un'astrazione inerente all'individuo isolato. Nella sua realtà l'essere umano è l'insieme dei suoi rapporti sociali» (VI tesi su Feuerbach); si tratta pertanto di un lavoro non individualistico ma collettivistico;

– ed è pure un'attività pratico-sensibile che sgorga dal desiderio di soddisfare le necessità materiali: la struttura della realtà è l'economia.

Marx la chiama *praxis* l'attività umana che i classici avevano definito *poiesis*, ma lo fa nel senso di lavoro umano oggettivo, che va dal fabbricare un prodotto e trasformare la natura, sino a fare la rivoluzione. Questa «prassi» produttivo-collettivista comporta, secondo lui, la conseguenza di umanizzare e di liberare l'uomo dall'alienazione e, pertanto, racchiude un certo carattere «morale»: Marx riduce – come fanno altri economisti di segno opposto – la prassi a poiesi, chiamandola «prassi». Ancor di più, la stessa teoresi gli viene subordinata: nessuna verità è antecedente alla «prassi»; ed è così perché, sempre secondo Marx, niente esiste al di fuori della materia: se l'uomo si fa uomo nella «prassi» lavorativa, prima della «prassi» non può esistere né uomo né teoresi; perciò la verità non è un problema teoretico ma pratico: la verità «si fa», l'importante non è interpretare il mondo ma trasformarlo (XI tesi su Feuerbach). In tal modo la «prassi» nel senso fattivo si eleva a categoria suprema nella filosofia marxista della storia.

Senza entrare nel merito di altri errori del marxismo, ci soffermeremo soltanto a criticare l'identità fra *teoresis*, *praxis* e *poiesis*. Identificare teoresi e «prassi» (poiesi), supporre che la verità «si fa» nel trasformare il mondo, risulta un circolo vizioso, almeno per tre motivi:

– per trasformare qualcosa, la si deve previamente conoscere, si deve sapere cosa si vuole trasformare;

– si deve conoscere anche qual è il fine di tale trasformazione, sotto pena di cadere nella più assoluta arbitrarietà; e non è sufficien-

²⁵ K. MARX, *Manoscritti Economico-Filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1968, p. 125.

te dire che la prassi rivoluzionaria e la costruzione della società comunista realizzano il «vero senso della storia», il che equivarrebbe a dire che soltanto chi è marxista sa che la verità si trova nel marxismo; così il marxismo si sorregge su una decisione volontaristica, irrazionale e utopistica, e non su una dimostrazione «scientifica» come Marx voleva che fosse il suo socialismo;

– la stessa identificazione teoresi-«prassi» è una teoria che non trova conferma (non «si fa verità») nella pratica: il concreto sviluppo della storia contrasta – tra l'altro – con questa «teoria» marxista.

L'altra identificazione *praxis-poiesis*, dire cioè che nel lavoro si identificano – senza altre sfumature – la produzione e l'umanizzazione, significa un equilibrio instabile tra le esigenze etiche – più proprie del Marx giovane – e la riduzione dell'uomo all'oggettività esteriore delle forze della natura, che lo fanno evolvere secondo le ferree leggi del materialismo dialettico; quest'ultima concezione è quella dominante nel Marx maturo e, probabilmente, l'unica coerente con tutto il suo sistema. Ma è proprio qui che si trova la tragedia del marxismo (così palese adesso con il suo sgretolamento nei paesi dell'Est europeo): il determinismo assoluto proprio di una filosofia del «fare» non permette il ricorso a nessuna categoria etica né metafisica, neppure alla rivendicazione dei diritti contro i fatti; ancor di più, contiene una valenza antiumanistica: l'uomo «fa» le cose nella natura soltanto perché, secondo il marxismo, la natura le «fa» nell'uomo, che finisce per essere un epifenomeno della natura:

«L'errore fondamentale del socialismo è di carattere antropologico. Esso, infatti, considera il singolo uomo come un semplice elemento ed una molecola dell'organismo sociale, di modo che il bene dell'individuo viene del tutto subordinato al funzionamento del meccanismo economico-sociale, mentre ritiene, d'altro canto, che quel medesimo bene possa essere realizzato prescindendo dalla sua autonoma scelta, dalla sua unica ed esclusiva assunzione di responsabilità davanti al bene o al male. L'uomo così è ridotto ad una serie di relazioni sociali, e scompare il concetto di persona come soggetto autonomo di decisione morale» (CA 13/1).

Perciò nella misura in cui questa situazione si cristallizzi in una società – quelle del socialismo reale -- si fa più palese il suo antiumanesimo:

«L'esperienza storica dei Paesi socialisti ha tristemente dimostrato che il collettivismo non sopprime l'alienazione, ma piuttosto l'accresce, aggiungendovi la penuria delle cose necessarie e l'inefficienza economica» (CA 41/1).

5. Schopenhauer e Nietzsche

Come reazione al panlogismo di Hegel, diversi filosofi tornano al primato della volontà, che continua – come nei greci – ad essere ridotta a desiderio. Per Schopenhauer l'essere si riduce a volontà e, concretamente, a volontà di vivere nel senso materialista-organico²⁶. Egli considera che esiste un'unica volontà che si incarna nei diversi individui, ognuno dei quali ha l'intera volontà. Ogni incarnazione tende a sovrapporsi alle altre e cerca costantemente di soddisfare i propri desideri sempre rinnovati; perciò rimane costantemente insoddisfatta, sebbene tale insoddisfazione può essere mitigata, e anche dimenticata, attraverso l'arte, l'esercizio morale della «compasione» – che ci fa sentire uno con gli altri –, o per mezzo di un'evasione dalla realtà prossima al nirvana. Si vede così come, per Schopenhauer – similmente ad Aristotele –, il lavoro risulta necessario, ma contrario alla felicità. Tre atteggiamenti odierni di fronte al lavoro sono imparentati con il pensiero di questo autore:

- il nichilismo, che ne sarebbe la conseguenza logica;
- l'impegno accanito di lavorare, come «droga» per evadere dai problemi quotidiani;
- il medesimo accanimento nel lavoro con il fine di guadagnare denaro e godersi la vita.

Per Nietzsche l'essere è volontà di potenza, di dominio, di sottomissione di tutte le cose; l'uomo è un artista-creatore che «fa» se stesso secondo la propria volontà, produce i valori rilevanti, ecc., però senza un fine predeterminato, che supporrebbe qualcosa di estraneo al proprio dominio. Si arriva così a una certa «circolarità», un produrre per produrre, un'eterna creazione di sé che comporta un'eterna distruzione di sé, e la cui conseguenza dovrebbe essere la disperazione, il nichilismo e, in un certo senso, l'anarchismo: «nell'esaltazione del lavoro, malattia dell'epoca, Nietzsche riconosce un'ennesima espressione del male più radicale con il quale egli si scontra in tutta la sua riflessione: l'istinto gregario e servile, la paura di ogni realtà individuale, la morale dello schiavo che nella norma collettiva cerca rifugio per la propria pusillanimità»²⁷. La volontà nietzschia-

²⁶ Cfr. J. CHOZA, *Conciencia y afectividad*, Eunsa, Pamplona 1978, pp. 37-43.

²⁷ G. ANGELINI, *Lavoro*, in «Nuovo dizionario di Teologia», Paoline, 3^a ed., Roma 1982, p. 713.

na è affermativa di sé in grado tale che non vuole niente al di fuori di se stessa, neppure la propria perfezione²⁸: sarebbe la stessa volontà a «porre» creativamente l'altro, senza assolutamente unirsi ad esso.

* * *

In queste concezioni, che non vogliono sottomettere la volontà a niente che li sia previo, l'azione umana rimane definalizzata, non sa dove dirigersi; si arriva così all'incoerenza per la quale, quando l'uomo viene pensato essenzialmente come pura azione, la sua felicità si trova nel vuoto o nella disumanizzazione della persona. Oltre ad essere insostenibili dal punto di vista razionale, queste teorie sono contraddittorie nel senso esistenziale: Schopenhauer riconobbe – e si pentì, senza però rettificare – di non vivere l'ideale della propria dottrina; Nietzsche finì pazzo; a Hegel – e in modo simile si potrebbe dire di Marx – è stato rimprovero (Kierkegaard) di costruire reggie ed abitare in una capanna.

6. Teoria sociologica dell'azione

Come si è visto, in contrapposizione all'ideale greco e medievale della contemplazione, la filosofia moderna esalta l'ideale di vita attiva: «la riscoperta dell'azione e la ri-emergenza di un dominio di vita secolare, pubblica, potrebbe benissimo essere l'eredità che l'età moderna ci ha affidato, quando siamo sul punto di entrare in un mondo completamente nuovo. Ma la nostra posizione come eredi è piena di difficoltà»²⁹. Una di queste difficoltà, e non la minore, è la concettualizzazione dell'azione umana con le categorie moderne: abbiamo già detto che se essa vuol fondarsi su se stessa, finisce in una circolarità disumanizzante. Non c'è pertanto da stupirsi se, fino agli inizi inoltrati di questo secolo, non si sia tentato di realizzare una teoria generale dell'azione, e che essa sia stata promossa dalla sociologia (Weber, Parsons, Habermas, ecc.), nell'insieme della fondazione di questa scienza particolare³⁰. Quando questi autori assumono l'azione come una categoria sociologica di base, è già stato superato in

²⁸ Cfr. R. ALVIRA, *Reivindicación de la voluntad*, Eunsa, Pamplona 1988, p. 65.

²⁹ H. ARENT, *Action and Pursuit of Happiness*, in «Politische Ordnung und menschliche Existenz», Beck, München 1982, p. 16.

³⁰ Cfr. T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1968.

gran parte il positivismo meccanicista di epoche precedenti: effettivamente, la ricezione culturale delle scoperte scientifiche del nostro secolo, ed in particolare del secondo principio della termodinamica³¹, segnano la definitiva crisi del meccanicismo classico: gli organismi vivi generano «entropia negativa» – neguentropia –, il che non può giustificarsi con la sola causalità meccanica; occorre fare appello alla causalità finale; inoltre, il rigido determinismo laplaziano non ha posto nella fisica moderna.

In questo senso il pensiero attuale, anche quello di matrice illuminista, ha superato un rozzo meccanicismo che studiava l'agire della persona come una reazione meccanica, in un mondo composto solo di materia omogenea e di movimento locale. Le odierne teorie dell'azione ammettono, con diverse sfumature, l'importanza della categoria di fine. Tuttavia i sistemi sociologici che stiamo esaminando lasciano insoluti due problemi – il che non permette loro di arrivare fino in porto –, uno di metodo e l'altro di fondo: il problema di metodo consiste nel fatto che, nel pretendere di descrivere l'azione umana all'interno della giustificazione concettuale della propria scienza, essi fanno un passaggio inadeguato – forse inavvertito – dal concetto di azione ad un altro diverso che, frequentemente, è quello di «senso soggettivo dell'azione». Ciò è dovuto al fatto che le scienze particolari definiscono le loro nozioni fondamentali nella prospettiva dei propri interessi teoretici: il concetto di azione con «senso soggettivo» può essere coerente con l'insieme delle definizioni sociologiche, ma significa pure un'indebita riduzione della nozione che si pretendeva originariamente elaborare³².

Tale errore metodologico, proprio di Weber e dei suoi seguaci, si trova intimamente legato col problema di fondo: la loro dipendenza dal pensiero illuministico, che li porta a conclusioni piene di ambiguità³³. La loro fondamentale precarietà deriva dall'aver rele-

³¹ Questo principio fu scoperto nel secolo scorso, però la sua applicazione ad ambiti più ampi è recente: esiste una degradazione irreversibile – un aumento entropico – nei sistemi, siano questi energetici, politici, economici, ecc. Bergson chiamò questo principio «la più metafisica delle leggi naturali».

³² Certamente una scienza particolare può definire concetti nell'insieme della sua metodologia, non deve però fare una generalizzazione di essi, senza valersi di una scienza più generale che possa giustificarli.

³³ Una prova di esso sono le successive critiche di questi autori: ognuno cerca di superare il precedente, senza cambiare le premesse errate e, pertanto, arrivando a soluzioni poco convincenti, che saranno nuovamente criticate e «superate».

gato il senso dell'atto soltanto all'ambito della soggettività, e così risulta loro impossibile captare il significato di un comportamento sociale che continua ad essere capito come pura oggettività: come potrebbe oggettivarsi – per studiarsi scientificamente – ciò che è soggettivo, senza con ciò distruggerlo? Perciò, il ricupero del *telos* non può limitarsi all'intenzione soggettiva; quando si realizza una così drastica limitazione, la teoria sociologica dell'azione non arriva alla meta che si era proposta: il soggetto umano rimane estraneo ad un mondo sociale interpretato – ad immagine del cosmo moderno – come un gran meccanismo; forse il meccanismo è più sofisticato e artificioso, ma non è stato veramente superato.

7. Utilitarismo e permissivismo

Una linea pragmatica di pensiero, molto estesa negli ambienti lavorativi ed economici, opina che è preferibile evitare le impostazioni antropologiche di fondo che cercano un fondamento *a priori* dell'azione, per rimanere con il fondamento *a posteriori*, cioè con l'esame delle conseguenze delle azioni. È facile accorgersi che agiscono così gran parte degli agenti economici: governi, sindacati, aziende, ecc.: non importa loro cosa sia l'uomo, quanto piuttosto organizzare il lavoro perché funzioni; tutt'al più, organizzarlo conformemente ai requisiti delle persone e della società; ma come conoscere se questi requisiti siano giusti o convenienti senza sapere cosa è l'uomo? In questo senso, tutti i giorni si sollevano critiche – più raramente lodi – sulle condizioni lavorative, sindacali, economiche, ecc., di diversi paesi o settori che si considerano trattati ingiustamente; se taluni pensano che una cosa sia ingiusta – per es. l'*apartheid* o la soppressione del diritto di sciopero – ed altri la considerano giusta (almeno a certe condizioni), non si può sviluppare una discussione ragionevole né arrivare ad una soluzione, se non si chiarisce preliminarmente come occorre trattare le persone, cioè se quella data soluzione è giusta o no, se è corretta o scorretta: ma ciò dipende da *cosa è l'uomo*. Qualcuno potrebbe pensare che sia sufficiente sapere ciò che il sentire comune pensa sull'uomo, e che basti trattarlo in conformità con i suoi desideri³⁴; tale era il proposito di Bentham, cer-

³⁴ Un racconto di Asimov intitolato *Liar* (bugiardo), si sviluppa in un tempo futuro in cui i «robots» possiedono un certo grado di intelligenza e hanno come finalità quella di servire ed aiutare in tutto gli «umani»; uno dei «robots» è anche capace di leggere il

care la massima felicità per il massimo numero di persone, intendendo per felicità la maggiore quantità possibile di piacere e la minore quantità possibile di dolore: utilitarismo. Già Kant percepì la difficoltà di fondare l'etica su di un tale concetto di felicità e sottolineò il suo carattere utopico, non raggiungibile in un mondo reale; lo stesso John Stuart Mill, il personaggio più importante del benthamismo, presto si rese conto che la felicità umana è molto complessa, e che il criterio del piacere non risulta corretto per decidere sull'agire morale³⁵.

In modo più sistematico, le critiche che si possono muovere all'etica utilitaristica sono³⁶:

1. l'indeterminazione dell'idea di felicità:

– di fatto, essa finisce per essere un'idea aprioristica poiché, per renderla la più ampia possibile, si deve determinare previamente cosa si intende per felicità;

– tende al materialismo, giacché la si vuole massimizzare e i calcoli si fanno sulle quantità³⁷;

– all'apparente semplicità di impostazione e di soluzione, corrisponde in pratica – quando ci si riferisce a diverse persone e distinti tipi di piacere – una grande difficoltà ad effettuare il calcolo decisionale, e ciò porta sovente all'irresponsabilità e alla mancanza di impegno etico, o alla tirannia.

pensiero: tale possibilità di conoscere i desideri delle persone, insieme con il proposito di aiutarle nel conseguimento di essi – senza però valutare la convenienza e le conseguenze di quanto egli faccia –, lo porta a creare situazioni di tensione e di infelicità maggiori di quelle che pretendeva di risolvere. Qualcosa di simile si legge nel Chisciotte, il cui interesse a riparare torti senza conoscenza di causa, lo portava a provocarne in misura maggiore. Di fatto circola, nell'ambito delle idee, una tale quantità di nozioni di felicità, che in suo nome si potrebbero giustificare – e, nella pratica, si sono giustificate – tutte le azioni umane dalle più sublimi alle più aberranti. Per sapere dove si trova la vera felicità occorre sapere – insistiamo di nuovo – cosa è l'uomo: cfr. G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, LAS, Roma 1989, pp. 32-74.

³⁵ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 83-84.

³⁶ Cfr. A. RODRIGUEZ LUÑO, *Sulla recezione del modello filosofico utilitaristico da parte di alcuni teologi moralisti*, in «Anthropos» 2 (1985), pp. 203-213.

³⁷ Per esempio se una famiglia vuole massimizzare la sua «felicità» nel vedere la televisione, poiché non tutti saranno d'accordo nel vedere lo stesso programma, si finisce per comprare diverse televisioni.

2. la creazione di un clima di irresponsabilità e di tirannia, come detto; ciò perché:

– ogni azione – particolarmente quelle di maggiore trascendenza sociale – ha conseguenze imprevedibili, ogni uomo sarebbe responsabile di tutto, il che sfocia nell'irresponsabilità;

– per fare il calcolo di *ogni* conseguenza, sarebbe necessario un tempo infinito (per sperimentare i risultati di ogni possibilità) o un'intelligenza infinita: nella pratica sono decisioni che si lasciano in mano ai *leaders*.

3. non esisterebbero valori assoluti:

– la libertà, la vita dell'innocente, ..., tutto, potrebbe essere sacrificato al desiderio della maggioranza;

– una stessa persona dovrebbe essere disposta a cambiare costantemente i propri atteggiamenti (accettare come buono ciò che riteneva cattivo, non assumere obblighi a lunga scadenza, ecc.), il che significa non possedere un'autoidentificazione stabile.

4. infine, disumanizzazione e perdita della dignità personale:

«Nei Paesi sviluppati si fa a volte un'eccessiva propaganda dei valori puramente utilitaristici, con la sollecitazione sfrenata degli istinti e delle tendenze al godimento immediato, la quale rende difficile il riconoscimento ed il rispetto della gerarchia dei veri valori dell'umana esistenza» (CA 29/1).

Insomma, la morale illuminista deontologica, come si è visto nei punti anteriori, rimane definalizzata; la teleologica, da parte sua, manca di fondamento e di forza interna di persuasione. Non è difficile così arrivare all'*emotivismo*, cioè a postulare che i principi morali altro non sono che credenze e convinzioni infondate, che non vanno più in là di se stesse; pertanto i valori morali sarebbero soltanto espressioni delle proprie preferenze, mascherate con una formulazione di tipo generale e astratto, con il proposito di «maneggiare» gli altri: sarebbe lo stesso dire «questo è buono» che dire «questo mi piace, fa tu lo stesso», soltanto che la prima formulazione risulta più accettabile, perché sembra oggettiva; in realtà, però, entrambe sono equivalenti ed ugualmente soggettive. Se così fosse, i valori non sarebbero fatti ma preferenze, non si potrebbero qualificare come veri o fal-

si. L'emotivismo, pertanto, è una giustificazione dell'etica che, nella misura in cui si accetta, distrugge la vita etica³⁸.

Gli errori dell'utilitarismo non vengono a galla soltanto con argomenti razionali: siccome non è d'accordo con la verità sull'uomo, essa finisce per mostrare la sua contraddittorietà nella vita stessa. Una ricerca di tale felicità indeterminata e senza valori assoluti, conduce al *laissez faire*, che finisce per dominare l'intero campo sociale; i sostenitori di questa dottrina postulano che non si deve imporre nulla che possa causare una reazione violenta, e così si arriva alla società permissiva; è sufficiente che un gruppo sollevi un certo clamore perché cadano limiti in altri tempi invalicabili, come il divorzio (contestato da Comte e Marx), l'aborto (proibito dal giuramento ippocratico), l'omosessualità, ecc. Il ragionamento che essi fanno è sempre lo stesso: se tu non sei d'accordo non agire così, però, non imporre agli altri la tua opinione. Tuttavia il permissivismo tradisce l'uomo, perché se non ci sono limiti, significa che è permessa ogni cosa, e non si possono condannare né i campi di sterminio, né le condizioni sociali o lavorative che si ritengono ingiuste, ecc.; e se ci sono limiti, significa che esistono valori morali assoluti che tutti devono riconoscere. Tale tradimento dell'uomo si manifesta in un crescente malessere sociale, forse più spiccato nelle civiltà di maggiore sviluppo tecnico-scientifico³⁹.

«L'esperienza storica dell'Occidente, da parte sua, dimostra che, se l'analisi e la fondazione marxista dell'alienazione sono false, tuttavia l'alienazione con la perdita del senso autentico dell'esistenza è un fatto reale anche nelle società occidentali. Essa si verifica nel consumo, quando l'uomo è implicato in una rete di false e superficiali soddisfazioni, anziché essere aiutato a fare l'autentica e concreta esperienza della sua personalità» (CA 41/2). Insomma, ancora permangono «fenomeni di alienazione umana, specialmente nei Paesi più avanzati, contro i quali si leva con fermezza la voce della Chiesa» (CA 42/3).

8. *Lo Stato del benessere e la complessità*

È un luogo comune parlare della crisi del *Welfare State*; meno comune – sebbene si cominci ad avvertire grazie alle ricerche di diversi studiosi: Habermas, Spaemann, Donati, ecc. – è riconoscere che

³⁸ Cfr. A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, cit., p. 33.

³⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 57 e Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 28.

non si tratta di una situazione momentanea e funzionale, ma di una crisi che ha la sua origine nel progetto storico che lo generò⁴⁰. Lo Stato del benessere – o Stato assistenziale – nasce come un modello pragmatico, lontano dalle grandi utopie, che pretende di incarnare le idee utilitariste: arrivare al massimo benessere attraverso la politica e le tecniche economiche; per renderlo possibile è stato necessario temperare le ideologie socialista e liberale, e così unire un'economia di mercato a una politica di sicurezza sociale. Ma l'equilibrio pragmatico dello «statalismo liberale» risulta instabile, poiché tale compromesso ideologico esige una perdita di senso: si arriva all'accordo a costo della coscienza. L'ambiguità costitutiva del modello implica l'impossibilità, per lo Stato del benessere, di neutralizzare le conseguenze negative dei propri interventi: le offerte di aiuti sociali comportano che l'utente – non abituato dallo stesso sistema a cercare un ideale, ma a godere pragmaticamente dei beni – esiga un indefinito aumento nelle prestazioni – sanità, educazione, servizi pubblici –, che crescono in volume con detrimento della qualità, e con il susseguente scatenarsi di proteste; per placarle si attuano nuove forme di assistenza – e di dipendenza – che richiedono più investimenti, maggiori imposte, ecc.

«Intervenendo direttamente e deresponsabilizzando la società, lo Stato assistenziale provoca la perdita di energie umane e l'aumento esagerato degli apparati pubblici, dominati da logiche burocratiche più che dalla preoccupazione di servire gli utenti, con enorme crescita delle spese» (CA 48/5).

Se si preferisce smantellare l'apparato assistenziale, si provoca la mancanza di aiuto a vasti settori, normalmente i più deboli che non hanno il potere che deriva dall'associazionismo. E lo stesso vale, similmente, sul piano internazionale, con l'incremento del debito estero e la crescita delle sperequazioni economiche. Per i neoliberali la soluzione si trova nel ridurre l'azione dello Stato aumentando la libertà del mercato; il neosocialismo attribuisce la crisi a una disordinata ricerca degli interessi particolari e chiede una programmazione economica più vasta e vincolante.

Entrambe le interpretazioni sono, oggi, sfumate e possibiliste, ma continuano ad essere chiuse nello schema del *Welfare Sta-*

⁴⁰ Cfr. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid 1988, pp. 19-39.

te, fondato sui due elementi della politica statale e dell'economia di mercato.

«L'individuo oggi è spesso soffocato tra i due poli dello Stato e del mercato. Sembra, infatti, talvolta che egli esista soltanto come produttore e consumatore di merci, oppure come oggetto dell'amministrazione dello Stato, mentre si dimentica che la convivenza tra gli uomini non è finalizzata né al mercato né allo Stato, poiché possiede in se stessa un singolare valore che Stato e mercato devono servire» (CA 49/3).

Certamente le crisi sociali sono una costante della storia e, d'altro canto, le nazioni e le persone meno abbienti si trovano oggi in migliori condizioni che in altre epoche: le prestazioni dello Stato del benessere sembrano superare quelle dei modelli precedenti. Tuttavia, l'importanza del problema si fonda sul fatto che tali miglioramenti non sono cresciuti al ritmo in cui ci si sarebbe dovuto attendere, tenendo conto del progresso tecnico-industriale realizzato, e ciò appunto per la crescente disfunzione dei sistemi – politico, imprenditoriale, ecc. –, come conseguenza della progressiva soggettivizzazione e radicalizzazione della libertà, tale come viene intesa dalla filosofia moderna. Infatti, eliminata la tradizione, si perdono i riferimenti perenni e sicuri, e si debilitano le norme di valorizzazione; d'altra parte, l'affanno delle istituzioni per acquistare autonomia («libertà da») produce uno svariato mosaico di strutture, le cui interazioni le contrappongono e le frenano.

Ci troviamo così di fronte a una *nuova complessità*, con problemi tanto acuti da sfociare in una crisi di governabilità: non per difetto ma per eccesso di organizzazione, e concretamente a causa del tentativo da parte del sistema di rimpiazzare i rapporti vitali: è il macroeffetto perverso del processo di modernizzazione, il cui modello deve essere superato.

Le «disfunzioni e difetti nello Stato assistenziale derivano da un'inadeguata comprensione dei compiti propri dello Stato. Anche in questo ambito deve essere rispettato il *principio di sussidiarietà*» (CA 48/4).

Ciò che rende ingovernabile la realtà sociale e degrada la convivenza non è la distorsione del mercato, né la mancanza di pianificazione socioeconomica, ma la dimenticanza delle molteplici interrelazioni che non entrano in questi modelli: non ogni rapporto sociale rilevante risponde a una logica sistemica o possiede un caratte-

re contrattuale; esistono anche – e ancor prima – le interrelazioni vitali.

«Al riguardo, merita speciale menzione il *fenomeno del volontariato*, che la Chiesa favorisce e promuove sollecitando tutti a collaborare per sostenerlo e incoraggiarlo nelle sue iniziative» (CA 49/1).

Quando i modelli sociali si allontanano da queste fonti vitali di significato, cresce l'entropia dei sistemi, che non trovano consenso (con-sentimento) nell'ambito delle persone; come reazione, queste tendono a ripiegarsi su se stesse, a perdere speranza vitale, a indebolire le loro energie per l'azione, limitandosi al mero godimento passivo e al minimo necessario per ottenerlo: si arriva così a un *disimpegno antropologico*, alla civiltà del nulla, della nausea e della morte.

IV. Un'immagine etica dell'uomo

1. *Primato dell'etica*

Questo lungo periplo è stato necessario per sottolineare – tenendo conto delle diverse soluzioni esposte – la necessità di un solido fondamento antropologico ed etico nello studio dell'azione umana e, concretamente, dell'organizzazione del lavoro: non è tanto un problema tecnico ed economico, quanto filosofico e culturale di carattere etico; «non c'è, infatti, alcun dubbio che il lavoro umano abbia un suo valore etico, il quale senza mezzi termini e direttamente rimane legato al fatto che colui che lo compie è una persona, un soggetto consapevole e libero, cioè un soggetto che decide di se stesso»⁴¹. Questa verità «costituisce in un certo senso lo stesso fondamentale e perenne midollo della dottrina cristiana sul lavoro umano»⁴²: è più importante delineare correttamente la natura del lavoro come atto della persona e permeare la cultura con questi fermenti, che cercare nuove tecniche per produrre più e meglio, o per organizzare il lavoro in modo più soddisfacente. Perciò il Papa ricorda che

«il profitto non è l'unico indice delle condizioni dell'azienda. È possibile che i conti economici siano in ordine ed insieme che gli uomini, che costituiscono il patrimonio più prezioso dell'azienda, siano umiliati e offesi nella

⁴¹ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, n. 6 a).

⁴² *Ibid.*

loro dignità. Oltre ad essere moralmente inammissibile, ciò non può non avere in prospettiva riflessi negativi anche per l'efficienza economica dell'azienda» (CA 35/3).

Perciò il Magistero sociale è molto parco nel dare «soluzioni»: tenendo sempre conto della realtà circostante, cerca di aprire orizzonti a livello antropologico più che in quello socioeconomico che è il terreno proprio dei fedeli laici e nel quale ci sono modi diversi di applicare i principi; e, d'altra parte, la Chiesa sa che, risolti i problemi etici del lavoro e dell'economia, le decisioni tecniche non presenteranno grandi difficoltà. Analogamente, da parte di ogni cristiano, soprattutto del laico, si tratta di acquisire una coscienza critica del proprio agire, per verificarlo alla luce della Parola di Dio, d'accordo con lo specifico ambiente sociale. La cosa importante è che qualsiasi soluzione deve sempre «assicurare il primato del lavoro e, per ciò stesso, la *soggettività* dell'uomo nella vita sociale e, specialmente, nella *struttura dinamica di tutto il processo economico*»⁴³; nessun motivo può giustificare la subordinazione della dignità della persona concreta ai condizionamenti dell'economia o della società:

«Lo sviluppo, infine, non deve essere inteso in un modo esclusivamente economico, ma in senso integralmente umano. Non si tratta solo di elevare tutti i popoli al livello di cui godono oggi i Paesi più ricchi, ma di costruire nel lavoro solidale una vita più degna, di far crescere effettivamente la dignità e la creatività di ogni singola persona, la sua capacità di rispondere alla propria vocazione e, dunque, all'appello di Dio, in essa contenuto» (CA 29/1).

Nello studio del lavoro e nelle sue applicazioni pratiche, il punto centrale è, pertanto, cercare il pieno sviluppo di tutti gli uomini e di tutto l'uomo; anche dal punto di vista pragmatico risulta palese che, siccome la più parte del tempo e dello sforzo delle persone viene dedicato al lavoro, o si umanizza il lavoro o la vita dell'uomo resterà disumana. Tale umanizzazione del lavoro è stato, dall'inizio, l'impegno della dottrina sociale cristiana: «La persona umana, considerata nella sua vocazione integrale, che trascende le pure leggi fisiche ed economiche e si protende verso il soprannaturale, è sempre stata, nell'insegnamento della Chiesa, dalla *Rerum novarum* ad oggi,

⁴³ *Ibid.*, n. 14 c).

il centro dell'etica del lavoro, pur venendo ciò espresso in modalità e accentuazioni diverse»⁴⁴. Così indica anche la nuova enciclica:

«Un contributo importante, anzi decisivo, ha dato *l'impegno della Chiesa per la difesa e la promozione dei diritti dell'uomo*: in ambienti fortemente ideologizzati, in cui lo schieramento di parte offuscava la consapevolezza della comune dignità umana, la Chiesa ha affermato con semplicità ed energia che ogni uomo – quali che siano le sue convinzioni personali – porta in sé l'immagine di Dio e, quindi, merita rispetto» (CA 22/1).

2. Lettura teologica dell'uomo

La continuità della dottrina sociale si fonda, come detto, sull'immagine dell'uomo che essa propone; perciò, in mezzo ai mutamenti ed alle congiunture storiche, i principi fondamentali di tale insegnamento permangono immutabili. Di fatto, le proposte effettuate per affrontare la questione sociale falliscono, oppure valgono, nella misura della loro concezione dell'uomo, come si è visto nella sezione precedente. Più in concreto, per quanto si riferisce ai rapporti socioeconomici, si può dire che il denominatore comune delle proposte che finiscono in una pratica antiumana è quello di dimenticare la specificità spirituale dell'uomo, per la quale egli emerge dalla materia e si distingue dagli animali.

«È nella risposta all'appello di Dio, contenuto nell'essere delle cose, che l'uomo diventa consapevole della sua trascendente dignità. Ogni uomo deve dare questa risposta, nella quale consiste il culmine della sua umanità, e nessun meccanismo sociale o soggetto collettivo può sostituirlo. La negazione di Dio priva la persona del suo fondamento e, di conseguenza, induce a riorganizzare l'ordine sociale prescindendo dalla dignità e responsabilità della persona» (CA 13/3).

Nel ridurre l'uomo al ruolo di «macchina produttiva» o di «ingranaggio della produzione» l'economicismo esalta le relazioni di produzione a categorie supreme, che determinano tutto il resto. Questo *homo oeconomicus* è una chimera, un mostro, in cui l'autentica dignità umana viene capovolta:

«Non è possibile comprendere l'uomo partendo unilateralmente dal settore dell'economia, né è possibile definirlo semplicemente in base all'appartenenza di classe» (CA 24/1).

⁴⁴ S. Mosso, *La Chiesa e il lavoro*, Lavoro (Le Guide), Roma 1982, p. 74.

A questo punto risulta opportuno – perché una deviazione non porti ad un'altra, uguale o peggiore, anche se di segno opposto – un riferimento alla teologia della liberazione che fa uso dell'analisi marxista: sebbene dal punto di vista teoretico, particolarmente dopo gli avvenimenti del Centro e dell'Est dell'Europa, non abbia molto da aggiungere, certamente ha ancora seguaci nelle loro realizzazioni pratiche. A questi il Papa indica:

«A coloro che oggi sono alla ricerca di una nuova ed autentica teoria e prassi di liberazione, la Chiesa offre non solo la dottrina sociale e, in generale, il suo insegnamento circa la persona redenta in Cristo, ma anche il concreto suo impegno ed aiuto per combattere l'emarginazione e la sofferenza. Nel recente passato il sincero desiderio di essere dalla parte degli oppressi e di non esser tagliati fuori dal corso della storia ha indotto molti credenti a cercare in diversi modi un impossibile compromesso tra marxismo e cristianesimo. Il tempo presente, mentre supera tutto ciò che c'era di caduco in quei tentativi, induce a riaffermare la positività di un'autentica teologia dell'integrale liberazione umana» (CA 26/4 e 5).

La caduta del socialismo reale fa vedere la necessità di reagire contro ogni forma di *homo oeconomicus*, come viene vissuta anche da un certo tipo di capitalismo, forse non come proposta teoretica, ma certamente sottostante al modo di impostare i rapporti lavorativi, familiari, culturali, ecc.:

«Si può forse dire che, dopo il fallimento del comunismo, il sistema sociale vincente sia il capitalismo, e che verso di esso vadano indirizzati gli sforzi dei Paesi che cercano di ricostruire la loro economia e la loro società? (...) Se come "capitalismo" si intende un sistema in cui la libertà nel settore dell'economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa» (CA 42/1 e 2).

L'Occidente deve superare l'immagine della persona come «strumento di piacere», senza altro orizzonte che la sua perfezione fisica, il suo benessere immediato e la soddisfazione dei suoi istinti.

Un'immagine che si fa strada nel nostro orizzonte culturale è quella che prende come punto di riferimento i diritti inalienabili dell'uomo. È una via auspicabile e che ha fatto molti passi avanti nel rispetto per le singole persone e per le comunità. Tuttavia, su questa strada rimane ancora un lungo tratto da percorrere fino a che tutte

le dimensioni umane siano parimenti accettate e rispettate nella pratica.

«Dopo il crollo del totalitarismo comunista e di molti altri regimi totalitari e “di sicurezza nazionale”, si assiste oggi al prevalere, non senza contrasti, dell’ideale democratico, unitamente ad una viva attenzione e preoccupazione per i diritti umani. Ma proprio per questo è necessario che i popoli che stanno riformando i loro ordinamenti diano alla democrazia un autentico e solido fondamento mediante l’esplicito riconoscimento di questi diritti» (CA 47/1).

I diritti umani non si devono intendere solo in senso giuridico, bensì ontologico: derivano immediatamente dall’essere e dalla dignità della persona e, siccome l’uomo riceve la natura dal Creatore, in ultimo termine derivano da Dio. Così, i diritti umani sono:

– precedenti allo Stato: l’autorità non li concede né li riconosce, ma li rispetta e li promuove come uno stretto dovere di giustizia;

– inalienabili: «a nessuno è lecito violare impunemente la dignità dell’uomo, di cui Dio stesso dispone *con grande rispetto*, né ostacolare il cammino a quel perfezionamento che è ordinato all’acquisto della vita eterna. Anzi, neanche di sua libera elezione l’uomo potrebbe rinunciare ad essere trattato secondo la sua natura, ed accettare la schiavitù dello spirito; perché non si tratta di diritti dei quali si possa disporre arbitrariamente, ma di doveri verso Dio assolutamente inviolabili»⁴⁵;

– originati da Dio, e pertanto come appena affermato, non di libera disposizione, ma subordinati al bene comune e, specialmente, al Bene supremo: un apparente «diritto umano» opposto al volere divino, non comporterebbe un bene per l’uomo, cioè non potrebbe essere un autentico diritto.

Donde l’occorrenza di una «lettura teologica» dell’essere umano, per arrivare al riconoscimento della sua vera dignità e al fondamento saldo dei suoi diritti.

«“Per conoscere l’uomo, l’uomo vero, l’uomo integrale, bisogna conoscere Dio”, diceva Paolo VI, e subito dopo citava santa Caterina da Siena, che esprimeva in preghiera lo stesso concetto: “Nella tua natura, Deità eterna, conoscerò la natura mia”» (CA 55/1).

⁴⁵ LEONE XIII, Enc. *Rerum novarum*, n. 32.

Questa lettura teologica è quella che la Sacra Scrittura ci insegna: l'uomo, creatura prediletta di Dio, perché è «sua immagine», che diventa, in Cristo, figlio adottivo di Dio e acquista una dignità quasi infinita. «L'uomo (...) in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stessa»⁴⁶; di conseguenza anche la Chiesa, e ognuno di noi, deve volere *ogni* persona per se stessa tale quale è, senza assoggettarla ad altre creature: sistemi, progetti, ideologie, profitto, piacere, ecc. E questo amore in favore di *tutti* gli uomini, deve anteporre preferenzialmente i più deboli, i più poveri (cfr. CA 11/1).

La Chiesa riceve tale «senso dell'uomo» dalla stessa Parola di Dio che, inseparabilmente, è rivelazione su se stesso e sull'uomo; per conoscere l'uomo, l'uomo vero, bisogna – come detto – conoscere Dio:

«L'antropologia cristiana è in realtà un capitolo della teologia e, per la stessa ragione, la dottrina sociale della Chiesa, preoccupandosi dell'uomo, interessandosi a lui e al suo modo di comportarsi nel mondo, "appartiene... al campo della teologia e, specialmente, della teologia morale" (*Sollicitudo rei socialis*, 41). La dimensione teologica risulta necessaria sia per interpretare che per risolvere gli attuali problemi della convivenza umana. Il che vale – conviene rilevarlo – tanto nei confronti della soluzione "atea", che priva l'uomo di una delle sue componenti fondamentali, quella spirituale, quanto nei confronti delle soluzioni permissive e consumistiche, le quali con vari pretesti mirano a convincerlo della sua indipendenza da ogni legge e da Dio, chiudendolo in un egoismo che finisce per nuocere a lui stesso ed agli altri» (CA 55/2).

L'uomo è pertanto la prima e fondamentale via della Chiesa, come l'ha tracciata Cristo stesso nel mistero dell'Incarnazione e della Redenzione. Questa è, appunto, l'ispirazione che presiede alla dottrina sociale cristiana, che

«mira all'uomo, in quanto inserito nella complessa rete di relazioni delle società moderne. Le scienze umane e la filosofia sono di aiuto per interpretare la centralità dell'uomo dentro la società e per metterlo in grado di capir meglio se stesso, in quanto "essere sociale". Soltanto la fede, però, gli rivela pienamente la sua identità vera, e proprio da essa prende avvio la dottrina sociale della Chiesa, la quale, valendosi di tutti gli apporti delle scienze e della filosofia, si propone di assistere l'uomo nel cammino della salvezza» (CA 54/1).

⁴⁶ CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 24 d).

In tal senso l'insegnamento sociale cristiano appartiene alla missione evangelizzatrice della Chiesa e ha in se stesso il valore di strumento di evangelizzazione; in questa luce, e solo in questa luce, si occupa del resto: dei diritti umani, del bene comune, della famiglia e dell'educazione, della proprietà privata e della sua funzione sociale, dei doveri dello Stato, dell'autorità, dell'organizzazione della società nazionale e internazionale, della vita economica, del lavoro umano, dell'impresa e dei sindacati, della cultura, della guerra e della pace, del rispetto alla vita dal concepimento fino alla morte naturale, del problema demografico e della tutela dell'ambiente⁴⁷. Insomma,

«quando annuncia *all'uomo* la salvezza di Dio, quando gli offre e comunica la vita divina mediante i sacramenti, quando orienta la sua vita con i comandamenti dell'amore di Dio e del prossimo, la Chiesa contribuisce all'arricchimento della dignità dell'uomo» (CA 55/3).

3. *Il principio della soggettività*

La lettura teologica dell'uomo sottolinea, tra i diritti inerenti alla natura umana, il principio della soggettività che è come il primo principio di ogni ordinamento socioeconomico. Perciò anche nell'attività lavorativa non ammette eccezioni e deve ispirare ogni decisione a livello personale, imprenditoriale, nazionale e internazionale: «L'economia e le sue strutture sono valide ed accettabili unicamente se sono umane, cioè fatte *dall'uomo* e *per l'uomo*. E non possono essere tali, se minano la dignità di quanti – operai e dirigenti – vi esplicano le loro attività (...); se, in breve, non possiedono un senso e una logica umana»⁴⁸. Ritorniamo a quanto detto nella sezione II: siccome il lavoro è svolto *da* uomini e si realizza – risulta finalizzato – *per* uomini, non basta che possieda un senso e una logica tecnica, che ottimizzi l'efficienza, ma occorrono un senso e una logica umana, che ottimizzino lo sviluppo di tutta la persona. «Proporre concretamente come dovere etico e impegno sociale il primato della soggettività del lavoro nell'ambito neocapitalistico non significa, come taluni paventano, suggerire l'alternativa del socialismo reale, perché anch'essa risulta pervasa dal materialismo economicista. Al contrario la proposta comporta l'immissione, soprattutto ad opera di un

⁴⁷ Cfr. ID., Cost. Past. *Gaudium et spes*, nn. 40 a 43 e *passim*.

⁴⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 19-III-1982; INS V, 1 (1982), p. 917.

rinnovato movimento dei lavoratori, e con l'apporto dell'intera comunità, nel costume e nella mentalità, oltre che nelle istituzioni, di fermenti culturali ed etici idonei a provocare cambiamenti di rotta. E che tale prospettiva non sia un "sogno utopistico di mezza estate" risulta dal fatto che essa appare in sintonia con alcuni elementi e segnali di svolta già presenti e operanti nella complessa fenomenologia contemporanea⁴⁹. Soltanto lasciandosi guidare dal fondamentale criterio della dignità della persona, possono superarsi le ideologie economiciste e i sistemi falsi o parziali. È anche l'unico modo duraturo ed efficace di evitare i conflitti reali o ideologici tra il mondo del capitale e il mondo del lavoro: seguendo questo criterio si ottiene che «il risultato non sia tanto la tutela di interessi dell'una o dell'altra parte, quanto piuttosto una situazione nella quale il *lavoratore sia sempre più "uomo"* nel suo lavoro, e *l'impresa sia espressione dinamica della partecipazione di tutti*»⁵⁰. Quando si vive in questo modo, non viene soltanto salvaguardata la «soggettività della persona», ma anche la «soggettività della società», poiché le società intermedie

«maturano come reali comunità di persone ed innervano il tessuto sociale, impedendo che scada nell'anonimato ed in un'impersonale massificazione, purtroppo frequente nella moderna società. È nel molteplice intersecarsi dei rapporti che vive la persona e cresce la "soggettività della società"» (CA 49/3). Insomma, «dalla concezione cristiana della persona segue necessariamente una visione giusta della società (...). È quello che ho chiamato la "soggettività" della società che, insieme alla soggettività dell'individuo, è stata annullata dal "socialismo reale"» (CA 13/2).

Per realizzare questo cambio culturale, perché il principio della soggettività si diffonda come ferma convinzione nella civiltà contemporanea, occorre un costante sforzo teoretico e pratico, che porti a superare le concezioni puramente materialistiche e lasci passo a un umanesimo pieno⁵¹. «Il punto è così cruciale che non bisogna stan-

⁴⁹ G. MATTAI, *È proponibile il primato del lavoro umano nell'organizzazione capitalistica dell'economia?*, in «Rivista di Teologia Morale» 76, 4 (1987), pp. 26-27.

⁵⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 22-V-1983; INS VI, 1 (1983), p. 1338.

⁵¹ «Non si vede altra possibilità di un superamento radicale di questo errore, se non intervengono adeguati cambiamenti sia nel campo della teoria, come in quello della pratica, cambiamenti che procedano su una linea di decisa convinzione del primato della persona sulle cose, del lavoro dell'uomo sul capitale come insieme di mezzi di produzione» GIOVANNI PAOLO II, *Enc. Laborem exercens*, n. 13 d).

carsi d'insistere, e il Papa ne fa un *leitmotiv* della sua enciclica [*Laborum exercens*] come l'aveva fatto nel corso dei suoi viaggi e nelle precedenti encicliche»⁵². L'aspetto teoretico, che – a seconda dei diversi punti – corrisponde ai pastori, ai teologi, ai filosofi e agli analisti sociali, deve sottolineare le implicazioni antropologiche e teologiche dell'agire umano, del lavoro come atto della persona; la sua base ferma non è altra che la fede cristiana. L'aspetto pratico, a carico dei laici, sarà la realizzazione dei cambiamenti necessari, nei rapporti personali e nelle strutture – aziende, *mass-media*, legislazione, accordi internazionali, ecc. –, per costruire la civiltà dell'amore: «ricade sui cristiani che cercano di vivere autenticamente il loro cristianesimo, il compito di impregnare cristianamente tutta l'esistenza, e ciò, più che in dichiarazioni esteriori, significa dare un'ispirazione vitale ai costumi e alle istituzioni»⁵³. Certamente è di moda, negli ambienti economici, politici, ecc., occuparsi dell'impostazione etica di questi settori dell'agire umano; non è infrequente, tuttavia, rimanere a un livello molto superficiale che, conseguentemente, non produce i frutti adeguati. In questo senso il Papa invita a procedere ad una progettazione morale profonda e coraggiosa:

«Il mondo odierno è sempre più consapevole che la soluzione dei gravi problemi nazionali e internazionali non è soltanto questione di produzione economica e di organizzazione giuridica e sociale, ma richiede precisi valori etico-religiosi, nonché cambiamento di mentalità, di comportamento e di strutture» (CA 60/2).

A tal fine si richiede un impegno costante, poiché è conosciuto che il radicamento culturale suppone la formazione di abiti intellettuali e morali⁵⁴, e tende a permeare tutte le realtà umane: famiglia, scuola, politica, ... E ciò indipendentemente dalla propria situazione nella vita: nessuno può sentirsi esentato da tale impegno, giacché «ogni lavoro umano onesto, sia intellettuale che manuale, deve essere realizzato dal cristiano con la massima perfezione possibile: vale a dire con perfezione umana (competenza professionale) e con perfe-

⁵² P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa Cattolica*, Massimo, Milano 1986, p. 193.

⁵³ G. COTTIER, *Signification chrétienne de la sécularisation*, in «Nova et Vetera» 56, 1 (1981), p. 35.

⁵⁴ L'«inculturazione» ecologica degli ultimi anni è un esempio di perseveranza.

zione cristiana (per amore alla volontà di Dio e al servizio degli uomini). Infatti, svolto in questo modo, quel lavoro umano, anche quando può sembrare umile e insignificante, contribuisce a ordinare in senso cristiano le realtà temporali – manifestando la loro dimensione divina – e viene assunto e incorporato nell'opera mirabile della Creazione e della Redenzione del mondo»⁵⁵. Senza dimenticare che tale sforzo esigerà, a volte, un eroismo senza ricompensa terrena⁵⁶.

In verità, le realizzazioni pratiche, i risultati tangibili a livello personale e sociale, saranno pietra di paragone per sapere se tale principio della soggettività sia penetrato culturalmente. «Questa verità che appartiene al patrimonio stabile della dottrina della Chiesa, deve sempre essere sottolineata in relazione al problema del sistema di lavoro, ed anche di tutto il sistema socio-economico (...). Questa verità contiene in sé conseguenze importanti e decisive»⁵⁷. La conseguenza globale è mettere in pratica una cultura «caratterizzata dal pieno riconoscimento della dignità del lavoro umano, che appare in tutta la sua nobiltà e fecondità alla luce dei misteri della Creazione e della Redenzione»⁵⁸; da essa deriveranno un insieme di conseguenze più specifiche, d'accordo con le diverse circostanze socioculturali.

4. Alcuni principi e diritti fondamentali

Tra queste conseguenze specifiche, la nuova enciclica ne sottolinea sei, d'altra parte frequentemente ricordate in altri documenti di questo pontificato, e in tutto il Magistero sociale.

1. In primo luogo il diritto alla *libertà religiosa*, in certo senso già accennato dalla *Rerum novarum* (cfr. CA 9):

«Al culmine dello sviluppo sta l'esercizio del diritto-dovere di cercare Dio, di conoscerlo e di vivere secondo tale conoscenza» (CA 29/1).

Tale diritto di libertà religiosa è un'esigenza insopprimibile della dignità umana, e si può dire pietra angolare di tutto l'edificio dei

⁵⁵ J. ESCRIVÀ, *Colloqui con Mons. Escrivà*, Ares, 4^a ed., Milano 1982, n. 10.

⁵⁶ Cfr. Lc 6, 27-38; C.D.F. Istr. *Libertatis conscientia*, n. 100.

⁵⁷ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Laborem exercens*, n. 12 b).

⁵⁸ C.D.F. Istr. *Libertatis conscientia*, n. 82.

diritti della persona; così si costituisce come un elemento insostituibile dello sviluppo integrale di ogni persona e di ogni società⁵⁹. Sebbene questo diritto risulti dalle Dichiarazioni e dalle Convenzioni delle Nazioni Unite, così come dagli Accordi di Helsinki e di Vienna, e faccia parte della giurisprudenza universale, purtroppo si può constatare che moltissime persone in diverse parti del mondo, soffrono ancora a motivo delle loro convinzioni religiose, talvolta con aperte persecuzioni, più spesso attraverso una sottile prassi di discriminazione sociale e lavorativa. Dal primo e fondamentale principio dell'ordine sociale, che è la finalizzazione della società alla persona, deriva l'esigenza che ogni società sia organizzata in modo tale da permetterle di realizzare la sua vocazione in piena libertà e, concretamente, nella libertà di cercare la verità e professare le proprie idee religiose, per poter così corrispondere all'imperativo della coscienza: si tratta infatti di rispettare lo spazio più intimo dell'autonomia della persona, sia nelle scelte private che nella vita sociale. In nessun caso lo Stato, o qualsiasi altra comunità, può sostituirsi alla coscienza dei cittadini, né sottrarre spazi vitali alle associazioni religiose: anche nel caso in cui uno Stato attribuisca una speciale posizione giuridica ad una determinata religione, è doveroso che sia legalmente riconosciuto ed efficacemente rispettato il diritto di libertà religiosa delle minoranze. Insomma,

«fonte e sintesi di questi diritti [umani] è, in un certo senso, la libertà religiosa, intesa come diritto a vivere nella verità della propria fede ed in conformità alla trascendente dignità della propria persona» (CA 47/1).

Come si vede, intrinsecamente collegato con questo diritto si trova anche il diritto-dovere di cercare la verità, cui allude frequentemente Giovanni Paolo II nella sua enciclica, come fondamento di un'autentica libertà e di un sano ordinamento politico:

«La libertà è pienamente valorizzata soltanto dall'accettazione della verità: in un mondo senza verità la libertà perde la sua consistenza, e l'uomo è esposto alla violenza delle passioni ed a condizionamenti aperti od occulti. Il cristiano vive la libertà (cfr. Gv 8, 31-32) e la serve proponendo continuamente, secondo la natura missionaria della sua vocazione, la verità che ha conosciuto» (CA 46/4).

⁵⁹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XXI giornata della pace* (1988): «La libertà religiosa condizione per la pacifica convivenza».

«Bisogna (...) riconoscere integralmente *i diritti della coscienza umana*, legata solo alla verità sia naturale che rivelata. Nel riconoscimento di questi diritti consiste il fondamento primario di ogni ordinamento politico autenticamente libero» (CA 29/1).

2. *Principio di sussidiarietà*. Già la *Rerum novarum*, senza usare la parola, lo descrive in questi termini: «Non è giusto, come abbiamo detto, che il cittadino e la famiglia siano assorbiti dallo Stato: è giusto invece che si lasci all'uno e all'altra la facoltà di agire con libertà, salvo il rispetto del bene comune e degli altrui diritti»⁶⁰. E più avanti auspica la moltiplicazione e lo sviluppo dei diversi corpi intermedi: «I vantaggi che tanti e sì volenterosi sforzi han recato al pubblico bene, son così noti che non occorre parlarne. Di qui attingiamo motivi a bene sperare dell'avvenire, purché tali società fioriscano sempre più, e siano saggiamente ordinate. Lo Stato difenda queste associazioni legittime dei cittadini; non si intrometta però nell'intimo della loro organizzazione e disciplina; perché il movimento vitale nasce da un principio intrinseco, e gli impulsi esterni facilmente lo soffocano»⁶¹. Concretamente,

«una società di ordine superiore non deve interferire nella vita interna di una società di ordine inferiore, privandola delle sue competenze, ma deve piuttosto sostenerla in caso di necessità ed aiutarla a coordinare la sua azione con quella delle altre componenti sociali, in vista del bene comune» (CA 48/4).

Come si vede, la sussidiarietà statale riveste, in relazione a queste strutture intermedie, una duplice funzione: una è di non togliere, ai singoli individui e alle comunità minori, ciò che essi possono fare da se stessi e con le proprie forze; l'altra è di metterli in grado di realizzare i propri doveri. «Ci troviamo di fronte al nocciolo della questione sociale: lo Stato deve allo stesso tempo rispettare e favorire l'iniziativa delle aggregazioni minori all'interno della società, perché la vitalità sociale circola, per così dire, dal basso verso l'alto e dall'interno verso l'esterno. Siamo continuamente testimoni dell'insuccesso delle varie strutture promosse o anche imposte dall'alto verso il basso da potenti ma inefficienti burocrazie statali: esse spesso non

⁶⁰ LEONE XIII, Enc. *Rerum novarum*, n. 28.

⁶¹ *Ibid.*, n. 45.

attecchiscono nella società, non mettono radici, si estenuano e muoiono. Invece, quando l'autorità si dedica con il suo potere superiore a favorire iniziative organiche che germogliano dalla base, dallo stesso tessuto sociale, queste hanno maggiori probabilità di prosperare, proprio in virtù del loro carattere più vitale, spontaneo e naturale»⁶².

3. Il diritto alla *iniziativa economica*, intimamente collegato con il precedente, era già stato ampiamente esposto nella *Sollicitudo rei socialis*.

«Diventa sempre più evidente e determinante *il ruolo del lavoro umano* disciplinato e creativo e – quale parte essenziale di tale lavoro – *delle capacità di iniziativa e di imprenditorialità*» (CA 32/2).

La Chiesa lo ha ribadito da sempre: lo Stato e le forze sociali non devono soffocare l'iniziativa, la libertà e la responsabilità di persone e di gruppi sociali minori. Anche «l'esperienza ci dimostra che la negazione di un tale diritto, o la sua limitazione in nome di una pretesa "egualianza" di tutti nella società riduce, o addirittura distrugge di fatto lo spirito d'iniziativa, cioè *la soggettività creativa del cittadino*»⁶³. Così, nel ledere – ancorché soltanto in campo economico – la libertà, che è prerogativa essenziale dell'uomo, si indebolisce la vita delle persone e si danneggia l'intero tessuto sociale. Quando l'apparato statale – o anche aziendale – soffoca l'iniziativa personale, nasce la passività, la dipendenza e la sottomissione, si provoca un senso di frustrazione che predispone al disimpegno. Perciò la Chiesa riconosce ai lavoratori il diritto di esprimere e di sviluppare la propria personalità sul luogo di lavoro.

«Essa riconosce anche la legittimità degli sforzi dei lavoratori per conseguire il pieno rispetto della loro dignità e spazi maggiori di partecipazione nella vita dell'azienda, di modo che, pur lavorando insieme con altri e sotto la direzione di altri, possano, in un certo senso, "lavorare in proprio" esercitando la loro intelligenza e libertà» (CA 43/1).

Il diritto all'iniziativa economica incita e favorisce attivamente, da parte dello Stato e degli organismi superiori, ambienti di libertà e di responsabilità, e stimola il dinamismo e la creatività dei

⁶² J.M. IBAÑEZ LANGLOIS, *La dottrina sociale della Chiesa*, cit., p. 143.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 15 b).

privati con la sua potenziale efficacia e pienezza di energie rinnovatrici⁶⁴, con importanti conseguenze per il progresso delle virtù,

«come la diligenza, la laboriosità, la prudenza nell'assumere i ragionevoli rischi, l'affidabilità e la fedeltà nei rapporti interpersonali, la fermezza nell'esecuzione di decisioni difficili e dolorose, ma necessarie per il lavoro comune dell'azienda e per far fronte agli eventuali rovesci di fortuna» (CA 32/3).

In tal senso, l'iniziativa economica non significa soltanto mancanza di coazione o indifferenza nell'agire; è una formidabile energia di progresso che non deve rimanere inattiva, sia nelle singole persone sia nelle comunità e nei paesi. Giovanni Paolo II, a questo riguardo, ha parole assai esigenti: «Lo sviluppo richiede soprattutto spirito d'iniziativa da parte degli stessi Paesi che ne hanno bisogno. Ciascuno di essi deve agire secondo le proprie responsabilità, senza *sperare tutto* dai Paesi più favoriti ed operando in collaborazione con gli altri che sono nella stessa situazione. Ciascuno deve scoprire e utilizzare il più possibile lo spazio della *propria libertà*. Ciascuno dovrà rendersi capace di iniziative rispondenti alle proprie esigenze di società. Ciascuno dovrà pure rendersi conto delle reali necessità, nonché dei diritti e dei doveri che gli impongono di risolvere. Lo sviluppo dei popoli inizia e trova l'attuazione più adeguata nell'impegno di ciascun popolo per il proprio sviluppo, in collaborazione con gli altri»⁶⁵. Sperare tutto, o quasi tutto, da altri – dalla società, dal governo, dalle nazioni più favorite – significa un'irresponsabilità e, conseguentemente, un agire non pienamente libero; chi opera così, forse «avrà» di più, ma non «sarà» di più; chi – persona, associazione, paese – venisse meno alle sue concrete responsabilità, mancherebbe gravemente ad un preciso dovere etico. Senza dubbio occorre l'aiuto solidale di tutti, però la finalità principale dell'aiuto è porre le persone e i paesi in grado di svilupparsi da sé, e di dare anch'essi un contributo al bene comune.

4. *Principio di solidarietà*, più volte enunciato da Leone XIII col nome di «amicizia». Così viene esposto nella nuova enciclica:

«Occorre rompere le barriere e i monopoli che lasciano tanti popoli ai margini dello sviluppo, assicurare a tutti – individui e Nazioni – le condizioni di base, che consentano di partecipare allo sviluppo. Tale obiettivo richiede

⁶⁴ Cfr. CONC. VATICANO II, Cost. Past. *Gaudium et spes*, n. 64.

⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 44 a).

sforzi programmati e responsabili da parte di tutta la comunità internazionale. Occorre che le Nazioni più forti sappiano offrire a quelle più deboli occasioni di inserimento nella vita internazionale, e che quelle più deboli sappiano cogliere tali occasioni, facendo gli sforzi e i sacrifici necessari, assicurando la stabilità del quadro politico ed economico, la certezza di prospettive per il futuro, la crescita delle capacità dei propri lavoratori, la formazione di imprenditori efficienti e consapevoli delle loro responsabilità» (CA 35/4).

Il fenomeno della socializzazione ha portato a ritmo crescente ad una sempre più serrata interdipendenza, a livello personale, associativo, nazionale e regionale; nessuna persona o comunità può conseguire da sola i suoi obiettivi: i mutui rapporti causano un insieme di connessioni con influssi vicendevoli, ogni volta più forti. Sicché pure a livello pragmatico, risulta conveniente impegnarsi nella cooperazione e nell'aiuto reciproco. Al di sopra di questa ragione pragmatica, l'interdipendenza, vista sotto il profilo morale, richiama un modo di agire virtuoso e stabile, che conforma una condotta solidale, intesa come impegno concreto al servizio dei fratelli. Solidarietà significa promuovere l'inalienabile dignità di ogni uomo – qualunque sia il colore della sua pelle, il livello sociale cui appartenga, le idee politiche o religiose che professi, ecc. -- e contribuire al suo sviluppo come persona; tende a che tutti gli uomini possano agire, nella società e nel lavoro, con la coscienza e con la responsabilità proprie della persona; ed è, pertanto, il dinamismo che vivifica e rende efficaci i meccanismi e le strutture socioeconomiche, non permettendo che si convertano in meccanismi perversi e strutture di peccato; in tal modo, la solidarietà come virtù si converte nel fine e nel criterio dell'organizzazione sociale, ed è uno dei principi fondamentali dell'insegnamento sociale cristiano⁶⁶. Così la solidarietà non deve confondersi con «un sentimento di vaga compassione o di superficiale intenerimento per i mali di tante persone, vicine o lontane. Al contrario, è *la determinazione ferma e perseverante di impegnarsi per il bene comune*; ossia per il bene di tutti e di ciascuno, perché *tutti* siamo veramente responsabili *di tutti*»⁶⁷. E, benché la solidarietà comprenda tutti gli uomini, una ragione di urgenza spiega che

⁶⁶ Cfr. PAOLO VI, Lett. Ap. *Octogesima adveniens*, n. 36; C.D.F. Istr. *Libertatis conscientia*, n. 73; GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 40.

⁶⁷ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 38 c).

questo impegno deve viverci più intensamente quanto più difficili siano le situazioni altrui: condizioni fisiche o morali degradanti, prepotenza di certi settori sociali o dello Stato, ecc.

In questo senso la nuova enciclica, facendo eco alla *Rerum novarum* (cfr. CA 11/1), fa un costante richiamo all'«opzione preferenziale per i poveri».

«Sarà necessario abbandonare la mentalità che considera i poveri – persone e popoli – come un fardello e come fastidiosi importuni, che pretendono di consumare quanto altri han prodotto. I poveri chiedono il diritto di partecipare al godimento dei beni materiali e di mettere a frutto la loro capacità di lavoro, creando così un modo più giusto e per tutti più prospero. L'elevazione dei poveri è una grande occasione per la crescita morale, culturale ed anche economica dell'intera umanità» (CA 28/3).

Non può, pertanto, mancare la solidarietà verso le ampie fasce di miseria e di emarginazione che non possono contare sulla voce e sulla forza di un associazionismo organizzato; e ciò sarà prova che le rivendicazioni avanzate – per es. dai sindacati –, non vengono dettate da interessi di parte⁶⁸. Ancora di più, «alla luce della fede, la solidarietà tende a superare se stessa, a rivestire le dimensioni *specificamente cristiane* della gratuità totale, del perdono e della riconciliazione. Allora il prossimo non è soltanto un essere umano con i suoi diritti e la sua fondamentale eguaglianza davanti a tutti, ma diviene la *viva immagine* di Dio Padre, riscattata dal sangue di Gesù Cristo e posta sotto l'azione permanente dello Spirito Santo. Egli, pertanto, deve essere amato, anche se nemico, con lo stesso amore con cui lo ama il Signore, e per lui bisogna essere disposti al sacrificio, anche supremo: “Dare la vita per i propri fratelli” (cfr. 1 Gv 3, 16)»⁶⁹.

5. Strettamente legato con il principio di solidarietà si trova il *principio di destinazione universale dei beni*, cui si trova collegato sia il diritto di proprietà privata come la sua ipoteca sociale, ai quali l'enciclica dedica un intero capitolo.

«Mentre proclamava il diritto di proprietà privata, il Pontefice [Leone XIII] affermava con pari chiarezza che l'“uso” dei beni, affidato alla libertà, è subordinato alla loro originaria destinazione comune di beni creati ed anche alla volontà di Gesù Cristo, manifestata nel Vangelo» (CA 30/2).

⁶⁸ Cfr. Id., Enc. *Laborem exercens*, n. 8 c).

⁶⁹ Id., Enc. *Sollicitudo rei socialis*, n. 40.

La comune eguaglianza fondamentale, sia dei popoli che delle persone singole, attesta il diritto di tutti alla partecipazione al processo di pieno sviluppo, e d'altro canto i beni terreni si presentano come un insieme di rapporti mediali e nessuno di loro può isolarsi pienamente dagli altri.

L'enciclica ricorda come tale principio è stato sempre difeso dalla Chiesa fino ai nostri giorni.

«Anche il Concilio Vaticano II ha riproposto la dottrina tradizionale con parole che meritano di essere riportate esattamente: "L'uomo, usando di questi beni, deve considerare le cose esteriori che legittimamente possiede non solo come proprie, ma anche come comuni, nel senso che possono giovare non unicamente a lui, ma anche agli altri". E poco oltre: "La proprietà privata o un qualche potere sui beni esterni assicurano a ciascuno una zona del tutto necessaria di autonomia personale e familiare, e devono considerarsi come un prolungamento della libertà umana... La stessa proprietà privata ha per sua natura anche una funzione sociale, che si fonda sulla legge della comune destinazione dei beni"» (CA 30/3).

È palese la sperequazione economica, sociale, culturale, tra regioni, paesi e persone; esistono strutture e meccanismi sociali che impediscono o rendono difficile, ad un numero sterminato di persone, l'accesso all'uso dei beni loro destinati. Donde la grande sfida attuale di smontare questi meccanismi, di superare gli egoismi personali o di gruppo per far sì che i beni terreni, specialmente i più necessari, arrivino in modo equo ad ogni uomo e a tutti gli uomini; in questo senso, come detto prima, il principio della destinazione universale dei beni è intimamente collegato al principio di solidarietà.

6. Un altro punto che la nuova enciclica sottolinea con forza è ciò che si potrebbe chiamare *principio di concordia*: il cercare, con responsabilità e senso cristiano, che i conflitti personali, aziendali, nazionali e internazionali, si risolvano attraverso mezzi pacifici, senza dimenticare che la pace si edifica sul fondamento della giustizia. Certamente

«la Chiesa sa bene che nella storia i conflitti di interessi tra diversi gruppi sociali insorgono inevitabilmente e che di fronte ad essi il cristiano deve spesso prender posizione con decisione e coerenza» (CA 14/1). Tuttavia «lotta di classe in senso marxista e militarismo (...) hanno le stesse radici: l'ateismo e il disprezzo della persona umana, che fan prevalere il principio della forza su quello della ragione e del diritto» (CA 14/2).

In verità un paradosso del nostro tempo è che si parla molto di pace e, forse, mai la pace è stata tanto violata: non si è riusciti a passare dai principi teorici e dalle aspirazioni generiche di pace ad un vero operare per la pace, a trovare i rimedi pratici – prassi, non tecnica – per creare un'effettiva «civiltà della pace». Questo succede perché molte volte, quando si parla di pace, lo si fa in un contesto secolarizzato, non trascendente, che dimentica i rapporti dell'uomo con Dio. Occorre una vera nozione di pace per creare una vera civiltà della pace; e questo autentico concetto di pace implica, tra l'altro, tre punti fermi:

– la pace è un dono dell'amore di Dio, ottenuta per noi da Gesù Cristo, e che ci viene comunicata come frutto dello Spirito Santo; per riceverla occorre una sincera adesione al Signore⁷⁰;

– la pace «è atto proprio e specifico di carità»⁷¹, perché la carità, distruggendo il peccato, riconcilia l'uomo con Dio e con il prossimo; al contrario, l'origine dei conflitti è l'egoismo;

– la pace «non si costruisce soltanto con la politica e con l'equilibrio delle forze e degli interessi. Si costruisce con lo spirito, con le idee, con le opere di pace»⁷². La riflessione teologica si trova, sempre più spesso, unanime nel far risaltare la radicalità interiore della condotta umana; questo è ancor più significativo nella condotta di pace, giacché la sua sorgente è l'amore.

Non si deve dimenticare che

«la guerra può terminare senza vincitori né vinti in un suicidio dell'umanità, ed allora bisogna ripudiare la logica che conduce ad essa, l'idea che la lotta per la distruzione dell'avversario, la contraddizione e la guerra stessa siano fattori di progresso e di avanzamento della storia. Quando si comprende la necessità di questo ripudio, devono necessariamente entrare in crisi sia la logica della "guerra totale" sia quella della "lotta di classe"» (CA 18/3).

Occorre sottolineare che le opere della pace sorgono dall'interno dell'uomo; per questo, scriveva Giovanni Paolo II, «se gli attuali sistemi generati dal "cuore" dell'uomo si rivelano incapaci di assi-

⁷⁰ Cfr. Lc 2, 14; Gv 14, 27; Gal 5, 22; 6, 16; Ef 2, 14; Col 3, 12-15; Gc 3, 18.

⁷¹ Pio XI, Enc. *Ubi arcano*, n. 15.

⁷² PAOLO VI, *Discorso all'ONU*, 4-X-1965; AAS 57 (1965), p. 882.

curare la pace, è il “cuore” dell’uomo che occorre rinnovare, per rinnovare i sistemi, le istituzioni e i metodi»⁷³. In tal senso

«gli avvenimenti dell’89 offrono l’esempio del successo della volontà di negoziato e dello spirito evangelico contro un avversario deciso a non lasciarsi vincolare da principi morali: essi sono un monito per quanti, in nome del realismo politico, vogliono bandire dall’arena politica il diritto e la morale. Certo la lotta, che ha portato ai cambiamenti dell’89, ha richiesto lucidità, moderazione, sofferenze e sacrifici; in un certo senso, essa è nata dalla preghiera, e sarebbe stata impensabile senza un’illimitata fiducia in Dio» (CA 25/1).

Fintanto che questo rinnovamento dell’uomo interiore non divenga un obiettivo principale, si continuerà a parlare di pace ed a cercare una pace che non potrà essere stabile. Imprescindibile per costruire la «civiltà della pace» è una profonda conversione ad essa: si tratta di avere una stabile disposizione – virtù – ad agire per la pace, ad essere operatore di pace come buon figlio di Dio. Perciò

«è da auspicare che l’odio e la violenza non trionfino nei cuori, soprattutto di coloro che lottano per la giustizia, e cresca in tutti lo spirito di pace e di perdono.

Occorrono, però, passi concreti per creare o consolidare strutture internazionali capaci di intervenire, per il conveniente arbitrato, nei conflitti che insorgono tra le Nazioni, sicché ciascuna di esse possa far valere i propri diritti e raggiungere il giusto accordo e la pacifica composizione con i diritti delle altre» (CA 27/1 e 2).

Insomma, la violenza non sarà mai soluzione per risolvere i conflitti; dobbiamo così concludere con la *Centesimus annus*:

«“Mai più la guerra!”. No, mai più la guerra, che distrugge la vita degli innocenti, che insegna ad uccidere e sconvolge egualmente la vita degli uccisori, che lascia dietro di sé uno strascico di rancori e di odi, rendendo più difficile la giusta soluzione degli stessi problemi che l’hanno provocata! Come all’interno dei singoli Stati è giunto finalmente il tempo in cui il sistema della vendetta privata e della responsabilità è stato sostituito dall’impero della legge, così è ora urgente che un simile progresso abbia luogo nella Comunità internazionale. Non bisogna, peraltro, dimenticare che alle radici della guerra ci sono in genere reali e gravi ragioni: ingiustizie subite, frustrazioni di legittime aspirazioni, miseria e sfruttamento di moltitudini umane

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, *Messaggio per la XVII giornata della pace* (1984): «La pace nasce da un cuore nuovo».

disperate, le quali non vedono la reale possibilità di migliorare le loro condizioni con le vie della pace.

Per questo, l'altro nome della pace è *lo sviluppo*. Come esiste la responsabilità collettiva di evitare la guerra, così esiste la responsabilità collettiva di promuovere lo sviluppo» (CA 52/1 e 2).

V. Conclusione

Dopo un breve riassunto dell'enciclica *Centesimus annus*, abbiamo visto come il lavoro è intimamente collegato con l'antropologia; donde la necessità di tracciare un'immagine autentica dell'uomo, in modo che questi possa così impostare correttamente il proprio lavoro. Si sono sviluppate diverse immagini, più o meno distorte, dell'essere umano in relazione al lavoro, per concludere la necessità di un'immagine etica della persona. Quest'immagine deve avere necessariamente una valenza teocentrica: soltanto nella Parola di Dio e alla luce del Verbo siamo in grado di capire l'uomo nella sua integrità, e pertanto anche nella sua dimensione lavorativa; essa deve fondarsi nel principio della soggettività, da cui derivano altri principi e diritti, tra cui l'enciclica ne sottolinea sei: la libertà religiosa intimamente collegata con la ricerca della verità, la sussidiarietà, l'iniziativa economica e la partecipazione, la solidarietà specialmente con i più deboli, la destinazione universale dei beni, e il favorire la pace e la concordia. Sono questi principi che devono avere un loro concreto riflesso nell'organizzazione del lavoro, a livello personale, imprenditoriale, nazionale e internazionale, perché sia veramente un lavoro a servizio dell'uomo.

Ateneo Romano della Santa Croce
Via San Girolamo della Carità, 64
00186 ROMA
Italia

SOME ADMONITIONS OF JOHN HENRY NEWMAN REGARDING THE CORRECT USE OF SCRIPTURE IN THE QUEST FOR REVEALED TRUTH

Philip GRIFFIN

Sommario: I. Acknowledge the evidence of Tradition. - II. Discover what is implicit in Scripture. - III. Interpret Scripture in accordance with its nature.

For most Christians in Newman's England, Scripture alone was the sufficient, if not the complete, rule of faith. From childhood, John Henry been taught to delight in reading the Bible. His hundreds of published sermons contain a rich abundance of Scripture quotations. Yet, it is evident, throughout his works, that Newman never considered Scripture to be formally co-extensive with Revelation itself. He was convinced of the need to look also to Tradition. Regarding the use of both Scripture and Tradition, he was forever pointing out that we also need to listen to «the Teacher» – the Church, «the pillar and ground of the truth» (1 Tim 3: 15). We are fortunate that his writings contain innumerable comments for our instruction on the correct use of Scripture.

This article arose precisely from observing how frequently Newman urges great care on the user of Sacred Scripture. This concern for care stems, on the one hand, from his profound reverence for God's Revealed Word, and, on the other, from his antecedent hunch that it was unlikely that the Bible should contain the whole of that Revelation. In the quest for religious truth, Newman wishes to guard against the abuse of Scripture. Advice to this effect is found fre-

quently in his writings. Although such advice comes under many headings, three have been chosen as the basis of this article, viz. the importance of acknowledging the evidence of Tradition, the importance of discovering what is implicit in Scripture, and the importance of interpreting Scripture in accordance with its nature.

The aim, in this short article, is that Newman alone should speak, on the basis that his advice *per se* seems relevant and useful to the work of the theologian¹. The absence of references to other Newman commentators, in this instance, is therefore defended.

I. Acknowledge the evidence of Tradition

In order to determine Catholic doctrine correctly, and deepen in an understanding of it – such as is the task of theology – the guiding factor most insisted upon by Newman is undoubtedly that of Tradition. Certainly, he tells us, Catholic doctrine is in Scripture² and can theoretically be found by highly-gifted, discerning and unprejudiced readers: the only problem is that the vast majority of mankind is not possessed of these qualities. In that context he re-

¹ List of Abbreviations for Newman's works:

Ath. Select Treatises of St. Athanasius, 2 vols., (1881) 1920.

DA Discussions and Arguments on Various Subjects, 1872.

Dev. An Essay on the Development of Christian Doctrine, (1845) 1908.

Diff. Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching, 2 vols., (1879, 1876) 1908.

ECH Essays Critical and Historical, 2 vols., (1871) 1919.

GA An Essay in aid of a Grammar of Assent (1870) 1913.

HS Historical Sketches, 3 vols., (1872) 1908, 1912, 1909.

Idea The Idea of a University (1873), Oxford 1976.

Jfc. Lectures on the doctrine of Justification, (1874) 1908.

LD The Letters and Diaries of John Henry Newman, edited by C.S. Dessain, Nelson, London 1961 to 1981.

PS Parochial and Plain Sermons, 8 vols., (1868) 1907-10.

Tracts Tracts for the Times by members of the University of Oxford, (1840-42). Reprinted by Ams Press, New York 1969.

US University Sermons, (1872), New Impression by S.P.C.K. London 1970.

VM The Via Media, 2 vols., (1877) 1908, 1911.

Except where otherwise stated, reference is to the uniform edition of Newman's works, published by Longmans, Green and Co., London. The bracketed date is that of inclusion in the uniform edition. The unbracketed date is the date of the edition, or impression, used for giving references.

² Cf. *ECH*, I, p. 111, Essay: *Apostolical Tradition* (1836).

cognizes, as a fundamental and fatal error of Protestant sects, their principle of making the Bible the supreme and only arbiter on doctrinal issues. The result is inevitable. «The Bible is a small book; any one may possess it; and every one, unless he be very humble, will think he is able to understand it»³. Controversy thus appears to become easier, but not shorter «because though all sects agree together as to the standard of faith, viz. the Bible, yet no two agree as to the interpreter of the Bible, but each person makes himself the interpreter, so that what seemed at first sight a means of peace, turns out to be a chief occasion or cause of discord»⁴. Each protestant sect, in fact, disagrees with the rest as to the interpretation of the Bible, each person having «his own “interpretation”, his own “doctrine”, his own “revelation”»⁵. They are more or less obliged, presently, to acknowledge that truth is a matter of opinion, as indeed they do.

By contrast Newman proffers the view of Anglican (which in this instance is the same as Catholic) theology that there has existed uninterruptedly from Apostolic times a tradition as to our Lord's divinity, «interpretative of what is also said of Him in Scripture, and dispensing, as far as its subject matter extends, with the need of private judgment on the sacred text, as being the voice of Christendom in every time and place»⁶. It is Tradition, as the legitimate interpreter of Scripture, that Newman holds up in the face of those who say that dogmatic statements can be no part of Revelation⁷.

As a gentle, preliminary suggestion, he offers the proponents of private judgment the possibility of reading «the principal works of the Fathers, translated as Scripture is... (they) will be a something to consult, if they have reason to doubt the Catholic character of any tenet to which they are invited to adhere»⁸.

He was, of course, aware of the comfortableness of their entrenched position, for it is the attitude of those who are «unwilling

³ *VM*, I, p. 26.

⁴ *VM*, I, pp. 26-7.

⁵ *VM*, I, p. 27.

⁶ *ECH*, I, p. 112.

⁷ Cf. *ECH*, I, p. 112. It must be pointed out that the Anglican and Catholic ideas of *magisterium* are different. The magisterial norm for Anglicans is the primitive Church and especially the early councils. They do not hold to the existence of a living magisterial authority which interprets tradition here and now. They tend rather to take the *Canon Lirinense* as their guide.

⁸ *VM*, I, p. 167.

to be led by others blindfold» and who know that «of Traditions they are no adequate judges, and they dread priestcraft»⁹. He maintains that they act presumptuously, having no real grounds for thinking they can arrive at «the true and complete faith of a Christian» by reading Scripture alone «to the neglect of other means when they can have them»¹⁰.

Those «other means» are, for Newman, the Fathers whom he sees primarily as «witnesses of an existing state of things, and their treatises are, as it were, histories, – teaching us, in the first instance, matters of fact, not of opinion»¹¹. Therein lies the great value of the Fathers: they introduce us to the firm ground of facts, whilst Protestants, as already mentioned, must be content with opinions. That is why Newman would not have the Fathers called authorities, for the especial value of their works lies simply in «their opening upon us a state of the Church which else we should have no notion of» so that, upon reading their works our first thought is: «“All this must have had an existence somewhere or in other times”»¹². It is not fair, then, he says, to consider them as creators of a new theology which they forced on their generation thus superseding Scriptural truth. They are, simply: witnesses.

It is worth remarking, at this point, that Newman often liked to use the most fundamental of all arguments against the theory of the sole authority of Scripture, viz. the fact that the evidence for the canonicity and authority of Scripture is just as deficient as is the evidence for the doctrines of the Church¹³. Therefore whilst showing that the basis for accepting doctrines such as that of the Episcopacy, or of the sacrificial character of the Eucharist (use of the term «altar») lies in the testimony of Fathers of the early Church – a strong testimony which, moreover, is well nigh unanimous –, he demonstrates that certain New Testament books have secured their place in the Canon only on the basis of a testimony far weaker than that of these doctrines. For example: the Epistle to the Hebrews is known to have been received in the Latin Church only in St. Jer-

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *HS*, I, p. 385. From *The Church of the Fathers*, (1833-36).

¹² *Ibid.*

¹³ *DA*, pp. 202-212. Tract 85 (1838).

ome's time, St. Irenaeus does not seem to accept it as St. Paul's, nor does St. Hippolytus; St. Cyprian is silent about it, etc. Yet, Newman insists, that «this important Epistle» is part of the inspired word of God, is beyond dispute, «because the testimony of the fourth and fifth centuries, when Christians were at leisure to examine the question thoroughly, is altogether in its favour. I know of no other reason, and I consider this to be quite sufficient»¹⁴. The one point he does wish to be accepted here is that people who receive the Epistle as inspired, on evidence far from unanimous, cannot – if they are to be consistent – deny the divinely appointed character of Episcopacy- a doctrine supported far more firmly by the Fathers. Or again, the Epistles to the Thessalonians are quoted by only six Fathers in the first two hundred years from St. John's death whereas the term *altar* in connexion with the Eucharist is used with virtual unanimity by the Fathers during the same period. In the face of which traditionary evidence. Newman concludes «I do not know on what ground we admit the Epistles to the Thessalonians to be the writing of St. Paul, yet deny that the use of Altars is Apostolic»¹⁵. Similarly, as to other books of the Canon, such as Esther or The Song of Songs, he claims that the evidence, strictly speaking, in their favour, is not very promising and certainly less so «than those which attend upon the Church doctrines»¹⁶, but that nonetheless we do indeed accept them in the Canon, because tradition seems to view them as thus sanctioned by Our Lord when he referred to «the prophets» (Esther) and «the Psalms» (Song of Songs).

The lesson Newman wishes us to learn is that we have no honourable option other than that of relying on the Fathers. Since, in reality, we depend on them for the Canon of Scripture, i.e., we depend on Tradition for our Scriptures, we should be equally diligent in consulting them for our doctrines. After all, «if men will indulge that eclectic spirit which chooses part and rejects part of the primitive Church system, I do not see what is to keep them from choosing part and rejecting part of the Canon of Scripture»¹⁷.

We are, as he sees it, confronted by a «remarkable coincidence»: God, our Maker and Governor has spoken by Revelation, but ap-

¹⁴ *DA*, p. 207.

¹⁵ *DA*, p. 208.

¹⁶ *DA*, p. 209.

¹⁷ *Ibid.*

parently not distinctly. He has given us a Bible which «rests for its authority on ancient testimony» whose books «might have been more largely and strongly attested than they are» and a Creed with its various doctrines which «rests for its authority upon the Bible¹⁸ and that they might be more clearly stated in the Bible than they are... both (informants) leave room, if we choose, for doubt». God whose «ways surely are not our ways»¹⁹, may presumably «give to each of His instruments its own place»²⁰ viz., to tradition and to Scripture their respective, and inalienable (but incomplete) roles. «He has vouchsafed us two informants in saving truth, both necessary, both at hand. Tradition for statement, Scripture for proof; and it is our part rather to thank Him for His bounty, than to choose one and reject the other»²¹.

Newman is suggesting no more than the reasonable duty of accepting both the divinely given informants which we have about Revelation. As for tradition, «the great stress which the Fathers certainly do lay on the authority of Tradition»²² is a strong argument in favour of our following it; and the Fathers themselves, those valuable witnesses to that ancient tradition, cannot be neglected by us, for it is they who «refer us to the faith once delivered and handed down»²³.

As to the *correct use* of Scripture, Newman insists we allow ourselves be guided by the Fathers of the Church. They must be our help in interpreting the sacred text. Reliable interpreters are essential, since «Except to those who know its meaning, Scripture is a sealed book, though translated into every language under heaven; and its words surely have their own particular and absolute meaning over and above the accident of their being in Greek, or Latin, or English»²⁴. Here is the pith of Newman's concern: the words have a definite meaning: an original meaning clearly intended by the sacred

¹⁸ Here Newman is citing the belief of Anglicans. For Catholics this is not so, since we do not claim the Creed is necessarily dependent on Scripture, neither in its origin, nor in its proof.

¹⁹ *DA*, p. 244.

²⁰ *VM*, I, p. 287.

²¹ *Ibid.*

²² *VM*, I, p. 286.

²³ *LD*, XI, p. 86. Letter to John Allen, 8.I.1846.

²⁴ *Jfc.*, p. 118.

writers, and it is our duty to find that meaning. «Words stand for one idea, not two; if the same word seems to have several, these are really connected together. The words of Scripture were appropriated to their respective sense by their writers; they had a meaning before we approached them, and they will have that same meaning, whether we find it out or not»²⁵.

We are not therefore being called upon to invent, or to surmise, or even to doubt, for whatever means God has given us of knowing His revealed Truth are, we know, adequate to the purpose. We must therefore begin from this conviction, refusing to stay on the surface (where Scripture is no more than a «sealed book» to us). Our business is «to fix that one real sense before our mind's eye, not to loiter or lose our way in the outward text of Scripture, but to get through and beyond the letter into the spirit. Our duty is to be intent on things, not on names and terms, to associate words with their objects, instead of measuring them by their definitions»²⁶.

It is thus a task for us individually to carry out in a seeing way, as if with eyes, not as if «groping about in the dark» by acts of the reason and memory. And it is precisely in relation to this effort to «see» the reality behind the words, that Newman appreciates the special value of the Fathers. They are incomparable «expositors of Scripture» for «they do what no examination of the particular context can do satisfactorily, acquaint us with the things Scripture speaks of»²⁷. The Fathers, instead of telling us the meaning of words in their etymological, philosophical, classical and other senses, try to tell us «what they do mean actually, what they do mean in the Christian Church and in theology»²⁸.

The great preoccupation of Newman, then, with regard to the words of Scripture was to find out what they really mean, «actually»: what realities they speak of. He was not interested, in this context, precisely in their *grammatical or logical*, meaning, for «if no word is to be taken to mean more than its logical definition, we shall never get beyond abstract knowledge, for it cannot possibly carry its own explanation with it»²⁹. It is from the Fathers that we get the real,

²⁵ *Jfc.*, p. 119.

²⁶ *Jfc.*, p. 121.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Jfc.*, p. 123.

useful, intended meaning of words of Scripture. They serve, therefore, as our interpreters; and so, from all of this, to proceed to ignore the Fathers' opinion when trying to interpret Scripture, is in Newman's conclusion, most foolish. To such a point that «they who wish to dispense with Antiquity, should in consistency, go further, and attempt to learn a language without a dictionary»³⁰.

The concern with the real facts, truths – though they might be mysteries – of Christian Revelation was a constant one of Newman's. Once a Catholic, he held that the strength of the Catholic Church is that «she professes to be built upon facts, not opinions; on objective truths, not on variable sentiments; on immemorial testimony, not on private judgment; on convictions or perceptions, not on conclusions»³¹. Here is revealed his veneration for the Fathers, his dislike of the *sola Scriptura*, his deep understanding of the importance of dogmatic truth, his disregard for the groundless sentiments and opinions of Protestants.

For him, «the usages and ordinances of the Church do not exist for their own sake; they do not stand of themselves; they are not sufficient for themselves; ... they defend a dogma; they represent an idea; ... they are the outward shape of an inward reality or fact, which no Catholic doubts, which is assumed as a first principle, which is not an inference of reason, but the object of a spiritual sense»³². And the very mysteries protected, dogmas defended, realities believed, are of course nothing other than those to which the Church's Fathers give witness; and she – the teacher – draws gratefully on their valuable witness to those mysteries, dogmas, divine realities of which she is custodian.

The Fathers being «witnesses», «teaching us, in the first instance, matters of fact, not of opinion»³³, bring before us all the living truths of the Catholic Faith which ever have been, and are, accepted as realities by all in the Church. And from this arises the remarkable, and beautiful characteristic of a Catholic civilization, viz. that – even today – «the ideas of heaven and hell, Christ and the evil spirits, saints, angels, souls in purgatory, grace, the Blessed Sacra-

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Diff.*, I, p. 216.

³² *Ibid.*

³³ *HS*, I, p. 385.

ment, the Sacrifice of the Mass, absolution, indulgences, the virtue of relics, of holy images, of holy water, and of other holy things, are of the nature of facts, which all men, good and bad, young and old, rich and poor, take for granted. They are facts brought home to them by faith... They are facts attested by each to all, and by all to each, common property, primary points of thought, and landmarks, as it were, upon the territory of knowledge»³⁴.

Quite different, says Newman, from the situation among Protestants, who hold opinions – not facts. The Protestants, relying on their private judgment hold that there is a hell, but as being «the conclusion of a syllogism»; they «prove it from Scripture», it is «from first to last a point of controversy, and an opinion, and must not be taken for granted as immutable»³⁵. Even a bad Catholic, on the other hand, «does not deny hell, for it is to him an incontestable fact, brought home to him by that supernatural faith, with which he assents to the Divine Word speaking through Holy Church»³⁶.

From this great difference of attitude, Newman turns to what seems to be one of its causes i.e. the role of Scripture for Catholics and Protestants. A Catholic practises «meditation» of the Scriptures, its purpose being «to make the facts which they relate stand out before our minds as objects»³⁷ which may be appropriated by his living faith. The Protestant, on the other hand, indulges in a mere «reading» of the sacred text, from youth onwards, becoming so familiar with them, as to be dead to their force, viewing them as «mere history»³⁸. Thus for the one, there is no other desire than to find the «traditional Catholic sense» – the «voice of the Christian people» – when he «meditates» Scripture; whereas the other «reads» it – and nothing besides – for he wishes to «prove doctrine by Scripture», appealing solely to the «private judgment of the individual Christian in order to determine what Scripture means»³⁹.

This great difference, therefore, between Catholic and Protestant, between fact and opinion, between life and lifelessness, is due to a dispute over tradition. Newman favours St. Athanasius' belief

³⁴ *Diff.*, I, pp. 276-7.

³⁵ *Diff.*, I, p. 278.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *GA*, p. 79.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ath.*, II, p. 250.

which he reckons to be: «that there is a tradition, substantive, independent and authoritative, such as to supply for us the true sense of Scripture in doctrinal matters- a tradition carried on from generation to generation by the practice of catechizing, and by other ministrations of Holy Church»⁴⁰.

There may, he agrees, be other – even plausible – interpretations, but the matter remains simply this – that «any sense inconsistent with the Catholic is untrue, untrue because the traditional sense is apostolic and decisive»⁴¹. Athanasius' procedure, therefore, is seen as being the model for us to follow: we are to refer always to the authority of that ancient tradition which has been given us, which will give us the true Catholic sense of the doctrines, «What he (Athanasius) was instructed in at school and in Church, the voice of the Christian people, ... the writings of saints; these are enough for him»⁴². Not that Athanasius was the only Church Father who thus firmly advocated tradition as against private judgment in the interpretation of Scripture: Newman, only a few months after his reception into the Church, wrote laconically in a letter that he did not «recollect that the Fathers allow us to determine the matter of revelation each for himself by the private study of Scripture. I think they refer us to the faith once delivered and handed down»⁴³.

The practical error, therefore, to be avoided in questions of theology and doctrine, according to Newman, is the Protestant assumption that Scripture is the Rule of Faith. It is for them so ingrained, as to be «rather a truism than a truth». In controversy with Catholics, he observes «they at once ask “where do you find it in Scripture?” and if Catholics reply, as they must do, that it is not necessarily in Scripture in order to be true, nothing can persuade them that such an answer is not an evasion, and a triumph to themselves. Yet it is by no means self-evident that all religious truth is to be found in a number of works, however sacred, which were written at different times, and did not always form one book; and in fact it is a doctrine very hard to prove»⁴⁴. In other words to act as if the Rule of

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ *LD*, XI, p. 86. Letter to John Allen, 8-1-1846.

⁴⁴ *GA*, pp. 379-80.

Faith is Scripture alone is, to Newman the Catholic, an attitude not easy to justify. Going on the available evidence – as to the nature and history of the Bible – he feels that *a priori* it is unlikely to be true. This, naturally, is a minor argument compared to the principal one, viz. that we must receive the Catholic sense as given by Tradition. But it is nonetheless perhaps the most basic of all arguments against the *sola Scriptura*.

Another, final argument, which undoubtedly highlights the value of tradition, is Newman's observation that «many a confident expounder of Scripture, who is so sure that St. Paul meant this, and that St. John and St. James did not mean that»⁴⁵ holds forth in a particularly bold fashion precisely «because there is no one authoritatively to set them right, if they are wrong»⁴⁶. The excessive confidence of the private interpreter of Scripture is well known, and a source of great doctrinal error. Yet surely, in remarking that such speakers «would be seriously disconcerted at the presence of those Apostles, if their presence were possible»⁴⁷, Newman does nothing other than advocate what is the next best thing to the physical presence of those sacred writers of Scripture, viz. Catholic Tradition. For it is Tradition, attested by the Fathers and brought to us by the Church, which is, as it were, the very «presence of those Apostles», their voice, for it is «apostolic and decisive»⁴⁸.

II. Discover what is implicit in Scripture

The greatness and richness of the Bible as a vessel of Divine Truth was very clear to Newman. Precisely because of this he was never content with a «surface» view, realizing that «there is so much in it which does not appear at first sight, the different books have such an intimate relation with each other, and throw on one another such unexpected light, that life is not sufficient for a perfect view of the comprehensive subject they treat on»⁴⁹. It is so vast, so rich in different kinds of meanings that it demands prolonged study and

⁴⁵ *GA*, p. 200.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ath.*, II, p. 250.

⁴⁹ *LD*, I, p. 171. Letter to Simon Lloyd Pope, 18-II-1824.

reflection. Truly, «there is no better employment than that of sifting, as it were, the contents of the Bible»⁵⁰. This, he tells us, was the occupation of his beloved mentor, Scott, who although studying the Bible every day for forty years, found something new in it to his dying day⁵¹. It was nonetheless this attitude which led Newman to be convinced of the importance of all that is implicit in Scripture. It is indeed a great storehouse of Truth, but at the same time – precisely because it is so rich – «there may be things *contained* in it, which are not on the surface»⁵².

He identifies many points which, though in Scripture, are however «not on the surface». One such example is that of the doctrine of Episcopacy. Adamantly he insists that «it cannot be for a moment allowed that Scripture contains little on the subject of Church Government»⁵³. But he is perfectly prepared to grant «that it obtrudes on the reader little about it»⁵⁴. Is the doctrine of Episcopacy in Scripture, or not? Certainly affirms Newman. «The doctrine is in it, not on it; not on the surface»⁵⁵.

Newman would have us, therefore, take great care to recognize certain necessary distinctions as to Scripture's content. Firstly, that something is *contained* in it does not mean it is *on the surface*. Secondly, points of faith, though in Scripture, «may lie *under* the surface» of it, whilst «points of observance need not be in Scripture at all»⁵⁶. An example of an important «observance» or rite is the «rule for consecrating». He considers it to be indeed present (though it need not be, being a rite): «it is indirectly taught in Scripture, though not brought out, when Christ said, “Do this” for he spoke to the Apostles who were priests, not to His disciples generally»⁵⁷. Or again, as to the power of consecrating the Eucharist, the doctrine is there but is only indirectly stated in any of the four (Gospels)⁵⁸. It is not realistic, then, in Newman's view, for us to

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cf. *LD*, I, pp. 212-5. Letter to Charles Newman, 3-III-1825.

⁵² *DA*, p. 166. Tract 85 (1838).

⁵³ *Tracts*, I, N 45, p. 3 (written 1834).

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *DA*, p. 166. Tract 85 (1838).

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

expect all doctrines to be directly recognizable in Scripture, still less so in the case of matters of ritual. Our experience – of Scripture – teaches us so.

A typical objection in this area, which appears to be most reasonable, could be (he surmises) the question of «why a doctrine is not introduced when there is an actual call for it, why a sacred writer should come close up to it, as it were, and yet pass by it»⁵⁹, or why, when a doctrine is introduced by the sacred writer, «he should mention it so obscurely as not at all to suggest it to an ordinary reader»⁶⁰. He warns us, in answer, not to expect that the «impression» we get from Scripture need necessarily be any criterion for its full and true meaning. Indeed «solemn and important truths may be silently taken for granted, or alluded to in a half sentence, or spoken of indeed, yet in such unadorned language that we may fancy we see through it, and see nothing»⁶¹. These are peculiarities of Scripture which he considers to arise from the peculiar character of its method of teaching, viz. «simplicity and depth»⁶². The surface, as Newman views it, is after all an insufficient test for the whole set of opinions of any author or speaker, as we can see from experience in many fields. He comments, for example, on how different an author turns out to be, upon acquaintance, whom we knew only from his writings; and how many are his opinions, mannerisms etc., which we had not suspected⁶³. In the case of the Bible, then Newman would have us refrain from judging its affirmations on superficial impressions. This is certainly good general advice, but is particularly important in the case of Scripture, for its whole tenor is characterized by «simplicity and depth».

Lest we have any prejudice that this careful attitude be unnecessary, or simply an innovation, Newman reminds us, in corroboration, «that the early Church always did consider Scripture to be what I have been arguing that it is from its structure, -viz. a book with very recondite meanings. ... They considered that it was full of mysteries»⁶⁴. He tells us that these special characteristics of simplicity

⁵⁹ *DA*, p. 173.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *DA*, p. 192.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Cf. *DA*, p. 192.

⁶⁴ *DA*, p. 192.

and depth were borne in mind by the early Church as regards all the teachings of Scripture. Thus, to say that Scripture has «deep meanings» is by no means an idle hypothesis, invented to explain why Church doctrines are not on the surface of Scripture. It is rather «an acknowledged principle of interpretation independent of it»⁶⁵, i.e., it is known to have been a principle of the Church's use of Scripture.

And yet another precedent for recognizing the «simple and deep» manner of Scripture is Newman's observation that, remarkably, the Jews too, with their Scriptures, «were left in the same uncertainty about Christ, in which we are about His doctrine»⁶⁶. They searched the Scriptures both before and after Christ came, and were still left in uncertainty, and so surely their searching «implies that divine truth was not on the surface of the Old Testament»⁶⁷.

Looked at from another point of view, Newman suggests that the Jews' error lay precisely in going too much by the letter of Scripture, the surface impression. The Jews were, as a matter of fact, excluded from Christ's election «for keeping to their Law»⁶⁸. Though this was the very thing they had been told to do, yet «we say, Christianity lay *beneath* the letter; that the letter slew those who, for whatever cause, went by it; that when Christ came, He shed a light on the sacred text and brought out its secret meanings»⁶⁹. The very downfall of the Jews was in their choosing to go by the letter, refusing to see the «secret meaning», the Christian significance, hidden below the surface of the written word. The Gospel, in point of fact, «was a stumbling block to them, as for other reasons, so especially because it was not on the surface of the Old Testament»⁷⁰.

With this analogy – the Jews' use of their Scriptures – Newman brings us to see that modern Christians' difficulties with «Church doctrines» are due to a similar attitude: a refusal to look below the surface of the New Testament. Admittedly, «the doctrines of the Church are not hidden so deep in the New Testament, as the Gospel doctrines are hidden in the Old but they are hidden»⁷¹. Here is a

⁶⁵ *DA*, p. 195.

⁶⁶ *DA*, p. 244.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *DA*, p. 245.

⁶⁹ *DA*, p. 246.

⁷⁰ *DA*, p. 247.

⁷¹ *DA*, p. 246.

warning: we must bear in mind the depth of Scripture, not doubting that the doctrines taught by the Church are there, but hidden. As to those who disagree, Newman is convinced that, if those people who oppose the Church doctrines as being unscriptural, were to be consistent, «they would vindicate the Jews for rejecting the Gospel».

More than once, Newman remarks on the silence of Scripture in certain cases. In particular he seems to have been particularly taken by its silence about the Blessed Virgin. As regards that silence he tells us «it is expressive. She is mentioned at Christ's incarnation, at His birth, in his childhood and education, during his ministry, at His death and afterwards His ascension just before the day of Pentecost as being present with the Apostles in prayer (Acts). Thus she is continually brought before our minds. Yet nothing is told us about her. Hence we gather first that we are to reverence her memory for His sake. Or in other words, that she is to be a subject for our meditation in order to our realizing and fully developing in our hearts the image of her Son. And secondly we may observe how entirely we are guarded against any possible harm to our own Christian uprightness in thinking of her»⁷².

Such silence is, as it were, an expression of Scripture's «simplicity and depth». Scripture seems to say so little about Our Lady. Yet its very silence is so «expressive». It tells us a great deal about her though in few words. Newman is not claiming that Scripture's account of Our Lady is inadequate but simply that it has given us a great mine of information in a very concentrated form. Indeed this is quite appropriate since we are obliged *ipso facto* to meditate at length on the scenes so economically described. We are asked to bring before us, one at a time, the great events of Our Lady's life, which were also those of her Son. These passages, then, are apparently seen as being a gentle yet persuasive invitation for us to seek the guiding hand and word of the Church; for we know that, left to ourselves and without the Church's systematic work of bringing the truth alive to us – through her liturgical rites and cycle, her preaching and patient care of souls – we would make little progress, in fact, towards that aim of «developing in our hearts the image of the Son». For just as Mary is «continually brought before our minds», so does the

⁷² Sermon published in: L. GOVAERT, *Kardinal Newmans Mariologie*, Anton Pustet, Salzburg 1973, p. 138.

Church bring her before our minds, continually and from many points of view, thus fulfilling the task, which alone is hers, of complementing and filling out the «simple and deep» Scripture accounts⁷³.

Or again, Newman thinks that we can «learn a lesson from the deep silence which Scripture observes concerning the Blessed Virgin after the Resurrection»⁷⁴. There may be a great wealth of meaning implicit in that silence, which we can draw out if we meditate on it. From this silence, it seems «as if she, who was too pure and holy a flower to be more than seen here on earth, was altogether drawn by the Angels within the veil on His Resurrection, and had her joy in Paradise with Gabriel who had been the first to honour her, and with those elder saints who arose after the Resurrection, appeared in the Holy City, and then vanished away»⁷⁵. Certainly this case is not a matter of doctrine in the strict sense. Nonetheless these surmises of Newman's do seem to reveal a wealth of content implicit in Scripture's very silence about Our Lady after the Resurrection. There is silence so that we may exercise our faith and draw out all that is implicit.

Yet a further remark on Scripture's silence about Mary is found at the beginning of Newman's famous Sermon on Development of Doctrine⁷⁶. Though the evangelists devote to her little more than a «few simple sentences», yet they manage withal to make her «our pattern of faith, both in the reception and study of Divine Truth»⁷⁷. It is as if we are being called to use God's word in Scripture with the same attitude as we find attributed to Mary in it: «She does not think it enough to accept, she dwells on it; not enough to possess, she uses it; not enough to assent, she develops it»⁷⁸. Why else would such an attitude, be necessary if it were not for the fact that Divine Truth contains very much which, though accepted formally, needs to be dwelt on, put into practice, drawn out and developed. All because it is indeed *simple*, but also very *deep*.

⁷³ This vision offered by Newman – a vision of the Church meditating very fruitfully on the gospel texts related to Mary, the Mother of the Redeemer – has been strikingly exemplified by Pope John Paul II in his Encyclical *Redemptoris Mater*, of 25th March 1987.

⁷⁴ *PS*, IV, p. 341. Sermon of 1838.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *The Theory of Developments in Religious Doctrine* (1843). *US*, pp. 312-351.

⁷⁷ *US*, pp. 312-313.

⁷⁸ *US*, p. 313.

If Mary teaches us how to reflect on the meaning in God's Word, and to draw all its content out, in an attitude of Faith, Newman would further convince us of the necessity of following her in our use of Scripture; if only for the patent fact «that no one would presume at first sight to say what is in it and what is not»⁷⁹, being, as it is, so unsystematic in structure and so figurative and indirect in its style. So incapable is it of being «mapped, or its contents catalogued» that «after all our diligence, to the end of our lives and to the end of the Church, it must be an unexplored, and unsubdued land, with heights and valleys, forests and streams, on the right and left of our path and close about us, full of *concealed wonders*⁸⁰, and choice treasures. Of no doctrine whatever, which does not actually contradict what has been delivered, can it be peremptorily asserted that it is not in Scripture; of no reader, whatever be his study of it, can it be said that he has mastered every doctrine which it contains»⁸¹.

Newman would therefore have us accept that Scripture will never be fully explored or mastered by us. Even though we – and the Church – may go on studying it and deepening in its meanings, still we shall not unearth all of its hidden «wonders» and «treasures». Surely, then, if we are wise, we will never claim we have extracted all that is in it; nor that a given doctrine is definitely not there. We will, moreover, always be on the watch for what may be implied in each passage, ever aware of those keynotes of the whole of Scripture, which are «simplicity and depth».

For Newman, the very fact, that many Scripture doctrines are merely implicit or indirect, is an invitation to make good use of the teachings of tradition⁸².

His principle of Scripture interpretation, in such cases, is therefore, clear. When we say that a doctrine is contained in Scripture, we are not necessarily saying it is there in «direct categorical terms», but rather that we cannot satisfactorily account for the language and expressions used on the subject in question «except to suppose that they held concerning it the opinion which we hold, – that they would not have spoken, unless they held it»⁸³.

⁷⁹ *Dev.*, p. 71.

⁸⁰ The emphasis is ours.

⁸¹ *Dev.*, p. 71.

⁸² Cf. *Diff.*, II, p. 57.

⁸³ *Ibid.*

III. Interpret Scripture in accordance with its nature

The question of the correct interpretation of Scripture is, on the face of it, a vast and complicated one. Newman in this respect would have us above all be on our guard against thinking that God's written word is easily interpreted, or always has only one sense. «In truth, if we may say it with reverence, the All-Wise, All-knowing God cannot speak without meaning many things at once... Every word of His is full of instruction, looking many ways»⁸⁴. Precisely because God understands the innumerable interconnexions of all things and «sees the end from the beginning»⁸⁵, we must accept that the statements of Sacred Scripture will have various senses. Though we may often be unaware of some of these senses, «yet, as far as they are told us, and as far we may reasonably infer them, we must thankfully accept them»⁸⁶. When Christ speaks, we see that «whatever he says is fruitful in meaning, and refers to many things. It is well to keep this in mind when we read Scripture»⁸⁷. The danger of self-conceit being ever-present, Newman wants us never to conclude that we have «got from it all that can be learned»; and he thus advises us never to give over reading it, for there is always so much more yet to be drawn from it.

Though there are many senses distinguishable in Scripture, Newman considers that as a general starting point we should recognize «that it is a peculiarity of Holy Scripture to represent the world on its providential side; ascribing all that happens in it to Him who rules and directs it»⁸⁸. We are asked, in other words, to read it primarily with the aim of understanding its providential sense, or meaning. It speaks more commonly of the «Divine *design* and *substantial work*, than of the measure of fulfilment which it receives at this time or that»⁸⁹. Therefore we may seldom see the overall harmony and unity in God's design in practice, thinking «He seems to work by a process, by means and ends, by steps, by victories hardly gained, and failures repaired, and sacrifices ventured»⁹⁰, whilst forgetting

⁸⁴ *PS*, I, 271. Sermon of 1832.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *PS*, I, pp. 271-2.

⁸⁷ *PS*, I, p. 272.

⁸⁸ *PS*, II, p. 83. Sermon of 1834.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *PS*, II, p. 84.

that really God's work is one: «all He is and does is absolutely perfect and complete, independent of time and place, and sovereign over creation»⁹¹. That is why «Scripture, anticipating the end from the beginning, places at their (i.e. His deeds') very head and first point of origination all that belongs to them respectively in their fulness»⁹². The true sense, then, in which we have to receive Scripture's declarations is that of faith in God's Providence. We are to remember that «nothing is more counter to the spirit of the Gospel than to hunger after signs and wonders»⁹³; that instead, it is our duty to walk in faith taking His promises also in faith, and so «we will believe they are fulfilled, and enjoy the fruit of them before we see it»⁹⁴.

It also seems to Newman fundamental that we be on our guard against our own prejudices in the task of interpreting Scripture. «I say our prejudices, for these surely are the cause of our inconsistency in faith; adopting as we do, a rule of Scripture interpretation, which carries us a certain way, and stops short of the whole counsel of God and should teach us nothing or a great deal more»⁹⁵. He sees a great danger in that inconsistency of Creed which he recognizes in many men of his day. In denying one doctrine, which out of prejudice they dislike, they cannot help going on to further denials; for example in «denying the grace of baptism, they proceed to deny the doctrine of original sin, for which that grace is the remedy. Further, denying the doctrine of original sin, they necessarily impair the Atonement, and so prepare a way for the denial of Our Lord's Divinity»⁹⁶.

Out of acceding to what may be one simple initial prejudice, when interpreting Scripture, a whole progression of further denials is set in motion, «such is the course and issue of unbelief, though beginning in what the world calls trifles. Beware then, O my brethen, of entering a way which leads to death»⁹⁷.

Newman puts his listeners on their guard against those preachers who, beginning by attacking only one particular belief, go on to put

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ *PS*, II, p. 92.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *PS*, II, p. 315. Sermon of 1834.

⁹⁶ *PS*, II, p. 317.

⁹⁷ *PS*, II, p. 318.

in question the Holy Trinity, Our Lord's Divinity, the Redemption and end up – all as a result of one little prejudice – making religion disappear from the mind altogether. «And in its stead a mere cold worldly morality, a decent regard to the claims of society, a cultivation of the benevolent affections, and a gentleness and polish of external deportment, will be supposed to constitute the entire duties»⁹⁸ of the human person, who in reality, is conceived in sin, redeemed by the precious blood of the Son of God and called «through self-denial and sanctification of the inner man, to the Eternal Presence of the Father, Son and Holy Ghost»⁹⁹.

By far the most dangerous prejudices, for Newman, are those which entail the subtraction of some belief or other. We could also err on the other side, he admits, viz. by being made to see more in Scripture than we see at present, but his immediate advice is that we should be more ready to add to our present understanding than to detract from it, remaining «quite sure, that, go as far as you may, you will never, through God's grace, be led to see more in it than the early Christians saw; that, however you enlarge your creed, you will but carry yourselves on to Apostolic perfection»¹⁰⁰, steering clear of the two extremes of presumption and unbelief. His advice for Scripture interpretation is, therefore to shun all prejudice first of all, and to be prepared to find all we can in Scripture – even more than we know at present in an attitude of docile faith.

An elementary instrument which Newman assumes we are expected to use in getting at Scripture's meaning is the great *gift of reason* which God has bestowed on us. But he insists it be reason applied objectively, not in an attitude of vain speculation and musing. Our «true happiness» will be «to use our reason in getting at the true sense of Scripture, not in making a series of deductions from it; in unfolding the doctrines therein contained, not in adding new ones to them; in acquiescing in what is told, not in indulging curiosity about the “secret things” of the Lord our God»¹⁰¹. Ours must be a reason which applies itself to the material in hand – Scripture's statements – anxious to deepen in their meaning, to understand them

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *PS*, II, p. 319.

¹⁰¹ *PS*, II, 331. Sermon of 1835.

better, but always prepared to accept what is obviously stated. It is not however entitled to try to *explain mysteries* as yet unrevealed.

His confidence in the valid and straightforward use of reason, as applied to the sacred texts, arose from a conviction that any Scripture statement does have a definite sense or meaning. It conveys an objective, discrete message, which we are not entitled to treat relativistically as if it could mean anything. That approach, after all, is the error of what Newman terms the «mind of the Spirit school». Making doctrine secondary in importance to «the state of heart», they indulge in a false wisdom which terminates in denying the fact «that in matters of doctrine there is any one sense of Scripture, such, that it is true and all others false; to make the Gospel of Truth (so far) a revelation of words and a dead letter; to consider that inspiration speaks merely of divine operations, not of Persons; and that is truth to each, which each man thinks to be true, so that one man may say that Christ is God, another deny His pre-existence, yet each have received the Truth, according to the peculiar constitution of his own mind, the Scripture doctrine having no real independent substantive meaning»¹⁰².

Scripture cannot be regarded, therefore, as a lifeless collection of words given to us so that we may read whatever message into them that we wish, or can justify. We have to accept Scripture as part of a real revelation. We are asked to «accept the great objects brought to light in the Gospel»¹⁰³. They are real «substances» which Scripture tells us of.

There is, Newman maintains, some clear sense in Scripture, intended to be grasped by us. Those who deny this, following the «mind of the Spirit», naturally fall into neglecting Scripture's commandments, too, even in spite of the «serious exhortations to keeping God's commandments, with which all Scripture abounds, from Genesis to the Apocalypse»¹⁰⁴. Instead, they *reason too much* over what Scripture says and thus seem to merit the woe promised by God to «those who preach any other doctrine besides that delivered unto us, or who take away from the words of the Book of revealed Truth»¹⁰⁵.

¹⁰² *PS*, II, pp. 167-8.

¹⁰³ *PS*, II, p. 168.

¹⁰⁴ *PS*, II, p. 169.

¹⁰⁵ *Ibid.*

If we hope to follow Scripture's commandments, then, Newman would have us perforce accept in the first place that it does have a clear doctrinal sense. There is every evidence to show that the mere procuring of a spiritual state of mind is insufficient. Unless we accept that Scripture has a doctrinal sense we need abandon any hope that «works will follow without... trouble as a matter of course»¹⁰⁶. We would quite simply be overcome by our own sophisms.

Passing on to the theme of the senses of Scripture then, as more typically envisaged in Scriptural studies, it was Newman's opinion that «the Scriptures have but one direct and unchangeable sense» which is such as in all greater matters to make a forcible appeal to the mind, when fairly put before it, and to impress it with a conviction of its being the true one¹⁰⁷. We have a right, seemingly, to expect there to be always a natural sense in Scripture which is indeed strong enough as to strike us. Even though Scripture is not apt to impart much systematic knowledge to the ordinary reader, «still what it does convey may surely tend in one direction and not in another»¹⁰⁸. And that direction in which the real sense of Scripture tends is the same as that of the doctrines which the Church teaches.

In addition, he maintains, that real, direct sense is also the natural sense, i.e. a sense «as separable from false interpretations by the sound-judging as a good argument is from a bad one»¹⁰⁹. From that point of view, he professes to be in favour of allowing Sacred Scripture to be put in the hands of the laity provided the aim be that they verify by it, as far as it extends, the doctrines they have been taught already. Here indeed is a fine act of faith, as it were, by our author, in the relative clarity of Scripture's natural sense, it being avowedly sufficient as to be correctly grasped by those who already know the Christian doctrines.

It therefore remains very clear that if we are to interpret Scripture we need outside help and learning. Though we may understand its natural sense, the true value of this is that it helps us verify the Church's teachings.

It is not to be thought that in speaking of the «natural» sense, Newman thereby meant the «literal» sense necessarily. Nor should

¹⁰⁶ *PS*, II, p. 168.

¹⁰⁷ *VM*, I, pp. 138-9.

¹⁰⁸ *VM*, I, p. 139.

¹⁰⁹ *Ibid.*

we think he recognized no other sense in Scripture. As a matter of fact, he makes a considerable effort in his *Essay on the Development of Christian Doctrine*, of 1845 – the year he became a Catholic – to warn against an excessively *literal* approach to Scripture interpretation. Particularly, the Syrian i.e. Antiochian School of Scripture study in the early centuries is singled out as an example of this. Its «heretical temper» was due precisely to an exaggerated literal interpretation. «Though allegory can be made an instrument for evading Scripture doctrine, criticism may more readily be turned to the destruction of doctrine and Scripture altogether»¹¹⁰. Theodore of Mopuestia, one of the main exponents of the school, was «bent on ascertaining the literal sense, an object with which no fault can be found»¹¹¹, but his error lay simply in exaggerating this aim out of proportion. Allowing himself to be led «off course to the Hebrew text instead of to the Septuagint, it also led him to Jewish commentators»¹¹². The latter, naturally suggested events and objects «short of evangelical»¹¹³ and an ethical sense rather than prophetic. He thus proceeded to reject certain books and passages, such as *Proverbs VIII*, *Job*, the *Canticles*, *Chronicles*, *Ezra*, and the *Epistle of St. James* on the basis that they lacked Christian significance, from the literal point of view; he also voiced many other gross errors as a result of the same attitude. Likewise he was moved to reject the verbal inspiration of Scripture, and to suggest that there is only one sense which moreover was «continuous and single» in any given context¹¹⁴. The sense, in fact, he envisaged as coming from the human writer, not from the Divine Intelligence. Such then were some of the errors of an excessive attention to Scripture's literal sense.

The fault, it would seem, of Theodore was «the ambition of being wiser than what is written», of using the reasoning power «not in support, but in prejudice of Faith»¹¹⁵. Reason by itself, bears no fruit, makes no progress, «till it is content to be a little child, and to follow where Faith guides it»¹¹⁶. Scripture, then, has a literal

¹¹⁰ *Dev.*, p. 288.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Dev.*, p. 289.

¹¹⁴ Cf. *Dev.*, pp. 288-9.

¹¹⁵ *US*, p. 43. Sermon of 1843.

¹¹⁶ *Ibid.*

sense, which a rightly employed reason may help to elucidate; but Newman's concern is to defend also the other senses of Scripture, and to remind us that Faith must always be present to guide Reason, if the truth is to be obtained from Scripture.

Newman suggests – correctly – in the same Essay of 1845 that the Catholic Church's attitude to Scripture from earliest times down to the present, has been to maintain that the whole Catholic faith «is not to be found on the surface of it, nor in such sense that it may be gained from Scripture without the aid of Tradition»¹¹⁷. This immemorial doctrine of the Church he sees evidenced in her method of Scripture interpretation. There has always been a «disinclination of her teachers to confine themselves to the mere literal interpretation of Scripture. Her most subtle and powerful method of proof, whether in ancient or modern times, is the *mystical sense*»¹¹⁸, which is so frequently used in doctrinal controversy as on many occasions to supersede any other»¹¹⁹.

Countless cases are cited by Newman, from the Fathers and from doctrinal definitions of the Church to show that the «mystical» (also referred to as the «spiritual or second») sense «as medium of thought and deduction, is a characteristic principle of doctrinal teaching in the Church»¹²⁰. In contrast with the Syrian School, whose use of the literal method made it «the very metropolis of heresy»¹²¹, the Church preferred to appeal to the mystical sense in proof and teachings. The historical evidence is so illustrative of the importance of the mystical interpretation. Whilst the early Apologists proved the divinity of the Gospel using this sense, «the Jews clung to the literal sense of the Scriptures and hence rejected the Gospel»¹²². Later, too Lucian (teacher and supporter of Arius), Diodorus and Theodore of Mopsuestia «who were the most eminent masters of literalism in the succeeding generation, were... the forerunners of Nestorianism»¹²³. Newman thinks, in consequence that «it may be almost laid down as an historical fact, that the mystical interpretation and orthodoxy will stand or fall together»¹²⁴.

¹¹⁷ *Dev.*, p. 342.

¹¹⁸ The emphasis is ours.

¹¹⁹ *Dev.*, p. 342.

¹²⁰ *Dev.*, p. 346.

¹²¹ *Dev.*, p. 343.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Dev.*, p. 344.

A remark of Fr. Newman's, made in 1858, is able to reveal what is the Church's main and constant concern in all cases of translations of the Bible: the doctrinal sense, rather than literary excellence. Scripture is difficult to translate, he flatly affirms. If some say it is easily translated «then why have there been so few good translators? Why is it that there has been such great difficulty in combining the two necessary qualities, fidelity to the original and purity in the adopted vernacular? Why is it that the authorized versions of the Church are often so inferior to the original as compositions except that the Church is bound above all things to see that the version is doctrinally correct»¹²⁵.

The Church must ever be primarily concerned with faithfulness to the original text, which when interpreted in its various senses, can yield the full truth intended by its Divine Author. The only pity may be that some of the beauty of the original may be lost. Scripture translation is therefore a decidedly difficult task in Newman's view, for «if it were so easy to transfer the beauty of the original to the copy, she (the Church) would not have been content with her received versions in various languages which could be named»¹²⁶.

In conclusion, Newman's advice can be summed up in the following way. Listen to the Fathers of the Church who introduce us to facts rather than opinions, interpreting the Sacred Text in such a way that the real meaning of the words is laid bare. Beware of taking Scripture in a mere surface manner – as the Jews sometimes did – but recognize rather that it simultaneously «simple and deep», with a great deal of meaning lying hidden beneath the mere letter, or even in silence. Finally, remember that Scripture presents, above all, a providential view of events, which is intended to be taken in the real, or natural, sense – a sense that is more akin to the mystical rather than to the mere literal sense.

10 Hume st.
Dublin 2
Ireland

¹²⁵ *Idea*, Part. II, pp. 241-2. Lecture given in the Catholic University, Dublin 1858.

¹²⁶ *Idea*, Part. II, p. 242.

Pagina bianca

IL RAPPORTO NATURA-GRAZIA E IL DINAMISMO DELL'AGIRE MORALE CRISTIANO¹

Ramón GARCIA DE HARO

Sommario: I. *La radicale novità dell'etica del cristianesimo.* - II. *La morale cristiana fondata sull'antropologia rivelata, al cui centro compare il rapporto natura-grazia.* - III. *Il rapporto natura-grazia e la morale cristiana come morale delle virtù - umane e soprannaturali - e dei doni Spirito Santo.*

I. La radicale novità etica del cristianesimo

1. Soltanto un'impostazione legalistica della morale cristiana, come quella che è stata dominante nella *morale moderna*², si potesse porre il problema della sua specificità³. Una lettura del Nuovo

¹ Il presente lavoro costituisce il testo del Seminario interdisciplinare tenutosi il 21 gennaio 1991 all'Ateneo Romano della Santa Croce.

² Adoperiamo l'espressione nel senso ormai sempre più accettato in cui lo usa S. PINCKAERS, *La nature de la moralité: morale casuistique e morale thomiste*, nell'edizione bilingue della *Somme Théologique*, I-II, qq. 18-21, Nouv. Edit. Tournai, Desclée Paris 1966, pp. 241-273; cfr. anche, *Les sources de la morale chrétienne (Sa méthode, son contenu, son histoire)*, Edit. Univ. Fribourg Suisse - Edit. du Cerf Paris, Fribourg-Paris 1985 (2^a ed., *ibidem*, 1991), pp. 258 ss.; cioè, la morale nata nel XVII secolo - e plasmata in non pochi dei manuali successivi -, avente le sue radici nell'essentialismo nominalista e separata dalla tradizione metafisica dei Padri e della prima scolastica.

³ La morale cristiana, infatti, ribadisce e completa la determinazione degli assoluti morali che si contenevano nel Vecchio Testamento e già in parte anche nelle più valide delle etiche pagane. Ma la sua originalità non si radica principalmente nell'aver chiarito e completato l'elenco degli atti intrinsecamente cattivi o in sé e per sé degradanti della persona, cioè dei *precetti negativi*; non è qui dove risplende la sua specificità. La morale cristiana si occupa certamente di quello che l'uomo *non deve fare* - il che era già abbastanza chiaro nel Decalogo, e quindi non ebbe qui i suoi principali arricchimenti - ma è ricca soprattutto riguardo a quello che egli *deve positivamente fare* e più ancora, riguardo a quanto *Dio vuole fare in noi e con noi*, se non poniamo ostacoli.

Testamento troppo preoccupata di trovare nei suoi insegnamenti anzitutto precetti al modo delle leggi umane, norme negative che proibiscono atti concreti, determinati in modo generale, fece dimenticare il fatto che tutta la Scrittura sta – in mille modi – sottolineandoci che dobbiamo imparare ad agire in un modo assolutamente nuovo⁴: proprio perché abbiamo un modo nuovo di essere, siamo nuove creature – *si qua in Christo nova creatura, vetera transierunt* (2 Cor 5, 17); *neque enim circumcisio aliquid est, neque praeputium, sed nova creatura* (Gal 6, 15) –, siamo stati ricreati, creati di nuovo, cioè *creati in Christo Iesu in opera bona, quæ praeparavit Deus, ut in illis ambulemus* (Ef 2, 10)⁵.

2. La morale dei Padri e dei grandi scolastici si caratterizza infatti per aver approfondito in modo radicale i concetti fondamentali di ogni etica: natura umana, libertà, legge, coscienza, virtù, peccato; ma anche per l'irruzione di una moltitudine di nuovi aspetti e nozioni sconosciuti nelle morali pre-cristiane – o, almeno, in esse rimasti nell'ombra – e che nelle morali post-cristiane ritornano a trovarsi sottaciuti se non a scomparire. Ne sottolineo alcuni:

a) riguardo al quadro o schema delle virtù, essa approfondisce e amplifica quello aristotelico delle virtù cardinali (prudenza, giustizia, forza e temperanza)⁶:

⁴ Solo così ci diventerà facile recuperare quel maggior ancoraggio nella Scrittura, che il Concilio ci ha richiesto (CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 19): «la théologie morale peut retrouver le chemin de l'Écriture si elle opère sa conversion et s'engage de nouveau résolument dans la voie des vertus, en entendant celles-ci au sens que nous avons dit, comme renouvelées par la grâce et perfectionnées par les dons. Le chemin est directe et la signalisation claire. Il suffit de poser la question de la morale en ces termes: quelles vertus nous enseigne l'Écriture? Ou encore: quelles voies vers le bonheur et vers le salut nous prêche l'Évangile, car telles sont bien les vertus? Quand on interroge ainsi l'Écriture, les textes affluent, de la Genèse à l'Apocalypse; le moraliste n'a plus qu'à puiser et il n'aura jamais fini d'apprendre» (S. PINCKAERS, *La morale et l'Évangile*, Edit. Univ. Fribourg Suisse - Edit. du Cerf Paris 1990, p. 97).

⁵ Cfr. sull'argomento, B. REY, *Créés dans le Christ Jésus*, Paris 1966.

⁶ Cfr. in questo senso le interessanti considerazioni di A. MACINTYRE, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 199 ss., in particolare 209-217. Non si dimentichi, inoltre, che le virtù sono il modo in cui la ragione pratica accresce e consolida il suo potere di discernere il bene dal male concreto dei propri atti, e quindi la perfezione e pienezza con cui l'uomo conosce il suo ultimo fine e si indirizza verso di esso: cfr. in proposito G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù*, Las, Roma 1989, in particolare pp. 162 ss.. Vedi pure R. SPAEMAN, *Felicidad y Benevolentia*, Rialp, Madrid 1991, pp. 33 ss.; e A. RODRIGUEZ-LUNO, *La scelta etica: Il rapporto tra libertà e virtù*, Ares, Milano 1988, in particolare pp. 147 ss. Le virtù, quindi, danno la facilità di agire bene non come meccanismi assuefacenti ma in quanto energia della libertà, frutto dell'accresciuta potenza per conoscere e amare il bene.

– per l'importanza che attribuisce alla *virtù dell'umiltà* (cfr. Mt 11, 29; Lc 1, 48 ss.; 1 Pt 3, 8; 5, 5; At 8, 43; Rm 32, 16; 2 Cor 2, 10; 7, 6; 12, 10; Ef 4, 2; Fil 2, 3; Ge 1, 10; 4, 6; ecc.)⁷, scarsamente trattata invece nella maggioranza delle etiche di paganesimo;

– qualcosa di simile accade con la *penitenza*, e gli atteggiamenti e virtù che l'accompagnano: la *misericordia*, il *perdono*, l'*amore dei nemici*, (cfr. Mt 5, 43-48; Lc 23, 24; At 7, 59; Rm 12, 14-20; Ef 5, 1), ecc., tutti legati alla Rivelazione dell'amore di Dio per l'uomo, per cui Egli non cerca altro che salvarci, liberandoci dalla schiavitù del peccato, e insegnarci a vivere da fratelli⁸;

– infine, per la novità delle *virtù teologali*, cioè della *fede* (un giudicare le cose secondo la luce della saggezza di Dio), la *speranza* (che poggia non nelle sole proprie forze ma anzitutto nella onnipotenza divina) e la *carità* (l'amare con lo stesso Amore di Dio)⁹;

b) allo stesso tempo, essa usufruisce di una serie di concetti chiave, non solo ignorati dalle etiche meramente umane, ma in qualche modo impensabili e quasi contraddittori per esse, perché dipendono dal ruolo primario che ha – nell'agire morale cristiano – l'intervento dello Spirito, che assume, riordina e divinizza tutte le nostre forze:

– così le *beatitudini* (cfr. Mt 5, 3 ss.; Lc 6, 20 ss.), nella loro universalità e aspetto paradossale, tramite le quali Dio stesso lavora nella nostra anima e fanno sì che il messaggio di Cristo si diffonda con una forza che noi non potremmo mai dargli¹⁰;

⁷ Già prima tanto sottolineata nell'Antico Testamento: cfr. Dt 26, 7; Ps 9, 14; 30, 8; 112, 6; Sir 3, 17-20; 11, 1; ecc.

⁸ «La parabola del figliol prodigo è, anzitutto, l'ineffabile storia dell'amore di un Padre – Dio – che offre al figlio tornato a lui, il dono della piena riconciliazione. Ma essa, nell'evocare, con la figura del fratello maggiore, l'egoismo che divide fra di loro i fratelli, diventa anche la storia della famiglia umana (...); dipinge la situazione della famiglia umana divisa dagli egoismi, mettendo in luce la difficoltà di assecondare il desiderio e la nostalgia di una medesima famiglia riconciliata e unita; richiama, pertanto, la necessità di una profonda trasformazione dei cuori nella riscoperta della misericordia del Padre e nella vittoria sull'incomprensione e l'ostilità tra fratelli» (GIOVANNI PAOLO II, ap. *Reconciliatio et pœnitentia*, n. 6).

⁹ Diceva il Venerabile Josemaría Escrivá: no debemos «amar con un amor egoísta ni tampoco con un amor a corto alcance; debemos amar con el Amor de Dios» (*Es Cristo que pasa*, 17ª ed., Rialp, Madrid 1989, n. 97).

¹⁰ «La souffrance choisie pour porter la Parole de Dieu ("Heureux vous qui plourez") [Mt 5, 4]) ou, du moins, lui préparer la voie, n'y aurait-il pas là une réponse à la question du caractère universel de l'Évangile? L'annonce extérieure de l'Évangile ne peut jamais atteindre, en fait, qu'une partie des hommes, car elle dépend de son expansion

– la figura dei *doni dello Spirito Santo*, destinati a rendere l'uomo capace di un atteggiamento di *docilità* verso le mozioni dello Spirito¹¹;

– il ruolo indispensabile attribuito nella crescita morale all'azione dei *sacramenti* e alla guida esterna – assieme alla guida intima della coscienza, ma con essa concordante – dello Spirito Santo tramite il *Magistero* della Chiesa¹²;

– la nozione capitale di *vocazione* o chiamata personale all'unione beata con Dio per tutta l'eternità, intrecciata con la missione unica e irripetibile che ciascuno ha in questo mondo, e tramite la quale dobbiamo addirittura guadagnarci l'eternità¹³;

– in qualche modo al centro di queste nozioni, e come a loro fondamento, vi sono le *dichiarazioni d'amore* (*vos autem dixi amicos* [Gv 15, 15; cfr. Lc 12, 4]; *non vos me elegisti sed ego elegi vos* [Gv 15, 16]; *nessuno ha amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici* [Gv 15, 13], ecc.)¹⁴ e le *promesse* di Dio¹⁵ (la *vita eterna*: cfr. Mt 7, 14; 19, 17 e 28; Mc 10, 30; Gv 3, 15 e 36; 4, 14 e 36; 5, 24; 6, 69; 17, 3; 1 Pt 3, 22; Tt 1, 2, ecc.; il *Regno di Dio*: cfr. Mt 3, 2, 14 e 17; 6, 10; 11, 12; 13, 22 ss.; Lc 10, 9; 1 Cor 4, 20; ecc.; l'abbondanza dei *frutti*: cfr. Gv 15, 5 e 8; Mt 13, 8; ecc.): il Dio della Bib-

des moyens limités dont disposent ses prédicateurs. Mais si la souffrance a été chargée par l'Esprit Saint, qui a la science de la parole intérieure, de poser à chaque homme, au fond de sa conscience, la question décisive qui lui fera tourner les yeux du côté d'où lui viendra la Bonne Nouvelle – à moins qu'il ne s'y refuse – alors la Parole évangélique a trouvé le chemin qu'elle cherchait vers le cœur des hommes, et la voix de ses apôtres peut retentir "par toute la terre et leurs paroles jusqu'aux extrémités du monde" (Rm 10, 18)» (S. PINCKAERS, *La quête du bonheur*, Téqui, Paris 1979, p. 84).

¹¹ Cfr. SAN TOMMASO, *Summa theol.*, I-II, q. 68, aa. 1-8; *In III Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1; *In Ep. ad Galatas Lectura*, c. 5, lect. 6; *In Isaiam*, c. 11.

¹² Da ricordare le parole di Paolo VI: parlate con fiducia, «ben convinti che lo Spirito di Dio, mentre assiste il Magistero nel proporre la dottrina, illumina internamente i cuori dei fedeli, invitandoli a dare il loro assenso» (enc. *Humanae vitae*, n. 29).

¹³ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 40 ss.

¹⁴ Illuminando così le parole dell'Antico Testamento, sull'amore di Dio per l'uomo: *ego vocavi te e redemi te nomine tuo, meus es tu* (Is 43, 1); ecc.

¹⁵ «Les promesses de bonheur sont donc premières dans la Parole et les desseins de Dieu; elles précèdent la Loi et les commandements tels qu'ils furent donnés à Moïse et sont évoqués dans la suite du Sermon sur la montagne. Ceci est de grande conséquence pour la vie et la morale issues de la Révélation, come l'a bien compris saint Paul. Le salut, la libération, la justice, le bonheur nous viendront de notre foi dans les promesses divines, de notre espérance en la miséricorde et la grâce, plutôt que des mérites que nous pourrions acquérir par nos seules forces tendues vers l'observation de la Loi»: S. PINCKAERS, *La quête du bonheur*, cit., p. 34.

bia, sia nel Vecchio che nel Nuovo Testamento, è un Dio che promette all'uomo ogni sorta di bene, fino a renderci patente – in particolare con il dono del Suo Figlio in Croce – che Egli è nostro Padre, e ci ama più teneramente di qualsiasi madre della terra¹⁶;

c) per porre fine a questo elenco di novità di condotta, senza dubbio prolungabile, non possiamo non ricordare il fatto che tutto il nostro agire morale si svolge nella *Chiesa*, comunità dei credenti, entro il mistero della *comunione dei santi*¹⁷.

II. La morale cristiana fondata sull'antropologia rivelata, al cui centro compare il rapporto natura-grazia

1. Tre sono – si potrebbe dire – le verità fondamentali dell'antropologia rivelata¹⁸: a) l'uomo fu creato a immagine di Dio, e fin dall'inizio, fu costituito nello stato di amicizia filiale con Lui, essendo modello ed esemplare di questa filiazione la filiazione divina di Cristo; ciò è quanto si esprime col concetto di creazione-elevazione¹⁹; b) l'uomo, così creato in grazia, si staccò da questa si-

¹⁶ «L'uomo ha intimamente bisogno di (...) sentirsi radicalmente compreso nelle debolezze della sua natura ferita; egli necessita di essere fermamente convinto che Dio è un Padre pieno di bontà che cerca con tutti i mezzi di confortare, aiutare e rendere felici i propri figli; li cerca, li segue con amore instancabile, come se Lui non potesse essere felice senza di loro. L'uomo, il più perverso, il più miserabile e infine il più perduto, è amato con tenerezza immensa da Gesù che è per lui un padre e una tenera madre» (GIOVANNI PAOLO II, Discorso 22-XI-1981, n. 1).

¹⁷ Cfr. L. MELINA, *Ecclesialità e teologia morale (Spunti per un «ridimensionamento» teologico della morale)*, in «Rivista di studi sulla persona e la famiglia: Anthropotes» IV, 1988, pp. 2-27.

¹⁸ Cfr. PH. DELHAYE, *Thèmes fondamentaux d'une éthique chrétienne*, in J. RATZINGER et PH. DELHAYE, *Principes d'éthique chrétienne*, Lethielleux, Paris-Namur 1979, pp. 23 ss.

¹⁹ Secondo l'opinione che appare più fondata e oggi comunemente accettata, l'uomo fu creato in grazia fin dall'inizio, per cui la teologia parla spesso di *creazione-elevazione* per riferirsi all'inizio della storia umana. Il modello della creazione-elevazione fu Cristo (cfr. Ef 1, 3-6), il Quale è anche il fine di tutto il creato, poiché l'universo dell'essere ha come fine *la ricapitolazione in Cristo di tutte le cose* (Ef 1, 10): vedi G. COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in AA. VV., *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Marzorati, Milano 1957, vol. II, pp. 545-607 e *Il desiderio di vedere Dio. 10 anni di studi tomisti (1957-67)*, in «Scuola Cattolica», vol. 99 (1971), pp. 3-60; e anche H. DE LUBAC, *Petit catéchèse sur Nature et Grace*, Fayard, Paris 1980. Questa prospettiva, quasi sparita dalla teologia degli ultimi secoli – ma presente nei Padri e in san Tommaso – ha molti vantaggi e si attiene soprattutto alla causalità divina esemplare e finale. Per conservare al pari tempo la prospettiva della causalità divina efficiente e della casualità for-

tuazione del *principio* con il peccato originale, dopo il quale ogni uomo nasce con una *natura lapsa*, cioè non solo senza la grazia santificante ma anche con una tendenziale disintegrazione delle sue energie: perciò, l'uomo storico non agisce mai con le energie di una pura natura, ma con la sua natura ferita e schiavizzata dal peccato o, malgrado la ferita, restaurata ed elevata dalla grazia di Cristo; c) l'uomo caduto, infatti, è stato *redento da Cristo*: ogni uomo è stato da Lui redento e, – in un modo più sublime di prima – riportato allo stato del *principio*, attraverso la *Storia della salvezza*²⁰.

2. I rapporti natura-grazia diventano così determinanti della verità sull'uomo: non solo immagine di Dio, ma ricreato come figlio. Non ci possiamo sorprendere che oggi, come in tutti i grandi momenti storici di crescita o di crisi, il rapporto natura-grazia si trovi al centro del dibattito teologico, e richieda una impostazione nuova e più adatta ad essere capita dagli uomini del nostro tempo:

a) Da una parte bisogna superare quelle deviazioni di prospettiva (caratteristiche della morale moderna) che hanno gettato il discredito sulla distinzione «naturale-soprannaturale» e causano ancora oggi una certa diffidenza al riguardo. In concreto: a') la presentazione della grazia come un aiuto quasi soltanto *estrinseco*, che dà le forze per compiere i mandati della legge; b') l'idea che natura e grazia diano origine a due ordini morali – naturale e soprannaturale – quasi autonomi e sussistenti ognuno per se stesso; c') l'idea, condivisa da una certa apologetica, secondo la quale la morale cristiana do-

male, si richiede di tener presente che l'elevazione comportò fin dagli inizi – e continua adesso a comportare – la presenza nella persona di una nuova forma creata – la grazia – diversa della natura e un nuovo *esse*, l'*esse gratiae* (come faremo notare più volte), che *di fatto* si rapporta all'Incarnazione del Verbo, «nel quale abbiamo la redenzione, mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia. Egli l'ha abbondantemente riversata su di noi con ogni sapienza e intelligenza, poiché egli ci ha fatto conoscere il mistero della sua volontà, secondo quanto, nella sua benevolenza, aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi» (Ef 1, 6-10). Per cogliere nella propria interezza il mistero della divinizzazione dell'uomo dobbiamo non solo guardare a Cristo causa esemplare e finale della creazione, ma anche al modo in cui la sua Incarnazione e Morte di croce ebbero luogo in un momento concreto della storia e continuano oggi ad essere presenti, come un principio dinamico immanente – e trascendente allo stesso tempo – alla storia degli uomini.

²⁰ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 16; Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 22. Cfr. anche GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptor hominis*, n. 18; enc. *Redemptoris missio*, n. 9.

vrebbe presentare come comune a tutti gli uomini solo le norme di legge naturale, poiché solo esse si potevano dimostrare mediante il ricorso alla sola ragione; *d'*) in fondo a tutto ciò l'idea della *natura pura*, come di fatto esistente²¹, che metteva in forse l'universalità propria – che invece è molto più profonda di quella che corrisponde alla ragione – della fede e della redenzione²².

b) Evitando tali errori di prospettiva bisogna, d'altra parte, sottolineare simultaneamente la radicale differenza metafisica tra natura e grazia²³: le divergenze tra il vero umanesimo cristiano e le sue falsificazioni si radicano qui²⁴.

²¹ Non già come *possibilità* di fatto però non realizzatasi, il che è invece stato insegnato chiaramente dal Magistero (cfr. Pio XII, enc. *Humani generis*: DS 3891), e – come sottolinea Colombo – diventa necessario per far sì che rimanga chiaro che la partecipazione alla vita divina, propria della grazia, non appartiene di per se alla natura umana, il che negherebbe l'esistenza stessa del nostro fine soprannaturale, riducendolo a un qualche «nuovo super-fine naturale» dell'uomo storico: cfr. G. COLOMBO, *Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni*, in *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, cit., vol. II, pp. 575 ss.

²² Perciò, il Concilio Vaticano II si è sforzato di sottolineare il contrario: cfr., oltre alle citazioni della nota precedente, Cost. dogm. *Lumen gentium*, n. 48; Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 43; Decr. *Ad gentes*, nn. 7 e 21, ecc.

²³ Sono chiare e decisive, sia riguardo all'unità tra natura e grazia che alla sua distinzione, cioè alla loro unione senza confusione, le seguenti parole di Giovanni Paolo II: «Il piano creativo e redentivo, appartiene alla vita intima della Santissima Trinità: è operata eternamente dal Padre insieme col Figlio nello Spirito Santo. E un'elezione che, secondo san Paolo, precede la creazione del mondo ("prima della creazione del mondo": Ef 1, 4); e dell'uomo nel mondo. L'uomo, ancor prima di essere creato, viene "scelto da Dio". Questa scelta avviene nel Figlio eterno ("in lui": Ef 1, 4), cioè nel Verbo dell'eterna Mente. L'uomo viene dunque eletto nel Figlio alla partecipazione della sua stessa figliolanza per divina adozione. In questo consiste l'essenza stessa del mistero della predestinazione, che manifesta l'eterno amore del Padre ("nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo": Ef 1, 4-5). Nella predestinazione è contenuta dunque l'eterna vocazione dell'uomo alla partecipazione alla natura stessa di Dio. È vocazione alla santità, mediante la grazia dell'adozione a figli ("per essere santi e immacolati al suo cospetto": Ef 1, 4). In questo senso la predestinazione precede "la fondazione del mondo", cioè la creazione, giacché questa si realizza nella prospettiva della predestinazione dell'uomo. Applicando alla vita divina le analogie temporali del linguaggio umano, possiamo dire che Dio vuole "prima" comunicarsi nella sua divinità all'uomo chiamato ad essere nel mondo creato a sua immagine e somiglianza; "prima" lo elegge, nel Figlio eterno e consostanziale, a partecipare alla sua figliolanza (mediante la grazia), e solo "dopo" ("a sua volta") vuole la creazione, vuole il mondo, al quale appartiene» (GIOVANNI PAOLO II, Udienza Generale 28-V-1986, entro alla sua Catechesi sul Credo, nel commento all'articolo della fede, «Credo in Dio creatore del cielo e della terra»).

²⁴ «Toutes les différences entre le véritable christianisme et ses déformations humaines ont là leur racine: Dieu a-t-Il voulu nous élever à partager sa propre vie, ou bien ses interventions par le Christe et par l'action de son Esprit ne font-elles que promouvoir

L'esatta comprensione della grandezza che suppone partecipare alla vita intima divina è, quindi, inseparabile dal riconoscere anche la differenza metafisica e la nuova gratuità di questa seconda partecipazione – opera della grazia divinizzante – nei riguardi della gratuità e partecipazione proprie della creazione. La partecipazione dell'uomo alla vita divina non può ridursi alla creazione di essere spirituali, capaci di trascendere se stessi e l'universo creato. Cristo non solo è la causa esemplare e il fine della creazione e della storia, ma Egli – il Verbo incarnato – vive fra gli uomini; non solo visse con noi venti secoli or sono, ma vive e attua adesso²⁵: nel suo corpo mistico che è la Chiesa; Egli continua ad essere presente come *un principio attivo nella storia degli uomini*, irriducibili al solo principio della creazione. Perciò, san Tommaso insiste nel fatto che la grazia non può ridursi a nessuna delle categorie elaborate dai filosofi, poiché non mette in atto nessuna potenzialità precontenuta nell'energia dell'*esse naturæ*²⁶, ma solo una sua capacità (l'uomo è per natura *capax*

la via humaine, qu'on qualifiera de divine si elle est seulement plus humaine? On peut encore aller plus profond en disant: la vie de Dieu, qu'est-ce que cela pour nous? Admettons-nous que Dieu a en Lui-même une vie infinie tout a fait indépendante de la création, et qu'ayant très librement voulu créer, Il a appelé les créatures intelligentes à une élévation par la grâce au dessus de leur nature, élévation qui leur permet de communier à Sa vie divine infinie, éternelle? Ou bien, limiterons-nous notre connaissance du Dieu vivant à la connaissance d'une action divine dans le monde, dans l'humanité, qui pourrait nous porter à travailler à una sur-humanité, mais toujours seulement dans un développement indéfini de la création? Si Dieu n'est connu de nous que dans l'expérience de notre existence humaine, de notre activité en ce monde, il n'est pas de révélation surnaturelle à proprement parler, mais un sorte de révélation immanente à la vie de l'humanité (...) Mais si Dieu a en Lui-même una vie infiniment distincte du développement des créatures, vie proprement divine dans laquelle Il a voulu nous introduire, tout est autre. Dieu, alors, a dû nous faire connaître sa vie par une révélation proprement dite. Cette révélation, l'Eglise nous dit qu'elle a eu deux objets, qui sont en intime connexion: ce que Dieu est en Lui-même et son très libre dessein de nous appeler au partage de sa vie» (D.J. LALLEMENT, *La connaissance de Jésus-Christ*, Téqui, Paris 1977, pp. 44-45).

²⁵ «Cristo vive: Cristo non è un uomo del passato, che visse un tempo e poi se ne andò lasciandoci un ricordo e un esempio meravigliosi. No: Cristo vive. Gesù è l'Emmanuele, Dio con noi. La sua Risurrezione ci rivela che Dio non abbandona mai i suoi. Può la donna dimenticarsi del frutto del suo seno, non compatire il figlio delle sue viscere? Eppure, anche se lei se ne dimenticasse, io non mi dimenticherò di te (Is 49, 14-15): questa era la promessa, e l'ha mantenuta. Dio si delizia ancora di stare fra i figli degli uomini (cfr. Prv 8, 31). Cristo vive nella Chiesa» (VENERABILE JOSEMARIA ESCRIVÀ, Omelia, *Cristo presente nei cristiani*, in *È Gesù che passa*, 5^a ed., Ares, Milano 1988, n. 102).

²⁶ Cfr. SAN TOMMASO, *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1; *De virtutibus in commune*, q. un., a 2; *De potentia*, q. 3, a. 8, ad 3. Bisogna non dimenticare che «l'atto di essere è attivo di per sé, che fa essere l'essenza e ne prolunga l'azione in modo tale che l'essenza

gratiæ, ripete spesso san Tommaso) attuabile però unicamente dall'infinita potenza di Dio, per cui il dono della grazia all'uomo implica veramente una sua ricreazione. La donazione, cioè, di un nuovo principio formale immanente alla persona – la *grazia creata* –, che non è attuazione dell'*esse naturæ*, ma comporta la ricezione di un nuovo essere, l'*esse gratiæ*²⁷.

Questa differenza metafisica comporta necessariamente un intero rinnovarsi del dinamismo intrinseco della persona, secondo quanto afferma san Paolo: *Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rm 8, 14). È qui che poggia la specificità e originalità della morale cristiana, che in seguito svilupperemo.

3. San Tommaso, tanto rispettoso degli schemi abituali tra i suoi contemporanei da celare quasi a volte l'originalità del suo pensiero, non dubitò di sottolineare l'importanza di questa differenza metafisica – e, quindi, operativa – tra natura e grazia, d'altronde chiara già nei Padri. Infatti: *a)* continua a parlare a volte della grazia come abito – benché nelle sue opere di maturità l'espressione sempre più predominante per parlare della grazia sia quella di partecipazione alla natura divina²⁸ –, ma sempre sottolineando che non ha *niente a che fare con nessuna delle «categorie» adoperate dai filosofi*, poiché non pone in atto una potenzialità positiva dell'*esse naturæ*, ma solo una sua capacità passiva²⁹; *b)* insiste sempre nel fatto che la grazia comporta

costituisca (che da essa fluiscano) le facoltà, sicché l'atto di essere è in sostanza l'atto conclusivo e al contempo fondante dell'operatività dell'essenza» (C. CARDONA, *Metafisica del bene e del male*, Ares, Milano 1991, p. 22).

²⁷ Cfr. SAN TOMMASO, *In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, sol. *Esse gratiæ* che, a sua volta, è principio attivo – energia – dell'agire divinizzante e divinizzato.

²⁸ «La formula *participatio naturæ divinæ* expresada positiva o negativamente (*nihil aliud est...*) se acuña alrededor de 1261, y a partir de entonces se transforma progressivamente en la única que el Santo Doctor utiliza para describir la realidad de la gracia: “*Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ: cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam*” (S. *Tb.*, I-II, q. 112, a. 1)» (M. SÁNCHEZ SORONDO, *La gracia como participación en la naturaleza divina, según Santo Tomás*, Pontificia Universidad de Salamanca, Salamanca 1979, p. 127).

²⁹ S. Tommaso insiste ripetutamente – benché chiami «abito» la grazia – nel fatto che «*gratia (...) non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt*» (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 4 ad 1); «*nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quæ dat quoddam esse spirituale et divinum animæ, et præsupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animam sicut sanitas ad corpus, et ideo dicit Chrysostomus quod gratia est sanitas mentis*» (*De virtutibus in communi*, q. un., a. 2, ad 21).

una ricreazione dell'uomo in figlio di Dio, che suppone – come già detto – una forma creata immanente alla persona, la *grazia*³⁰, implicante la donazione di un nuovo *esse*. Parallelamente a come la *grazia* – in quanto principio formale – perfeziona la natura donandogli una modalità divina, dal punto di vista del *esse*, l'*esse naturæ* viene divinizzato mediante il dono dell'*esse gratiæ*³¹. Quindi, la *grazia* suppone – per san Tommaso una ricreazione della persona, cioè un nuovo intervento immediato di Dio, analogo alla creazione³², con cui – agendo senza nessuna mediazione, come nell'atto creativo³³ – conferisce all'uomo un nuovo *esse*, per cui Egli si fa presente in modo nuovo nell'anima, addirittura mediante l'*inabitazione della Trinità*³⁴,

³⁰ «Anima quodammodo similiter se habet ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc enim similitudo tenet quod utrumque rationem causæ efficientis habet, sed in hoc differt quod anima est etiam causa formalis corporis, unde immediate corpus vivificat (...) Deus autem non est forma animæ, nisi exemplaris; unde oportet quod mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet» (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 5).

³¹ «Gratia principaliter duo facit in anima. Primo enim perficit ipsam formaliter in esse spirituali, secundum quam Deo assimilatur; unde et vita animæ dicitur. Secundo perficit eam ad opus, secundum quod a gratia emanant virtutes sicut vires ab essentia: quia non potest esse operatio perfecta, nisi progrediatur a potentia per habitum perfecta» (*In III Sent.*, d. 13, q. 1, a. 1, sol.). «Infusio tamen gratia accedit ad rationem creationis in quantum gratia non habet causam in subiecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus» (*De potentia*, q. 3, a. 8, ad 3).

³² «Necesse est quod solus Deus deficiat, communicando consortium divinæ naturæ per quandam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliqui igniat nisi solus ignis» (*Summa theol.*, I-II, q. 112, a. 1); «Gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsa creantur, id est in novo esse constituuntur ex nihilo, idem non ex meritis, secundum illud ad Ef 2, 9: *Creati in Christo Iesu in operibus bonis*» (*Summa theol.*, I-II, q. 110, a. 2, ad 3). «Cum enim ponatur gratia esse coniungens animam fini ultimo, hoc non potest intelligi nisi per modum formæ vel per modum efficientis. Si per modum efficientis, sic oporteret aliquam substantiam creatam esse mediam inter animam et Deum, quæ eam Deo coniungeret; et sic anima non immediate a Deo gratificaretur et glorificaretur, quod est alienum fide: oportet enim quod sicut anima immediate a Deo creatur effective, ita etiam ab ipso recreetur. Si autem intellegatur formaliter, tunc oportet quod gratia sit forma animæ» (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 2, sol.).

³³ «Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quæ est gratia» (*De veritate*, q. 27, a. 1, ad 3).

³⁴ «Gratia enim causatur in homine ex præsentia divinitatis, sicut lumen in aere ex præsentia solis» (*Summa theol.*, III, q. 7, a. 13). «Per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Gv 14, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*» (*ibidem*, I, q. 43, a. 5). «Anima per gratiam conformatur Deo (...) Et quia Spiritus Sanctus est Amor, per donum caritatis anima Spiritui Sancto assimilatur (...) Filius autem est Verbum, non qualescunque, sed spirans Amorem: non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectum mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus qua prorumpat in affectum amoris» (*ibidem*, I, q. 43, a. 5, ad 2).

il che implica inseparabilmente *le missioni differenziate del Figlio e dello Spirito Santo*³⁵.

Così Tommaso dirà: «omnino est simile da creatione et recreatione»; creando, Dio conferisce la forma naturale per cui le creature sussistono in *esse naturæ*; così, ricreando l'uomo, Egli gli conferisce una nuova forma immanente, la grazia creata, per cui sussiste in *esse gratiæ*³⁶, cioè, in virtù della ricreazione, l'uomo esiste e vive da figlio di Dio. Però, nota ancora: «Et tamen non es omnino simile; quia, ut dicit Agustinus, “qui creavit te sine te, non iustificavit te sine te”. In iustificatione ergo requiritur aliqua operatio iustificantis; et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale: quod non habet locum in creatione»³⁷. In definitiva, la ricreazione coinvolge il principio attivo della libertà: per dirlo almeno in modo approssimativo: la grazia non penetra nella persona se non nella misura in cui s'impegna ad amare – cioè, si comporta pienamente da per-

³⁵ «Mitti autem Personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam, significat novum modum inhabitandi illius Personæ, et originem ei ab alia. Unde, cum tam Filio quam Spiritui Sancto conveniat inhabitare per gratiam et ab alio esse, utrique conveniat invisibiliter mitti. Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen sibi convenit ab alio esse: et per consequens, nec mitti» (*Summa theol.*, I, q. 43, a. 5). «Sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, in quantum representatur in creatura per similitudinem bonitatis divinæ in ipsa receptam; ita, in reductione rationalis creaturæ in Deum intelligitur processio divinæ Personæ, quæ et missio dicitur, in quantum propria relatio ipsius Personæ divinæ representatur in animam per similitudinem aliquam receptam, quæ est exemplata et originata ab ipsa proprietatis relationis æternæ: sicut proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est qui est verbum ipsius, manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiæ; in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimus ad quod recurrimus. Et quia secundum receptionem horum duorum efficitur in nobis similitudo ad propria personarum, ideo secundum novum modum essendi, prout res est in sua similitudinem, dicuntur Personæ divinæ in nobis esse, secundum quod novo modo eis assimilamur; et secundum hoc utraque processio dicitur missio» (*In I Sent.*, d. 15, q. 4, a. 1, sol.).

³⁶ «Omnino simili est de creatione et de recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturæ, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quæ este quasi terminus operationis ipsius agentis (et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur), ita etiam et in recreatione Deus confert anima esse gratiæ (et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur)»: (*In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad 3; «Creare et recreare effective Dei est: unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturale subsistit; ita etiam recreando, formam gratiæ confert, per quam in esse gratiæ permanet»: *Id.*, *In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad 4.

³⁷ Quæst. disp. *De caritate*, q. un., a. 1, ad 13.

sona³⁸ – e solo in base alla nostra corrispondenza ci ricrea pienamente in figli di Dio. Allora, la carità diventa il principio motore della persona, e la forma di ogni sua forza e virtù³⁹.

III. Il rapporto natura-grazia e la morale cristiana come morale delle virtù – umane e soprannaturali – e dei doni dello Spirito Santo

1. La divinizzazione della persona, comporta – come abbiamo fatto già notare – la trasformazione del suo dinamismo operativo in virtù della grazia⁴⁰. Tale trasformazione viene sintetizzata da Tommaso con l'affermazione – fondata in Rm 8, 14 – che l'uomo, il quale in quanto *immagine di Dio* differisce da tutti gli altri esseri viventi nel fatto che non *agitur* ma *agit*⁴¹; diventando figlio di Dio si caratterizza – invece – per il fatto che già non tanto *agit* quanto *agitur*, non però perché mosso da un qualche bene creato che lo attira o qualche agente creato che lo domina, ma sotto l'intimo impulso dello stesso Spirito Santo⁴².

³⁸ Infatti, la persona non è pienamente se stessa se non quando si trova nel suo atto proprio e totale, che è amare; cfr. le suggestive indicazioni di K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1982.

³⁹ Cfr. *De caritate*, a. 3, ad 29. Qui si fonda la forza apostolica del cristianesimo, poiché la grazia creata presente nella persona di ogni fedele è principio della sua capacità di partecipare con Dio alla divinizzazione di altre persone: cfr. le interessanti considerazioni di M. SANCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, cit., pp. 275 ss.

⁴⁰ «Ille qui non est adeptus divinum esse per quædam spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes» (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3).

⁴¹ «Cum enim illa dicuntur viventia, quæ se aliquo modo movent, illa dicuntur vitam habere perfectam, quæ perfecte seipsa movent; movere autem seipsum perfecte et proprie, in inferioribus creaturis soli homini convenit. Nam etsi alia ex seipsis ab aliquo principio intrinseco moveantur, non tamen illud principio se habet ad opposita; et ideo necessitate moventur, et non libere. Mota igitur a tali principio magis aguntur quam agunt. Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movit ad omnia quæ vult; et ideo homo habet vitam perfectam, et similiter quælibet intellectus natura» (*Super Ev. S. Ioan. Lectura*, c. 1, lect. 3).

⁴² «*Quicumque enim spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rm 8, 14) (...) Et potest sic intelligi: *Quicumque spiritu Dei aguntur*, id est reguntur sicut quædam ductore et direttore, quod quidem in nobis facit spiritus, scilicet in quantum illuminat nos interius quid facere debeamus. Ps CXLII: *Spiritus tuus bonus deducet me*, etc. Sed quia illi qui ducitur, ex seipso non operatur, homo autem spiritualis non tantum instruitur a Spiritu Sancto quid agere debeat, sed etiam cor eius a Spiritu Sancto movetur, ideo plus intelligendum est in hoc, quod dicitur *quicumque spiritu Dei aguntur*. Illi enim agi dicuntur, quæ quodam supe-

In questa linea della novità dell'agire morale cristiano e della sua attiva-passività, san Tommaso pone, come principio dinamico riassuntivo dell'intera forza vitale del credente, addirittura un nuovo *istinto*, un istinto divino: l'*instinctus Spiritus Sancti*⁴³, che rende connaturale alla persona l'agire da figlio di Dio, e comprende in sé sia le virtù teologali che le morali infuse ed i doni dello Spirito Santo, dinamismo che in altre occasioni riassume con l'espressione paolina della *fede che opera mediante la carità*⁴⁴.

In definitiva, la grazia creata – dono gratuito ed eccedente della natura, immanente però alla persona⁴⁵ – trasforma l'uomo in figlio di Dio, dandogli una nuova connaturalità, a modo di un istinto

riore *instinctu moventur*. Unde de brutis dicimus quod non agunt sed aguntur, quia a natura moventur et non ex proprio motu ad suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis non quasi ex motu propriae voluntatis principaliter sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundum illud Is LIX, 19: *Cum venerit quasi fluvius violentus quem spiritus Dei cogit*; et Lc IV, 1, quod Christo *agebatur a spiritu in deserto*. Non tamen per hoc excluditur quin viri spirituales per voluntatem et liberum arbitrium operentur, quia ipsum motum voluntatis et liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, secundum illud Phil. II, 13: *Deus qui operatur in nobis velle et perficere*» (*Super Eb. ad Romanos Lect.*, cap. 8, lect. 3).

⁴³ Solo nella questione 68 della I-II, in cui tratta dei doni dello Spirito Santo, impiega ben 12 volte l'espressione *instinctus gratiae* o *instinctus Spiritus Sancti*. Sull'argomento, A. MILANO, *L'istinto nella visione del mondo di san Tommaso d'Aquino*, Desclée, Roma-Parigi-Tournai-New York 1966, pp. 91-144.

⁴⁴ «Fides, quæ per caritatem operatur»: Gal 5, 6. Cfr. *In Ep. ad Galatas Lect.*, c. 5, lect. 2.

⁴⁵ Mi pare che esprimono bene la necessità del fatto che l'azione divinizzante della Trinità nell'anima operi tramite un principio formale immanente alla persona, che è appunto la *grazia creata*, le seguenti riflessioni: «Santo Tomás, ya en sus reflexiones juveniles del *Comentario a las sentencias*, fundamenta basándose en Dionisio, el significado de la forma como principio operativo en la forma como principio ontológico: el obrar en el ser. El texto, que en la tradición escolástica ha pasado inadvertido, es de importancia capital: "Ille qui non est adeptus divinum esse per quædam spirituales regenerationem non potest participare divinas operationes" (*In II Sent.*, d. 26, q. 1, a. 3; cfr. *De veritate*, q. 27, a. 2). Para el Angélico, pues, si bien Dios puede reservarse algunos efectos como principio fundante eficiente, ejemplar y final, no puede suplir la función de causa formal intrínseca, ya que de lo contrario se confundiría en un monismo con la criatura. Por lo tanto, Santo Tomás asume el significado aristotélico de la forma como principio de ser y obrar en el sinalon (noción aristotélica, que designa al sujeto real, en su última y completa singularidad) y lo transfiere no sólo a todo el orden natural sino al sobrenatural. Por ello, afirma, estableciendo una audaz analogía: "Esse naturale per creationem Deus facit in nobis nulla causa agente mediante, sed tamen mediante aliqua causa formali: forma enim naturalis principium est esse naturalis. Et similiter esse spirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, sed tamen mediante aliqua forma creata, quæ est gratia" (*De veritate*, q. 27, a. 1, ad 3)» (M. SANCHEZ SORONDO, *La gracia como participación de la naturaleza divina*, cit., p. 309).

o dinamismo spirituale nuovo, dotato degli adeguati principi operativi per comportarsi come tale, nella molteplicità dei compiti giornalieri, tramite i quali deve incamminarsi all'eterna beatitudine – alla visione beatificante di Dio, che la grazia incoa in questa terra –: cioè le *virtù teologali*, quelle *moralì infuse* e i *doni dello Spirito*. Principi – le virtù soprannaturali e i doni dello Spirito Santo – che non sono qualcosa che si aggiunga alla persona dall'esterno ma che germogliano in essa ad opera dello stesso Spirito, presente in noi – nel fondo dell'anima – con l'essere della grazia⁴⁶: un *esse* che

⁴⁶ Non dobbiamo mai dimenticare che, proprio perché l'*esse* è attivo, – progressiva attuazione dell'energia dell'*esse* – le virtù non sono meccanismi o assuefazioni che ci rendono più agevole, o addirittura facile, compiere i comandamenti della legge (esterna), al modo che esse furono spesso concepite dalla cosiddetta morale moderna, bensì dinamismi intrinseci che ci conferiscono la capacità di conoscere, entusiasmarci e deciderci ad agire secondo ragione e secondo la voce interiore dello Spirito, conformemente alla nostra nuova identità – siamo *alter Christus* – di figli di Dio, principi dinamici che appartengono alla stessa nuova legge interiore – la legge dello Spirito di vita in Cristo Gesù (Rm 8, 2) –, che abbiamo ricevuto con il nuovo essere della grazia. Cfr. sulla ricchezza della dottrina implicata nella concezione tomistica delle virtù, e la continuità tra virtù acquisite e gratuite, e sul fatto che entrambe due inclinano e in qualche modo danno la capacità – nel caso delle virtù gratuite in modo radicale – di agire virtuosamente: E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mathias-Grünewald Verlag, Mayence 1987. Senza dubbio, le virtù acquisite rendono più praticabile l'atto buono corrispondente; sarebbe però un po' semplicistico identificare l'idea di virtù acquisita con quella di facilità, poiché il possesso delle virtù umane, come sappiamo per esperienza, non esime dalle difficoltà e dalle lotte, ma piuttosto conferisce il potere di superarle: non è casto chi non deve lottare, a volte duramente come ci mostra l'esempio dei santi, ma chi invece vince sempre nella lotta. D'altronde, la sola idea di facilità non esprime bene il ruolo delle virtù nella vita morale. Esse non si limitano a rendere più facile il compimento di un comandamento conosciuto; tra l'altro, perché spesso solo il suo possesso rende l'uomo realmente capace – capace in atto – di sapere cosa è la vita virtuosa; lo diceva già Aristotele, soltanto il virtuoso giudica rettamente sulle esigenze della virtù. Cfr. S. PINCKAERS, *La vertu est tout autre chose qu'une habitude*, in *Le renouveau de la morale*, 2^a ed. Téqui, Paris 1979, 144-164; e anche G. ABBA, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., pp. 217 ss. Solo così si può sviluppare una teologia morale fondamentale, che eviti i pericoli di diventare una «meta-etica», nel senso spregiativo a volte usato: poiché non tratta di conoscenze astratte e generiche, ma della conoscenza e dello sviluppo reali dei nostri dinamismi operativi, tramite i quali riusciamo a conoscere – e volere – il bene dell'uomo nella sua verità universale, ma proprio tale quale si trova nella singolarità irripetibile delle nostre azioni. Le virtù, lo abbiamo notato fin dall'inizio, sono tra l'altro il cammino per il quale si potenzia la capacità della ragione pratica nel suo giudizio sul bene e sul male nell'atto concreto. Quindi, l'unico cammino per la sempre più esatta e profonda conoscenza delle norme universali nella loro luminosità per la guida delle singole e irripetibili azioni del singolo; e anche il cammino per comunicare ad altri la verità sulla legge divina. Infatti, niente c'è di più espressivo del linguaggio delle virtù: «la nostra lettera di raccomandazione siete voi, scritta nei vostri cuori e nota e letta da tutti gli uomini» (2 Cor 3, 2); e commenta s. Giovanni d'Avila: «los corintios eran suficiente carta que declaraba quien

l'uomo singolo non sempre possiede di fatto o, almeno, non sempre possiede nello stesso grado⁴⁷.

a) Rispetto allo schema della cosiddetta morale delle obbligazioni e delle norme – proprio della morale moderna – il capovolgimento è totale. Non si fa più capo a una concezione della libertà come indifferenza della volontà, alla quale la legge guida promulgando esternamente un insieme di precetti, per cui il problema morale si risolve in ultima istanza nella tensione legge-libertà, e dove la nozione d'istinto divino – così centrale per san Tommaso – non poteva non perdersi. Invece, siamo in una concezione della libertà radicata nelle inclinazioni naturali, che sono una guida intrinseca – una *lex* o *instinctus rationis* – in crescente attuazione-attivazione tramite lo sviluppo delle virtù naturali. Allora, si capisce bene che la persona possa ricevere fin dal suo più intimo – cioè fin dal proprio e irripetibile *actus essendi* – un influsso dello Spirito Santo; come la natura implica un *instinctus rationis*, così la grazia comporta un istinto divino, lo *instinctus Spiritus Sancti* o *instinctus gratiae*, operante tramite la fede e la carità. Un dinamismo nuovo la cui attuazione-attivazione, benché richieda la cooperazione dell'uomo, ha una sorgente più profonda nella guida dello Spirito Santo: cioè, la cui progressiva attuazione ci rende ogni volta più capaci di sentire e seguire la Sua voce che ci guida dal di dentro. Nella tradizione patristico-tomista, gli atti della libertà mostrano così di essere sotto la legge in un modo diverso da come spesso vengono presentati nella *morale moderna*: essi appaiono sotto l'impulso dell'amore e del bene, impulso che sta già nell'origine e nel fine sia della libertà che della legge. Non ci troviamo più di fronte ad una morale delle proibizioni e delle barriere – benché

era San Pablo y cuán provechosa su presencia. Y dice que esta carta la saben y leen todos, porque cualquier gente, por bárbara que sea, aunque no entienda el lenguaje de la palabra, entiende el lenguaje del buen ejemplo y virtud, que ve puesto por obra» (SAN JUAN DE AVILA, *Audi, filia*, c. 34). La forma più efficace di convincere gli altri a fare il bene è mostrar loro un amore vero, sacrificio, con opere: niente muove tanto ad amare come il sapersi amati; e chi si sa ben amato, si lascia guidare da chi lo ama.

⁴⁷ «Aunque es verdad, como hemos dicho, que está Dios siempre en el alma dándole y conservándole el ser natural de ella con su asistencia, no empero siempre, sin embargo, la comunica el ser sobrenatural. Porque éste no se comunica sino por amor y gracia, en la cual no todas las almas estan; y las que están, no en igual grado, porque unas (están) en más, otras en menos grados de amor» (SAN JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, lib. II, cap. 5).

esse ci siano: ci basta pensare agli *assoluti morali*, che tutta la tradizione cristiana riconosce⁴⁸ – ma soprattutto con una morale dell'impeto, del libero e spontaneo superamento verso quel massimo di qualità in cui proprio consiste la santità⁴⁹.

Bisogna comunque avvertire che la progressiva spontaneità nell'agire secondo l'istinto dello Spirito Santo, non si raggiunge di colpo. È il momento di ricordare che una delle verità fondanti dell'antropologia biblica è la condizione di *natura lapsa* e le sue ferite proprie dell'uomo storico, con le difficoltà di ciò derivanti per fare il bene; ferite che la grazia sana senza tuttavia cancellare pienamente, per cui spesso poniamo ostacoli a lasciarci divinizzare poiché la divinizzazione richiede la cooperazione del principio attivo della libertà. Si capisce, quindi, che la trasformazione che la grazia opera in noi non sia immediata; richiede la progressiva purificazione del cuore, il crescente abbandono in Dio e il passaggio attraverso la Croce: quel morire a se stessi incomprensibile per la carne, ma radice unica della vera fecondità in Cristo⁵⁰. Adirittura per questo, la nostra progressiva divinizzazione è compatibile con il perdurare delle debolezze, ma in modo che non scoraggiano più né si tenta di nasconderle e dissimularle; anzi, vengono prese quali indicazioni a confidare più e meglio nel Signore e a lottare con più impegno. Da ciò, la centralità della virtù della *penitenza*. Nel viverla sotto la spinta dello Spirito Santo, a poco a poco il nostro cuore si rinnova: «il dolore per il peccato non degenera in atteggiamenti di amarezza, di dispe-

⁴⁸ E, invece, sono messe in dubbio dalla morale moderna: cfr. sull'argomento: J. FINNIS, *Moral absolutes (Tradition, Revision und Truth)*, The Catholic University of America Press, Washington 1991; A. MAY, *An Introduction to Moral Theology*, Our Sunday Visitor Press, Huntington 1991, pp. 99-138; *Moral Absolutes (Catholic Tradition, Current Trends and the Truth)*, Marquette University Press, Milwaukee 1989; G. GRISEZ, *Are there exceptionless moral norms?*, A contribution to the Ninth Bishops' Workshop Pope John Center, Dallas, Texas 7 february 1990.

⁴⁹ È ovvio che questo istinto divino, questo *instinctus Spiritu Sancti* o *instinctus gratiæ*, non è cieco, ma luminoso, come dimostrano i nomi stessi dei doni: saggezza, intelligenza, scienza, consiglio. Se le virtù acquisite ci danno una connaturalità per conoscere il bene e farlo, le virtù infuse e i doni dispiegano questa connaturalità verso il modo divino di conoscere e amare: cfr. S. PINCKAERS, *L'Evangile et la morale*, cit., pp. 215 ss.

⁵⁰ L'abbandono nelle mani di Dio, proprio dell'amore filiale a Lui, cresce e si qualifica nel maturare stesso dell'amore che, iniziato come *amore d'indigenza* – siamo creature che vengono dal nulla –, si trasforma progressivamente in *amore di generosità* fino a diventare sempre più *dono sincero di sé*, vero amore allo divino. Cfr. J. ARELLANO, *Espíritu de abandono y vida de infancia espiritual*, en *Estudios sobre Camino*, 2ª ed., Rialp, Madrid 1989, pp. 113-172.

razione o di alterigia, perché la contrizione e la consapevolezza della miseria umana lo conducono a identificarsi» con l'impegno redentore di Cristo e a sentire la solidarietà con ogni uomo, pure il più disprezzato. Il cristiano avverte progressivamente «la forza dello Spirito Santo, tanto che le sue cadute non lo postrano più: sono piuttosto un invito a ricominciare, per continuare ad essere, in tutte le strade della terra, un fedele testimone di Cristo, nonostante le miserie personali»⁵¹.

b) Questa attiva-passività o impegno nel lasciar fare allo Spirito, implica l'intrecciarsi tra le virtù infuse e i doni e le virtù umane o acquisite: una realtà che si capisce meglio se si tiene conto che ogni virtù umana è fatta di conoscenza e amore di un concreto bene dell'uomo⁵² – cioè di una delle dimensioni integranti la perfezione della persona – che acquisisce la sua pienezza nell'amore di Dio, dal quale ogni bene procede, al quale ogni bene somiglia, verso cui – da se stesso – qualsiasi bene è chiamato a condurre e nel quale tutti i beni trovano il vero e saldo fondamento. La vita della grazia prolunga tale insieme di conoscenza e amore oltre le forze dell'uomo: ad una conoscenza e amore di Dio nella sua vita intima, partecipan-

⁵¹ VENERABILE JOSEMARIA ESCRIVÀ, *È Gesù che passa*, cit., n. 138.

⁵² Come si sa, la nozione di virtù è analoga. Non lo sono nello stesso senso le virtù naturali e soprannaturali, le virtù intellettuali, e quelle morali, ecc. La pienezza della nozione di virtù – *qua bene agitur, qua nemo male utitur* (cfr. SANT'AGOSTINO, *De libero arbitrio*, II, c. 19; S. TOMMASO, *Summa theol.*, I-II, q. 55, a. 4) – corrisponde alle virtù teologali, alle morali acquisite e alle gratuite o infuse, tra le quali la prudenza e la saggezza. In esse si dà il doppio elemento della conoscenza e dell'amore del bene, che manca solo nelle cosiddette scienze non sapienziali e nelle arti. Le virtù non sono «cose» che si collocano in altre «cose» dette potenze: sono, invece, l'incremento dell'energia operativa dell'uomo – ricevuta con l'essere – in virtù dell'accresciuta conoscenza e amore del bene – ossia, attuazione e attivazione delle potenze –, cioè di tutti i singoli beni nel suo rapporto a Dio, in modo che l'agire virtuoso impegna tutto l'uomo coinvolgendone tutte le potenze, per cui forma parte della crescita delle virtù anche il progressivo ordine nelle passioni. Così lo accenna S. Tommaso nel commento all'etica nicomachea, segnalando che, nell'inizio di ogni virtù, concorrono *tre elementi*: «da una parte la ragione, in quanto in essa si trovano i primi principi (...); in secondo luogo la volontà, in quanto essa è mossa dal bene ragionevole come il suo oggetto proprio (...); in terzo luogo, l'appetito sensibile, secondo il quale (...) l'uomo è disposto dalle passioni» (*In X libri ethiconum*, VI, lect. 11. Rinvio, al riguardo, a R. GARCIA DE HARO, *L'agire morale & le virtù*, Ares, Milano 1988, pp. 138 ss.; *La virtù quale crescita della libertà e dell'immagine di Dio nell'uomo*, in *Attualità della Teologia Morale*, Pontificia Università Urbaniana, Roma 1987, pp. 165-190; e *La vida cristiana (Curso de Teologia Moral Fundamental)*, Euns, Pamplona 1991, cap. VII: «Las virtudes humanas y sobrenaturales del cristiano». Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, cit., parte III.

do di quella Conoscenza e Amore con cui Egli conosce e ama Se stesso, e che trabocca nell'amore di carità verso il prossimo, radicato in quei principi operativi novelli che sono le virtù soprannaturali e i doni. Siccome questo amore non solo purifica tutti gli altri amori ma li prolunga, li fa più grandi, divinamente grandi, san Tommaso vedeva la necessità delle virtù morali infuse. Egli – come nota Pinckaers⁵³ – non costruisce l'edificio delle virtù per coronarlo dopo con la carità; parte invece dalla carità per mostrare il modo in cui essa penetra tutte le facoltà dell'uomo e ne suscita le virtù necessarie per operare intrinsecamente nella persona, in tutti i campi della vita⁵⁴.

2. Nella attiva-passività con cui l'uomo spirituale si lascia agire dallo Spirito – nella cooperazione all'agire divino in noi, che contraddistingue la vita della grazia –, quello con cui egli contribuisce come più proprio è addirittura l'*umiltà*⁵⁵: si capisce allora il posto centrale che la morale cristiana ha da sempre attribuito a questa virtù. Lo fa ben vedere san Bernardo: «Avete fatto attenzione a quel fariseo che stava pregando? Non era ladro, né ingiusto, né era adultero. Si trovava per caso senza frutti di penitenza? Digiunava due volte ogni settimana, e dava la decima di tutto quanto possedeva.

⁵³ Cfr. S. PINCKAERS, *L'Evangelo et la morale*, cit. pp. 66 ss. L'uomo agisce sempre non solo per un fine che vuole raggiungere, ma anche in quanto egli è già in qualche modo capacitato a raggiungerlo: il fine e la forma sono inseparabili; un auto-progettarsi senza forma o natura è un puro non senso. Essendo l'uomo destinato ad un fine soprannaturale, non può che agire in virtù di una forma creata immanente che lo abilita a tali operazioni: è questa forma è la grazia creata, quella soprannaturale partecipazione all'essere divino in quanto divino, la cui manifestazione operativa è la carità.

⁵⁴ Benché nella I-II della *Summa theologiae* Tommaso parli dapprima delle virtù acquisite e dopo delle infuse, nel momento di analizzarle in concreto – cioè, nella II-II – inizia invece con le virtù teologali. La carità è, per lui, come l'appetito della vita soprannaturale, che poggia pienamente nella struttura naturale della persona, il cui appetito è la volontà come capacità di amare. L'amore di carità sta in fondo ad ogni atto della vita della grazia, al modo che l'amore naturale si trova già al fondo di ogni atto retto della vita spirituale dell'anima.

⁵⁵ Un'umiltà che non è per niente pochezza d'animo, timidezza o pusillanimità, ma – come diceva santa Teresa – camminare nella verità: «la virtù che ci aiuta a comprendere, ad un tempo, la nostra miseria e la nostra grandezza (...) Umiltà significa vederci come siamo, senza palliativi, secondo verità. Constatando la nostra pochezza, ci apriremo alla grandezza di Dio: è questa la nostra grandezza (...) Perché il Dio che ci ispira l'umiltà è lo stesso che trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose (Fil 3, 21). Il Signore ci fa suoi, ci riempie di sé; è Lui che ci ottiene la divinizzazione buona» (VENERABILE JOSEMARIA ESCRIVÀ, *Amici di Dio*, 5^a ed., Ares, Milano 1988, n. 97).

Sospettate che fosse ingrato? Ascoltate cosa dice: “Oh Dio!, ti ringrazio”. Ma non era disoccupato nel suo intimo, non era vuoto di sé, non era umile ma superbo; perciò non si curò di sapere quello che gli mancava, ma esagerò i propri meriti. Così ritornò vuoto, per aver fatto finta di pienezza. Invece, quel pubblicano che si era umiliato e abbattuto, che ebbe cura di presentare il suo bicchiere vuoto, ritornò portando con se abbondanza di grazia»⁵⁶. Umiltà alla quale, nella nostra attuale situazione peccatrice, segue – quando ci rendiamo conto di tutte le nostre manchevolezze – la conversione permanente generante quell’altra virtù tipicamente cristiana che è la *penitenza*. Entrambe ci aprono alla crescita nella vita della grazia, con il suo corteo delle virtù infuse e dei doni⁵⁷.

3. Dio agisce in noi dall’interno, dal nostro intimo mediante quel meraviglioso istinto dello Spirito Santo, il quale è presente – seguendo la terminologia dei mistici – nel fondo dell’anima, nel più intimo dell’io. Dio però ci aiuta anche dall’esterno: con la guida del *Magistero*, con i *Sacramenti*, segni sensibili della grazia, l’esempio dei santi e tutto il sostegno della comunità dei credenti, che è la Chiesa; perfino, servendosi dalle stesse situazioni esteriori per vincere le nostre resistenze: è il lavoro delle *beatitudini*: il pianto, la povertà, il dolore, la persecuzione per la giustizia, ecc., rompono la nostra apparente sicurezza in noi stessi e ci aprono all’azione dello Spirito; non invano san Tommaso pone le beatitudini in rapporto diretto con i *doni dello Spirito*⁵⁸. Di ciò, abbiamo tutti esperienza: non già forse nella prima conversione, ma almeno in quelle successive, tanto o più determinanti della prima. Non a caso, è spesso stato il dolore della prova – e solo esso – a riuscire a lasciarci nudi davanti a Dio,

⁵⁶ S. BERNARDO, *Sermo in Annuntiatione Beatæ Mariæ Virginis*, in «La Virgen Madre», Nebli, Clásicos de Espiritualidad, Rialp, Madrid 1987, p. 148.

⁵⁷ «À nuestra reincidencia en el mal, responde Jesús con su insistencia en redimirnos, con abundancia de perdón. Y, para que nadie desespere, vuelve a alzarse fatigosamente abrazado a la Cruz. Que los tropiezos y derrotas no nos aparten ya más de El. Como el niño débil se arroja compungido en los brazos recios de su padre, tú y yo nos asiremos al yugo de Jesús. Sólo esa contricción y esa humildad transformarán nuestra flaqueza humana en fortaleza divina» (VENERABLE JOSEMARIA ESCRIVÀ, *Via Crucis*, 16ª ed., Rialp, Madrid 1990, VII Estación, Cæ Jesús por segunda vez).

⁵⁸ Cfr. sull’argomento, i profondi e suggestivi studi di S. PINCKAERS, *La quête du bonheur*, Téqui, Paris 1979; *L’Evangile et la morale*, Edit. Univ. Fribourg Suisse, Edit. du Cerf, Paris 1990.

con il nostro bicchiere vuoto – benché magari con l'impressione di pensare più che mai a noi stessi –, in modo che Egli ci potesse riempire dalla sua grazia e più profondamente e pienamente divinizzarci.

4. I doni dello Spirito Santo (la cui penetrazione nell'anima è così legata alle beatitudini – cioè alle prove dell'esistenza terrena, alla Croce –) ci danno la disposizione ad essere mossi dallo Spirito: «secondo i doni, l'uomo si dispone ad essere *prontamente mosso* dall'ispirazione divina»⁵⁹. Ci conferiscono cioè, quella *docilità all'iniziativa divina, all'intima azione dello Spirito*, che sta al centro dell'atteggiamento che ci è necessario per cooperare all'opera della nostra divinizzazione e imparare a vivere davvero come figli di Dio: «Giustamente la tradizione cristiana ha perciò riassunto in una sola idea l'atteggiamento che dobbiamo avere nei confronti dello Spirito Santo: docilità (...). Docilità, perché è lo Spirito Santo che con le sue ispirazioni dà tono soprannaturale ai nostri pensieri, ai nostri desideri e alle nostre opere. È Lui che ci spinge ad aderire alla dottrina di Cristo e ad assimilarla in tutta la sua profondità; è Lui che ci illumina per farci prendere coscienza della nostra vocazione personale e ci sostiene per farci realizzare tutto ciò che Dio si attende di noi. Se siamo docili allo Spirito Santo l'immagine di Cristo verrà a formarsi sempre più nitidamente in noi, e in questo modo saremo sempre più vicini a Dio Padre. Sono infatti coloro che sono guidati dallo Spirito di Dio, i veri figli di Dio (Rm 8, 15). Se ci lasciamo guidare da questo principio di vita presente in noi, la nostra vitalità spirituale si svilupperà sempre più, e noi ci abbandoneremo nelle mani di Dio nostro Padre con la stessa spontaneità e fiducia con cui il bambino si getta nelle braccia del padre. Se non diverrete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli, ha detto il Signore (Mt 18, 3)»⁶⁰.

5. Si vede allora chiaramente che l'impegno di coltivare le molteplicità delle virtù e seguire le mozioni intime della grazia nella sua ricca diversità — tramite i vari doni dello Spirito e sotto l'azione purificatrice della Croce, riassunta nelle beatitudini —, non è mai dispersione né complessità ma accresciuta e crescente tensione amorosa della persona, che ogni volta si unisce di più a Dio ed è più pe-

⁵⁹ *Summa theol.*, I-II, q. 68, a. 1.

⁶⁰ VENERABILE JOSEMARIA ESCRIVÀ, Omelia, *Lo Spirito Santo, il Grande Sconosciuto*, in «È Gesù che passa», cit., nn. 130 e 135.

netrata dalla carità. Tramite la carità tutto l'essere e l'agire della persona si divinizza, si trasforma in amore⁶¹, al modo in cui Dio è Amore: «Quanto un'anima più ama, tanto è più perfetta nel bene che ama; da ciò viene che tale anima, che è già diventata perfetta, *tutt'essa è amore e tutte le sue azioni sono amore*, donando tutte le sue cose, come il saggio mercante (Mt 13, 46), per avere il tesoro d'amore che in Dio trovò nascosto (...) Poiché, siccome l'ape riesce a riscuotere da tutte le erbe il miele che in esse si nasconde e non si serve di esse che a tale fine, così pure da tutte le cose che accadono all'anima, essa con grande facilità estrae la dolcezza d'amore che ce n'è; poiché, amare a Dio in esse, ora sia saporito, ora sia disgustoso, essendo essa informata e protetta dall'amore come lo è, né lo sente, né lo gusta, né lo sa, perché, come abbiamo detto, l'anima non sa che di amore, e il suo gusto in tutte le cose e tratti, è sempre diletto d'amore di Dio»⁶². Espressioni simili ne troviamo in tutti i grandi santi e dottori della Chiesa. Santa Teresa, ad es., scrive: «Qua, soltanto queste due cose ci chiede il Signore: amore della sua Maestà e del prossimo; è tutto quanto ciò in cui dobbiamo lavorare. Osservandole con perfezione facciamo appieno la sua volontà (...) A mio parere, il più sicuro segno del fatto che le osserviamo è curare bene l'amore del prossimo; poiché se amiamo Dio, non si può sapere, benché ci siano grandi indizi del fatto che lo amiamo; ma se abbiamo amore del prossimo, questo sì lo possiamo sapere. Siatene certe che mentre più in questo vi scoprite di essere più avanti, più lo siete anche nell'amore di Dio; poiché è così grande l'amore che sua Maestà ci tiene che, in premio a quello che abbiamo al prossimo, farà che cresca l'amore che abbiamo a sua Maestà, e ciò in mille maniere: su questo, io non posso dubitare»⁶³. E san Giovanni Maria Vianney: «Sì, la nostra unica occupazione in questa terra deve essere quella di amare Dio: cioè, cominciare a praticare quello che faremo per tutta l'eternità. Perché dobbiamo amare Dio? Perché tutta la nostra felicità consiste e non può non consistere che nell'amore di Dio. Se non amiamo Dio, saremo costantemente disgraziati; e se vogliamo trovare qualche consolazione nelle nostre fatiche e pene la troveremo

⁶¹ Non bisogna dimenticare, per evitare qualsiasi confusione, che l'amore — come atto proprio della persona umana — comporta sempre conoscenza, anzi saggezza.

⁶² SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, Canción 27, 8.

⁶³ *Moradas*, V, 3.

mo soltanto nell'amore di Dio. Se volete convincervi di ciò, basta che andiate a cercare l'uomo più felice secondo il mondo: se non ama Dio, vedrete che in realtà è soltanto un grande disgraziato. E, al contrario, se vi trovate con l'uomo più disgraziato agli occhi del mondo, vedrete che, amando a Dio, diventa fortunato sotto tutti i profili»⁶⁴.

La divinizzazione della creatura impegna tutte le sue forze e comprende tutti i suoi atti – da ciò, la molteplicità delle virtù e dei doni dello Spirito –, però riunendole in quell'unica operazione in cui la persona si realizza in quanto tale: l'amore⁶⁵. Siamo così arrivati al fondo antropologico della morale rivelata. L'autopossesso della persona, frutto del fatto che essa ha l'essere per se stessa, non ha altro senso che l'autodonazione amorosa. Lo esprimono bene queste parole del Santo Padre: «L'uomo – sia uomo che donna – è l'unico essere tra le creature del mondo visibile che Dio Creatore “ha voluto per se stesso”: è dunque una persona. L'essere persona significa: tendere alla realizzazione di sé (il testo conciliare parla di “ritrovarsi”), che non può compiersi se non mediante un dono sincero di sé. Modello di una tale interpretazione della persona è Dio stesso come Trinità, come comunione di Persone. Dire che l'uomo è creato a immagine e somiglianza di questo Dio vuol dire anche che l'uomo è chiamato ad esistere *per* gli altri, a diventare un dono (...). Questa descrizione, anzi, in un certo senso, questa definizione della persona corrisponde alla fondamentale verità biblica circa la creazione dell'uomo – uomo e donna – a immagine e somiglianza di Dio. Non è un'interpretazione puramente teorica, o una definizione astratta, poiché essa indica in modo essenziale il senso dell'essere uomo, mettendo in rilievo il valore del dono di sé, della persona. In questa visione della persona è contenuta anche l'essenza di quell'*ethos* che, collegandosi alla verità della creazione, sarà sviluppato pienamente

⁶⁴ *Sermones escogidos*, Domingo duodécimo después de Pentecostés.

⁶⁵ Un amore proprio dell'uomo in quanto creatura spirituale e, quindi, per niente ridotto a pura affettività ma inscindibile dalla conoscenza: anzi, che è esso stesso a porre in atto la nostra più alta potenzialità conoscitiva. Dice san Tommaso: «Quanto magis homo vult divinæ sapientiæ secreta capere, tanto magis conari debet ut propinquior fiat Iesu (...) Nam divinæ sapientiæ secreta illis præcipue revelantur qui Deo iuncti sunt per amorem» (*In Iohannis Evang. Lectura*, c. 13, lect. 4); per cui, «in aliis ergo scientiis sufficit quod homo sit perfectus secundum intellectum; in istis vero quod sit perfectus secundum intellectum et affectum» (*In Ep. ad Ebreos Lectura*, c. 5, lect. 2).

dai Libri della Rivelazione e, in particolare, dai Vangeli (...) Solo la persona può amare e solo la persona può essere amata. Questa è una affermazione, anzitutto, di natura ontologica, dalla quale emerge poi un'affermazione di natura etica. L'amore è un'esigenza ontologica ed etica della persona. La persona deve essere amata, poiché solo l'amore corrisponde a quello che è la persona. Così si spiega il comandamento dell'amore, conosciuto già nell'Antico Testamento (cfr. Dt 6, 5; Lc 19, 18) e posto da Cristo al centro stesso dell'*ethos* evangelico (cfr. Mt 22, 36-40; Mc 12, 28-34)»⁶⁶.

Amando l'uomo vive veramente a immagine di Dio, che è Amore e può essere pienamente divinizzato, assunto nella corrente dell'Amore divino intratrinitario: vive, cioè, in Dio e da Dio⁶⁷. In rigorosa linea con l'attiva-passività di cui abbiamo parlato – propria dell'interazione tra l'iniziativa divina e la corrispondenza della creatura –, si può dire che lo Spirito Santo fa sì che l'amore di amicizia dell'uomo a Dio e agli altri uomini – che gli appartiene già per natura⁶⁸, ed è l'atto proprio per cui si realizza la persona in quanto tale – si trasforma in amore di carità: è la divinizzazione dell'agire umano che segue la divinizzazione della persona o ricreazione in figlio di Dio.

Istituto Giovanni Paolo II
Pontificia Università Lateranense
Piazza San Giovanni in Laterano, 4
00120 CITTÀ DEL VATICANO

⁶⁶ GIOVANNI PAOLO II, Lett. ap. *Mulieris dignitatem*, nn. 7, 18 e 29.

⁶⁷ «Nella comunione di grazia con la Trinità si dilata l'area vitale dell'uomo, elevata al livello soprannaturale della vita divina. L'uomo vive in Dio e di Dio: vive "secondo lo Spirito" e "pensa alle cose dello Spirito"» (GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Dominum et vivificantem*, n. 58).

⁶⁸ Benché riguardo a Dio, per natura solo in modo analogico, poiché l'amicizia propriamente detta richiede quella certa uguaglianza che soltanto la grazia ci conferisce, rendendoci partecipi della natura divina: cfr. *Summa theol.*, II-II, q. 23, a. 1, ad 1.

Pagina bianca

LA TEOLOGIA E IL TEOLOGO IN RECENTI SCRITTI (II)

Antonio CIRILLO

Sommario: I. Introduzione; - II. Arturo Blanco: *¿Qué es la teología?*; - III. Christoph Schönborn: *Unità nella fede*; - IV. Georges Chantaine: *Cos'è la teologia?*; - V. Jean Leclercq-Inos Biffi: *L'esperienza religiosa e la teologia*; - VI. Inos Biffi, Georges Cottier, Ignace de la Potterie, Pierre Eyt, Rino Fisichella, Walter Kasper, William May, Michel Schooyans, Max Seckler, Real Tremblay: *Commenti alla «Donum Veritatis»*; - VII. Conclusioni parziali: a) Il problema del linguaggio teologico; b) La vita spirituale del teologo; c) L'attualità di s. Tommaso; d) L'aspettativa ecclesiale nei confronti della teologia.

I. Introduzione

Questo secondo bollettino intende continuare l'analisi di alcune opere recenti sulla teologia ed il teologo cominciate lo scorso anno su questa rivista¹. A differenza dal primo bollettino, non verranno ora esaminati saggi dedicati direttamente al nostro tema; tranne il caso di Arturo Blanco, gli altri autori citati ne affrontano solo alcuni aspetti: il problema del linguaggio teologico, la vita spirituale del teologo, l'attualità di s. Tommaso in teologia. Un rilievo particolare verrà dato ai commenti alla Istruzione *Donum Veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo. Nelle conclusioni parziali presenterò anche alcune considerazioni sulle aspettative presentate fino ad oggi nei docu-

¹ A. CIRILLO, *La teologia e il teologo in recenti scritti: I*, in *Annales theologici* 4 (2/1990), pp. 309-332.

menti magisteriali pontifici ed episcopali. Occorrerà completare con successivi bollettini l'analisi delle opere degli ultimi dieci anni sul tema la teologia ed il teologo².

II. Arturo Blanco: ¿Qué es la teología?

Arturo Blanco de la Lama³, ha pubblicato lo scorso anno un saggio rivolto specialmente a coloro che non si accontentano di avere una cultura religiosa povera ed elementare, sproporzionata rispetto al livello raggiunto nel campo professionale, letterario, artistico (p. 6)⁴. Obiettivo dell'Autore (d'ora in poi A.) è aiutare chi desi-

² Come nel precedente bollettino una parafrasi di alcuni temi delle opere esaminate sarà riportata nel testo, mentre in nota si troveranno le considerazioni personali ed una parte delle citazioni.

³ Docente di teologia fondamentale presso l'Ateneo Romano della Santa Croce. Il suo recente saggio, *¿Qué es la teología?* Palabra, Madrid 1990, pp. 212, è costituito da 18 temi, suddivisi in ulteriori paragrafi ed inquadrati in 5 capitoli: I. Pensar en Dios para conocerle mejor: 1. Las noticias primeras y elementales sobre Dios; 2. La investigación humana sobre el Ser supremo; 3. El conocimiento de Dios por medio de su palabra: Revelación divina y fe sobrenatural; 4. Profundizar racionalmente en Dios desde la fe y con la fe sobrenatural: la teología cristiana; 5. El objeto de la teología cristiana; II. Dimensiones definitorias del estudio teológico cristiano; 6. La dimensión científica; 7. La dimensión religiosa; 8. La dimensión cristológica; 9. La dimensión eclesial. III. Principio y fuentes de la teología; 10. Los principios de la ciencia de la fe; 11. Las fuentes documentales propias de esta ciencia. IV: Cómo progresar científicamente en el conocimiento de Dios; 12. La exigencia de razonamientos y pruebas en el discurso teológico; 13. La exigencia de método; 14. La exigencia de interdisciplinariedad; 15. El progreso en la ciencia sagrada. V. Unidad en la ciencia de la fe: 16. El motivo profundo de la unidad del saber teológico; 17. Unidad de teoría y praxis en la ciencia sobre Dios; 18. Unanimidad y pluralismo: dogma y opinión en la ciencia de la fe.

⁴ Sarà senz'altro utilissimo per gli studenti di teologia di lingua spagnola: i riferimenti bibliografici sono ridotti al minimo e l'A. dà la precedenza a libri ed articoli in castigliano, pur mostrando di conoscere bene la letteratura tedesca, francese ed italiana nelle sue opere più importanti. Lo stile è ameno e l'opera, senza perdere di precisione, si presenta come una riflessione non strettamente tecnica. La riflessione teoretica sui vari aspetti della natura e del metodo della teologia è accompagnata anche da riferimenti, quasi sempre in nota, sulla storia di questi problemi; in questo modo appare come le considerazioni proposte non nascono astrattamente o dalla sola riflessione personale, ma si appoggiano saldamente sull'esperienza bimillenaria della Chiesa. Quest'opera vuole infatti inserirsi nella corrente della riflessione sulla teologia che va dai Padri a Tommaso d'Aquino a Newman, con riferimenti frequenti ai documenti del Magistero che in questo nostro secolo, a differenza che in passato, è intervenuto spesso sul ruolo della teologia e del teologo nella Chiesa. Le citazioni del Concilio Vaticano II, di Paolo VI e Giovanni Paolo II sono dall'A. inserite opportunamente nel suo discorso. Purtroppo manca ogni riferimento alla Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo, perché pubblicata pochi mesi dopo il saggio che stiamo esaminando. Tuttavia colpisce la sintonia col documento della Congregazione per la Dottrina della Fede e costituisce in certo modo una prova di come esso si inserisca in una riflessione teologica matura e la confermi.

deri conoscere di più Dio in quanto, oltre alla via necessaria costituita dalla vita interiore, un'altra via è quella dello studio. Le due vie non si escludono ma anzi si implicano a vicenda, come il saggio si propone di mostrare, pur soffermandosi direttamente a spiegare la seconda via (conoscenza scientifica) e come percorrerla (p. 6). La cosiddetta *fede del carbonaio* basta e non basta: per salvarsi è sufficiente credere nelle verità fondamentali, non è indispensabile conoscere dettagliatamente tutta la dottrina rivelata. Però questa conoscenza risulta inadeguata per una intensa vita spirituale e per l'apostolato personale. Esiste ancora oggi l'atteggiamento di chi ritiene superfluo migliorare la propria conoscenza dottrinale-teologica per dare importanza, forse solo teoricamente, alla vita di pietà. Ma questo atteggiamento, spiega l'A., non è compatibile con l'insegnamento di s. Paolo che esortava i primi cristiani a desiderare di crescere continuamente nella conoscenza del mistero di Dio in Cristo.

a) *Teologia e fede*

Uno degli aspetti su cui Blanco ritorna costantemente lungo il saggio è il rapporto tra fede e teologia: l'A. ripete con frequenza che la fede è anzitutto conoscenza. Quest'insistenza è giustificata dal fatto che talvolta viene negato appunto l'aspetto conoscitivo della fede, riducendola ad un atteggiamento della volontà, del cuore o del sentimento. Invece credere è conoscere: anche nell'ambito solo umano sarebbero impossibili moltissime conoscenze se si negasse valore alle affermazioni altrui (pp. 16-17). La fede soprannaturale, sebbene derivante dalla grazia divina prima che dalla risposta dell'uomo, è in continuità col modo umano di conoscere. Di fatto l'uomo ha due vie per conoscere la realtà: la propria esperienza e le informazioni ricevute ed accettate da altri. Entrambe possono costituire un sapere sicuro. È Dio Colui da cui l'uomo riceve la Rivelazione soprannaturale e la conoscenza di fede che ne deriva è in armonia con le conoscenze razionali. Proprio l'armonia fra la conoscenza di fede e quella di ragione rende possibile un discorso razionale su Dio che parta da ciò che Egli stesso ha voluto manifestare di sé. Per questo, oltre che dalla dimensione scientifica, la teologia è definita anche da quella religiosa, quella cristologica e quella ecclesiale. Il carattere sacro è costitutivo della teologia, sia perché parla di Dio, sia perché è la fede soprannaturale ad animarla, sia perché il suo fine è la piena comu-

nione con Lui nella gloria eterna. La teologia cristiana non è pertanto un parlare meramente umano, sebbene fatto da uomini: la ragione lavora illuminata dalla fede e la volontà è spinta da Dio attraverso la grazia (p. 68). Questo carattere sacro del lavoro teologico si perde quando la fede non è intesa come virtù soprannaturale, donata da Dio, ma come autocoscienza personale, espressione della propria soggettività religiosa o anche come impegno sociale: in altri termini, in tutti i casi in cui si attribuisce la sua origine all'uomo. Non raramente questa scomparsa dell'intrinseca sacralità della teologia si accompagna ad un'ossessiva insistenza sull'azione politica, sociale, economica intese come fini che danno significato allo sviluppo della fede così intesa. È il caso delle diverse teologie secolarizzate del nostro secolo (p. 68 n. 39). All'interno del rapporto teologia-fede sono due le principali dimensioni che metterò in risalto: 1) la cristologica; 2) l'ecclesiologica.

1. *Dimensione cristologica.* La dimensione cristologica è sempre presente nella teologia, perché essa è un sapere di Dio attraverso Cristo, un approfondire la conoscenza dell'intimità divina attraverso il Verbo Incarnato (p. 86). Questa dimensione è fonte inesauribile di sapienza teologica per tutti i temi teorici e pratici, storici, liturgici, etc.: non può mai essere abbandonata da chi desidera conoscere di più Dio e l'uomo (pp. 86-87). Contemplare l'Umanità di Cristo non è solo esercizio per la vita interiore ed affettiva ma preoccupazione costante del buon teologo, perché trattare Cristo e conoscere a fondo ciò che Egli manifesta nella S. Scrittura (sentimenti, reazioni, desideri, gioie, dolori) permette un'autentica conoscenza di Dio e della Sua volontà salvifica. Alla dimensione cristologica va dunque subordinato lo studio della storia della salvezza e le analogie con il creato, che sarebbero incomplete senza di esse⁵. Sono due le vie per accedere all'Umanità del Verbo: lo studio della dottrina della fede e la

⁵ Un esempio di questa incompletezza è accennato nell'enc. *Redemptoris missio*, 7.12.1990, la quale disapprova quei tentativi che prescindono da Cristo per trovare un terreno comune di intesa con le religioni non cristiane. In queste presentazioni teologiche del cristianesimo viene privilegiato il momento della creazione divina fino a tacere di quello della Redenzione perché quest'ultima non sarebbe comprensibile fuori della fede (n. 17c). Un'analisi più dettagliata di questa tendenza, portata avanti da teologi indiani, è quella del Prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, card. Jozef Tomko: *Relazione al Concistoro straordinario*, in *Osservatore Romano*, 6.4.1991, p. 4.

preghiera: il buon teologo deve servirsi di entrambe. Lo studio su Cristo ammette molti itinerari (biblici, psicologici, filosofici, storici, antropologici) purché siano sempre basati sulla fede della Chiesa (pp. 88-89)⁶.

L'interesse per la condizione scientifica della teologia non può portare a tacere sull'aspetto del rapporto personale con Cristo: anzi riconoscerlo significa aver inteso il dono concesso da Dio agli uomini in Cristo di accedere in modo immediato e personale alla conoscenza della Sua intimità. Se si omettesse sistematicamente l'accesso a Gesù, e pertanto a Dio, attraverso l'orazione e l'Eucarestia, si opererebbe una grave disfunzione nello studio teologico perché si dissocierebbe l'attività intellettuale dalla vita soprannaturale, il ragionamento scientifico ed il battito vivo della vita di pietà. Certamente uno studio cristologico e quello su un personaggio storico coincidono in molti punti, ma con una differenza essenziale: Cristo non è una figura del passato, risuscitò e vive per sempre; la sua presenza ed il suo influsso non si limitano alla sopravvivenza nelle opere e nella memoria degli uomini ma continua ad avere un contatto personale e diretto con ogni uomo, in tutti i tempi. Per questo è possibile accedere a Lui non solo attraverso i documenti storici ma anche personalmente; la mediazione storica è ordinata al rapporto personale: per questo la via cristologica non sarebbe ben percorsa se il teologo non cercasse di trattare Cristo (pp. 90-91).

2. Dimensione ecclesiologica. La dimensione ecclesiologica è quella che collega il lavoro del teologo a quello di tutta la Chiesa: il lavoro teologico non è mai isolato ma, in un certo modo, corporativo. Questa dimensione in qualche modo ingloba le altre (scientifica, religiosa, cristologica) nel senso che garantisce la loro autenticità, dal momento che Cristo ha voluto affidare alla Sua Chiesa la Rivelazione (p. 92). La Parola divina, il suo senso e le sue implicazioni ci giungono di fatto attraverso il sacramento universale di salvezza che è la Chiesa. Una risposta ermeneutica ai problemi connessi col tempo di Cristo e gli Apostoli deve passare attraverso il ministero della Chiesa che è comunione degli uomini con Dio, con Cristo e tra loro. Infatti

⁶ Confessando, per esempio, che Cristo è una Persona divina – il Verbo – con due nature, divina ed umana, unite ipostaticamente senza cambio né confusione, inseparabilmente ed indivisibilmente: non si può ammettere una cristologia non calcedoniana (p. 89).

questa comunione rende possibile un'esegesi contemporaneamente scientifica e fedele al messaggio rivelato (p. 102). Ciò comporta un riferimento ininterrotto alla Tradizione viva della Chiesa, che è pre-comprensione chiave per trasmettere la parola rivelata agli uomini di ogni cultura (p. 103) ed al Magistero della Chiesa. A quest'ultimo spetta stabilire se le dottrine proposte dai teologi possono essere presentate ai fedeli, se esse sono sicure ed opportune e quali fra esse sono più necessarie (p. 104). Il rapporto con il Magistero non è diverso da quello degli altri fedeli ma per il teologo è anzi più vincolante ed egli è tenuto a subordinare il Magistero dei Pastori sia come fedele, sia in quanto esercita la sua funzione teologica (pp. 105-106)⁷.

b) *L'oggetto della teologia*

L'A. si domanda se oggetto della teologia può essere soltanto Dio. La domanda è divenuta attuale coi tentativi di sostituire in teologia altri oggetti a Dio. Per esempio, Tillich proponeva come nuovo oggetto della teologia la percezione della negatività di Dio. In generale, tutta la corrente della *Death-of-God-Theology* cercò di costruire una teologia sulla negazione della trascendenza di Dio e la soprannaturalità della fede. Sintetizzando le conclusioni su questa forma di teologia radicale proposte da Cornelio Fabro⁸, Blanco osserva che in realtà questi tentativi non possono essere considerati progetti teologici cristiani perché privi di coerenza con la fede soprannaturale. Se si pensa che l'uomo contemporaneo non è ormai in condizioni di capire il senso dei dogmi cristiani, la soluzione non è quella di abdicare dai misteri della fede (p. 32 n. 42). Le riflessioni di questi autori non sono nemmeno teologiche perché non si occupano propriamente di Dio ma delle idee dell'uomo su Dio, della coscienza e del-

⁷ Questo rapporto col Magistero venne proposto in termini simili da Carlo Colombo [*Riflessioni sulla Dichiarazione dei teologi*, in *Rivista del clero italiano* 50 (1969) pp. 198-199] quando il compianto fondatore della Scuola di Milano, parlava di «pedagogia della fede» come compito specifico del Magistero e della comune dipendenza del teologo, rispetto al Magistero gerarchico, con gli altri fedeli.

⁸ *Radici immanentistiche della teologia contemporanea in L'avventura della teologia progressista*, Rusconi, Milano 1974, pp. 52-78; cfr. anche *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, pp. 383-462. Su questo argomento è utile il saggio: J.L. ILLANES MAESTRE, *Hablar de Dios*, Rialp, Madrid 1970, 2^a ed., pp. 206 soprattutto pp. 39-91. Dello stesso A. si può anche citare *Cristianismo, historia, mundo*, EUNSA, Pamplona 1973, pp. 241.

l'atteggiamento dell'uomo di fronte a Lui (p. 33). La risposta alla domanda se sia Dio l'oggetto della teologia, trova quindi risposta positiva.

A confermare la linea classica della teologia ai nostri giorni, l'A. riprende la proposta di Giovanni Paolo II ai teologi tedeschi ad Alttötting di considerare il mistero trinitario come il centro della teologia. Anche l'uomo è un tema teologico e ciò non è in contraddizione con quanto affermato prima; anzi Blanco offre un buon approfondimento che mostra come l'uomo e la sua salvezza come temi teologici risultano pienamente cristiani all'interno del mistero trinitario (pp. 34-43). Il cristianesimo ha valorizzato sempre l'umano senza cadere nel difetto di esaltarlo a scapito del divino. Nella Tradizione per esempio, l'interesse per l'uomo non si è sviluppato mai a spese dell'attenzione dovuta a Dio: Dio e l'uomo non sono rivali, due realtà incompatibili ed escludentesi. La teologia racchiude l'antropologia come dimensione a cui non può rinunciare perché è la Parola di Dio stesso che rivela un'altissima dottrina sull'uomo. Questa antropologia teologica si caratterizza tematicamente nel presentare l'uomo come immagine di Dio e *capax Dei per gratiam*: però l'uomo non è soggetto della teologia e c'è il pericolo che il teologo dimentichi che è la relazione con Dio a dare senso autentico all'antropologia (pp. 36-37).

c) *S. Tommaso nella teologia*

Nel cap. 4, descrivendo il modo di progredire scientificamente nella conoscenza di Dio, l'A. si sofferma ad esporre le raccomandazioni del Magistero per lo studio di s. Tommaso⁹ ed aggiunge una opportuna riflessione filosofica in difesa dell'attualità di s. Tommaso, proposta con tanta continuità ed insistenza dal Magistero recente. A chi considera la dottrina di s. Tommaso priva di attualità perché appartiene al Medioevo, con buon senso l'A. mostra l'inconsistenza di una simile obiezione; essa potrebbe essere applicata anche al teorema di Pitagora, ai principi di Archimede, alle leggi di Keple-

⁹ Soprattutto per la teologia speculativa e i principi filosofici. Si nota una conoscenza di prima mano sia dei testi tomasiani che dei principali tomisti contemporanei. C'è una buona raccolta ed esposizione dei testi magisteriali da Leone XIII a Giovanni Paolo II (pp. 172-180). Forse però avrebbero potuto essere citati anche testi più recenti, sebbene i più significativi, ai quali si limita l'A., sono già dei primi anni del Pontificato di Giovanni Paolo II.

ro, ad ogni filosofia un po' lontana nel tempo, ad esempio quella di Kant, che alcuni teologi considerano oggi da proporre come alternativa a quella tomasiana. Questa obiezione che racchiude ogni affermazione umana nell'ambito spazio-temporale in cui nacque, non dà prove convincenti di questa delimitazione. L'esperienza personale convince invece del contrario: continuano ad essere valide molte scoperte del passato, espresse da persone che vissero lontane nello spazio e nel tempo. È necessario distinguere fra origine storica di una dottrina ed il suo valore veritativo che è permanente. Contrariamente all'opinione di strutturalisti come Levy-Strauss, Beneviste ed altri, la differenza di mentalità e di cultura di un luogo o tempo, da un orizzonte di comprensione ad un altro, è relativo: esiste sempre un fondo comune di percezioni, concetti, un ambito comune di atteggiamenti dovuti alla comunione della stessa natura umana, che fonda la possibilità di intendersi. Il pluralismo culturale e filosofico non è così completo e radicale da implicare espressioni e linguaggi totalmente distinti ed incomunicabili fra loro (p. 179, n. 67).

III. Christoph Schönborn: Unità nella fede

Valide riflessioni sulla teologia si trovano nel saggio di Christoph Schönborn, tradotto lo scorso anno in italiano¹⁰.

¹⁰ *Unità nella fede*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 94 (originale: *Einheit im Glauben*, Einsiedeln 1984). Esemplifica la sua concezione della teologia con la storia dei dogmi cristologici, basandosi sulla ricerca di Alois Grillmeier: *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutprinzipien der Geschichte der kirchlichen Dogmas* in *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Friburgo Br. 1978, pp. 423-488. Schönborn è un noto teologo domenicano, docente di teologia dogmatica e di problemi delle Chiese orientali a Friburgo (Svizzera), membro dal 1980 della Commissione Teologica Internazionale. Lo scopo dell'opera è indicato con chiarezza nell'Introduzione: «La preoccupazione comune delle quattro ricerche riunite in questo volumetto è quella di mettere al sicuro tracce di quell'unità ora sempre più frantumata. Si tratta in ciò di trovare i punti di unità in una comunanza più profonda della contraddittorietà che appare in superficie, se si guarda solo con occhi superficiali. Così si può vedere ad esempio che scienza ed ecclesialità della teologia hanno il loro comune punto di riferimento nella *fede*, in quanto la fede comunica l'intuitiva certezza di quello che la teologia fa oggetto delle sue ricerche (cap. 1). L'unità nella *confessione di fede* noi la troviamo nell'unico *Credo* della Chiesa, certo meno nella sua letteralità che nell'intuizione che esso esprime (cap. 2). L'unità nel *Credo* si concretizza nell'unità nella confessione di fede in Cristo. Ma anche qui il punto di unità risiede meno nelle (molteplici) *formule* di confessione di fede che non invece nell'intuizione di fede che sta dietro queste formule (cap. 3)» (p. 11).

a) *Teologia come scienza*

Nel cap. 1¹¹, Schönborn fa notare che la prima domanda che si pone l'Aquinate all'inizio della *Summa Theologiæ* non riguarda la teologia stessa ma che cosa debba fare l'uomo per conseguire il suo fine ultimo. Il Dottore Comune si trovò a dover rispondere a obiezioni che tuttora vengono fatte alla teologia: a) può la Rivelazione essere base di una scienza? b) come possono costituire oggetto di scienza gli avvenimenti storici presenti nella Rivelazione se essi non sono generalizzabili in quanto sono contingenti? La risposta tomasiana è alla luce del primo articolo della *Quæstio prima*: l'uomo ha bisogno di una *precognitio* del suo fine ultimo e questa solo la riceve dall'automanifestazione della scienza di Dio (p. 20). L'A. osserva a questo punto come Tommaso operi un capovolgimento metodico dell'ideale scientifico contemporaneo: per lui la conoscenza di Dio è più nobile della scienza esatta, basata sulla misurabilità, la ripetitività, la calcolabilità¹². Nelle scienze contemporanee le «realtà più elevate» vengono metodicamente escluse dal campo della ricerca perché non misurabili. Importanti sarebbero i vantaggi di questo capovolgimento tomasiano, se fosse preso sul serio dagli epistemologi contemporanei: 1) la conoscenza del fine ultimo permetterebbe di usare *significativamente* l'altro sapere raggiunto con la ragione, in cui l'uomo non sarebbe escluso (pp. 17-27); 2) la teologia sarebbe *unità di misura* per giudicare se stiamo usando bene la libertà, la quale è autentica solo se è finalizzata a permettere all'uomo di raggiungere il suo fine ultimo (p. 17); 3) l'impostazione tomasiana eviterebbe di vietarsi questioni circa il *perché*, per un ideale riduttivo della scienza che ammette solo questioni intorno al *come*. Senza la conoscenza del fine ultimo la scienza rischia di ridursi al fattibile e non più a ciò che ha significato umano¹³. Questa osservazione ricorda che il problema

¹¹ *L'unità di scientificità ed ecclesialità nella teologia* che è un acuto commento alla *Quæstio prima* della *Summa theologiæ* di s. Tommaso.

¹² «Il minimo che l'uomo può avere quanto a conoscenza delle realtà più elevate è più degno e meritevole che la conoscenza più certa che egli possa avere delle realtà meno elevate» (*STb*. I, q. 1, a. 5, ad 1).

¹³ «Tommaso introduce dunque la questione circa la teologia in una prospettiva sorprendentemente ampia: prima che venga posta la domanda se la teologia sia di casa "nella casa delle scienze" oppure no, si chiede molto più fondamentalmente qual'è la scienza di cui abbiamo bisogno, per condurre la nostra vita significativamente ed umanamente» (p. 18).

del rapporto teologia-scienze non è solo epistemologico ma mette in questione il significato ultimo della scienza in generale. L'insistenza stessa di Tommaso di non accettare la riduzione della teologia a sapienza o a mistica, aiuta a ripensare l'ideale di scienza contemporanea (p. 20). Un aspetto importante dell'inversione metodologica operata da Tommaso riguarda la certezza scientifica. Quest'ultima non è ricercata nel soggetto conoscente ma nell'oggetto conosciuto: considerate in se stesse, le conoscenze di fede sono più sicure di tutto lo scibile (p. 21).

b) *Ellenizzazione e deellenizzazione*

Riprendendo spunti di un suo saggio precedente¹⁴ il teologo domenicano mostra come sia falso il dilemma fra ellenizzazione-deellenizzazione perché ci sono entrambe nelle formule dogmatiche dei primi Concili¹⁵. Schönborn sostiene giustamente che il dibattito su ellenizzazione-deellenizzazione del cristianesimo non è solo culturale, su questioni storiche specialistiche, ma riguarda la validità stessa delle formule dei Simboli: «La questione storica sfocia nella questione circa la verità» (p. 70). È certamente inaccettabile l'accusa più radicale, secondo la quale il Credo avrebbe tradito la verità evangelica; ma neppure è accettabile affermare che le verità del Credo sa-

¹⁴ C. SCHÖNBORN, *Il mistero dell'Incarnazione*, Piemme, Casale Monferrato 1989, in cui viene criticata la proposta di deellenizzazione, avanzata da sette autori in *The Myth of God Incarnate* nel 1977, per i quali occorrerebbe abbandonare le formule del Concilio di Calcedonia, il cui linguaggio sarebbe solo un modo di parlare mitologico, o poetico, con cui si esprimeva l'importanza di Gesù (pp. 15-22).

¹⁵ Lo studio attento delle eresie cristologiche dei primi secoli ha permesso a Alois Grillmeier di far vedere come proprio la filosofia neoplatonica, considerata come la più aperta al cristianesimo, avesse difficoltà insormontabili ad accettare l'Incarnazione del Verbo, ossia proprio la verità cristiana centrale. La negazione della divinità del Logos da parte di Ario è il culmine del processo di ellenizzazione e in questo senso Nicea operò in difesa dell'ortodossia un processo di deellenizzazione: il concetto di consostanziale al Padre esula dalle categorie della filosofia greca come pure la confessione di fede calcedonense nell'inconfusa ed insuperabile unità delle sue nature in Cristo (pp. 72-73). La differenza fondamentale fra Atanasio e Apollinare è che quest'ultimo subordina il *keirigma* cristiano alla logica di un sistema filosofico mentre Atanasio procede esattamente al contrario. La differenza fra i due non è certo nell'uso di una terminologia filosofica ellenistica (p. 73). Aggiungiamo che questo uso permise il dialogo con il mondo pagano tanto che si può dire che quella che potremmo chiamare «l'ellenizzazione ortodossa» fu un grande e riuscito tentativo di «inculturazione», i cui frutti hanno perenne validità.

rebbero da considerare un'espressione storicamente condizionata, se quest'affermazione volesse intendere che quel linguaggio non è più valido oggi per esprimere la verità dogmatica.

c) *L'autorità in teologia e la libertà del teologo*

Sulla questione: chi ha più autorità in teologia, il Magistero o i teologi, secondo l'A., s. Tommaso delude le aspettative, nel senso che «non è quello il suo problema» (p. 30): la sua concezione della teologia anche come sapienza, come esperienza di Dio lo rende estraneo alla problematica contemporanea¹⁶. In ogni caso è chiaro che per il Dottore Comune l'autorità del Magistero non è anzitutto epistemica, ossia basta sulla competenza scientifica; neppure è mistica ma si fonda sull'incarico ricevuto da Cristo di trasmettere «la fede nel Figlio di Dio, che essi hanno ricevuto in comune con tutti i fedeli, e in caso di necessità metterla al sicuro contro le riduzioni» (p. 87). In questo modo il Magistero difende la fede di tutti, anche dei più semplici, dall'interdizione fatta nei loro confronti dall'autorità specialistica esegetico-teologica¹⁷.

Per s. Tommaso non ci può essere mai contraddizione ma sempre continuità tra i Simboli¹⁸, ed il suo riferimento all'autorità del Magistero in teologia ribalta la tendenza gnostica contemporanea¹⁹.

¹⁶ C'è stato un tentativo di giustificare un Magistero parallelo dei teologi su alcuni testi tomasiani, estrapolandoli dal contesto della sua concezione teologica: cfr. A. CIRILLO, *Magistero parallelo nei testi di s. Tommaso?*, in Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, di prossima pubblicazione, t. 4.

¹⁷ «si può perlomeno porre la domanda se nella attuale controversia il Magistero spesso non sia "più democratico" di certi "specialisti", i quali, consciamente o inconsciamente, usano la loro autorità di specialisti al di là del loro ambito di competenza, cosa a cui vengono incoraggiati anche da un'epoca che "crede alla scienza"» (p. 87).

¹⁸ «Un Concilio successivo ha la potestà di interpretare il Simbolo che fu redatto da un Concilio precedente e di aggiungere qualcosa che per suo maggiore chiarimento» (*Quaestio disputata De potentia*, q. 10, a. 4, ad 13). Cfr. anche *STb.* I, q. 36, a. 2, ad 2, in cui l'Aquinate spiega che ogni simbolo fu redatto per correggere un errore condannato in un Concilio e che pertanto non è esatto dire che viene redatto un nuovo Simbolo rispetto a quello di Concilii precedenti ma soltanto si può affermare che ciò che era implicitamente contenuto in un simbolo più antico, veniva spiegato più esplicitamente per contrastare nuove eresie.

¹⁹ L'A. cita la felice sintesi su questo tema del card. Ratzinger in una omelia su 1 Gv 2, 20-27: «Non sono i dotti a determinare ciò che è vero nella fede battesimale, ma è la fede battesimale a determinare ciò che nelle dotte interpretazioni è valido. Non sono gli intellettuali a misurare i semplici, ma sono i semplici a misurare gli intellettuali. Non sono le interpretazioni intellettuali, l'unità di misura per la confessione di fede battesima-

La libertà del teologo non è coartata dal carattere vincolante dei dogmi. Questa critica che vorrebbe negare la scientificità della teologia in nome della sua presunta mancanza di libertà è solo frutto di un fraintendimento²⁰; se la conoscenza di fede non ha lo stesso tipo di evidenza degli oggetti delle scienze naturali, essa tuttavia è vera conoscenza: di fronte ad essa la ragione non diventa schiava ma al contrario si attualizza e compie la sua funzione (p. 91). Il metodo di conoscenza della teologia infatti non può essere dato che dal suo oggetto: Dio che si dà a conoscere²¹.

IV. Georges Chantraine: Cos'è la teologia?

Questo agile volumetto²², si propone come uno strumento per riuscire a studiare la teologia come consapevolezza critica dell'esperienza di fede vissuta nella comunità cristiana²³. Chantraine pole-

le, ma è la confessione di fede battesimale, nella sua ingenua letteralità, l'unità di misura di ogni teologia» (Omelia del 31.12.1979 in *Osservatore Romano*, 18.1.1980, ed. tedesca, p. 9).

²⁰ «La fede non ruba alla ragione la sua libertà, altrimenti la ragione dovrebbe divenire non libera anche già solamente per il fatto che essa raggiunge nuove conoscenze. Il riconoscimento che la terra è rotonda e non piatta, non rende la mia ragione non libera, anche se non sono più libero di dire ragionevolmente che la terra sia piatta» (p. 91).

²¹ «La fede, a partire dall'uomo, è il *medium* di questo conoscere, anche per la teologia. Il *credo ut intelligam* di Agostino, io credo per conoscere, intende questo. Il teologo, perciò, non ha alcun altro accesso al suo "oggetto" che ogni fedele, il quale nella fede viva cresce nella conoscenza. Se ciò è vero, allora il teologo è costitutivamente invitato ad affinare gli "occhi della fede"; egli deve essere in ascolto di coloro che, magari senza studio, attraverso una vita di fede sono pervenuti ad una più profonda comprensione della realtà» (pp. 90-91).

²² G. CHANTRAINE, *Cos'è la teologia?*, Piemme, Casale Monferrato 1989, pp. 120. È formato da due contributi del teologo belga, docente di dogmatica e storia della Chiesa a Bruxelles, con un'appendice utile per chi comincia a studiare teologia: una settantina di brevi schede di testi di teologia fondamentale e dogmatica, a cura del Dipartimento teologico dell'ISTRA (Istituto Studi per la Transizione) di Milano. Il primo capitolo *Cos'è la teologia?* raccoglie il contributo principale sulla natura della teologia; il secondo capitolo presenta i consigli e riflessioni su come studiare la teologia in armonia con la concezione della teologia presentata nel capitolo precedente.

²³ Il primo saggio è una meditazione scaturita dalla decennale riflessione del gesuita belga sul tema. L'À. da anni si occupa della natura e del ruolo della teologia. Fu tra coloro che intervennero criticamente in risposta alla Dichiarazione dei teologi del 1968. In quell'occasione scrisse *Libertà del teologo*, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 23 + 133 (titolo orig. *Vraie et fausse liberté du théologien*, Paris-Bruxelles 1969). Lo stile può forse sorprendere chi non è abituato ad un linguaggio spesso poetico, fatto di allusioni che presuppongono una certa conoscenza dell'attuale problematica teologica. Forse per questo sti-

mizza vivacemente con il razionalismo teologico, senza citare autori concreti, ma analizzando la radice di un modo equivoco di intendere il pluralismo teologico come diritto alla «libertà di opinione fino al punto che si potrebbe pensare diversamente dalla Chiesa e cioè dal Magistero restando comunque cristiani» (p. 24). Il nostro A. mostra come questo equivoco si basi su una concezione erronea dell'uomo inteso non come creatura spirituale ad immagine di Dio quanto soprattutto come essere finito, chiuso nell'orizzonte della sua libertà ed obbligato a centrare la teologia sul senso dell'uomo «senza però raggiungerne il senso ontologico: così fanno quanti separano teoria e prassi politica, sociale o carismatica» (p. 29). Ma una teologia centrata solo sulla finitezza dell'uomo non riesce ad intendere la vera condizione umana: la realtà del peccato personale, la misericordia divina, la sua necessità della Chiesa²⁴.

Il nostro A. propone pertanto di intendere la teologia non come una qualsiasi scienza umana che parta dall'orizzonte dell'uomo ma come «contemplazione missionaria» ossia una contemplazione del mi-

le alcune espressioni isolate possono non risultare del tutto chiare, considerate da sole, come quando il nostro A. scrive che la persona umana ha il diritto «di credere ciò che la Chiesa crede e che ella non comprende nella misura in cui può e secondo la misura che la Chiesa prevede. Spieghiamo queste due espressioni, “nella misura in cui può”; “secondo la misura richiesta”: il primato del Papa non ha la stessa importanza della divinità di Cristo; o l'Immacolata Concezione della Maternità divina; o la proibizione della pillola della indissolubilità del matrimonio o la sua castità» (p. 25). In realtà ogni cristiano deve accettare tutto della fede o della morale e non può rifiutare nessun aspetto; può certamente conoscere meno bene aspetti meno centrali ma rimane sempre l'obbligo di formarsi. Dal contesto mi pare tuttavia che si possa legittimamente intendere l'espressione appena citata nel senso che il cristiano crede a tutto ciò che la Chiesa professa nel dogma e nella morale sebbene possa capire fino ad un certo punto quello che crede su aspetti particolari. È tipico invece di una mentalità razionalistica accettare solo in parte il Credo e la morale cristiana, erigendo a giudice della accettazione di esse la propria soggettiva comprensione.

²⁴ Tra i grossi limiti di questo tipo di teologia, Chantraine sottolinea l'incapacità di spiegare come l'uomo possa offendere gravemente di Dio; essa infatti riduce il male al peccato del mondo da combattere «non direttamente nella coscienza ma nell'organizzazione del mondo, nelle strutture sociali, nelle ingiustizie, nelle oppressioni, ecc.» (p. 30); come conseguenza nemmeno la misericordia divina è compresa appieno in questa prospettiva teologica che accetta Cristo morto in nostro favore ma scarta la soddisfazione vicaria (Cristo morto al nostro posto) poiché essa non corrisponde alla concezione moderna della libertà (p. 33); infine una teologia razionalistica non riesce a vedere la Chiesa come istituzione divina in cui si manifesta concretamente la misericordia divina e quindi come istituzione necessaria all'uomo per intendere realmente se stesso come essere redento. I fraintendimenti a cui si è accennato derivano dall'aver chiuso l'uomo nel suo io, mentre egli è comprensibile solo alla luce del mistero di Dio da contemplare (p. 17).

stero di Dio aperta all'azione²⁵: l'essenza della teologia è anzitutto la conoscenza che Dio possiede di se stesso, contemplazione di se stesso che Dio dona liberamente in Gesù Cristo all'uomo, il quale a sua volta liberamente contempla ogni cosa in Dio.

Coerente con la sua concezione della teologia come «contemplazione missionaria» è l'intendere lo studio della teologia non come lavoro esclusivamente accademico ma come opera fraterna in vista del servizio agli altri: non sarà uno studio esoterico per pochi esperti ma aperto alle domande comuni (p. 57), rispettoso delle persone e della loro legittima libertà di opinione teologica, laddove il Credo non è messo in causa (p. 58), ispirato anche ai mistici non solo ai teologi di professione (p. 60).

L'atteggiamento spirituale del teologo non sarà allora meno importante della capacità intellettuale per l'efficacia del lavoro teologico²⁶. Per studiare teologica occorre l'ascesi della memoria, dell'intelligenza e della volontà. In particolare alla radice di deviazioni e di dissensi, c'è spesso «la volontà capricciosa», la quale ha caratteristiche manifestazioni nel teologo e contro le quali bisogna vigilare²⁷.

Come si vede Chantraine si richiama alla concezione della teologia ispirata dai grandi teologi come Agostino, Tommaso d'Aqui-

²⁵ «ricevendo ciò che Dio gli comunica di se stesso rivelandosi, l'uomo è mosso dal dono stesso di Dio, a rendergli amore per amore, a rendergli grazie, a glorificarlo. Così egli conosce Dio interiormente per servirlo ed amarlo» (pp. 10-11).

²⁶ «La santità dona la conoscenza di Dio, "Benedetti i puri di cuore, perché vedranno Dio". La cosa è ammessa facilmente quando la si enuncia positivamente. Ma negativamente la si accetta? Si dirà forse che, slegata dalla santità, la teologia non è teologia? Bisognerebbe conoscere il cuore di qualcuno per sapere se è teologico o meno? Non spetta evidentemente a noi, uomini, giudicare la coscienza del fratello. Ma obiettivamente si può e si deve dire che *slegata dalla santità, la teologia non è la teologia*, la viva conoscenza di Dio: è una scienza religiosa, una filosofia della religione, una sociologia, una psicologia, o qualche altra scienza della religione. Una tale affermazione comporta l'esigenza di ripensare costantemente le istanze razionali, nuove in ogni epoca, in ragione della santità di Dio e dell'uomo» (p. 40). Certamente l'idea di fondo è valida, anche se forse il modo di dirla è un po' esagerato.

²⁷ «essa si spazientisce delle decisioni del Magistero, le trova arbitrarie e dunque contrarie alla libertà della ricerca teologica. In realtà è il suo primo arbitrio che essa denuncia, ma essa è cieca su se stessa e si illude su ciò che sono il senso e la libertà» (...). Ma prima di credere più fondate le proprie interpretazioni delle Scritture o più attendibile il proprio giudizio «contro l'insegnamento costante del Magistero o alcune delle sue decisioni di ordine disciplinare, conviene sempre verificare se non si è soggetti all'illusione provocata dalla propria volontà» (p. 53).

no, Bonaventura, nei cui scritti è facile trovare anche suggerimenti simili sul modo di studiare la teologia che risultano sempre attuali e meritano di essere riproposti²⁸.

V. J. Leclercq-I. Biffi: Esperienza spirituale e teologia

Una recente opera di Jean Leclercq²⁹ ripresenta studi che sottolineano l'importanza di altre dimensioni oltre a quella intellettuale in teologia³⁰. Leclercq sostiene l'utilità per il rinnovamento della teologia di conoscere la teologia monastica (da ora TM). Essa non va confusa con la teologia della vita monastica e nemmeno con una teologia fatta da monaci e indirizzata a loro. Si tratta invece di un metodo di fare teologia diverso da quello della Scolastica. Mentre quest'ultima privilegia il momento logico-speculativo, la TM è basata prevalentemente sulla S. Scrittura, la Liturgia, i Padri, l'esperienza della vita spirituale derivante dalla preghiera, perché quest'ultima possa servire per contemplare Dio. Leclercq a più riprese sottolinea che la teologia non può essere solo scienza «non si tratta di una pura attività scientifica, che metta in gioco solo l'intelletto: è una questione di amore e, poiché essa ha come oggetto Cristo e i misteri che Egli ha rivelato, questa "parola su Dio", questa parola venuta da Dio, e poi rivolta a Dio su ispirazione di Dio, è inseparabile dalla preghiera: è un'attività di preghiera» (p. 54). In una occasione l'A. accenna alla profonda differenza tra il suo modo di intendere la teologia come scienza rispetto alle teorie di Lonergan, attualmente molto diffuse, ma purtroppo non si sofferma a spiegarci in dettaglio queste

²⁸ Per esempio la *Epistola exhortatoria de modo studendi ad fratrem Joannem*, probabilmente autentica, come si sostiene in: J.A. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, Jaca Book, Milano 1988, pp. 392-393.

²⁹ L'ottantenne cistercense, noto studioso di s. Bernardo, discepolo di Etienne Gilson. Una precedente opera dello stesso teologo cistercense sulla teologia monastica è: J. LECLERCQ, *Umanesimo e cultura monastica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 168.

³⁰ J. LECLERCQ, *Esperienza spirituale e teologia: alla scuola dei monaci medioevali*, Jaca Book, Milano 1990, pp. 194. Si tratta di diversi saggi brevi, pubblicati tra il 1964 ed il 1986, suddivisi in dieci agili capitoli: cap. 1. Teologia tradizionale e teologia monastica; cap. 2. Punti fondamentali in una storia della teologia; cap. 3. Una teologia monastica; cap. 4. Il chiostro e la scuola nei sec. XIV-XVI; cap. 5. Modelli di soluzione; cap. 6. Mezzo secolo di sintesi tra storia e teologia; cap. 7. L'uomo medioevale tra «sapientia» e «scientia»: Abelardo e Bernardo; cap. 8. «Curiositas» e il ritorno a Dio di s. Bernardo; cap. 9. Genesi di un capolavoro; cap. 10. Il s. Bernardo di Gilson: una teologia della vita monastica. Accenneremo quasi soltanto ai primi due capitoli, di carattere più generale.

differenze (p. 103). Per Leclercq, il modo di fare teologia della TM non è in contrasto e non esclude la teologia speculativa tipica delle Scuole anzi utilizza le certezze della teologia scientifica (pp. 44-46). Il vantaggio della TM è, secondo l'A. che «la concezione tradizionale della teologia (come Leclercq preferisce talvolta designare la TM) come unione fra preghiera e scienza aiuterà a mantenere un'altissima idea della trascendenza della Rivelazione nei confronti di tutte le spiegazioni che si possono dare. *A forza di dialettica si rischierebbe di credersi maestri della verità*³¹. Solo una teologia pregata, celebrata nella liturgia, raggiunta in un'atmosfera contemplativa manterrà il teologo in un umile atteggiamento di supplica, di rendimento di grazie e di adorazione» (p. 47).

È da sottolineare il fatto che l'A. non intenda soppiantare la speculazione teologica con la TM. Infatti il modello e maestro da lui riconosciuto come sintesi tra Scolastica e TM è s. Tommaso d'Aquino (p. 44). Del Dottore Comune egli sottolinea la preghiera per elevarsi a Dio nella speculazione intorno a Dio; l'attingere dagli scritti dei Padri «non solo idee, ma anche quel fervore che permetteva al suo genio speculativo di sfruttarle al massimo» (p. 43).

L'ottima presentazione di Inos Biffi³² costituisce quasi un saggio a parte³³, con puntualizzazioni interessanti, che non si limitano a presentare l'opera di Leclercq ma manifestano anche qualche motivato dissenso. Per evitare di intendere l'esperienza spirituale in senso soggettivistico, Biffi precisa: «dal richiamo dell'esperienza, così accentuato e prezioso nella TM, non si può certo inferire né che

³¹ Sottolineatura mia del principale inconveniente di una teologia che, autoproclamandosi «scientifica» volesse prescindere dalla vita interiore del teologo come momento necessario per fare un'autentica teologia.

³² Docente presso la Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale di Milano, nonché dell'Istituto Giovanni Paolo II e *visiting professor* dell'Ateneo Romano della Santa Croce. Il noto teologo milanese è un esperto del Medioevo e dirige assieme a Costante Mirabelli la Biblioteca di Cultura Medievale; questa Collana, coi suoi quasi quaranta saggi, è divenuta uno strumento indispensabile per lo studio della teologia medioevale. Come introduzione all'intera collana è interessante: I. BIFFI-C. MARABELLI, *Invito al Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982. Una precedente riflessione sulla TM è quella del saggio *La lettura nuova dell'umanesimo e del monachesimo medioevale*, pp. IX-XVI in cui presenta la precedente opera di Leclercq sulla TM, indicata nella nota 29 di questo bollettino.

³³ I. BIFFI, *Intelligenza e desiderio del mistero cristiano*, pp. 9-23. Siccome gli argomenti da lui trattati interessano da vicino il presente bollettino, è stato indicato quasi come coautore dell'opera di Leclercq.

l'esperienza sia il criterio dell'oggettività della Parola di Dio, né che ne sia la misura, e neppure che l'espressione adegui la Parola di Dio. Si può poi aggiungere che, per essere detta, nella misura almeno in cui è dicibile, tale esperienza non può non oggettivarsi nella concettualità, nel linguaggio recepibile, con la distinzione inoltre tra la dottrina sull'esperienza cristiana e la sua "retorica", e l'espressione dell'esperienza come effettivo vissuto cristiano, con il suo linguaggio originale ma pur sempre da oggettivare anche al livello del discorso» (p. 17). Per Biffi vi sono valide ragioni per non considerare la TM come semplice precorritrice della teologia scolastica e come superata da essa come ciò che è prescientifico rispetto alla scienza. Infatti sono presenti nella TM aspetti intrinseci e necessari nella stessa teologia scolastica: «tali la centralità tematizzata della storia della salvezza come "evento", l'assimilazione della Scrittura, la pluralità del linguaggio teologico e delle modalità di accesso e di manifestazione della "teologia", la portata del vissuto per l'intelligenza della teologia e come segno dell'intelligenza avvenuta, l'integralità dell'accostamento alla Parola» (p. 18). Non si tratta tanto di auspicare un ritorno alla TM perché essa, come la teologia scolastica, sono due momenti storici irripetibili. Occorre piuttosto ripensare la teoria della teologia utilizzando la lezione di entrambe (p. 19). In questo si manifesta il leggero dissenso rispetto alla proposta di Leclercq. Il teologo milanese inoltre presenta anche una più elaborata riflessione teoretica sulla teologia, sintesi dei suoi studi precedenti³⁴.

La Parola di Dio è rivolta principalmente all'intelletto umano, creato in modo da essere in grado di intenderLa, senza però esaurirne il mistero. Ma essa si rivolge anche alla volontà, al senso estetico, etc.: in breve, coinvolge tutto l'uomo, compresa la sua corporeità. Le proprietà divine esposte nella parola non riguardano solo il trascendentale «verum», ma anche il «bonum» (inerente alla volontà), il «pulchrum» (inerente al senso estetico), l'«unum» (del senso dell'armonia) (p. 20). «Primariamente, quindi, e di primarietà non tanto cronologica, la teologia è "intellectus fidei", perché in tal modo ne trova il fondamento; ma, in connessione, teologia è anche "affectus fidei", la "pulchritudo" o la "gloria fidei" e l'"admiratio fi-

³⁴ P. es.: I. BIFFI, *I «sensi» dell'uomo «spirituale»*, in *Teologia* 10 (1985), pp. 251-258. Sarà utilizzata ora, almeno in parte, perché permette di capire meglio la proposta di Biffi.

dei". Non in alternativa, ma in profonda connessione o implicazione. Solo così si rende ragione della concretezza e storicità del mistero cristiano» (p. 21). Questo coinvolgimento integrale dell'uomo deve essere espresso nel linguaggio teologico.

Il teologo milanese spiega che senza il «linguaggio della logica non c'è l'espressione della fede, che ha bisogno di essere "concepita" e farsi discorso fondato. Ma non può mancare la risorsa simbolo, sia per la struttura simbolica della stessa conoscenza dell'uomo, sia per l'espressa e nuova eccedenza che è propria della manifestazione e della condiscendenza del mistero che precisamente si fa simbolo oggettivo in Gesù Cristo» (p. 21). Ribadendo l'insostituibilità di un linguaggio metafisico in teologia, Biffi spiega la necessità anche di quello simbolico: «La fede nella sua "res", nel suo "contenuto" percuote e stimola tutte le facoltà, così che ad essere credente non è unicamente e separatamente l'intelligenza dell'uomo, ma tutto l'uomo, chiamato a mostrarsi nella complessità e nella ricchezza del suo linguaggio» (p. 20).

Come profondo studioso di s. Tommaso³⁵ egli utilizza la sua dimestichezza con la teologia dell'Aquinato per ribadire la sua riflessione speculativa.

Anche l'Angelico, che afferma il carattere più speculativo che pratico della teologia, giustifica la sua concezione ricordando che essa si interessa più di Dio che degli atti umani. La «speculatio» a cui la teologia tende non è semplice conoscenza razionale ma «perfetta conoscenza di Dio, nella quale consiste la beatitudine eterna» (*S Th.* I, q. 1, a. 4).

Infatti il Dottore Comune parla pure di un giudizio per connaturalità e «per modum inclinationis» (p. 17)³⁶. Un'attenta analisi della *Summa Theologiæ* mostra l'unione di sforzo intellettuale e contemplazione, ben lontano dall'intellettualismo della scienza separata dalla sapienza³⁷.

³⁵ Molto utile è il suo agile saggio introduttivo, raccolta di diversi articoli: *La teologia e un teologo: s. Tommaso d'Aquino*, Piemme, Casale Monferrato 1984, pp. 115.

³⁶ Cfr. I. BIFFI, *Il giudizio «per quamdam connaturalitatem» o «per modum inclinationis» secondo s. Tommaso: analisi e prospettive*, in *Rivista di Neoscolastica* 66 (1974), pp. 356-393.

³⁷ Cfr. i due articoli, molto analitici: I. BIFFI, *Aspetti, implicazioni e problemi della «contemplatio» e della «vita contemplativa» nella Summa Theologiæ di s. Tommaso d'Aquino*, in *La Scuola Cattolica* 97 (1969), pp. 343-377; 98 (1969), pp. 467-498.

VI. Dieci teologi: commenti alla «Donum Veritatis»

L'Istruzione «Donum Veritatis», della Congregazione per la Dottrina della Fede³⁸, è il più recente documento espressamente dedicato al teologo e ad alcuni aspetti della teologia. Esso è particolarmente autorevole perché, come tutti i documenti delle Congregazioni Romane approvate dal Papa, fa parte del Magistero ordinario di Giovanni Paolo II; ma ancor di più perché la Congregazione per la Dottrina della Fede è organo ordinario per la funzione docente del Papa³⁹. La VET ha un carattere essenzialmente positivo: anzitutto, sottolinea Georges Cottier⁴⁰ «mette in evidenza la grandezza della teologia come servizio al Popolo di Dio»⁴¹. In essa confluiscono diversi discorsi anteriori dell'attuale Pontefice, di Paolo VI, del Codice di Diritto Canonico del 1983, del Concilio Vaticano II, della stessa Congregazione per la Dottrina della Fede⁴².

Teologia e verità

Georges Cottier indica nella citazione di Gv 8, 32 «La verità vi farà liberi», un legame con le due Istruzioni sulla teologia della liberazione, come un nuovo contributo del Magistero a «orientare e arricchire la nostra meditazione sulla libertà cristiana, indissociabile dalla verità»⁴³. Ignace de la Potterie⁴⁴ e Réal Tremblay⁴⁵ sottolineano il concetto di Verità presente nella VET e il secondo la vede tutta «come incorniciata dalla concezione della verità-libertà che

³⁸ Sulla vocazione ecclesiale del teologo, 25.5.1990 (da ora VET).

³⁹ VET 18. È del resto una dottrina classica, riportata nei manuali di Introduzione alla teologia, p. es.: Y.M.J.-CONGAR, *La fede e la teologia*, Desclée, Roma 1967, p. 175.

⁴⁰ Segretario Generale della Commissione Teologica Internazionale.

⁴¹ G. COTTIER, *Uno studio d'insieme*, in *Osservatore Romano*, 17.9.1990, Commenti alla VET, p. 1 e 4b.

⁴² Presenterò una breve sintesi delle idee fondamentali del documento per rendere più intelligibile i commenti dei dieci teologi, apparsi sull'*Osservatore Romano* dal 17.9 al 10.11.1990, rinviando coi numeri in parentesi alla lettura diretta di esso. Alcuni temi particolarmente interessanti per questo bollettino sono stati scelti come punto di riferimento per raggruppare una parte del documento pontificio. Esso sarà citato in nota con una parafrasi.

⁴³ G. COTTIER, *Uno studio d'insieme*, in *Osservatore Romano*, 17.9.1990, Commenti alla VET, p. 1.

⁴⁴ Professore emerito del Pontificio Istituto Biblico e consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede, già membro, fino a pochi anni fa, della Pontificia Commissione Biblica.

⁴⁵ Professore straordinario presso la Pontificia Accademia Alfonsiana.

da Cristo promana»⁴⁶. Con la sua consueta chiarezza, Ignace de la Potterie⁴⁷ spiega la formula più nuova proposta dalla VET per indicare l'oggetto della teologia. Infatti, dopo aver riproposto la formula tradizionale per la quale la scienza teologica ricerca l'*intellectus fidei*, per cui il teologo si sforza di comprendere meglio quello che crede (VET 6), l'Istruzione aggiunge: «l'oggetto della teologia è la Verità, il Dio vivo ed il suo disegno di salvezza in Gesù Cristo» (VET 8). Il teologo non può lasciarsi racchiudere nei limiti imposti dalla conoscenza scientifica e dalla scienza storica che fa ritenere a molti contemporanei come unica verità quella che si può dimostrare o verificare (n. 1). Ma al teologo non basta neppure la verità filosofica bensì quella che «designa la Parola di Dio, la Rivelazione fatta da Dio al suo Popolo e attraverso di lui a tutti gli uomini: è la Rivelazione storica e progressiva del disegno salvifico di Dio, che culmina nella persona del Figlio di Dio fatto carne» (n. 2). Riassumendo molto bene i suoi studi giovannei⁴⁸, il gesuita belga osserva che «la concentrazione cristologica della verità è ancora più fortemente accentuata negli scritti giovannei» (n. 5). Secondo de la Potterie, la verità giovannea differisce da quella presentata dal mondo classico e da una lunga tradizione patristica e scolastica in quanto Giovanni non dice mai che Dio è verità; pertanto il concetto giovanneo differirebbe dalla nozione di verità della metafisica greca (specialmente platonica) che, introdotta nella teologia cristiana, avrebbe spostato il senso biblico del termine. Intesa in senso ontologico, la parola verità si riferisce alla natura divina di Cristo, diversamente dal senso biblico e da quello di una tradizione non interrotta, da Tertulliano a Lattanzio, a Leone Magno, ripresa dal Vaticano II nella *Dei Verbum*. Il riferimento a Cristo-Verità eviterebbe al teologo di identificare semplicemente la verità cristiana col dogma perché la «verità rivelata è legata a Cristo-Verità»⁴⁹. Non solo. Ma questo nuovo modo di intendere l'oggetto

⁴⁶ R. TREMBLAY, *Il Cristo-Verità, dono che rende liberi*, in *Osservatore Romano*, 22.9.90, Commenti alla VET, p. 4.

⁴⁷ I. DE LA POTTERIE, *Cristo-Verità secondo la Scrittura e la Tradizione*, in *Osservatore Romano*, 19.9.1990, Commenti alla VET, p. 6.

⁴⁸ I. DE LA POTTERIE, *La vérité dans Saint Jean*, Biblical Institute Press, Rome 1977, t. 1: *Le Christ et la Vérité. L'Esprit et la vérité; Gesù Verità*, Marietti, Torino 1973.

⁴⁹ Condivide questo concetto della verità giovannea un esegeta della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Andrea Milano: A. MILANO, *Aletheia. La concentrazione cristologica della verità*, in *Filosofia e Teologia*, 4 (1/1990) pp. 13-45. Alcune perplessità sono state però avanzate da alcuni teologi ed esegeti: cfr. A. CIRILLO, *Cristo rivelatore del Padre nel Vangelo di s. Giovanni secondo il Commento di s. Tommaso*, Roma 1988, excursus 2, pp. 321-340.

della teologia mostrerebbe la necessità assoluta per il teologo di farsi discepolo di Cristo, di rimanere nella sua Parola. In altri termini l'invito della VET ad unire sempre «ricerca scientifica e preghiera» (n. 8) è una conseguenza immediata del fatto che la verità cristiana non è una verità astratta, raggiungibile col solo intelletto, ma una Persona che si conosce veramente soltanto se La si ama.

*Teologia e sensus fidei*⁵⁰

Rino Fisichella⁵¹ osserva che non è vero che la VET avrebbe diminuito il riferimento del teologo al Popolo di Dio, ma anzi il continuo richiamo al *sensus fidei* mostra che essa non auspica affatto un rapporto esclusivo fra teologia e magistero che escluda altri riferimenti essenziali per la teologia. Fisichella distingue una triplice dimensione del relazionarsi al *sensus fidei* da parte del teologo: in quanto credente sa che «dove non può arrivare la certezza speculativa, arriva l'evidenza del *sensus fidei*»; in quanto teologo può «ricondurre questo *sensus fidei* al suo duplice referente: al passato normativo che lo pone in atto, e al presente ecclesiale che necessita di nuove forme atte a vivere coerentemente la fede di sempre». Dovrà discernere forme autentiche di *sensus fidei* da «quelle che invece sono soltanto frutto di acquisizioni estranee alla coscienza ecclesiale»⁵².

*Teologia e scienze ausiliari*⁵³

Cottier sottolinea l'armonia profonda tra verità rivelata e ragione umana, la quale, illuminata dalla fede, può penetrare il signifi-

⁵⁰ Teologia e fede si implicano a vicenda, in quanto la fede fa appello all'intelligenza (VET 6). Il lavoro del teologo risponde al dinamismo insito nella fede stessa e quindi ad una esigenza propria del credente di intendere sempre meglio ciò che crede. Inoltre la teologia offre il suo contributo perché la fede divenga comunicabile, e l'intelligenza di coloro che non conoscono ancora il Cristo possa ricercarla e trovarla (VET 7).

⁵¹ Ordinario di Teologia Fondamentale presso la Pontificia Università Gregoriana.

⁵² R. FISICHELLA, *Il teologo ed il sensus fidei*, in *Osservatore Romano*, 17.10.1990, Commenti alla VET, p. 8c-d.

⁵³ La teologia ha bisogno innanzitutto fra le scienze ausiliari di una filosofia metafisica e presuppone la capacità metafisica di conoscere Dio a partire dal creato. Le scienze storiche sono necessarie agli studi del teologo, a motivo anzitutto del carattere storico della Rivelazione stessa, comunicata in una storia di salvezza. Così pure la teologia dovrà fare ricorso alle scienze umane assumendo dalla cultura del suo ambiente elementi che gli permettono di mettere meglio in luce l'uno o l'altro aspetto dei misteri della fede. Un tale

cato della creazione; ciò spiega perché è possibile al teologo utilizzare le acquisizioni consolidate della filosofia, delle scienze umane e di quelle storiche⁵⁴.

*Libertà del teologo*⁵⁵

Secondo Max Seckler⁵⁶ il diritto di decidere su opinioni teologiche non significa affatto limitazione della libertà di ricerca, al contrario «anche e proprio nel caso, in cui il Magistero si oppone ad un'opinione teologica, la ricerca deve proseguire in modo più approfondito»⁵⁷.

Questa affermazione è ambigua perché anche se per un'interpretazione benevola potrebbe forse significare che la «ricerca più approfondita» serve a rettificare precedenti posizioni non conformi a quella del Magistero, può essere intesa, presa alla lettera, nel senso contrario all'assenso al Magistero, il quale invece può sottrarre legittimamente alla discussione teologica una dottrina determinata⁵⁸.

compito è certamente legittimo e deve essere incoraggiato. A questo proposito è importante sottolineare che l'utilizzazione da parte della teologia di elementi concettuali provenienti dalla filosofia o da altre discipline esige un discernimento che ha il suo principio normativo ultimo nella dottrina rivelata, che deve fornire i criteri per il discernimento di questi elementi e strumenti concettuali e non viceversa (VET 10).

⁵⁴ G. COTTIER, *Uno studio d'insieme*, in *Osservatore Romano*, 17.9.1990, Commenti alla VET, p. 4a.

⁵⁵ Il teologo esercita la libertà propria alla ricerca teologica all'interno della fede della Chiesa. In essa l'audacia non può portare frutti ed «edificare» se non si accompagna alla pazienza della maturazione. La giusta libertà di ricerca significa disponibilità ad accogliere la verità così come essa si presenta, al termine della ricerca, nella quale non sia intervenuto alcun elemento estraneo alle esigenze di un metodo che corrisponda all'oggetto studiato. In teologia questa libertà di ricerca si iscrive all'interno di un sapere razionale il cui oggetto è dato dalla Rivelazione, trasmessa e interpretata nella Chiesa sotto l'autorità del Magistero e accolta dalla fede. Trascurare questi dati, che hanno un valore di principio, equivarrebbe a smettere di fare teologia (VET 12).

⁵⁶ Ordinario di teologia fondamentale presso l'Università di Tübingen.

⁵⁷ M. SECKLER, *Il dialogo fra il Magistero e i teologi*, in *Osservatore Romano*, Commenti alla VET, 29.9.1990, p. 5c.

⁵⁸ Un esempio può essere quello relativo all'insegnamento della *Humanæ vitæ*; cfr. A. CIRILLO, *Magistero, creazione e Humanæ Vitæ* in *Annales theologici* 3 (2/1989), pp. 121-147.

*Magistero e teologia*⁵⁹

Mons. Walter Kasper⁶⁰ osserva che la VET supera due estremi: quello di non riconoscere nessuna autonomia alla teologia e quello di pretendere di scioglierla dai vincoli normativi per la fede⁶¹. Mons. Pierre Eyt⁶² sottolinea la maggiore autonomia dal Magistero assegnata alla teologia dalla VET rispetto ad un documento simile: l'enciclica *Humani generis* di Pio XII. Nei quarant'anni che separano i due documenti di Magistero papale ordinario, c'è stata la maturazione del Concilio Vaticano II, il quale ha stimolato una eccezionale collaborazione fra teologi e Magistero, in modo simile a ciò che era accaduto nei Concili di Trento e del Vaticano I. La maggiore articolazione si deve alla *Dei Verbum* 10, che associa in permanenza il Magistero con la Sacra Tradizione e la Sacra Scrittura: il teologo pertanto non è più in relazione esclusiva col Magistero, e anche su questo punto la VET è in piena continuità con il discorso di Altötting di Giovanni Paolo II⁶³. Nei confronti del Magistero infallibile, Inos Biffi indica come compito del teologo non solo quello apologetico (mostrare le radici e le motivazioni della dottrina) ma anche quello contemplativo dell'*intellectus fidei*. Nei confronti della dottrina definitiva il teologo potrà inoltre «spiegare come possa essere definitiva una dottrina non divinamente rivelata»: far vedere come essa abbia un inscindibile rapporto con la Rivelazione «e quindi della sua presenza reale e “pressante” nel discorso salvifico unificato in Gesù Cristo»⁶⁴. Cottier ricorda il motivo fondamentale per cui, oltre al Magistero definitivo va tenuto presente nel lavoro teologico an-

⁵⁹ La funzione del Magistero non è qualcosa di estrinseco alla verità cristiana, né di sovrapposto alla fede; essa emerge direttamente dall'economia della fede stessa, in quanto il Magistero è un'istituzione voluta positivamente da Cristo come elemento costitutivo della Chiesa. Il servizio alla verità cristiana reso dal Magistero è perciò a favore di tutto il popolo di Dio, chiamato a entrare in quella libertà della verità che Dio ha rivelato in Cristo (VET 14b).

⁶⁰ Vescovo di Tübingen. Membro dal 1980 della Commissione Teologica Internazionale.

⁶¹ W. KASPER, *Teologia e Magistero a servizio della Parola di Dio*, in *Osservatore Romano*, 24.10.1990, Commenti alla VET, p. 1.

⁶² Arcivescovo di Bordeaux. Membro dal 1980 della Commissione Teologica Internazionale.

⁶³ P. EYT, *Del coraggio per osare, della pazienza per maturare*, in *Osservatore Romano*, 10.11.1990, Commenti alla VET, p. 8.

⁶⁴ I. BIFFI, *I tipi dell'adesione del teologo al Magistero della Chiesa*, in *Osservatore Romano*, 31.10.1990, Commenti alla VET, p. 4.

che quello semplicemente autentico⁶⁵: quando non interviene il carisma dell'infallibilità, non viene meno l'assistenza dello Spirito Santo⁶⁶.

*Collaborazione fra Magistero e teologi*⁶⁷

Giustamente Kasper osserva che «la collaborazione di Magistero e teologia non è in primo luogo un problema disciplinare, deve piuttosto corrispondere alla logica della fede. Non dovrebbe neppure innanzitutto essere considerato alla luce del caso conflittuale, ma prima di tutto a partire dai casi normali non spettacolari dell'ecclesiale quotidiano»⁶⁸. Michel Schooyans⁶⁹ ha osservato un influsso lu-

⁶⁵ VET 16b. Vi sono diversi tipi di adesione del teologo all'insegnamento magisteriale: a) quando il Magistero della Chiesa si pronuncia infallibilmente dichiarando solennemente che una dottrina è contenuta nella Rivelazione, l'adesione richiesta è quella della fede teologale. Questa adesione si estende all'insegnamento del Magistero ordinario ed universale quando propone a credere una dottrina di fede come divinamente rivelata. b) Quando il Magistero propone «in modo definitivo» delle verità riguardanti la fede ed i costumi, che, anche se non divinamente rivelate, sono tuttavia strettamente e intimamente connesse con la Rivelazione, queste devono essere fermamente accettate e ritenute. c) Quando il Magistero, anche senza intenzione di porre un atto definitivo, insegna una dottrina per aiutare a un'intelligenza più profonda della Rivelazione e di ciò che ne esplicita il contenuto, ovvero per richiamare la conformità di una dottrina con queste stesse verità, è richiesto un religioso ossequio della volontà e dell'intelligenza, che non può essere puramente esteriore e disciplinare, ma deve collocarsi nella logica e sotto la spinta dell'obbedienza della fede (VET 23).

⁶⁶ G. COTTIER, *Uno studio d'insieme*, in *Osservatore Romano*, 17.9.1990, Commenti alla VET, p. 4a-b.

⁶⁷ Per la vita della Chiesa è necessaria la collaborazione fra il Magistero vivo della Chiesa e la teologia, perché, pur avendo doni e funzioni diverse, hanno ultimamente il medesimo fine: conservare il popolo di Dio nella verità che libera. Il Magistero insegna autenticamente la dottrina degli Apostoli e, traendo vantaggio dal lavoro teologico, respinge le obiezioni e le deformazioni della fede; esso propone inoltre con l'autorità ricevuta da Cristo nuovi approfondimenti, esplicitazioni e applicazioni della dottrina rivelata. La teologia invece acquisisce, in modo riflesso, un'intelligenza sempre più profonda della parola di Dio, contenuta nella Scrittura e trasmessa fedelmente dalla Tradizione viva della Chiesa sotto la guida del Magistero. Essa cerca di chiarire l'insegnamento della Rivelazione di fronte alle istanze della ragione, e infine gli dà una forma organica e sistematica (VET 21). Quando il teologo riceve la missione canonica o il mandato di insegnare, la collaborazione diventa, in un certo senso, una partecipazione all'opera del Magistero al quale la collega un vincolo giuridico. Le regole di deontologia che derivano per se stesse e con evidenza dal servizio alla Parola di Dio vengono corroborate dall'impegno assunto dal teologo accettando il suo ufficio ed emettendo la Professione di fede e il Giuramento di fedeltà. Da quel momento egli è investito ufficialmente del compito di presentare e illustrare, con tutta esattezza e nella sua integralità, la dottrina della fede (VET 22).

⁶⁸ W. KASPER, *Teologia e Magistero a servizio della Parola di Dio*, in *Osservatore Romano*, 24.10.1990, Commenti alla VET, p. 4d.

⁶⁹ Docente dell'Università cattolica di Louvain.

terano nel presupposto individualista del liberalismo per il rifiuto del ruolo fondamentale della mediazione ecclesiale⁷⁰.

*Magistero e libertà di coscienza del teologo*⁷¹

È fuori luogo criticare gli interventi del Magistero come violazioni dei diritti dell'uomo: se il Magistero interviene è per un suo preciso dovere di vigilare sulla trasmissione integra del messaggio del vangelo e di proteggere la fede del popolo di Dio. Questa accusa misconosce la natura della Chiesa; inoltre respingere posizioni intellettuali non conformi alla fede «non significa considerare la persona che le propone come un colpevole»⁷². Così pure occorre non confondere la legittima libertà delle coscienze con la libertà di coscienza, la quale non può legittimare il dissenso⁷³.

⁷⁰ M. SCHOYANS, *Il liberalismo filosofico «causa remota» del dissenso*, in *Osservatore Romano*, 2-3.11.1990, Commenti alla VET, p. 4d.

⁷¹ Occorre evitare di separare la libertà del teologo dall'unità nella verità perché, anche quando può sembrare che gli insegnamenti magisteriali limitino la libertà dei teologi, essi instaurano, per mezzo della fedeltà alla fede che è stata trasmessa, una libertà più profonda che non può venire se non dall'unità nella verità (VET 35). Inoltre c'è un diritto-dovere del Magistero di proteggere la fede del popolo di Dio. Anche la libertà dell'atto di fede non può giustificare il diritto al dissenso perché essa non significa affatto la libertà nei confronti della verità, ma il libero autodeterminarsi della persona in conformità con il suo obbligo morale di accogliere la verità (VET 36). Il Magistero ha per missione di proporre l'insegnamento del vangelo, di vegliare sulla sua integrità e di proteggere così la fede del popolo di Dio. Per realizzare questo talvolta può essere condotto a prendere delle misure onerose. Agendo così esso intende essere fedele alla sua missione, perché difende il diritto del popolo di Dio a ricevere il messaggio della Chiesa nella sua purezza e nella sua integralità, e quindi a non essere turbato da un'opinione particolare pericolosa per la fede e i costumi (VET 37a).

⁷² G. COTTIER, *Uno studio d'insieme*, in *Osservatore Romano*, 17.9.1990, Commenti alla VET, p. 4d.

⁷³ Innanzitutto perché questo dovere si esercita quando la coscienza illumina il giudizio pratico in vista di una decisione da prendere, mentre qui si tratta della verità di un enunciato dottrinale. Inoltre perché se il teologo deve, come ogni credente, seguire la sua coscienza, egli è anche tenuto a formarla. La coscienza non è una facoltà indipendente e infallibile, essa è un atto di giudizio morale che riguarda una scelta responsabile. La coscienza retta è una coscienza debitamente illuminata dalla fede e dalla legge morale oggettiva, e suppone anche la rettitudine della volontà nel perseguimento del vero bene. La coscienza retta del teologo cattolico suppone pertanto la fede nella parola di Dio in cui deve penetrare le ricchezze, ma anche l'amore alla Chiesa da cui egli riceve la sua missione e il rispetto del Magistero divinamente assistito. Opporre al Magistero della Chiesa un Magistero supremo della coscienza è ammettere il principio del libero esame, incompatibile con l'economia della Rivelazione e della sua trasmissione nella Chiesa, così come con una concezione corretta della teologia e della funzione del teologo. Gli enunciati della fede non

L'elemento dialogico nella VET è considerato fondamentale non solo a livello personale ma anche a quello strutturale-istituzionale come tra Magistero e teologi. Secondo Max Seckler esso è la chiave ermeneutica della VET ed il dialogo implica una relativa autonomia della teologia, la quale viene ad assumere una posizione forte, contrariamente ai timori manifestati subito dopo la pubblicazione della VET⁷⁴.

*Dissenso teologico*⁷⁵

Per William May⁷⁶, la tesi del dissenso teologico è una novità post-conciliare, soprattutto degli ultimi venti anni; prima solo si ammetteva la tesi di «sospendere l'assenso»⁷⁷. Diversi autori, soprattutto nel campo della teologia morale sostengono invece o il diritto al dissenso pubblico in materie insegnate autorevolmente ma non infallibilmente, o negano la possibilità per il Magistero di insegnare infallibilmente norme morali specifiche⁷⁸. Ha osservato Walter Kasper che «molte tensioni nella Chiesa di oggi si concretizzano, spesso, anche con una messinscena ben organizzata dai *mass-media*, nell'ambito delle relazioni fra la teologia scientifica ed il Magistero ec-

risultano da una ricerca puramente individuale e da una libera critica della parola di Dio, ma costituiscono un'eredità ecclesiale. Se si separa dai pastori che vegliano per mantenere viva la Tradizione apostolica, è il legame con Cristo che si trova irrimediabilmente compromesso (VET 38).

⁷⁴ M. SECKLER, *Il dialogo fra il Magistero e i teologi*, in *Osservatore Romano*, Commenti alla VET, 29.9.1990, p. 5a.

⁷⁵ Il teologo non può chiedere all'opinione maggioritaria ciò che conviene pensare e fare, ricorrere contro il Magistero a pressioni esercitate dall'opinione pubblica, addurre a pretesto un «consenso» dei teologi, sostenere che il teologo sia il portaparola profetico di una «base» o comunità autonoma che sarebbe l'unica fonte della verità, tutto questo denota una grave perdita del senso della verità e del senso della Chiesa (VET 39).

⁷⁶ Docente di teologia morale presso The Catholic University of America, *visiting professor* dell'Istituto Giovanni Paolo II e dell'Ateneo Romano della Santa Croce.

⁷⁷ Fra i teologi qualificati citati da May: SALAVERRI, *Theologia fundamentalis*, ed. 5^a BAC, Madrid 1952, nn. 708-712.

⁷⁸ W. MAY, *Il dissenso: la sua natura e la sua inconciliabilità con la missione del teologo nella Chiesa*, in *Osservatore Romano*, 7.11.1990, Commenti alla VET, p. 4. Un elenco dei dissidenti in campo morale ed una critica alle loro posizioni si può trovare accennata in questo articolo e sviluppata in quello di William Smith: *The question of Dissent in Moral Theology*, in Atti del I Congresso di teologia morale: *Persona, Verità e Morale*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 235-254.

clesiale»⁷⁹. Fisichella ricorda che il valore del *sensus fidei* non si trova tramite indagini sociologiche e non si determina con criteri che riconoscono una maggioranza e una minoranza. Neppure la relazione fra teologia e profezia giustifica la posizione del dissenso perché: «non si dà denuncia né dissenso alcuno nelle forme di profezia rinvenibili nel NT; sostenere il contrario rischierebbe una manipolazione dei testi. In ogni caso, anche la profezia non è considerata un assoluto; essa si pone, per Paolo, alla luce di un ulteriore criterio: la parola dell'Apostolo (1 Cor 14, 36-38)»⁸⁰.

*Dignità della teologia*⁸¹

La Chiesa è mistero di comunione e la complementarietà di Magistero e teologi va vista in questa prospettiva: ricercare la concordia è aumentare la forza della testimonianza e della credibilità della Chiesa e la sua missione evangelizzatrice. È necessario unire al lavoro teologico la vita interiore del teologo⁸². La grandezza stessa della sua vocazione spiega «come il teologo debba rispondere ad esigenze deontologiche e spirituali molto elevate»⁸³. Al contrario «cedere alla tentazione del dissenso è lasciare che si sviluppino fermenti di infedeltà allo Spirito Santo»⁸⁴.

La teologia non solo è utile ma indispensabile alla Chiesa ed infatti è presentata nella VET 40 come uno dei suoi elementi *vitali*:

⁷⁹ W. KASPER, *Teologia e Magistero a servizio della Parola di Dio*, in *Osservatore Romano*, 24.10.1990, Commenti alla VET, p. 4a.

⁸⁰ R. FISICHELLA, *Il teologo ed il sensus fidei*, in *Osservatore Romano*, 17.10.1990, Commenti alla VET, p. 8e.

⁸¹ Tutte le osservazioni fatte contro il fenomeno del dissenso teologico non misconoscono affatto la dignità della teologia nella Chiesa, che anzi, come si è già detto, è un carisma nella Chiesa che attesta nel teologo una vocazione ecclesiale specifica particolarmente necessaria per un'evangelizzazione su scala mondiale che attende la Chiesa (VET 40).

⁸² Il lavoro teologico richiede unione fra vita di fede, preghiera ed attività scientifica del teologo: la fede e la vita interiore guideranno la sua riflessione e misureranno la correttezza delle sue conclusioni (VET 8). Infatti l'esigenza critica, necessaria al teologo, non va confusa con lo spirito critico, che nasce piuttosto da motivazioni di carattere affettivo o da pregiudizio. Il teologo deve discernere in se stesso l'origine e le motivazioni del suo atteggiamento critico e lasciare che il suo sguardo sia purificato dalla fede. L'impegno teologico esige uno sforzo di rettitudine e di santificazione (VET 9).

⁸³ G. COTTIER, *Uno studio d'insieme*, in *Osservatore Romano*, 17.9.1990, Commenti alla VET, p. 4c.

⁸⁴ G. COTTIER, *Uno studio d'insieme*, in *Osservatore Romano*, 17.9.1990, Commenti alla VET, p. 4d.

«È chiaro per chi legge l'Istruzione senza essere prevenuto, che nessun testo ha sottolineato con altrettanta forza come la missione della Chiesa non può compiersi senza che la teologia vi svolga un ruolo decisivo»⁸⁵.

VII. Conclusioni parziali

In queste conclusioni parziali farò alcune considerazioni intorno a quattro temi: a) Il problema del linguaggio teologico; b) La vita spirituale del teologo; c) L'attualità di s. Tommaso; d) L'aspettativa ecclesiale nei confronti della teologia.

a) *Il problema del linguaggio teologico*

Nello scorso bollettino Mondin, nel presente Biffi hanno sostenuto da una parte l'insopprimibilità del linguaggio metafisico, dall'altra la necessità di usare anche, non in modo alternativo ma complementare, altri linguaggi: quello simbolico (Biffi) ma pure quello delle altre scienze umane (Mondin). Talvolta invece si è tentato di sostituire il linguaggio metafisico e lo stesso Giovanni Paolo II si è preoccupato di avvertire i teologi dei pericoli di un linguaggio inadeguato per esprimere il mistero cristologico, rifiutando il linguaggio della metafisica dell'essere⁸⁶.

Dopo aver mostrato i gravi inconvenienti dottrinali del nuovo linguaggio, conclude: «Questi fatti (...) ci fanno capire quanto sia delicato il problema del nuovo linguaggio sia per la teologia sia per la catechesi, soprattutto quando, partendo dal rifiuto pregiudiziale di categorie antiche (per esempio di quelle presentate come "elleniche"), si finisce per subire una tale suddistanza a nuove categorie – o a nuove

⁸⁵ P. EYR, *Del coraggio per osare, della pazienza per maturare*, in *Osservatore Romano*, 10.11.1990, Commenti alla VET, p. 8c.

⁸⁶ «Particolarmente chi si voglia ispirare alle posizioni delle varie scuole moderne, che insistono su una filosofia del linguaggio e su un'ermeneutica dipendenti dai presupposti del relativismo, soggettivismo, esistenzialismo, strutturalismo ecc., è portato a svalutare o addirittura a rifiutare gli antichi concetti e termini, come effetti da scolasticismo, da formalismo, staticismo, astoricità ecc., così da essere inadatti ad esprimere e comunicare oggi il mistero del Cristo vivente. Ma che cosa è poi avvenuto? Prima di tutto che alcuni sono diventati prigionieri di una nuova forma di scolasticismo, indotto da nozioni e terminologie legate alle nuove correnti del pensiero filosofico e scientifico, senza preoccuparsi di un vero confronto con la forma espressiva del senso comune e, si può dire, dell'intelligenza universale, che permane anche oggi indispensabile per comunicare gli uni con gli altri nel pensiero e nella vita» [GIOVANNI PAOLO II, *Discorso*, 13.4.1988, in *Insegnamenti XI 1/1989*, Libreria Editrice Vaticana, (Città del Vaticano 1989) p. 878 nn. 2-3].

parole – da manipolare in nome di esse, anche la sostanza della verità rivelata»⁸⁷.

Tra i filosofi che recentemente hanno studiato il problema del linguaggio teologico, Antonio Livi è d'accordo con Biffi e Mondin sulla possibilità di usare altri linguaggi per esprimere il dogma, *purché sia espresso lo stesso significato*⁸⁸. Alla facile obiezione che l'uomo contemporaneo ha poca capacità di intendere il linguaggio metafisico e pertanto sarebbe meglio prescindere, si può rispondere invitando a considerare il linguaggio di altre scienze: quello della matematica o della fisica, ad esempio, non rinunciano certo ad espressioni e a vocaboli tecnici per farci meglio capire, ma obbligano l'intelligenza ad acquisire ciò che non conosce o non intende ancora: si tratta infatti di non abbassare la scienza ma di elevare l'intelligenza. Questo principio non viene contestato quando si tratta delle scienze positive e nemmeno di quelle umane (basti anche pensare al linguaggio della sociologia o del diritto). Una considerazione analoga può essere fatta per il linguaggio metafisico in teologia: compito del teologo deve essere quello di allenare le menti alle formule dogmatiche che per due millenni hanno utilizzato questo linguaggio. Si tratta di escogitare una didattica più efficace di quella del passato ma non rinunciare ad educare l'uomo contemporaneo ad intendere le formule dogmatiche così come sono state espresse dall'inizio e conservate nei secoli⁸⁹.

b) *La vita spirituale del teologo*

Blanco e de la Potterie hanno spiegato che la dimensione cristologica comporta il tratto con la Persona divina come conseguenza ineludibile del suo oggetto; la vita spirituale del teologo non è una questione che riguarda solo la sua persona ma è esigenza intrinseca del suo studio (Leclercq). Questa separazione tra vita spirituale del teologo e la sua ricerca sarà possibile grazia all'unità di vita del teologo, auspicata da Antonio Aranda che indica in essa il rimedio an-

⁸⁷ *Ibidem*, p. 879.

⁸⁸ «E anche se il Magistero ha delle valide ragioni per non mutare le formule dogmatiche e per non rinunciare a delle espressioni particolarmente precise, ogni dogma può essere "tradotto" fedelmente con un linguaggio diverso, desunto da una diversa cultura; purché – questo è l'essenziale – sia espresso lo stesso significato che per il senso comune aveva la formulazione dogmatica di base» [*Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Ares (Milano 1990), p. 206].

⁸⁹ Cfr. F. AMERIO, *La dottrina della fede*, Ares, Milano 1987, 3^a ed., p. 590.

che per superare quel fenomeno negativo di una parte della teologia contemporanea da lui chiamata «sindrome della ragione illuministica»⁹⁰: quella che nega alla fede di essere autentico conoscere. Come ha ben sintetizzato Giuseppe Colombo per la ragione illuminista la fede crede, ma non conosce la verità di cui è portatrice. Pertanto se si vuol sapere e non solo credere la verità di fede, occorrerebbe ricorrere alla ragione, perché solo quest'ultima conoscerebbe⁹¹. Questo problema della separazione tra fede e ragione, irrisolto almeno per una parte della teologia contemporanea, si manifesta nella tendenza a spostare la questione della teologia in quella del teologo e il suo ruolo nella comunità ecclesiale e nella società⁹². La soluzione a questo problema può venire solo in una nuova teologia che parta dall'esperienza dell'unità: non solo logica di fede, in cui sembra quasi che la fede consista solo nella luminosità intellettuale, nella somma di contenuti intellettuali; ma unione di verità e sapienza, accettazione amorosa della verità e atteggiamento di sequela di Cristo⁹³. Così questo modo si può giungere ad una teologia creativa che superi la «sindrome de la razón ilustrada» e valorizzi l'unità di vita del cristiano⁹⁴. In diversi discorsi accademici, mons. Alvaro del Portillo, Prelato dell'Opus Dei, ha spiegato la necessità di una viva unione fra studio teologico e vita interiore proprio nelle scienze che intendono aiutare a conoscere e ad amare di più Dio⁹⁵.

⁹⁰ A. ARANDA, *Creatividad teológica y experiencia cristiana*, in *Annales theologici* 4 (2/1990), pp. 298 ss.

⁹¹ Cfr. G. COLOMBO, *La teologia del secolo XX*, in AA. VV., *La teologia*, LAS, Roma 1989, p. 51.

⁹² A. ARANDA, *Creatividad teológica y experiencia cristiana*, in *Annales theologici* 4 (2/1990), p. 301. È quella tendenza esaminata nel primo bollettino a proposito della soggettivizzazione della teologia da parte di J.P. Jousua, Ch. Ducquoc, J.B. Metz (cfr. pp. 321-322; 329-330).

⁹³ In altre parole questo è quello che si chiama vita spirituale del teologo.

⁹⁴ A. ARANDA, *Creatividad teológica y cristiana*, in *Annales theologici* 4 (2/1990), pp. 304-305.

⁹⁵ P. es. nel seguente: «La teologia ed il Diritto Canonico non si possono considerare tra le molte altre scienze. Un loro studio freddo e distaccato sarebbe un controsenso, giacché per la loro stessa indole queste scienze sacre devono indirizzare ad un incontro personale con Dio, suscitando in chi le insegna o le studia uno stimolo a contemplare le realtà divine. *La componente spirituale è come una dimensione interna di queste discipline.* Così lo indicava il Fondatore dell'Opus Dei: "Il desiderio di acquistare la scienza teologica - la buona e sicura dottrina cristiana - è mosso, in primo luogo dal bisogno di conoscere e amare Dio" (*È Gesù che passa*, n. 10)» (A. DEL PORTILLO, *Omelia all'Inaugurazione dell'Anno Accademico del Centro Romano della Santa Croce*, ottobre 1988, p. 8).

c) *Attualità di s. Tommaso*

Mi sembra che tutte queste caratteristiche della nuova teologia siano presenti nella teologia tomasiana, la quale rimane un modello per i teologi contemporanei. Nel precedente bollettino Mondin⁹⁶, nel presente Blanco, Biffi, Leclercq e Schönborn hanno illustrato alcuni motivi della attualità, teologica e filosofica, di s. Tommaso. Però queste indicazioni non sono solo opinioni di questi teologi, valide ma pur sempre allo stesso livello di chi sostiene il contrario, ossia la non opportunità di continuare a considerare il Dottore Comune come modello per la teologia di domani. C'è infatti una continuità nell'insegnamento magisteriale che sottrae alla discussione il fatto che s. Tommaso sia un punto di riferimento per la teologia. Quello che invece rimane da determinare in che misura e come l'Angelico va seguito ed insegnato oggi: qui è legittimo il pluralismo, del resto evidente fra gli stessi tomisti. Tralasciando l'abbondante riferimenti degli ultimi Pontefici⁹⁷, basterà in questa sede ripercorrere per sommi capi l'insegnamento costante di Giovanni Paolo II su questo tema che riprende quello della *Aeterni Patris*⁹⁸. Mons. Alvaro del Portillo ha osservato come Giovanni Paolo II ha apportato «con accenti nuovi ed adeguati alle nostre circostanze culturali, un insieme di ragioni filosofiche e teologiche che rinnovano e arricchiscono la riconoscenza con cui la Chiesa ha accolto il pensiero del Dottore Angelico»⁹⁹. Giovanni Paolo II stesso dichiarò già all'inizio del suo Pontificato di non voler lasciar passare alcuna occasione propizia per richiamare s. Tommaso come modello, col chiaro intento di applicare le indicazioni del Vaticano II¹⁰⁰.

⁹⁶ Pp. 316-317.

⁹⁷ Una buona analisi si può trovare p. es. in: C. FABRO, *Introduzione a s. Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Ares, Milano 1983, pp. 156-224.

⁹⁸ Cfr. A. LOBATO, *Santo Tomás de Aquino en el Magisterio de la Iglesia desde la «Aeterni Patris» a Juan Pablo II*, in Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, t. 3, pp. 7-28; P. RODRIGUEZ, *La Encíclica «Aeterni Patris» de Leon XIII en el Magisterio de Juan Pablo II*, in *Scripta theologica* 12 (3/1980), pp. 719-760.

⁹⁹ A. DEL PORTILLO, *L'attualità di s. Tommaso d'Aquino nel Magistero di Giovanni Paolo II*, in Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, t. 1 p. 83. Seguirò da vicino quest'analisi (pp. 83-96), utilizzando lo schema e le stesse citazioni di Giovanni Paolo II.

¹⁰⁰ «Le parole del Concilio sono chiare: nello stretto collegamento col patrimonio culturale del passato, e in particolare col pensiero di s. Tommaso, i Padri hanno visto un

A queste indicazioni dell'inizio del Pontificato di Giovanni Paolo II, si possono aggiungere quelle del Discorso al IX Congresso Tomistico Internazionale, in cui il Romano Pontefice auspica che venga favorito «in tutti i modi lo studio costante e approfondito della dottrina filosofica, teologica, etica e politica che s. Tommaso ha lasciato in eredità alle scuole cattoliche e che la Chiesa non ha esitato a far proprio»¹⁰¹. La Chiesa ha preferito far leva sulla maturità dei teologi e sulla loro saggezza di insegnanti di teologia piuttosto che su direttive di indole giuridica. Tuttavia c'è stato un fraintendimento di questo atteggiamento magisteriale da parte di chi ha visto nei testi conciliari e postconciliari un abbandono dell'aspetto vincolante circa la sequela di s. Tommaso per cadere nel relativismo¹⁰².

elemento fondamentale per un'adeguata formazione del clero e della gioventù cristiana, e quindi, in prospettiva, un condizione necessaria per il vagheggiato rinnovamento della Chiesa» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all' Angelicum*, 17.11.1979 in *Insegnamenti* II 2/1979, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, p. 1183).

¹⁰¹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al IX Congresso Tomistico Internazionale*, 29.9.1990 in *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, t. 1, p. 13.

¹⁰² *Ibidem*. Questo far leva più sulla maturità di coloro che insegnano teologia piuttosto che sull'indole giuridica non significa però che manchino indicazioni precise anche nel nuovo codice di Diritto Canonico del 1983. Infatti il can. 252 cita espressamente il Dottore Comune, incorporando l'indicazione espressa della *Optatam totius* 16: «Vi siano lezioni di teologia dogmatica, radicata sempre nella parola di Dio scritta e nella sacra Tradizione, mediante la quale gli alunni imparino a penetrare più intimamente i misteri della salvezza, seguendo soprattutto la dottrina di s. Tommaso» (CODICE DI DIRITTO CANONICO 1983 canone 252 comma 3). Come ha spiegato il canonista Tomás Rincón, anche nel can. 251, dove si chiede che la formazione filosofica dei candidati al sacerdozio sia basata sulla «filosofia perenne», essa va intesa come espressione classica, ossia come filosofia di s. Tommaso, anche se egli non è esplicitamente nominato. In questa indicazione il nuovo codice riprende la *Optatam totius* 15, che a sua volta si rifà alla enciclica di Pio XII *Humani generis*, 12.8.1950 (AAS 43 [1950] 571-575). La Sacra Congregazione per i Seminari e le Università rispose, il 20.12.1965, che per patrimonio filosofico perennemente valido «s. Thomæ principia significari intellexisse». Successivamente la Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, il 20.1.1972, in un ampio documento «L'insegnamento della filosofia nei seminari» affermava: «In questo senso sono pienamente giustificate e permangono valide le ripetute raccomandazioni della Chiesa circa la filosofia di s. Tommaso, nella quale quei primi principi di verità naturale sono limpidamente ed organicamente enunciati ed armonizzati con la Rivelazione, e nella quale è pure racchiuso quel dinamismo innovatore che, come attestano i biografi, caratterizza l'insegnamento di s. Tommaso e deve anche oggi caratterizzare l'insegnamento di quanti vogliono seguire le sue orme, in una continua e rinnovata sintesi delle conclusioni valide ricevute dalla Tradizione con le nuove conquiste del pensiero umano» (1554 in EV 4, cfr. anche 1553). La stessa Commissione per la revisione del codice spiegò di non aver fatto esplicita menzione alla filosofia di s. Tommaso, come avevano chiesto alcuni organismi consultivi perché questo era già sufficientemente indicato nell'espressione classica: «patrimonio philosophico perenniter valido» [T. RIN-

Schematizzando, tra le caratteristiche della fedeltà tomasiana alla voce della Chiesa vi sono: 1) il pieno ossequio alla Rivelazione¹⁰³. 2) L'aver anteposto la voce della Chiesa universale a quella dei Dottori e alla propria voce: la sua adesione al Magistero della Chiesa non è limitata a quella solenne ed infallibile¹⁰⁴. 3) Il realismo tomista, necessario per recuperare la comunicazione fra le scienze e l'unità del sapere¹⁰⁵. Non solo quindi la teologia ma anche la filosofia tomasiana risulta indispensabile per la formazione teologica di base. Infatti la via metafisica attraverso l'*analogia entis* è particolarmente adatta per raggiungere Dio come creatore¹⁰⁶. 4) L'armonia fra filosofia dell'essere e storicità¹⁰⁷. 5) Il rispetto esemplare delle opinioni altrui¹⁰⁸. L'Angelico dava un'interpretazione «ottimistica» dei passi oscuri, guardando più all'intenzione che al senso letterale delle espressioni, ma sapeva essere anche schiettamente critico quando era necessario¹⁰⁹. 6) Infine la santità personale come

CON, *Commento al Libro 2: De Populo Dei, Titolo II, cap. 1: De Ministris sacris seu clericis*, in *Codigo di Derecho Canonico*, EUNSA, Pamplona 1987, 4ª ed., p. 200]. Cfr. anche: A. LOBATO, *L'attualità di s. Tommaso nel pensiero e nell'insegnamento del Santo Padre Giovanni Paolo II*, in *Doctor Communis* (1/1987), pp. 3-28. In esso troviamo citazioni anche non esplicite di s. Tommaso ma ricavabili dalla sua dottrina, nell'insegnamento di Giovanni Paolo II e nei documenti delle Congregazioni Romane. Inoltre ricorda e spiega il nuovo titolo di *Doctor Humanitatis* dato da Giovanni Paolo II all'Angelico.

¹⁰³ «di aver professato un pieno ossequio della mente e del cuore alla divina Rivelazione (...). Questo sarebbe proficuo alla Chiesa di Dio che anche oggi i filosofi e teologi cattolici imitassero il sublime esempio dato dal Doctor Communis Ecclesiae!» [GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'Angelicum*, 17.11.1979 in *Insegnamenti* II 2/1979, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1980, p. 1180].

¹⁰⁴ Viene subito da pensare al tema della VET 23-24 sull'assenso al Magistero ordinario.

¹⁰⁵ *Discorso al Comitato promotore dell'Index thomisticus*, 28.3.1981 in *Insegnamenti* IV 1/1981, p. 797.

¹⁰⁶ «È superfluo sottolineare quanto debba a questa filosofia la stessa teologia, non essendo null'altro che *fides quaerens intellectum* o *intellectus fidei*. Neppure la teologia, quindi, potrà rinunciare alla filosofia di s. Tommaso», *ibidem* p. 1185.

¹⁰⁷ «Il realismo, tutt'altro che escludere il senso storico, crea le basi per la storicità del sapere senza farlo decadere nella fragile contingenza dello storicismo, oggi largamente diffuso». Infatti «dopo aver dato precedenza alla voce delle cose, s. Tommaso si mette in rispettoso ascolto di quanto hanno detto e dicono i filosofi, per darne una valutazione, mettendosi a confronto con la realtà concreta: "Ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus et in quo deficient. Omnes enim opiniones secundum quid aliquid verum dicunt" (I Dist., 23, q. 1, a. 3)» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso all'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, 13.9.1980 in *Insegnamenti* III 2/1980, p. 607).

¹⁰⁸ «Ha sempre prestato rispettoso ascolto a tutti gli autori, anche quando non poteva dividerne pienamente le opinioni; anche quando si trattava di autori precristiani o non cristiani, come ad esempio gli arabi commentatori dei filosofi greci» (*ibid.*, p. 608).

¹⁰⁹ *Ibid.*

base del lavoro teologico, esempio per chi insegna e per chi studia la teologia¹¹⁰.

Dopo il Sinodo sulla formazione dei futuri sacerdoti meritano speciale attenzione, a mio avviso, le indicazioni di Giovanni Paolo II sullo studio di s. Tommaso per la formazione dei seminaristi¹¹¹.

Queste parole confermano quanto il Romano Pontefice aveva già indicato: riferirsi a s. Tommaso non significa ripetere esclusivamente le dottrine dell'Angelico ma, in dialogo con le culture contemporanee, occorre conservare l'anima «universale e perenne del pensiero tomistico, e farla rivivere oggi in un dialogo ed in un confronto costruttivo con le culture contemporanee, sì da poterne assumere i valori, confutandone gli errori»¹¹².

A mons. Alvaro del Portillo questa indicazione di Giovanni Paolo II richiama alla memoria la richiesta del Venerabile Servo di Dio, mons. Escrivà ai suoi figli nell'Opus Dei «di seguire fedelmente, senza per questo formare una scuola filosofica o teologica peculiare, le indicazioni della Chiesa su Tommaso nello studio e nell'insegnamento. In concreto, egli ribadiva la necessità di "coltivare la dottrina del Dottore Angelico, nel medesimo modo in cui egli stesso la coltiverebbe oggi se fosse in vita"»¹¹³.

d) *Aspettativa ecclesiale nei confronti della teologia*

Dopo la pubblicazione della VET, altri Documenti mostrano una grande aspettativa nel futuro della teologia per la soluzione di diversi problemi ecclesiali. Per esempio rispetto a quello della nuova

¹¹⁰ «Prima che metodologia tecnica di un maestro, la sua è stata la metodologia del santo, che vive in pienezza il Vangelo, nel quale la carità è tutto (...). Il gigantesco sforzo intellettuale di questo maestro del pensiero fu stimolato, sostenuto, orientato da un cuore ricolmo di amore per Dio e per il prossimo. *Per ardorem caritatis datur cognitio veritatis* (*In Gv* 15, 6). Sono parole emblematiche che lasciano intravedere, dietro il pensatore capace dei voli speculativi più arditi, il mistico abituato ad attingere direttamente alla fonte stessa di ogni verità la risposta alle invocazioni più profonde dello spirito umano. Non confessò, del resto, egli stesso di non aver scritto, né mai dato lezioni senza prima ricorrere alla preghiera?» (*ibidem*, p. 1188).

¹¹¹ «Il decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, prima di parlare della necessità di tener conto nell'insegnamento delle correnti filosofiche moderne, specialmente "di quelle che esercitano maggior influsso nella propria nazione", esige che "le discipline filosofiche si insegnino in maniera che gli alunni siano anzitutto guidati all'acquisto di una solida e armoniosa conoscenza dell'uomo, del mondo e di Dio, basandosi sul patrimonio filosofico perennemente valido" (cfr. n. 15)» (*ibidem*, pp. 1182-83).

¹¹² GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Congresso Internazionale sulla dottrina di s. Tommaso sull'anima*, 4.1.1986 in *Insegnamenti* IX 1/1986, pp. 23-24.

¹¹³ (Lettera, 9.1.1951 n. 22) cit. in *L'attualità di s. Tommaso*, op. cit., p. 95.

evangelizzazione, della promozione culturale e teologica dei fedeli e delle missioni.

Per la nuova evangelizzazione un recente documento episcopale si riferisce esplicitamente due volte alla *Donum Veritatis* per indicare il ruolo della teologia nel rapporto fra fede e cultura¹¹⁴. L'unità necessaria per la evangelizzazione è possibile solo nella verità ed i teologi sono citati al primo posto tra coloro che hanno il «compito specifico di approfondimento e comunicazione della fede»¹¹⁵.

Per quanto riguarda la promozione culturale e teologica dei fedeli, essa deve passare attraverso uno sviluppo della dimensione contemplativa della fede cristiana, frutto dell'incontro con mistero di Dio, come insegnano i grandi mistici cristiani. Questa dimensione può insegnare al teologo che «è chiamato a intensificare la sua vita di fede e a unire sempre la ricerca scientifica e l'orazione» (VET 8)¹¹⁶.

Rilanciando la specifica attività missionaria della Chiesa, Giovanni Paolo II ha raccomandato ai teologi «di intensificare il proprio servizio alla missione per trovare il senso profondo del loro importante lavoro lungo la retta via del *sentire cum Ecclesia*»¹¹⁷. Il Romano Pontefice lamenta che alcune dottrine teologiche contemporanee risultano riduttive nella loro presentazione del cristianesimo, ed in particolare creano difficoltà alle missioni quelle visioni teologiche improntate al relativismo religioso¹¹⁸.

¹¹⁴ «Riguardo all'evangelizzazione e al complesso rapporto fra fede e cultura religiosa, ci rivolgiamo con particolare fiducia ai teologi, chiedendo loro di esercitare le proprie capacità di ricerca e penetrazione nella luce della fede e in costante comunione con il Magistero della Chiesa, per aprire gli orizzonti del pensiero e della cultura del nostro tempo all'incontro con la verità e la carità del Vangelo» (CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Evangelizzazione e testimonianza della carità: orientamenti pastorali per gli anni 90*, 8.12.1990, n. 31c.).

¹¹⁵ «Occorre ricordare che esiste un "legame costitutivo tra unità e verità: la riconciliazione autentica non può avvenire che nella verità di Cristo, non fuori o contro di essa" (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso a Loreto*, n. 4). Docilità e sincerità nell'accoglienza della verità di Cristo, trasmessa dalla Chiesa, sono il presupposto perché i credenti possano ritrovarsi uniti gli uni con gli altri nella libertà e nella carità, superando pregiudizi, visioni particolaristiche ed atteggiamenti soggettivi. Il senso di responsabilità riguardo alla verità cristiana deve essere oggi condiviso da tutti i fedeli, ma in special modo da coloro che hanno un compito specifico di approfondimento e comunicazione della fede» (27c).

¹¹⁶ GIOVANNI PAOLO II, lett. ap. *Maestro en la fe*, 14.12.1990, nn. 13-17.

¹¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptoris missio*, 7.12.1990, n. 36b.

¹¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, enc. *Redemptoris missio*, 7.12.1990, n. 36.

Parlando del ruolo delle università cattoliche nella Chiesa e nel mondo, Giovanni Paolo II ha indicato il ruolo che la teologia deve avere per una nuova sintesi del sapere in cui essa segnala alle altre scienze indicazioni indispensabili per l'uomo e la società ma che da sole esse non possono assegnarsi per l'insufficienza stessa delle loro metodologie. La teologia sarà però aiutata ed arricchita dalle scoperte delle altre discipline¹¹⁹. Riguardo all'esegesi, Giovanni Paolo II ha auspicato che venga ritrovata un'unità con la teologia: «*l'esegesi cristiana, non bisogna dimenticarlo, è una disciplina teologica, un approfondimento della fede*»¹²⁰.

Come si è detto nell'Introduzione a questo secondo bollettino, altre opere e temi attendono di essere esaminate per poter fare un bilancio su teologia e teologo negli ultimi dieci anni e tentare di indicare alcune prospettive per il futuro.

Ateneo Romano della Santa Croce
Via San Girolamo della Carità, 64
00186 ROMA
Italia

¹¹⁹ GIOVANNI PAOLO II, cost. ap. *Nata dal cuore (Ex corde Ecclesiae)*, 15.8.1990, n. 12. «La teologia svolge un ruolo particolarmente importante nella ricerca di una sintesi del sapere, come anche nel dialogo tra fede e ragione. Essa porta, altresì, un contributo a tutte le altre discipline nella loro ricerca di significato, non solo aiutandole a esaminare in quale modo le rispettive scoperte influiranno sulle persone e sulla società, ma fornendo anche una prospettiva a un orientamento che non sono contenuti nelle loro metodologie. A sua volta, l'interazione con queste altre discipline e le loro scoperte arricchisce la teologia, offrendole una migliore comprensione del mondo di oggi e rendendo la ricerca teologica più aderente alle presenti esigenze». Come si vede questo richiamo alle prospettive ed orientamenti non contenuti nelle metodologie scientifiche, ricorda quello che Schönborn afferma sul contributo che il modo tomasiano di intendere la scienza teologica può apportare alle altre scienze. Viene auspicato che in ogni Università cattolica vi sia una facoltà di teologia in cui essa, insegnata in «piena fedeltà alla Scrittura, alla Tradizione ed il Magistero della Chiesa, offrirà una chiara conoscenza dei principi del Vangelo, la quale arricchirà il significato della vita umana e le conferirà una nuova dignità» (n. 20).

¹²⁰ Pertanto la Bibbia non va studiata solo con l'uso dei metodi scientifici ma «deve essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (*Dei Verbum* 12): «La Bibbia è certamente scritta in lingua umana – e la sua interpretazione richiede, quindi, il metodico uso delle scienze del linguaggio – *ma essa è Parola di Dio*; l'esegesi resterebbe, dunque gravemente incompleta se non ponesse in luce questa portata teologica della Scrittura» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso alla Pontificia Commissione Biblica*, 11.4.1991, in *Osservatore Romano*, 12.4.1991, p. 4).

RECENTI STUDI DI SPIRITUALITÀ (I)

Ernesto JULIÁ

Sommario: I. *Introduzione.* - II. *Atanasio Matanic: La spiritualità come scienza.* - III. *Giovanni Moioli: Scritti sul prete.* - IV. *Juan Esquerda Bifet: Spiritualità e missione dei Presbiteri.* - V. *Bruno Secondin: Nuovi cammini dello Spirito.* - VI. *Conclusioni parziali.*

I. Introduzione

Il fatto di cominciare a redigere queste pagine proprio la settimana che vede a Roma due congressi riguardanti temi di spiritualità non ha niente di casuale. A mio avviso, si inquadra perfettamente nel rinnovato interesse attorno alla Teologia spirituale: interesse che sono ben certo porterà non poco giovamento sia ai professori che agli studenti di spiritualità.

Dei due congressi posso soltanto comunicare il loro svolgersi, nell'aspettativa di vedere pubblicate le diverse relazioni e comunicazioni. Il primo, tenutosi al Teresianum dal 22 al 25 aprile, è stato centrato sulla figura di san Giovanni della Croce, per chiudere le celebrazioni del quarto centenario della sua morte, e sarà seguito in breve d'un altro sullo stesso tema nell'Università Cattolica di Milano. Il secondo, all'Università Gregoriana, è stato centrato su «La spiritualità come teologia», nel quadro del rilancio scientifico degli studi sulla vita spirituale del cristiano.

L'ampiezza di orizzonti nella quale si muovono gli studi attorno alla spiritualità, orizzonti che si riaprono ogniqualvolta il Signore

indica ad un uomo, ad una donna, una nuova via per incontrarlo, fa sì che non siano indifferenti le difficoltà per arrivare a un pieno accordo – anche scientifico – sia sulle parole più adatte per manifestare le molteplici «spiritualità», sia sul contenuto delle più importanti parole. E questo, senza dover ricorrere alle sempre latenti controversie sulla contemplazione, sulla mistica, ecc. Questo fatto non può né sorprendere né tanto meno essere considerato qualcosa di anormale, vista l'incapacità di ogni singolo uomo di capire e di vivere la pienezza della manifestazione dello Spirito di Dio in Cristo Nostro Signore.

Per superare le difficoltà non è sufficiente, a mio avviso, distinguere nettamente i campi di studio, tra una scienza della spiritualità e la spiritualità intesa come vita dello spirito, né tantomeno tentare di giungere per diverse vie: storica, antropologica, psicologica, filosofica, metodologica... a una definitiva delimitazione scientifica dei contenuti della spiritualità cristiana. Sono ben noti i limiti degli antichi manuali, nonostante le loro grandi virtù ed il loro contributo allo sviluppo degli studi.

Questo non toglie, ovviamente, la necessità di continuare ad esplorare ben consci di doverci trovare, nella nostra riflessione teologica, prima o poi di fronte ai limiti di una particolare esperienza religiosa soggettiva, che ci impedisca di circoscrivere per sempre in un sistema, o in molteplici sistemi, quel vivere soggettivamente l'obiettività di Dio.

In questo bollettino ho analizzato soltanto quattro autori, senza che la scelta significhi la minima preclusione rispetto ad altri titoli ed autori ugualmente validi. Mi auguro di poter continuare queste analisi in modo da aiutare a meglio seguire i diversi approcci alla nostra questione, manifestazione del rinnovato interesse su questioni di teologia della spiritualità.

II. Atanasio G. Matanic: La spiritualità come scienza

Il p. Atanasio Giuseppe Matanic, nel suo recente libro¹ si propone di fare «un'introduzione metodologica allo studio della vita spirituale: un'introduzione allo studio scientifico della vita spirituale

¹ *La spiritualità come scienza*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, pp. 193.

e una fondazione scientifica della spiritualità come scienza»; e va particolarmente incoraggiato perché è un tentativo di «offrire a chi inizia lo studio della nostra materia una solida e vera base scientifica, così da costruirvi uno studio veramente scientifico della spiritualità» (p. 8).

Oggi si privilegia piuttosto lo studio di diverse questioni specifiche – spiritualità del lavoro, spiritualità del tempo libero, spiritualità della famiglia, ecc. – e sembrava alquanto dimenticata la visione d'insieme. Si capisce il desiderio di raggiungere nuovi traguardi e magari di scoprire nuove vie per mostrare a tutti le possibilità sempre aperte di un nuovo incontro col Signore. Questo desiderio non dovrebbe però andare a detrimento della visione d'insieme che permette un ragionamento scientifico sulla spiritualità, vale a dire, un ragionamento che dia origine ad una vera scienza della teologia spirituale.

Il libro di Matanic serve un po' come prefazione a questo scopo. Infatti, si apprende dal sottotitolo, è una «introduzione metodologica allo studio della vita spirituale», la quale «presuppone la conoscenza della metodologia generale e offre il fondamento scientifico, specialmente bibliografico, per lo studio della spiritualità; inoltre, questo fondamento scientifico si riferisce concretamente ai problemi generali, eppure propri, della spiritualità, la conoscenza e la soluzione dei quali deve precedere le trattazioni di spiritualità dette sistematiche o dottrinali» (p. 17).

Dopo un elenco accurato di libri, riviste, dizionari, ed altri testi validi per chi inizia a studiare problemi di spiritualità, l'A. si pone il problema ovvio di qualunque introduzione: «che cos'è la spiritualità?». Distingue decisamente la spiritualità dalla teologia morale, anche se entrambe hanno il medesimo oggetto materiale, vale a dire: la perfezione e la santità cristiana: «Diremmo che, mentre la teologia morale è più ontologica, più teologica e più speculativa (deduttiva), la spiritualità è più fenomenica, più storico-sperimentale (induttiva) e più pratica. Diciamo più, perché né la teologia morale dovrebbe ignorare la storia, l'esperienza e la pratica, né la spiritualità dovrebbe ignorare la teologia speculativa» (p. 36).

Dopo aver scartato, come «troppo riduttivi» o comunque inadeguati, i titoli di «teologia spirituale», «teologia ascetica e mistica» ed aver scelto il nome di «spiritualità», e dopo aver segnalato i limiti di alcune definizioni, considera che la spiritualità «è la scienza della vita spirituale, considerata (questa vita) sia nelle sue dimensioni teo-

logiche sia in tutte le sue dimensioni fenomeniche» (p. 42); vale a dire, una scienza – nel senso di un ragionamento deduttivo, studio, ricerca – non limitata ai principi che devono regolare la vita spirituale specificamente cristiana, ma che prende spunto anche dalle dimensioni fenomeniche per arricchirsi nel suo contenuto teologico.

L'A. esamina il problema delle spiritualità specifiche, distinguendo i diversi modi di parlare di spiritualità trinitaria, cristologica, laicale, presbiterale, religiosa, teorica, ecc. A noi sembra logico porsi la questione, senza però dimenticare che forse la molteplicità del vivere cristiano, più che di fronte a diverse «vite spirituali», ci potrebbe far pensare ad un'unica vita spirituale cristiana, come segnala L. Bouyer, che si manifesta in tanti modi diversi come sono gli uomini che la vivono. La «vita di Cristo in noi» è in qualche modo irripetibile; e questo non impedisce certe caratteristiche generali che si possono applicare soltanto alla vita spirituale di certi uomini, come per esempio, la vita dei religiosi: anche se diversa tra di loro ha alcune caratteristiche che impediscono di assimilarle in tutto alla vita cristiana vissuta in mezzo alle attività professionali, sociali, ecc.

Dice così l'A.: «A parte le esagerazioni, sfociate talvolta in “particolarismi”, crediamo che non vi sia da temere un impoverimento o addirittura la perdita di vitalità nel coltivare le spiritualità specifiche: queste non sono separate né prescindono da quella generale, anzi ne incrementano lo sviluppo, appartengono alla sua “fenomenologia”, perché nel campo spirituale non v'è concorrenza selettiva, bensì emulazione per i carismi migliori nella corsa verso il carisma più eccellente, quello della carità» (p. 66).

Essendo un libro che introduce alla scienza della spiritualità, Matanic, da buon pedagogo, chiarisce i concetti più elementari, come per esempio, «vita spirituale», «perfezione e santità cristiana», «santità originale dalla quale partiamo», e senza la quale non potrebbe nemmeno avere inizio la stessa vita cristiana, e la santità finale alla quale dobbiamo arrivare: e ne fa un breve *excursus* sulla *santità canonizzata*, che gli serve anche per affermare «che i concetti di vita spirituale (cristiana), di perfezione e di santità sono davvero reali e noi riusciamo a conoscere la realtà che essi significano: riusciamo pure a seguire lo sviluppo di tale realtà, a giudicare, conoscere e studiare questo sviluppo negli altri e in noi stessi... Tale conoscibilità, teologica e scientifica insieme, illustra anche la natura della spiritualità come scienza» (p. 76).

In una introduzione non poteva mancare almeno un cenno al problema mistico e alla netta divisione dello Scaramelli, con un breve esame delle posizioni di Arinterro, Poulain, Saudreau, Gabriele di s. Maria Maddalena, Garrigou-Lagrange.

Nel capitolo V si affronta «il problema gnoseologico pratico: metodo e fonti». Il metodo nella teologia spirituale dovrebbe logicamente corrispondere alla complessità della materia, già di per se non semplice. Complessità che non si riferisce soltanto ai contenuti teologici dei fatti concreti di crescita spirituale che deve studiare ma anche alla loro diversità storico-pratica, che deve misurarsi con la molteplicità sia delle situazioni degli uomini entro una precisa tappa storica, sia con la diversità delle differenti epoche viste separatamente. Ci è piaciuto vedere il riconoscimento del lavoro fatto dalla rivista milanese *Teologia*, in questo particolare campo del metodo delle scienze teologiche, la spiritualità inclusa².

L'A. manifesta il suo pensiero sul metodo dicendo che «la spiritualità è una scienza complessa, in quanto della sua natura fanno principalmente parte la teologia, la storia e la psicologia, e tutte e tre con istanze pratiche; perciò anche il suo metodo è complesso, in quanto è in parte teologico, in parte storico e in parte sperimentale-pratico» (p. 91), e suggerisce un compito piuttosto arduo per lo studioso di spiritualità che «dovrebbe essere versato in vari metodi scientifici; oppure, se in qualcuno di essi non si sente versato, dovrebbe limitarsi nel suo studio. Così possiamo o potremo avere degli studiosi di spiritualità che saranno piuttosto teologi, altri che saranno piuttosto storici di spiritualità, altri ancora che saranno piuttosto psicologi (si pensi al vasto campo della psicologia religiosa o della psicologia pedagogica). Ma dobbiamo ripetere anche qui che non è facile, nello studio della spiritualità, prescindere dall'uno o dall'altro metodo, come non è opportuno limitarsi assolutamente a un solo campo, poiché la conoscenza di tutti è richiesta dalla natura "complessa" della nostra scienza» (p. 94).

Tengo a sottolineare che questa richiesta non deve scoraggiare chi inizia lo studio della spiritualità. Infatti, la spiritualità non è una somma di scienze diverse (storia, psicologia, teologia, ecc.). L'unità dello studio deve procedere sempre dalla teologia, in quanto che la spiritualità si occupa dell'«uomo spirituale», vale a dire, la «nuova

² Cfr. nota 1, a pag. 87.

creatura in Cristo Nostro Signore», e non può essere soltanto una certa aggiunta di «spirito» all'«uomo terreno», «naturale». Ha perciò dei principi e delle leggi proprie che ovviamente devono essere visute nella natura dell'uomo, e nella sua concezione sia psicologica che storica, ma che non mettono le radici nell'una o nell'altra.

Una raccomandazione molto utile per non cadere nella tentazione di arrivare presto a delle conclusioni che poi si dimostrano sbagliate. La tentazione sarebbe quella di «voler comprendere e interpretare le fonti e gli scrittori e gli scritti del passato secondo l'ottica del presente» (p. 100).

Questo tema si allaccia alla questione delle scienze ausiliari della spiritualità esaminato nel capitolo VII (pp. 117-139), dove ne vengono elencate dieci con particolare riferimento alla Liturgia, alla biografia e agiografia, alla psicologia e alla sociologia religiosa. Per ricordare comunque di non perdere mai di vista l'essenziale, il capitolo chiude con una raccomandazione di Paolo VI «mettendo in guardia i teologi, specie davanti allo storicismo, allo psicologismo e al sociologismo» (p. 138), e un'altra dell'allora Prefetto della Congregazione per gli Studi e l'Educazione Cattolica, card. Garrone, ricordando che «l'esistenza e la promozione delle scienze umane non modificano le leggi fondamentali della teologia e *la loro relazione essenziale e radicale alla parola di Dio*» (p. 138).

È interessante il capitolo VI per disporre chi inizia gli studi di spiritualità a capire le qualità che gli vengono richieste. Trattandosi di una scienza che così direttamente guarda verso la salvezza dell'uomo, lo studioso non può porsi i problemi con un distacco simile a quello di uno scienziato che misura un esperimento in laboratorio. Lo studio della spiritualità richiede in un certo qualmodo una vita spirituale già in atto. Seguendo Heenrickx, l'A. sottolinea l'importanza della purezza del cuore, della retta intenzione, dello spirito di fede, nonché dell'umiltà, semplicità e preghiera.

Questo però non sta a dire che la propria vita spirituale possa sostituire la dottrina, il che significherebbe cadere in un discorso soggettivo chiuso in se stesso. Prima di tutto vi è l'ascolto della Parola di Dio, «che precede qualsiasi pratica e qualsiasi insegnamento» (p. 113).

Per completare il compito prefissato dall'A., il libro finisce con un capitolo dedicato a presentare «alcune sintesi maggiori della spiritualità sistematica e storica», e vengono segnalati i principali ma-

nuali per lo studio della teologia spirituale e della storia della spiritualità. L'elenco ci è sembrato alquanto soddisfacente nel contesto generale del volume.

III. Giovanni Moioli: Scritti sul prete

Riprendendo il discorso iniziato sulle spiritualità specifiche, segnalo ora il tentativo di trovare il nocciolo che potrebbe definire e distinguere la spiritualità sacerdotale.

In questa direzione mi sembra giusto cominciare col libro di un teologo che, scomparso nel 1984 «nella stagione più intensa e più alta della sua produzione teologica», è molto attuale sia per il suo modo di riflettere teologicamente sia per le sue intuizioni e analisi³.

Il libro di cui trattiamo è una raccolta di 23 articoli – il più recente, del 1984, e il più lontano del 1963 –, sui diversi aspetti della vita spirituale del sacerdote diocesano. Sono stati raggruppati in tre capitoli: «L'ascolto della storia», «La ricerca della "figura"», «La pratica del ministero».

G. Colombo presenta molto opportunamente il filo conduttore di questi brani: «negli scritti del Moioli – dice nell'introduzione – la questione del prete si propone nella sua identità di questione teologica, propriamente secondo la prospettiva della teologia spirituale, mirata intenzionalmente a rilevare la figura cristiana del prete» (p. 9). In questo senso è interessante segnalare come Moioli, che riflette avendo sempre come sfondo i modelli agostiniano e dionisiano di sacerdote, sposta in qualche modo il porsi del tradizionale problema della spiritualità del sacerdote.

Infatti, l'A. non si preoccupa di scoprire se il sacerdozio come tale è o no uno «stato di perfezione». Ma, con tutta logicità, e dopo la *Provida Mater Ecclesia*, si interroga su questioni che ancora aspet-

³ Mi riferisco a *Scritti sul prete*, di Giovanni Moioli, Edizioni Glossa, Milano 1990, pp. 325.

Colgo l'occasione per congratularmi con il prof. Giuseppe Colombo, teologo e maestro di teologi, per l'avvio e l'andamento di «Glossa», ed in particolare per dare al pubblico raccolti in un volume questi scritti sparsi di Moioli. Ci auguriamo che don Angelo Cazzaniga e don Paolo Colombo continuino il loro lavoro e ci offrano ancora altre raccolte degli scritti di Moioli: son ben certo che renderanno un non piccolo servizio alla riflessione teologica.

tano una risposta chiara da parte dei teologi: «Qual è insomma il significato teologico degli stati (giuridici) di perfezione? La “vita evangelica” nella Chiesa è forse normativa di perfezione, al punto da potersi presentare come unico stato di perfezione? Ma in tal caso non si pone troppo l’accento sui “mezzi” che conducono alla perfezione, anziché sulla perfezione stessa che consiste nel pieno sviluppo della carità teologale? E non sarà pertanto preferibile una definizione dello stato di perfezione che ponga l’accento innanzitutto sulla carità, come sembrava appunto fare la teologia di san Tommaso?» (p. 127).

Domande che si pone riflettendo sul Vaticano II il quale, sulla questione della spiritualità del clero diocesano sviluppa ancora di più il cambiamento nel pensiero teologico iniziatosi ben più prima della *Provida Mater*, arrivando a concentrare l’attenzione del problema della santità non sullo «stato di perfezione» ma bensì nell’azione creatrice e «nel dono che essa comunica». «Se infatti nel considerare il “mistero” della Chiesa, si parte dell’azione di Cristo e del suo Spirito che la costituisce come Popolo della Nuova Alleanza e vi distribuisce diversi compiti e funzioni, nel contempo determinando diverse situazioni soprannaturali e chiamando tutti alla perfezione dell’unica carità, non si può trovare altro principio di vera differenziazione che in quell’azione creatrice e nel dono che essa comunica; e non si possono considerare le molteplici differenze conseguenti come altrettanti “stati di perfezione”. Ogni situazione soprannaturale nella Chiesa diviene infatti per definizione anche pubblica testimonianza di un impegno a vivere secondo una certa direzione la perfezione (e quindi la totalità) della carità» (p. 96).

Questi interrogativi ed affermazioni sugli «stati di perfezione» che vediamo ripetuti in diversi passi del libro, sembrano essere stati un punto della riflessione teologica dell’A., il quale, sebbene non formuli una sua opinione definitiva sull’argomento, lascia chiaramente intendere di non condividere la linea di pensiero che tende ad identificare *sic et simpliciter* la perfezione cristiana con quella manifestatasi nella vita dei religiosi. Segnala, per esempio: «Il clero diocesano che voglia rimanere tale, in assolvimento della sua missione provvidenziale nella Chiesa, deve camminare ed approfondire, anche nella ricerca della perfezione, una sua linea; e non tendere ad identificarla con quella percorsa dai confratelli religiosi... Ora vorremmo completare aggiungendo che anche per il clero diocesano, come per tutte le forme di vita nella Chiesa, il dovere fondamentale non è quello

di mettersi in “stato di perfezione”, ma di realizzare perfettamente la propria vocazione» (p. 136).

Ed è seguendo questa linea di pensiero che conclude uno dei migliori articoli della raccolta, con queste parole: «la vita diocesana è fondamentalmente attuazione di un consiglio particolare della carità: quello di votarsi interamente al servizio pastorale-sponsale di una determinata porzione di Chiesa. “Si diligis, pasce”. Questo consiglio dà poi il tono ed il senso specifico al *celibato*, che viene ad essere una dedizione totale a Cristo, ma per partecipare e significare – alla diocesi – la donazione totale di Lui alla Chiesa; fa incontrare l'*obbedienza*, come espressione di un distacco dalla propria volontà, ma in funzione di una collaborazione attiva e responsabile col vescovo; e, infatti, domanda la *povertà*, ma non necessariamente come rinuncia al diritto di proprietà, bensì come espressione concreta della propria totale disponibilità al bene della diocesi» (p. 141).

Penso di non fraintendere il pensiero di Moioli se aggiungo che, a mio avviso, con questo riferimento alle virtù oggetto dei consigli dello stato di perfezione, intende manifestare più la pienezza della vita sacerdotale in ordine alla perfezione della carità cristiana, che il contenuto di questa carità, e tantomeno dire che così facendo i sacerdoti diocesani dovrebbero imitare in qualche modo i religiosi.

Per capire ancora meglio il pensiero di Moioli sulla spiritualità del sacerdote bisogna fare un riferimento alla «diocesanità» come componente della spiritualità del sacerdote. Una diocesanità che alcuni hanno voluto concepire come escludente e che invece Moioli considera più come una componente ovviamente importante dell'essere prete-per-una-diocesi. Domandandosi se «sarà legittimo al presbitero diocesano riferirsi a “particolari spiritualità o a movimenti spirituali autentici”» risponde che «il riferimento e la ricerca di spiritualità o di movimenti deve comporsi con la vocazione fondamentale che è quella *diocesana presbiterale*» (p. 193)⁴.

Dopo aver chiarito che il ministero sacerdotale diocesano non ha bisogno di ulteriori aggiunte dallo «stato di perfezione» per la vita di santità cristiana, Moioli sottolinea da un lato il valore della «stabilità» diocesana, la quale «in quanto realizzata e caratterizzante, sia pure in maniera “aperta”, la figura ecclesiologica del presbitero (e

⁴ Questa stessa linea di pensiero apparve nell'articolo intitolato «Linee storiche della spiritualità presbiterale nell'età moderna», pp. 195-219.

del vescovo) diocesano, appare come un valore cristiano. E poiché vi si può identificare la carità, essa appare anche come il possibile valore sintetico e sintetizzatore di un itinerario cristiano» (p. 201).

E dall'altro, riafferma che la «diocesanità» deve esser sempre concepita – come già si vede nel Concilio Vaticano II – anche in un senso «aperto». Apertuta che è garantita perché il senso della Chiesa particolare non può essere «particolaristico». «Così la “diocesanità”, come dedizione a *questa* Chiesa particolare, va assunta e compresa entro la prospettiva del servizio della comunione tra le singole Chiese, per il servizio del Vangelo. L'integrazione di questa dimensione della “diocesanità” episcopale e presbiterale costituisce pertanto un criterio di autenticità per la diocesanità stessa che si intende vivere» (p. 201).

Nell'ultimo articolo del libro – «Istituto secolare sacerdotale?» – ribadisce questi concetti sulla diocesanità anche in relazione con la via dei consigli evangelici: «Certamente la diocesanità non è un assoluto... anche per un presbitero diocesano c'è spazio per una *personale chiamata* ai consigli evangelici, pur restando pienamente presbitero diocesano»; e poi tiene ad affermare: «Il radicalismo evangelico non è prerogativa di un tipico stato di vita nella Chiesa: è un valore cristiano, è una specie di polarizzazione permanente che può entrare in sintesi con le più diverse situazioni ecclesiali... Non è l'unica condizione di santità, di perfezione: non lo è neppure per il presbitero diocesano. Ma è una possibilità che può certamente confarsi con la vocazione diocesana» (p. 324).

Della terza parte del libro – «la pratica del ministero» – vorrei sottolineare il richiamo dell'A. alla spiritualità personalmente vissuta dal sacerdote nello svolgere il suo ministero, seguendo la linea fondamentale del Vaticano II, nella quale Moioli vede prevalere il senso agostiniano del sacerdote, che porta con sé delle componenti generali e profonde. Per esempio, «il senso della persona; il primato di Gesù Cristo e dello Spirito di Gesù Cristo a cui ultimamente si deve l'obbedienza; il senso della Chiesa come comunione fraterna dove ognuno è presente con il proprio dono, che non è quello dell'altro, e che l'altro non deve ignorare o trascurare; il senso che la vocazione alla santità non è estranea ai diversi compiti o funzioni; ma si attua nella loro attuazione stessa; il senso non della estraneità, ma della solidarietà della Chiesa col mondo; e del dovere per la Chiesa di essere segno leggibile del Vangelo di Cristo secondo i “segni dei tempi”» (p. 234).

Questo spirito esige dal sacerdote una conversione affinché la sua missione di «pastore nel popolo di Dio» lo porti a considerare il ministero come in se stesso santificante, e ad unificare «tutti gli aspetti dell'esistenza nella carità pastorale» (p. 235). Una conversione così riuscita aiuterà il sacerdote a non cadere in un pericolo che Moioli sottolinea con chiarezza⁵: «Se, in maniera più o meno inconsapevole, ci identificassimo talmente con Dio o con Cristo da sentirci “riconciliatori” e non riconciliati; chiamati a “riconciliare” e non anche a vivere la *comune* dimensione di riconciliazione, svuoteremo la nostra funzione in seno alla comunità ecclesiale del suo proprio contenuto cristiano. Invece, nonostante la specificità del nostro dono, noi non siamo talmente “dall'altra parte”: è sempre un servizio da fratelli a fratelli, reso per la forza e in obbedienza all'unico Salvatore, da cui ci facciamo salvare nell'atto stesso che ci lasciamo mandare» (p. 248).

La tensione poi che si verifica sempre in qualche modo nella vita del sacerdote tra l'azione pastorale e la contemplazione, viene pure studiata tentando di vedere se sia realmente una domanda «fondamentale»: la risposta è negativa: «Avendo cercato di metterci al di qua o prima dello schema, abbiamo forse potuto dimostrare la non reale “fondamentalità” di un problema. Ciò non significa che non si tratti in alcun modo di un problema, ma che la sua presenza nella vita cristiana viene ridimensionata al livello operativo, come un aspetto o un capitolo della gerarchizzazione dei valori nell'esistenza del cristiano» (p. 265). Poco prima Moioli si domanda se non sarebbe meglio cambiare prospettiva: «volgendoci cioè da una “antropologia della contemplazione”, ad una “antropologia dell'alleanza”; cioè dall'uomo-contemplazione, all'uomo-alleanza in Cristo Gesù» (p. 264).

Ottimo il brano sull'«Eucarestia e spiritualità sacerdotale», una riflessione nella quale, dopo aver affermato «il cristocentrismo come atteggiamento né teoricamente né spiritualmente superabile nel cristianesimo» (p. 307), esamina il cristocentrismo dell'Eucarestia e la vita «secondo lo spirito» del presbitero, sottolineando la direzione di offerta a Dio che l'Eucarestia dona alla vita di ogni cristiano.

⁵ Cfr. l'articolo «Il prete come ministro della riconciliazione», pp. 248-257.

IV. Juan Esquerda Bifet: Spiritualità e Missione dei Presbiteri

Di tutto altro genere è il libro di Juan Esquerda Bifet, che la casa editrice Piemme ci presenta come parte del «Grande Corso di Teologia Fondamentale e Dogmatica», promosso dal Celam.

Il lavoro è diretto più alla formazione dei sacerdoti che alla riflessione teologica, e dallo stesso titolo possiamo ricavare anche l'indirizzo della tematica⁶.

Non direi che si tratti proprio di un manuale, perché mi è sembrato più un libro programmatico, teso a suscitare nell'anima degli studenti il desiderio di diventare sacerdoti essendo buoni pastori del popolo loro affidato. Non è neanche un vero e proprio trattato di spiritualità a carattere scientifico, anche se ha degli spunti in quella direzione in un senso molto pratico. Soltanto nel capitolo VII – «Spiritualità sacerdotale nel presbitero diocesano» –, si fa un certo approccio teoretico alla questione: «La peculiarità della spiritualità sacerdotale ha la sua radice in un insieme di carismi che consistono nel: partecipare in modo speciale al sacerdozio di Cristo attraverso il sacramento dell'ordine, essere al servizio di una Chiesa particolare con un'ottica di Chiesa universale, far parte di un presbiterio il cui capo è il vescovo» (p. 109), con particolare riferimento alla fraternità sacerdotale – tanto a cuore all'A. – e a una certa vita comunitaria: «La vita comunitaria sacerdotale implica un certo uso in comune delle cose (PO 17) e costituisce un aiuto per la pastorale d'insieme (PO 7) e per la disponibilità missionaria in ambienti e chiese più bisognosi (PO 10)» (p. 115).

Ben conscio che la Chiesa non può essere che evangelizzatrice l'A. vede che «La spiritualità cristiana e sacerdotale è, dunque, un cammino della Chiesa sacramento e popolo di Dio (*Lumen gentium*, I, II, III), attraverso la fedeltà della parola (DV), l'esperienza e la celebrazione del mistero pasquale di Cristo (SC), a servizio dell'uomo nel mondo e nella storia (GS)» (p. 17).

Ho voluto proporre integre queste citazioni anche per dare una visione più esatta del libro stesso. E proprio una inteleitura di citazioni dei più svariati testi sia dei documenti conciliari, del magistero in genere, dei diversi autori spirituali, che alle volte può rendere un

⁶ *Spiritualità e Missione dei Presbiteri (Segni del Buon Pastore)*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 186.

po' difficile seguire bene il discorso. Tuttavia può essere senz'altro molto utile all'uopo di abituare gli studenti ad operare le fonti, a familiarizzarsi con dei documenti che forse altrimenti non sarebbero spinti a leggere direttamente.

In questo senso, si può ben dire che il libro è pedagogico, e che la certa mancanza di riflessione teologica sulle diverse affermazioni viene controbilanciata alla fine di ogni capitolo da una bibliografia – sotto il titolo di *Guida Pastorale* – molto estesa, aggiornata e completa.

Lungo tutte le pagine del libro viene sottolineata l'importanza della carità pastorale che il prete diocesano ha opportunità di vivere nello svolgimento del suo ministero al servizio di tutti, nell'annunziare Cristo. Questa carità così vissuta lo porta sia ad una conversione personale che ad un impegno nella trasformazione della stessa società onde permettere che l'annunzio sia vivo. Recupera così, in perfetta armonia con la «Centesimus annus», il vero senso della dottrina sociale facendo che la solidarietà diventi anche una componente della vita spirituale del sacerdote: «Non è il fatto sociologico che deve condizionare la parola di Dio, ma è questa che illumina l'avvenimento per convertirlo in "segno dei tempi"». Se l'aspetto sociologico prevalesse sulle esigenze evangeliche, si produrrebbe un processo di secolarizzazione che non sarebbe altro che un nuovo clericalismo mimetizzato» (p. 22).

Dovendo il sacerdote essere sempre in missione, compiere il ministero di evangelizzare, Esquerda sottolinea l'importanza della formazione permanente del sacerdote, nei diversi aspetti: spirituale, pastorale, culturale, economico, personale. Oltre al particolare riferimento al campo della propria formazione spirituale personale, piace trovare un cenno alla necessità di curare gli studi di teologia spirituale per rendere più efficace il lavoro del sacerdote come direttore spirituale, impegno al quale non dovrà mai sottrarsi né fare a meno.

Dice, infatti, l'A.: «Uno dei settori più dimenticati della formazione permanente è proprio lo studio della teologia spirituale. Il sacerdote deve conoscere teologicamente e per esperienza tutto il processo della vita spirituale, come parte integrante del suo ministero. Infatti, il sacerdote deve guidare sul cammino della perfezione i fedeli che sentano questa chiamata, anche verso la contemplazione e i consigli evangelici. Il sacerdote deve avere una formazione adeguata per potere esercitare la direzione spirituale a vantaggio degli altri» (p. 133).

Entro questo quadro non poteva mancare un riferimento esplicito ai mezzi per sviluppare la vita spirituale del sacerdote. L'A. sottolinea che questi mezzi sono comuni ad ogni vocazione cristiana e sono quelli già ricordati nei decreti *Presbyterorum Ordinis* e *Optatam totius*. Mezzi che poi diventano «mezzi particolari per il sacerdote quando si rapportano più direttamente con il ministero. Così per esempio, la meditazione della parola. Infatti, quando il concilio parla della predicazione, invita al sacerdote a prepararla con l'orazione e la contemplazione (LG 41; PO 6, 13); quando parla della preghiera sacerdotale la riferisce anche al ministero dell'ufficio divino o liturgia delle ore (PO 5, 18; SC 84 ss.)».

Il capitolo IX è dedicato per intero alla «spiritualità mariana del ministro di Cristo», e nell'ultimo Capitolo l'A. fa una sintesi storica del pensiero circa la spiritualità sacerdotale che finisce con un cenno agli scritti di Giovanni Paolo II rivolti ai sacerdoti.

V. Bruno Secondin: Nuovi cammini dello Spirito

Concludiamo questo nostro primo bollettino con un breve accenno a un lavoro abbastanza diverso dai tre libri finora segnalati⁷. Questo lavoro ha come sottotitolo una frase che a prima vista può sembrare pretendere troppo – «La spiritualità alle soglie del terzo millennio» – ma che in realtà fa trasparire il contenuto del libro.

A mio avviso, il volume è diverso da altri lavori dell'A. Non è un lavoro di analisi né una riflessione sul contenuto della vita spirituale o su una particolare forma di intendere la teologia spirituale. Bensì ci è sembrato un tentativo di confronto tra il mondo – in quanto opera dell'uomo – e lo spirito – in quanto opera del Signore –.

Quasi mi azzarderei a dire che il lettore trova delle considerazioni sul compito che il cristiano ha di fronte a se in questo particolare momento della vita degli uomini. Traspare in tutte le pagine come un desiderio di riempire di spiritualità tutto lo spazio dell'uomo: cultura, sport, lavoro, famiglia, affinché i problemi attuali trovino una soluzione che riesca a dar loro un significato, essendo pacifico il vuoto di senso, di valori, ecc., che si può trovare oggi un po' dappertutto:

⁷ Si tratta del libro *Nuovi cammini dello spirito*, di Bruno Secondin, Paoline, Ciniello Balsamo 1990, pp. 291.

«Altri chiedono alla *spiritualità* di dare contributi fecondi per un'etica della saggezza e della solidarietà, per un rovesciamento del disincanto del mondo in un nuovo "incantamento", in cui rifioriscano i valori alternativi: come spontaneità, creatività, festa, gratuità, simboli, comunione, solidarietà, mistica, contemplazione, silenzio e dialogo, ecc.» (p. 127).

Già i titoli delle quattro parti in cui il libro è diviso forniscono un'indicazione del desiderio di Secondin di dare una risposta a questi interrogativi: Il Tempo che viene; Il Tempo vissuto; Il Tempo sconnesso; Il Tempo liberato. Una risposta basata sul riprendere quel «progetto unico» che dà vita ad ogni singola persona e che la regge in mezzo ai cambiamenti di ogni genere che deve sopportare: «Di tutt'altro ritmo la *spiritualità*. Essa pensa alla *persona* come portatrice di un progetto unico, originale, irripetibile, che è insieme responsabilità e dono, e in cui giocano ruoli notevoli gli elementi estetici ed emozionale, l'accumulazione lenta dell'esperienza» (p. 125).

Un «progetto» che magari sta cercando qualche fondamento che possa venire in aiuto. L'A. accenna alla convenienza di fare in una ricerca di nuovi orizzonti antropologici, per riuscire meglio a manifestare che il progetto creaturale e salvifico di Dio possono e devono andare insieme, e che la persona umana ha delle capacità appunto aperte a quella assimilazione che renderebbe possibile riempire di «spiritualità» tutto il vivere dell'uomo sia fisico, culturale, ecc. Secondin dice che «le strutture antropologiche proprie della spiritualità classica sono a carattere "filosofico", comprendenti la concezione unitaria (a volte dualista) di anima e corpo, e lenti ritmi di purificazione e accrescimento, senso acuto del limite (creaturalità, peccato...) e della trascendenza (Dio, salvezza, vita eterna, misteri santi...)» (p. 125); e dà a intendere con ciò la necessità di nuove prospettive. Entro questi nuovi approcci segnala la «concezione di "persona in cerca della realizzazione di sé", come "potere indefinitivo di assimilazione e sintesi, di Nedoncelle"» (p. 127).

In questo «unico progetto» è incluso ovviamente «il tempo», che non è un qualcosa diviso tra l'uomo e Dio: «Dio chiede all'uomo non dei "tempi particolari" per pensare alle cose divine, ma anzitutto di considerare il tempo come un "dono" totale, come un intreccio attraverso cui Dio guida la storia, la trasforma e costruisce il suo "eterno oggi"», e richiama molto a proposito l'attenzione su una duplice tentazione nel considerare «il tempo». La prima è «la tentazione "gno-

stica" di considerare il tempo come "ciclico", cioè ripetitivo, e non legato a eventi successivi e nuovi», e la seconda, «la tentazione "rigida" che segnala tempi sacri e tempi profani, tempi festivi fissi, cioè in cui Dio è al centro, mentre in altri tempi è l'uomo al centro con la sua libertà» (p. 149).

E tutto questo senza dare avvio alla tentazione di «risuscitare l'antico progetto di *cristianità*». Dice infatti già l'A.: «Non è certo nostro intento proporre di far rientrare nella bottiglia il genio maligno che sarebbe sfuggito, a causa dell'imperizia degli apprendisti stregoni. La Chiesa deve rispettare la laicità dei processi culturali e sociali, apportando la propria solidarietà, per far nascere una nuova solidarietà profetica, lontana dalla genericità e dal moralismo vuoto, come pure dalla condanna pessimistica e senza appello» (p. 62).

Se si vuole dare un senso spirituale a ogni cosa – forse, sarebbe meglio dire scorire il senso spirituale voluto da Dio per ogni cosa – occorre leggere anche «i segni dei tempi», e farlo con una duplice ottica in modo da non disprezzare il «troppo umano», e non correre il rischio di non cogliere l'intensità del «troppo divino». Secondin suggerisce di «rifarsi a criteri interpretativi che siano *sociologici*: usando le competenze delle scienze sociali, dell'antropologia culturale, della simbologia collettiva, delle strutture funzionali, ecc. E insieme anche *teologici*: il così detto circolo ermeneutico, la simbologia religiosa, revisione di vita, processi di discernimento comunitario, rapporto con il Regno, ecc.» (p. 176). Tutto questo, entro la necessità che la Chiesa ha, oggi come sempre, di farsi capire, di portare a tutti un messaggio che deve essere comprensibile senza però perdere niente del suo mistero, della sua inscrutabilità: il che non toglie certamente l'obbligo di cercare «nuovi linguaggi e nuove prospettive "significanti"». Impresa ardua comunque, non solo per la spiritualità, ma per tutta la missione della Chiesa» (p. 189).

La finalità di tutte queste analisi e considerazioni è molto chiara per l'A., ed è ribadita nella Conclusione generale del libro: «Il grande processo in movimento all'approssimarsi della fine del millennio, e che siamo andati esplorando nei capitoli di questo libro, attende e impone che, sotto la spinta di un cambiamento sempre aperto, la risposta sia in grado di colpire il "bersaglio mobile" nelle sue evoluzioni. Attraverso continue revisioni e adattamenti, si deve realizzare una "messa a fuoco" sempre nuova: il Signore è il traguardo della storia dell'umanità» (p. 283).

Forse si potrebbe trarre un'idea non del tutto esatta a lettura finita. E cioè, come se i «nuovi cammini della spiritualità» dovessero essere il frutto di un confronto, il risultato di un incontro tra le forze centrifughe della cultura e della vita quotidiana e la forza centripeta dello spirito che spinge l'uomo verso se stesso per trovare Dio nella sua paternale trascendenza. Ma è chiaro che la «spiritualità cristiana» ha una vita a se stante; non è una «cultura spirituale» a confronto con una «cultura soltanto dell'uomo». Questo non toglie, ovviamente, la storicità del manifestarsi dei diversi cammini dello spirito, storicità che non limita però il valore permanente nel tempo e nello spazio della maggior parte di queste vie che l'uomo può adoperare per vivere in Dio.

In questo senso, si potrebbe anche segnalare che forse il concetto di persona umana come «relazione» richiede un'ulteriore approfondimento onde evitare che la «relazione» – valida certamente per il completamento della persona – non venga a trovarsi senza un vero e solido fondamento che riesca a dar senso e indirizzo alla «relazione» stessa.

VI. Conclusioni parziali

Come abbiamo potuto accertare, gli studi esaminati tentano di aprire nuovi orizzonti agli studenti e studiosi di spiritualità. Nuovi orizzonti che vengono scoperti oltre che dall'analisi teologica sulla dottrina finora sviluppata, anche da quella di esperienze personali – fondatori, santi, ecc. –, sebbene nessun modello potrà mai essere né definitivo né completo per gettare le fondamenta di una «scienza della spiritualità» o di un'analisi scientifica del «vivere del cristiano». In un certo modo si potrebbe dire che la teologia spirituale è un campo dove la «vita» pone una grande resistenza a essere dominata dal pensiero. Il pensiero tenterà magari di spiegarla ma non riuscirà mai a produrla. La «vita dello spirito» è e rimarrà sempre azione dello Spirito Santo che soffia dove, come e quando vuole, e l'uomo ha il compito di seguirlo e tentare di capirlo.

Pagina bianca

RECENSIONI

R. SMEND, *Alttestamentler in drei Jahrhunderten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, pp. 336.

Ein gutes Buch muss m.E. drei Bedingungen erfüllen: das Thema muss tref-fend gewählt sein, der Autor muss den Gegenstand gründlich kennen und schliess-lich soll er ihn so darzustellen wissen, dass der Leser sich davon angesprochen fühlt. Um es gleich vorwegzusagen: das hier zu besprechende Buch erfüllt alle drei Bedingungen auf hervorragende Art und Weise.

In der Tat ist das Thema für jeden, der sich mit dem AT befasst, äusserst interessant. Wer hätte nicht gerne einmal mehr über jene Männer erfahren, die einem sonst nur in den Literaturangaben begegnen? Wie leicht besteht die Ge-fahr, dass die Gelehrten, deren Forschungen unser Bild von der Wissenschaft vom AT entscheidend geprägt haben, blosser Namen bleiben! Ohne mit diesem Buch eine Geschichte der AT-Wissenschaft vorlegen zu wollen, stellen diese 18 mehr oder weniger exemplarischen Lebensläufe aus drei Jahrhunderten – J.D. Michaelis wurde als ältester in der Reihe 1717 geboren; Wilhelm Rudolph starb als letz-ter 1987 – gleichsam Schneisen in einem sonst ziemlich unzugänglichen Urwald dar und verwandeln ihn gewissermassen in Kulturland.

Rudolf Smend, selbst ein bedeutender Fachkollege, kennt sich auf dem Ge-lände vorzüglich aus. Die meisten Beiträge sind unabhängig voneinander im Lau-fe von 20 Jahren entstanden; über den Ort der Erstveröffentlichung geben die Anmerkungen (S. 299-329) Aufschluss. Das bringt zwar eine gewisse Unregelmäs-sigkeit in Umfang und Darstellungsweise mit sich – mit knappen 4 bzw. 8 Sei-ten müssen sich Karl Marti und Hugo Gressmann begnügen, während Alt und von Rad je 25 bzw. 28 Seiten zugestanden werden; der durchschnittliche Umfang liegt bei etwa 12 Seiten –, hat aber eindeutig den Vorteil, dass lehrbuchhafte Lan-geweile vermieden wird.

Da liegt denn auch m.E. die dritte Stärke des Buches. Smend hat so gründlich recherchiert, dass die Lebens- und Zeitumstände eines jeden der vorgestellten Wissenschaftler dem Leser lebendig vor Augen treten. Auszüge aus Briefen, Äusserungen von Kollegen, Schülern oder Zeitgenossen tragen dazu bei, nicht nur den Gelehrten und seinen fachspezifischen Beitrag besser kennenzulernen, sondern auch den Menschen: seine Herkunft und seinen Werdegang, die Art und Weise seines Auftretens als Professor, bedeutende Wendepunkte in seinem Leben, Stärken und Schwächen seines Charakters usw. Das alles macht die Lektüre dieses Buches nicht nur informativ, sondern auch immer wieder attraktiv.

Man mag sich fragen, warum Smend keinen katholischen Alttestamentler in die Sammlung aufgenommen hat. Weder der Titel noch das Vorwort gehen auf diese Frage ein. Ist sie dem Autor gar nicht gekommen oder wollte er sie unbeantwortet lassen? Nach der Lektüre des Buches mag man diese Beschränkung insofern gerechtfertigt finden, als diese 18 Lebensläufe, trotz der z.T. ganz unterschiedlichen wissenschaftlichen, religiösen und persönlichen Grundeinstellung der einzelnen dargestellten Gelehrten, so etwas wie ein Gesamtbild des protestantischen deutschen Bibelwissenschaftlers abgeben. Jeder beliebige katholische Alttestamentler wäre unweigerlich aus diesem Rahmen gefallen.

Klaus Limburg

OEKUMENISCHER ARBEITSKREIS FÜR BIBELARBEIT, *Hiob*, Benzinger Verlag
(«Bibelarbeit in der Gemeinde» 7), Zürich 1989, pp. 278.

Von jeher besteht eine der wichtigsten Aufgaben biblischer Exegese darin, das Volk Gottes immer besser mit dem geoffenbarten Wort Gottes vertraut zu machen. Angesichts der zunehmend komplizierter gewordenen exegetischen Methoden heute sicherlich keine leichte, aber umso notwendiger Aufgabe. Das Buch *Hiob* – oder *Ijob*, wie es ökumenisch besser lauten sollte – stellt in diesem Zusammenhang wegen seiner exegetischen Schwierigkeiten eine besondere Herausforderung, aber auch wegen seiner jeden Menschen ansprechenden Thematik eine besondere Chance dar.

Der vorliegende siebte Band in der Reihe *Bibelarbeit in der Gemeinde* gliedert sich in vier einführende Kapitel sowie sieben weitere zu ausgewählten zentralen Textblöcken. Volker Weymann stellt in kompetenter Sachkenntnis den literarischen Aufbau des *Ijob*-Buches knapp und allgemeinverständlich dar (S. 13-34). Silvia Schroer fragt nach den verschiedenen Aspekten (religionsgeschichtlich, formgeschichtlich, theologisch, sozialgeschichtlich) seiner Entstehungssituation, sowie nach gegenwärtigen Situierungen des Buches, wobei sie m.E. Autoren wie E. Dussel und G. Gutiérrez zu wenig kritisch gegenübersteht (S. 35-62). Matthias Krieg geht dem wandernden *Ijob*-Motiv vor allem in der Literaturgeschichte nach (S. 63-86). Hier wäre m.E. ein Überblick über die Geschichte der christlichen Exegese des

Buches eine wertvolle Bereicherung gewesen. Schliesslich bietet Marty Voser einige praxisorientierte Hinweise zum Umgang mit Ijob-Texten in der Gruppenarbeit (S. 87-94).

Im zweiten Teil des Buches werden dann, wie schon erwähnt, sieben ausgewählte Textblöcke bibeltheologisch erschlossen. Im einzelnen handelt es sich dabei um die Ijob-Novelle (S. 97-127); die Ijob-Klage und die erste Gottesrede (S. 128-160); je ein Beispiel aus jedem der drei Redegänge zwischen Ijob und seinen Freunden (S. 161-180; 181-212; 213-243); das Weisheitslied (S. 244-260) und die Elihu-Reden (S. 261-276). Im Anschluss an die jeweilige Exegese finden sich ausführliche Vorschläge für die Darbietung in der Gruppenarbeit (je zwei Abende à zwei Stunden).

Die Beiträge sind, wenn auch im einzelnen von unterschiedlicher Qualität, durchweg sachkundig geschrieben. Was die Streitgespräche mit den Freunden angeht, ist, wie auch sonst öfter in der einschlägigen Fachliteratur, eine m.E. nicht gerechtfertigte Neigung zur Schwarz-Weiss-Malerei anzutreffen. Wenn auch zweifellos die Sympathie des Dichters dem Ijob gehört, so darf das m.E. nicht dazu verleiten, in seinen Freunden nur uneinsichtige, dogmatisch verhärtete Prinzipienreiter zu sehen. Damit macht man sich das schwierige Geschäft der Exegese zu leicht.

Zum Schluss eine Kritik nicht so sehr an dem, was das Buch dem Leser bietet, sondern was es ihm vorenthält: einen Hinweis auf das erlösende Leiden Christi. Da Christus das Telos des AT ist (Röm 10, 4), darf gerade bei der Bibelarbeit in der Gemeinde und zumal bei einem Thema wie dem der Leidbewältigung dieser wahrhaft not-wenige Beitrag nicht zu kurz kommen oder gar fehlen.

Klaus Limburg

V. BALAGUER, *Testimonio y tradición en San Marcos*, («Colección Teológica», 73), Eunsa, Pamplona 1990, pp. 256.

Quest'opera del professor Vicente Balaguer, Docente di Nuovo Testamento all'Università di Navarra, racchiude uno studio del secondo Vangelo attraverso l'analisi strutturale del testo. L'A. è consapevole dei vantaggi e svantaggi di un metodo di questo tipo, e perciò ammette che lo studio strutturalista, pur essendo penetrante, comporta spesso la zavorra dell'immanentismo e del positivismo (p. 21). I metodi strutturalisti sono sorti dal desiderio di dare una risposta alla diminuita capacità dei metodi storico-critici d'interpretare i testi in modo soddisfacente, e anche come un frutto del pensiero filosofico francese. Dopo 25 anni di studi in questo campo si potrebbe dire che forse il punto più debole dello strutturalismo è quello di non essere uno studio complessivo e totalizzante, ma una serie di procedure di avvicinamento al testo. Nell'ultimo numero del 1990 della rivista *Semeia* (n. 51: *Poststructural Criticism and the Bible: Text/History/Discourse*, p. 12),

si afferma che talvolta questi metodi, a causa della loro natura sempre teoretica, sono visti come veicoli per rinforzare delle ideologie differenti, quando non contrarie. Anche lo studio «poststrutturalista» è visto come qualcosa che cerca di risuscitare la storia, rinchiusa da uno strutturalismo le cui tendenze antistoriche e idealistiche costringerebbero l'evento. Anzi, si arriva fino a dire che lo strutturalismo alle volte informa/deforma lo studio del testo e di conseguenza è quasi impossibile dire dove finisce il testo e dove inizia il discorso critico (*Semeia*, n. 51, pp. 3-4).

Tali affermazioni, pur con le dovute sfumature, ci fanno apprezzare di più il lavoro fatto dall'A., il quale riconosce i limiti e le possibilità dell'analisi strutturale; tiene pertanto conto dei «principi specifici d'interpretazione», trattandosi non dello studio di un testo qualsiasi ma del Vangelo secondo san Marco. Il suo piano d'approccio al testo marciano è determinato da tre punti: la narratologia, la linguistica testuale e l'enunciazione della soggettività (p. 22). L'analisi delle fonti del Vangelo non si fa a partire dalle tecniche storico-formali o storico-redazionali, ma partendo innanzitutto da uno strutturalismo applicato e rifatto dallo stesso A., un'analisi narrativa che si è venuta a chiamare narratologia, la quale permette un avvicinamento sincronico-diacronico al testo. Sapendo delimitare la microstruttura propria di alcuni racconti-tipo, spesso fornita dalla *Formgeschichte*, l'A. distingue ed individua i passi delle narrazioni marciiane dove trapela l'«Io-testimone» (espressione che lui stesso afferma di aver preso dall'analisi strutturalista di G. Genette: «Je-témoin»).

Nel primo capitolo, «representación», l'A. indica i punti dove l'Evangelista non soltanto racconta, ma *mostra* un avvenimento: si tratta dei cosiddetti «connotatori di mimesi» derivati da ciò che R. Barthes chiama «l'effet du réel»; sono i particolari che si potrebbero chiamare superflui perché non aggiungono niente d'importante al racconto evangelico – informazione ridondante o pittoresca – con i quali l'autore del testo dice che sta *copiando* e non soltanto raccontando la realtà (p. 43). Dopo un'analisi di tutte le scene che corrispondono alla triplice tradizione, l'A. conclude che non si potrebbe ridurre il «testimone» in Marco alle poche pericopi che – secondo alcuni critici – sarebbero di origine petrina (ovvero, come dice V. Taylor, *The Gospel According to Saint Mark*, London 1966, ci sarebbero sei brani con più o meno 250 versetti). Il che conformerebbe la tesi abbozzata dal P. Lagrange nel suo Commento su Marco, e ci troveremmo con il testimone oculare lungo tutto il Vangelo. Difatti la ricchezza delle scene e la gestualità si trovano dappertutto nel testo; l'A. fa notare che nell'organizzazione del discorso l'Evangelista emerge come colui che spiega un punto o una circostanza soltanto nel momento in cui è necessario dirlo e non prima, come di solito accade negli altri due sinottici: san Marco avvolge tutto il racconto nel suo interesse per *far vedere* più che per narrare (p. 74).

Dopo aver spiegato il significato del termine «focalización», e i suoi diversi tipi così come sono stati presentati da G. Genette (pp. 90-91), si può arrivare at-

traverso lo studio delle forme verbali – afferma l’A. – a vedere chi è vicino al racconto; interessante in questo capitolo l’osservazione riguardo alla donna cananea: paragonando i due primi Vangeli si conclude che il racconto matteoano è più vicino a Gesù mentre quello di Marco è più vicino alla cananea (pp. 103-106). L’A. ha individuato che nei primi sei capitoli del Vangelo non si sono quasi mai trovati verbi di «modalità», cioè quelli che rivelano l’atteggiamento o le disposizioni interne delle persone, e nei casi dove si trovano vanno riferiti a Gesù o ai discepoli: questo sarebbe un chiaro indizio di una fonte trovata nella cerchia dei discepoli del Signore; negli altri 10 capitoli del Vangelo si scopre una procedura redazionale più complessa (pp. 109-110). Si studiano anche i verbi che Marco presenta al plurale, e che Matteo e Luca presentano nei passi paralleli al singolare, il che può mettere in evidenza la presenza di un testimone oculare che racconta gli avvenimenti in prima persona plurale («noi»), trasferiti al testo da Marco in terza persona plurale («essi»). Ciononostante l’A. è consapevole delle limitazioni di queste analisi, che alle volte conducono al contrario di ciò che si cercava, come ammette onestamente a p. 121; ma è anche vero che si tratta di casi isolati e molto ben individuati nel Vangelo. Anche nel racconto della Passione ci sono delle particolarità nell’analisi, dato che probabilmente ci si rifà ad una tradizione diversa e comune a tutti i Vangeli. La rappresentazione e la focalizzazione mostrano insomma in maniera assai attraente la figura del testimone oculare attraverso le tracce lasciate nel testo evangelico.

Vengono di seguito analizzate le voci delle persone che parlano nel Vangelo; vengono presentati numerosi discorsi diretti, la maggior parte di Gesù; l’A. ha scoperto una speciale enfasi nelle parole – o nelle circostanze in cui sono state dette – quando il discorso viene introdotto dal verbo *legein* o dal suo aoristo *eipen* (pp. 142-147). Sarebbe un ricorso letterario dell’Evangelista unito a motivi molto precisi dell’esposizione kerygmatica. Attraverso queste voci verbali si possono determinare le caratteristiche del destinatario (o narratario, impiegando l’espressione di G. Genette nella sua analisi narrativa dei testi). Alcuni spunti tratti con acutezza dall’analisi evidenziano l’approccio filologico-teologico dell’A.: è il caso, per es. di Mc 13, 14 («chi legge, capisca»), l’unico in cui l’Evangelista si rivolge direttamente al destinatario.

Le diverse relazioni temporali e gli aspetti della narratologia riguardanti il rapporto «durata del racconto-durata reale», sul quale si fa leva quando si studiano i tempi verbali, vengono contemplate nel capitolo «El tiempo». Particolarmente interessanti le osservazioni sull’impiego che Marco fa dell’imperfetto per descrivere delle scene «reiterative», cioè delle cose che sicuramente accaddero a più riprese nella vita pubblica di Gesù, ma che vengono raccontate una sola volta nel Vangelo: sarebbero pertanto degli avvenimenti da ritenere, di primo acchito, come «singolativi» (sempre nel linguaggio strutturalista). L’A. mostra, al contrario, che gli avvenimenti riguardo al *segreto messianico* in Marco vengono tutti narrati in aoristo (azione puntuale) e non in imperfetto (azione durevole), il che significa che forse non si tratta di un discorso rituale dell’Evangelista (atteggiamento proclive ad avere come sfondo di tutto il Vangelo proprio il *segreto messianico*) ma di azioni puntuali e de-

terminate narrate da un testimone (pp. 190-192). Molto illuminante anche la rassegna fatta sui diversi discorsi sintetici del Vangelo (in imperfetto, per indicare che si tratterebbe probabilmente di un riassunto), dove l'A. mette in risalto il loro carattere – nella maggior parte dei casi – di insegnamenti di Gesù che prendono spunto da controversie con scribi e farisei (pp. 194-195).

La descrizione del «ritmo» del Vangelo, scandito da un susseguirsi di scenasommario lungo lo scritto ispirato, individuato dall'A., gli permette di suggerire che i sommari servirebbero di ampliamento della scena che precede, potendo parlare così – nel linguaggio di G. Genette – di «strutture di ampliamento» nel secondo Vangelo (pp. 202-207), molto frequenti nella sua prima parte. Anche questi primi sei capitoli del testo marciano servono per far vedere l'ordine e la sistematizzazione fatti dall'Evangelista. Dentro quest'ordine privilegiato gioca un ruolo importante l'avverbio *palin*, così come messo in evidenza di recente da D. Peabody (*Mark as Composer*, Mercer, Macon 1989).

Confesso di aver trovato soltanto tre errori (p. 126: «sinagona», p. 194: «sanadrín», p. 250: «Zerwik»). Si sente un po' la mancanza di un indice dei nomi, così come di un elenco delle citazioni bibliche, benché quest'ultimo sia meno importante in questo caso, in cui il tema è ristretto soltanto ad un libro del Nuovo Testamento. La lettura è piacevole ed elegante.

Alla fine della sua opera l'A. riconosce che il filo conduttore del lavoro è stato la ricerca dell'«Io testimone» attraverso l'analisi narratologica del Vangelo, e la sua influenza sull'origine delle pericopi e sulla composizione finale; questo «Io» sarebbe, e così viene messo in risalto, l'apostolo Pietro, il che concorda con le abbondanti testimonianze esterne dei primi secoli. L'A. ci ha fornito dei punti luminosi sulla vita di Gesù, validamente individuati, che non possono non essere lodati. Nei confronti di uno scetticismo un po' rinunciatario di alcuni esegeti, che affermano di non poter conoscere quasi niente su Gesù attraverso i Vangeli, un autore moderno diceva di trovare nel testo evangelico dei barlumi sulla vita del Signore (P.R. Jones, *The Modern Study of the Parables*, SWJT 22 [1980], 19). In maniera simile si trovano in questo libro degli spunti per conoscere meglio la figura e la persona di Gesù-Cristo, Figlio di Dio, grazie all'approccio al secondo Evangelista, e per elaborare ulteriormente – come l'A. stesso dice, e così glielo auguriamo – una teologia di san Marco.

Bernardo Estrada

M. A. CENZON SANTOS, *Baptismal ecclesiology of St. Augustine. A theological Study of his antidonatist letters*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Facultas Theologiae, Thesis ad Doctoratum in S. Theologia totaliter edita, Romae 1990, pp. XII + 370.

Es sabido que en los primeros siglos de la era cristiana la Iglesia católica hubo de hacer frente a herejías y cismas que pusieron a prueba su origen divino. En general suele reconocerse que las cuestiones y problemas del Oriente cristiano

fueron de carácter más especulativo, tales como los debates en torno a la Cristología y al misterio trinitario. Por su parte el Occidente se caracterizó por centrarse en temas más pragmáticos como son los soteriológicos. Así el pelagianismo y el donatismo cabe incluirlos entre estos últimos. Por lo que se refiere al donatismo en principio se concibe como un cisma, más que como una herejía, que se prolongó a casi todo lo largo del siglo IV y el primer tercio del siglo V. Es cierto que se presentó como un fenómeno localizado en el Norte de África y que, como hemos dicho, se desarrolló como un cisma dentro de la Iglesia africana. Sin embargo detrás de la postura cismática se encerraba un serio problema doctrinal que afectaba al concepto de la Iglesia y al valor de la administración de los sacramentos.

La Iglesia católica luchó contra esta plaga cismática en el campo que pudiéramos llamar legislativo y también y principalmente en el ámbito doctrinal. Sin duda el gran maestro católico en esta contienda fue san Agustín que hubo de enfrentarse al donatismo norteafricano con todo su celo pastoral y con todo el bagaje de su superior inteligencia y de su amplísima cultura teológica. El obispo de Hipona dedicó un amplio número de escritos a impugnar el donatismo. Hay que reconocer que los sermones y los diversos tratados específicos antidonatistas han sido ampliamente estudiados por los investigadores. Con ello se han visto esclarecida la doctrina agustiniana sobre la Eclesiología y sobre puntos importantes de sacramentaria.

Con estos antecedentes se presenta a nuestra consideración la obra que tratamos de recensionar. Se trata de una tesis doctoral y, por lo mismo, de lo que pudiéramos denominar última labor como discípulo y primera ya como maestro de su autor, non este caso la doctora M.A. Genzon. A la hora de enjuiciar una tesis doctoral pensamos que hay que tener en cuenta varios aspectos. Ante todo la elección del tema. En este sentido consideramos que ha habido acierto, pues si bien es verdad, como acabamos de advertir, que el asunto ha sido ya ampliamente estudiado, no lo había sido específicamente en *las epístolas antidonatistas* de san Agustín, con lo cual se garantiza una posibilidad de enfoques novedosos.

Asimismo hay que valorar el uso de las fuentes y de los distintos «instrumenta laboris», como pueden ser los estudios monográficos y los diversos trabajos auxiliares. También en este aspecto entendemos que el esfuerzo de la nueva doctora ha sido ejemplar. Practicamente ha tenido en cuenta toda la producción bibliográfica que pudiera incidir, directa o indirectamente, sobre su objeto primario de estudio.

Digna también de atención es la capacidad de análisis e investigación que conlleva un serio bagaje científico con el que poder extraer las máximas posibilidades y ofrecer las más amplias perspectivas teológicas al estudiar los diversos lugares y textos. Pensamos que en este aspecto la doctora Genzon da la talla suficiente para garantizar futuros y prometedores empeños. Lo mismo se pudiera afirmar respecto a la capacidad para presentar de una manera sintética el fruto de su labor analítica.

Descendiendo a lo concreto, la tesis viene estructurada en dos partes. La *primera parte* (pgs. 1-79) trata del *marco histórico de las cartas antidonatistas de san Agustín*, y consta de un *capítulo* en que se expone el Donatismo en sus líneas maestras tanto históricas como doctrinales, señalando el énfasis sobre la santidad mal entendida de la Iglesia como núcleo del error donatista (pg. 25) ya haciendo ver atinadamente que la teoría donatista sobre los sacramentos era el resultado de su errónea concepción de la Iglesia (pg. 28); un segundo *capítulo* señala el empeño antidonatista de san Agustín tanto en el aspecto pastoral (pg. 67 ss.) como en el ámbito conceptual y literario (pg. 37 ss.), poniendo el acento, como es obligado, en el estudio de las cartas antidonatistas y resaltando su interés e importancia dentro de la lucha agustiniana contra el Donatismo (pgs. 51-66).

La *parte segunda* (pgs. 80-314) *está dedicada a estudiar Algunos aspectos eclesiológicos del bautismo*, y expone la doctrina de san Agustín tal cual aparece en sus escritos antidonatistas, sobre todo en las cartas. En el *capítulo* primero (pgs. 81 ss.) estudia la catolicidad de la Iglesia, señalando la inseparabilidad de la unidad y de la catolicidad (pg. 134) y la primacía de la primera sobre la segunda (pg. 145). En un segundo *capítulo* (pgs. 152 ss.) se aplica al concepto de maternidad de la Iglesia mediante el bautismo, dedicando unas consideraciones bellísimas a la singularidad de esta maternidad cotejándola con otras categorías eclesiológicas muy queridas de san Agustín, tales como «Ecclesia Virgo» (pgs. 167-169) y «Ecclesia Sponsa» (pgs. 170-175); «Ecclesia Mater» recava un análisis más detallado que culmina con el estudio de la fecundidad de esa Iglesia Madre (pgs. 176-218).

Un tercer *capítulo* (pgs. 219 ss.) contempla el bautismo como «bonum Christi» y en cuanto «bonum Ecclesiae». El hecho de que el bautismo es un bien de Cristo fundamenta su validez (pgs. 226-231) u su virtud santificadora (pgs. 231-239). En cuanto que es un bien de la Iglesia el bautismo constituye el vínculo de unidad de la Iglesia católica. En este aspecto resulta muy atractivo el estudio que se hace de la relación existente entre el bautismo y algunas virtudes eclesiales tales como la caridad fraterna, la humildad, la paciencia y la perseverancia (pgs. 258-265). El capítulo concluye insistiendo en que el bautismo obtiene el fin que se pretende en la Iglesia católica y que no es otro que el de la salvación (pgs. 269-276).

En un cuarto y último *capítulo* (pgs. 278 ss.) se estudia la irrepitibilidad del bautismo. Como es lógico, ha de afrontarse el problema que representó la posición de san Cipriano en este punto (pgs. 279 ss.). La autora trata hábilmente la cuestión y señala cómo san Agustín, gran admirador de san Cipriano, reconocía que en este punto se opuso a la práctica común de la Iglesia y ello debido a que no tuvo en cuenta la distinción entre la validez de los sacramentos y su eficacia y sobre todo al hecho de que aún no se había pronunciado el magisterio supremo de la Iglesia sobre esta materia, cosa que tuvo lugar en el Concilio Generale de Arlés el año 314, que se celebró en el período que va entre la época de san Cipriano y de san Agustín, (pg. 281). El capítulo concluye con unas consideraciones so-

bre la doctrina de san Agustín sobre un efecto indeleble del bautismo distinto de la gracia (pgs. 288 ss.), y que la teología posterior denominó «carácter bautismal». En este apartado se hacen interesantes observaciones sobre el concepto de «signum», de «signum sacrum», de «verbum» y otras expresiones en los textos agustinianos (pgs. 296 ss.).

La tesis se cierra con unas Conclusiones, con una casi exhaustiva bibliografía y con un detallado índice de autores. Sólo advertimos la ausencia de un breve, aunque notabilísimo y conocido estudio de I.M. Congar en el *Handbuch der Dogmengeschichte*, III, 3c-d: *Ekklesiologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1963 (Edic. esp. BAC, Madrid 1976, pgs. 2-10). Nos parece verdaderamente notable la síntesis expuesta en esas *Conclusiones*, de las que destacamos algunos puntos. San Agustín ha de ser considerado como el mayor opositor del Donatismo porque supo elevar la controversia a un plano teológico (pg. 316). «El error fundamental del donatismo es eclesiológico... El error eclesiológico encuentra su expresión en falacias sacramentales» (pg. 317), «En el ámbito sacramental, los donatistas no distinguían los conceptos de “validez” y “eficacia”» (*ibidem*).

Las 55 cartas de san Agustín que directa o indirectamente aluden al cisma constituyen una valiosa fuente para la historia de la campaña antidonatista y ofrecen sumariamente la doctrina eclesiológica y sacramentaria de los grandes tratados agustinianos. Pero pueden ser consideradas como una fuente de estudio en sí mismas como prueba su intesa utilización en la segunda parte de la tesis (pg. 318).

La visión eclesiológica predomina en las cartas antidonatistas hasta el punto de que cualquier aspecto sacramental del bautismo no puede captarse si no es bajo esta perspectiva. Los diferentes aspectos de la Iglesia se complementan y así, por ejemplo, la unidad garantiza la catolicidad y ésta exige la íntima unidad de sus miembros. El bautismo como bien de la Iglesia ha de entenderse de la católica, no de esta o aquella iglesia particular (pgs. 319-320).

Muy interesante todo el entramado de proposiciones en torno a la relación bautismo-Iglesia-madre (pgs. 322-329). Por el Bautismo se pertenece ante todo a la Iglesia universal; el pertenecer a una iglesia particular o diócesis es un *a posteriori*, es decir, algo derivado de una ulterior organización hecha por la jerarquía de la Iglesia para desempeñar mejor los cuidados pastorales de los fieles.

Sugestivas también las observaciones sobre el «baptismus Christi» y el «bonum Ecclesiae» (pgs. 329-332). San Agustín traslada la importancia y significado cristológico del sacramento a la esfera eclesiológica. Cristo no sólo actúa en el bautismo para purificar a los hombres de sus pecados, sino que también limpia a su Iglesia en la tierra con el baño del bautismo para que esté purificada y sin arruga para sus nupcias eternas en el cielo.

En relación con la Iglesia-comunión se subrayan algunos aspectos eclesiológicos del bautismo. La comunión con Cristo y con los otros miembros de la Iglesia. El aspecto invisible – *communio sanctorum* – y el aspecto visible – *communio sacramentorum* –: la comunión invisible, si es auténtica, tiene que encontrar su

expresión en una comunión visible con la Iglesia Católica. Mediante el bautismo la persona se incorpora a una unidad eclesial ya existente; por eso no es el sacramento que opera la unidad, sino que constituye un principio de comunión eclesial visible. Poseer el bautismo no garantiza la unidad pero la reclama (pgs. 332-335).

En resumen, nos hallamos ante una tesis acertada en la elección del tema, investigada con rigor científico, estructurada armónicamente y redactada con elogiabile claridad.

Fernando Mendoza Ruiz

AA. VV., *Origine et postérité de l'évangile de Jean*, A. Marchadour (ed.), («Lectio Divina» 143), Cerf, Paris 1990, pp. 339.

Il volume raccoglie i diversi interventi che si sono tenuti al XIII congresso dell'*Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible*, a Tolosa nel 1989, il cui tema è stato il Quarto Vangelo. Il congresso ha riunito i principali studiosi di lingua francese su Giovanni, la maggior parte dei quali sono universalmente conosciuti. Il libro consta di tre parti, che corrispondono rispettivamente alle relazioni, alle comunicazioni più brevi, e a ciò che viene chiamato «atelier», e che comprende gli studi sperimentali sulla letteratura giovannea.

X. Leon-Dufour presenta un aggiornamento sulla ricerca giovannea (*Où en est la recherche johannique?*), iniziata da uno studio diacronico del testo del Vangelo dove si ravvisano le influenze dello gnosticismo, dell'ellenismo e del giudaismo assieme a quelle delle tradizioni cristiane; rispetto al primo, l'A. è azzeccato nel riconoscere che l'unica influenza accettabile sarebbe quella della gnosi precristiana del primo secolo, le cui tracce si troverebbero nei dualismi del Vangelo e, per contrasto, nel suo prologo. Riguardo alle tradizioni cristiane, l'A. si mostra poco convinto delle affermazioni di R.E. Brown sulla storia della comunità giovannea (*La communauté du disciple bien aimé*, *Lectio Divina* 115), che non avrebbero riscontro con delle basi solide: non basta, dice l'A., poggiarsi sui testi dove appare il termine «scomunicato» per distinguere le tappe di formazione del testo. Poi si domanda se le quattro fasi individuate dal Brown sono davvero reali (p. 22). Particolarmente illuminante l'analisi sulla relazione di Giovanni con i sinottici alla luce delle ultime ricerche (pp. 26-28). Nello studio sincronico sviluppato per mezzo di tre tipi di approcci (storico-critico, letterario e semiotico), l'A. propende per l'unità del Vangelo secondo Giovanni, ma precisando che la questione dell'autenticità importa poco, indebolendo così la sua affermazione precedente. Lo stesso autore presenta nella terza parte dei *mélanges* lo studio di alcuni testi la cui portata mistica è significativa, proprio perché contengono alcune parole chiave riguardo l'unione con Dio: il concetto di unità, di rimanere... (pp. 255-263).

E. Cothenet intraprende l'approccio allo sfondo veterotestamentario del testo giovanneo, cercando di trovare nel Vangelo delle possibili attualizzazioni di passi

dell'Antico Testamento. A questo scopo vengono studiati sia i termini e le citazioni apparsi nel Vangelo che le tradizioni patriarcali, viste specialmente in Giacobbe, Abramo e Mosè (pp. 50-60). Nella terza parte dell'articolo si sofferma sull'utilizzazione di Zaccaria 9-14, con uno speciale accenno all'influenza del cap. 11 del profeta sull'allegoria del Buon Pastore, in Gv 10 (pp. 62-63): di fronte alle citazioni riportate nel Quarto Vangelo, questo testo viene alle volte minimizzato in paragone con Ezechiele 34, considerato come la fonte ispiratrice dell'allegoria. Inoltre l'A. sottolinea, lungo tutta l'analisi dei testi di Zaccaria usati da Giovanni, la ricchezza delle procedure midrashiche, dove gli oracoli del profeta si avverano nel testo evangelico (pp. 60-66). Infine la lettura globale dell'Antico Testamento attraverso i molteplici rapporti fra la *Torah*, i profeti e i libri sapienziali convergono in un punto di vista cristocentrico: il *logos* incarnato, chiave di tutta la Scrittura (pp. 68-69). L'apportazione di J. Dutheil su *L'évangile de Jean et le Judaïsme* mostra come il piano dei rapporti fra di essi si può determinare in tre punti: la prossimità, la distanza e la complessità (p. 71). Da rilevare nel suo intervento il fatto che, probabilmente, all'epoca della redazione del Vangelo non c'erano più i sadducei e che l'affermazione «i giudei» tiene conto principalmente di quelli di tendenza farisaica. L'A. afferma inoltre che la frase di Gesù, «distrugette questo tempio...» trova un'eco profetica nella distruzione del Tempio e nel periodo di Yavneh (pp. 76-77), mentre d'altro canto si cercano nel Vangelo i punti della *Torah* che mostrano che Gesù non soltanto compie la legge ma ne è il suo ultimo ed unico senso. Ugualmente Gesù è il nuovo tempio, così come deriva dalla sua pasqua (p. 84). Per queste cause lo scontro fra i farisei convertiti al cristianesimo e quelli che restarono nel giudaismo è stato inevitabile.

J. Zumstein nel *Visages de la communauté johannique* cerca di presentare l'ambiente nel quale si è formata la cosiddetta «comunità giovannea». A questo scopo parte da un punto molto discutibile e – a mio avviso – non abbastanza fondato: considerare l'apocalisse come non giovannea, una tesi bultmanniana proposta di recente da H. Koester. Poi, in maniera suggestiva fa uno studio diacronico-retroattivo degli scritti di Giovanni a partire dalla fine del II secolo (sant'Ireneo e Canone di Muratori), per poi cercare di risalire alle origini del Vangelo. Dico cercare perché, come l'A. stesso ammette (p. 103), nessuna teoria della genesi del Quarto Vangelo ha avuto il sopravvento nel mondo esegetico. Nemmeno si è riusciti a contrastare le testimonianze della tradizione e della critica interna sull'autenticità del Vangelo. L'A. riconosce lo sforzo fatto dal Brown (*op. cit.*) nell'individuare una comunità giovannea, e la sua analisi corre parallela a quella del Brown, spesso citato. Nonostante abbia messo in evidenza, nelle conclusioni, l'alta cristologia soggiacente nel Vangelo, le teorie sulla comunità giovannea restano ancora solo delle congetture che non riescono a chiarire il processo di stesura del Quarto Vangelo, utilizzato indistintamente nel II secolo – come viene rilevato alla fine dell'articolo – sia dagli gnostici che dai fedeli cristiani. Ed è proprio il metodo iniziale impiegato dal Zumstein, la *Wirkungsgeschichte*, che costituisce la procedu-

ra di lavoro di F. Vouga nel suo intervento. La storia della ricezione del testo getta un po' di luce sul rapporto fra gli scritti giovannei e l'eresia gnostica, visto che allo stato attuale delle cose «non si può individuare lo sviluppo dell'uno o dell'altra a partire dalle loro rispettive origini» (p. 110). A questo proposito si sofferma sulla ricezione della Prima Lettera, perché, secondo Vouga, essa sarebbe particolarmente rivelatrice del rapporto Giovanni-gnosi. Così l'affermazione di 1 Gv 4, 3: «ogni spirito che non confessa che Gesù è venuto nella carne è un anticristo», si ritrova in molti padri a partire da Policarpo di Smirne; si tratterebbe di una «formula» di professione di fede presa dagli scritti giovannei, così come se ne trovano molte altre dello stesso stile antignostico. Ma il problema è – afferma Vouga – che docetisti e gnostici si sono anche serviti di questi testi e di testi simili per avvalorare le loro tesi. Perciò c'è ancora molto da approfondire sulla ricezione del testo nel secolo II. Infine l'A. riprova con il metodo teologico, individuando nel Vangelo la cristologia, l'antropologia e l'etica nella soteriologia degli scritti giovannei di fronte alle tesi gnostiche (pp. 120-125). Un'altra analisi dell'interpretazione gnostica viene fatta da J. Vernet, che risalta i criteri esegetici dei nuovi movimenti gnostici. E ancora sulla linea dell'interpretazione patristica dei primi secoli, si presenta l'esegesi origeniana di Gv 4, 13-15 da parte di H. Cruzel, uno dei migliori specialisti su Origene. Particolarmente arricchenti sono state considerazioni sul senso letterale alla fine dell'articolo (pp. 170-171).

M.E. Boismard tenta un approccio al mistero trinitario a partire dal Quarto Vangelo. Devo confessare che mi è sembrato un po' strano l'atteggiamento dell'A. nel far vedere la maggior parte dei testi del Nuovo Testamento dove Gesù viene chiamato *figlio di Dio*, come dei testi che mostrano Gesù non come Dio ma come uomo giusto nel quale Dio si compiace (pp. 127-132). Lo studio viene impostato sulla scia di alcuni testi del Vecchio Testamento, fra i quali spicca 2 Sam 7, 14 ss. (la promessa a Davide). Uno scoglio si è trovato in Gv 10, 33 («vogliamo ucciderti perché ti sei fatto uguale a Dio») dove l'A. ammette che ci potrebbe essere un'identità tra «figlio di Dio» e Dio (pp. 134-135). Alla fine si svela lo scopo dell'A., quando mette in evidenza che la rivelazione del Mistero della Trinità in Giovanni ci mostra Dio come Padre, Parola e Spirito, così come viene detto nel prologo del Vangelo. Assai suggestivo, nonostante i suoi punti discutibili.

Sulla passione nel Quarto Vangelo ci sono tre contributi: il primo da Simon Légasse (*Jésus Roi et la politique du IVème évangile*), dove si elabora uno studio sul possibile potere reale di Gesù nel contesto che fornisce il Nuovo Testamento sul tema dell'atteggiamento dei cristiani di fronte alle autorità civili. In un'esposizione lineare, benché non priva degli interrogativi che porge l'esegesi, l'A. conclude che Giovanni offre ai discepoli del Crocifisso, di fronte al potere, un potere caratterizzato dall'assenza di potere (p. 158). Nel secondo contributo (R. Kuntzmann e M. Morgen), nella terza parte, risalta l'analisi storico-teologica a partire dai due interrogatori subiti da Gesù nella sua passione: quello davanti al sommo sacerdote e quello davanti a Pilato; nel terzo si raccontano delle esperienze di un

montaggio audiovisivo sulla passione secondo Giovanni, la cui struttura letteraria è stata redatta dal P. Ignace de la Potterie (pp. 309-312). Da rilevare inoltre la ricca esperienza di Maurice Montabrut ricavata dalla traduzione francese dei libri di C.H. Dodd su Giovanni, e l'inesauribile ricchezza di un testo del Quarto Vangelo come il racconto della risurrezione di Lazzaro, che mostra la profondità e allo stesso tempo l'accessibilità della parola di Dio.

Nella terza parte spicca l'analisi di critica testuale fatta da Ch. B. Amphoux, dove vengono riportati i passi più controversi del Vangelo prima dell'anno 300. Il lavoro si svolge in quattro tappe: redazione del Vangelo, revisione dello gnostico Valentino fra il 140 e il 160 che fece, secondo l'A., i principali cambiamenti testuali, la Chiesa di Roma e la revisione del IV secolo. L'A. ammette che non si conosce Valentino così bene come Marcione, e perciò su alcuni di questi cambiamenti, pur ben documentati, non si ha certezza; ancora più irrisolto sembra il motivo dell'ordine dei Vangeli presentato nel Codice Beza (Mt-Gv-Lc-Mc) che serve all'A. a sviluppare la sua teoria sul racconto della Donna Adultera, come legato al finale lungo di Marco. Accanto a questo studio se ne trova un altro di J. Cazeaux sulla retorica nel Vangelo di Giovanni dove è analizzato un ventaglio di testi che fanno leva su Gv 8, 12: «Io sono la luce del Mondo».

Essendo impossibile fornire un giudizio globale sull'opera, vista la diversità dei contributi, si deve almeno dire che si sente la mancanza di approcci che favoriscano l'unità tematica e letteraria del Vangelo, per non parlare dell'autenticità. Gli studi su questi temi continuano ad essere considerati importanti, come è stato rilevato poco tempo fa da A. García-Moreno (*Scripta Theologica* 22 [1990] 927-955). Le poco salde basi della «comunità giovannea» del Brown e della «Semeiaquelle» bultmanniana sono state messe in evidenza da Leon-Dufour, che però è rimasto a metà strada di fronte ad alcuni autori che meritavano delle valutazioni critiche. La teoria della 1 Gv come commento «ortodosso» al Vangelo non tiene conto del maggiore sviluppo teologico di questo su di essa, e perciò non è che un'ipotesi. Ciononostante, il libro va apprezzato per l'accuratezza dei lavori fatti e per l'intento di avvicinarsi di più a quella fonte inesauribile che è il Vangelo di san Giovanni, che ci sprona di continuo a penetrare nel mistero della parola di Dio.

Bernardo Estrada

R.A. HORSLEY, *The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives in Social Context*, Crossroad, New York 1989, pp. XIV + 201.

L'A., professore di Studi religiosi all'Università di Boston, presenta questo libro diviso in tre parti, ma in realtà si tratta di due: i racconti dei Vangeli dell'Infanzia, considerati specialmente sotto la prospettiva sociale, e un'analisi di «analogia dinamica»: così viene chiamata un'applicazione dei racconti ad una situazione sociopolitica del nostro tempo. All'inizio l'A. afferma di riconoscere nell'opera

di R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Doubleday, New York 1977, un esame «estensivo, dettagliato e comprensivo» (pp. XIII-XIV), ma poi lungo l'opera le lodi si trasformano in divergenze davanti alle tesi del Brown che spesso negano la storicità dei racconti (ad esempio, pp. 72 e 100). Horsley fa vedere come gli studi critico-redazionali hanno disprezzato sistematicamente i Vangeli dell'Infanzia, riducendo la loro significazione all'aspetto «teologico», e tendono ad attirare l'attenzione fuori da essi, o almeno oscurano il carattere di quello che lui chiama *hymnic statements* (p. 9). D'altro canto, nelle parti dedicate propriamente ai racconti evangelici, l'A. mostra che essi parlano di Gesù come una figura storica di recente memoria, *despite the lacks of extra-Christian documentary evidence*, ed i ruoli di Erode ed Augusto piazzano questi racconti *firmly in the world story* (p. 17). Gli studi di questo secolo sui miti relativi alla nascita degli eroi, come ad esempio quello di O. Rank, servirebbero soltanto nella misura in cui forniscono uno stile, ma non hanno a che vedere con figure storiche. Lo stile letterario che più si assomiglia a le narrazioni dell'Infanzia sarebbe quello della nascita degli eroi biblici (*ibid.*).

L'analisi dei testi viene fatta principalmente in un contesto socio-politico, perché secondo l'A., «la politica e la religione erano inseparabili nel mondo antico e così lo sono ancora» (p. 35). Ed è da questa prospettiva che l'A. impernia lo studio dei racconti dell'Infanzia nelle due prime parti, che trattano rispettivamente dei governanti e del popolo. È molto interessante l'analisi fatta dall'A. dal punto di vista sociale, con una serie di punti di vista che, approfonditi sulla base fornita dall'A., presentano degli spunti scritturistici – ad esempio, Gesù come salvatore che porta con sé la pace, ovvero l'opposizione alle ingiustizie – per una ben fondata teologia della liberazione. Si deve dire comunque che alle volte Horsley si lascia trascinare un po' dal «messaggio» che vuol offrire nella terza parte, e sembra forzare a questo scopo l'interpretazione del testo evangelico; così, non è del tutto chiaro che la storia è stata raccontata da san Luca e da san Matteo «sullo sfondo della tirannia e dello sfruttamento del popolo da parte di Erode e dei romani» (pp. 33 e 49), ovvero che i tre inni lucani sono unicamente «canti di liberazione» (pp. 107 ss.), o che non ci sarebbe evidenza nella letteratura cristiana del fatto che il popolo di Israele respingesse globalmente Gesù e il Vangelo (p. 121): queste affermazioni, pur essendo valide, non riflettono del tutto il vero senso dei testi biblici, e possono dare adito ad interpretazioni fuorvianti ed a fraintendimenti.

Il quadro storico dei racconti è la «Pax Romana», dove Augusto riceveva il titolo di «Salvatore» (*Sôtèr*) (pp. 26-35); in questo contesto si analizza la figura di Erode ed il suo rapporto con la casta sacerdotale allora governante, il che farebbe meglio capire la frase di Matteo 2, 3: «il re Erode restò turbato e con lui tutta Gerusalemme». Dall'altra parte c'è il popolo, di cui viene fatta una diagnosi abbastanza reale: sulla base dei papiri del *Qumran* e di Giuseppe Flavio, l'A. mette in evidenza la situazione dei contadini, schiacciati da tre tipi di tasse all'epoca della nascita di Gesù, e fa altresì un inquadramento sociale delle donne (pp. 85-90) e dei sacerdoti (pp. 91-100). Ciò che a mio avviso l'A. non riesce a fare, è mettere

in risalto la situazione sociale degli *anawim*, che peraltro non costituivano un gruppo determinato, ma si trovavano in tutti gli strati sociali. Malgrado gli sforzi fatti per spiegare il contrario, non si può staccare questo gruppo di persone dalla pietà scaturita intorno al Tempio di Gerusalemme, né si può ignorare che il loro punto di convergenza poggiava sulle promesse messianiche e la conseguente attesa, così come viene raccontato in Luca 1-2. Inoltre, non è possibile fare a meno degli studi relativi alla *Temple piety*.

La terza parte lascia un po' di stucco il lettore che si era avvicinato a quest'opera con un atteggiamento esegetico davanti ad un lavoro serio. L'«analogia dinamica» alla quale si riferiva l'A. all'inizio non è che un paragone dei racconti dell'Infanzia con la situazione sociopolitica di Centroamerica. Questa parte si potrebbe intitolare «La CIA, la *Pax Americana* e Latinoamericana»: l'A. mostra il suo interesse a non staccare la religione dalla politica, e a provare – non sempre riuscendoci – l'inevitabile carattere politico di ogni interpretazione biblica (pp. 101, 130, 147); nella sua esegesi si schiera dalla parte dei sandinisti in Nicaragua, venuti meno con lo sgretolamento e crollo del comunismo, e della guerriglia nel Salvador, di fronte al «ruolo oppressivo» esercitato dagli Stati Uniti. Senza questa parte il libro avrebbe il suo pregio, sia per il coraggio dell'A. nel respingere come semplicistici e culturalmente vuoti gli attacchi razionalisti contro la storicità delle narrazioni dell'Infanzia di Gesù, sia per la valorizzazione delle critiche storico-formali e di quella storico-redazionale, che sa usare criticamente. Pur ammettendo il carattere nazionalistico della religione in Israele, non si può guardare tutto da una prospettiva politica senza evitare di fare delle interpretazioni teologiche che, per dirlo con le stesse parole dell'A., *have domesticated the stories (...) and thus served their own ends*.

Bernardo Estrada

J.R. DONAHUE, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative and Theology in the Synoptic Gospels*, Fortress, Philadelphia 1988, pp. XI + 254.

Il Prof. Donahue confessa all'inizio del suo libro che, nonostante l'immense e pregiata bibliografia sulle parabole di cui si dispone adesso, ha voluto presentare il risultato di più di un decennio di ricerche e di seminari con gli studenti, nel quale periodo ha potuto sperimentare il loro potere di sfidare e affascinare la gente. Pur riconoscendo che le parabole costituiscono la «via regale» per accedere alla vita e all'insegnamento di Gesù, il lavoro non scorre dentro questi alvei. L'A. cerca piuttosto di stabilire una simbiosi fra i recenti studi sulle parabole ed i risultati della critica storico-redazionale (*Redaktionsgeschichte*) sui Vangeli Sinottici.

Da quell'unione è nata la sua convinzione sulle parabole come di una specie di «vangelo in miniatura», ma che allo stesso tempo servono da punti fermi per individuare il tempo, la forma, lo scopo e il significato dei Vangeli nei quali esse

si trovano (p. IX). Donahue considera le parabole – sulla scia di P. Ricoeur – come la combinazione di un processo metaforico e di una forma narrativa. Perciò gli calza a pennello nel primo capitolo la definizione di C.H. Dodd, dove vengono messi in risalto, accanto all'aspetto metaforico delle parabole (mai accettato dagli esegeti jülicheriani), la loro vivacità, realismo e capacità di stuzzicare la mente sulla loro applicazione. Questo costituisce la parabola come *testo*. Se si pensa poi ad essa come *narrazione*, se ne individuano la trama ed il carattere. Se infine si considerano le parabole come *contesto*, vengono esaminate nel quadro evangelico e nella prospettiva dell'evangelista, analizzando i passi paralleli in modo espansivo («expanding contextual analysis»: p. 26). Questi tre aspetti costituiranno il filo conduttore dello studio delle parabole nei tre capitoli successivi, dove vengono analizzate nei Vangeli di Marco, di Matteo e di Luca. L'ultimo capitolo, a modo di riassunto, contempla appunto «The Gospel in Parable», dove si vedono le caratteristiche di ogni Vangelo a seconda delle parabole che in essi si trovano.

Il capitolo 4 di Marco costituisce logicamente la parte più importante dello studio delle parabole in quel Vangelo; l'A. ne individua una struttura concentrica (pp. 30-31), dove i motivi principali vengono messi in evidenza per mezzo dei parallelismi; molti spunti interessanti si traggono dall'accurata analisi del capitolo, dove persino la quantità delle parole delle diverse pericopi contribuisce a rafforzare lo schema proposto. La parte centrale (Mc 4, 10-25), che collega il perché delle parabole con la spiegazione della parabola del seminatore e i detti di Mc 4, 21-25 mette in risalto la figura del Signore che svela il regno di Dio in parabole (aspetto cristologico) e chiede agli ascoltatori una risposta alla sua chiamata e alle sue azioni (discepolato). Non manca, com'è logico, un ulteriore tentativo di spiegazione della pericope di Mc 4, 10-12 (pp. 39-42) che continua a rivelarsi come una vera e propria «*crux interpretum*». Nelle parabole di crescita emergono due caratteristiche: da una parte il contrasto fra il potere di Gesù, nascosto nella croce, e la gloria della sua venuta, e dall'altra la crescita stessa del seme che fa vedere la sua missione (p. 49).

Ma se in Marco va messo in risalto il binomio cristologia-discepolato, in Matteo invece si contempla quest'ultimo aspetto da una prospettiva escatologica. Rispondere all'insegnamento di Dio vuol dire compiere la sua volontà (p. 69). La piccolezza della Chiesa di fronte al mondo e la presenza del male, seppure scoraggia in un primo momento, sprona poi la comunità a rispondere al messaggio di Gesù sapendo che alla fine il bene sarà liberato dal male. In questa prospettiva, viene analizzata la giustizia come termine chiave in Matteo. Lo studio delle parabole nel terzo capitolo finisce con Mt 25, 31-46. Questa pericope viene esaminata da un punto di vista escatologico in contrasto con la sola analisi etica che sovente se ne fa; la figura del Figlio dell'uomo intronizzato nella sua gloria e contemplato in quanto re, che parla della giustizia e della misericordia, insegna – dice l'A. – a non mettere in disparte l'apocalittica come parte dell'etica (pp. 115-123). Il capitolo finisce con una riflessione sulla parabola vista come sfida all'etica contemporanea.

In Luca la maggior parte delle parabole si trova nel viaggio verso Gerusalemme o grande interpolazione. Pur riconoscendo i grandi interrogativi che suscita questa sezione del Vangelo, l'A. sviluppa un tentativo di farne vedere i motivi teologici. La sezione così sembra un insieme dei grandi temi lucani: l'importanza di Gerusalemme, l'interesse di Gesù per i samaritani e per gli emarginati, la povertà e la preghiera (p. 127). A modo di esempio l'A. presenta il cap. 15 del terzo Vangelo, come un «collage» di temi graditi a san Luca (p. 147). Va lodato il parallelismo che Donahue trae fra la narrazione del figliuol prodigo e la teologia paolina sulla giustificazione (Rm 9-11 e Gal 3-4 specialmente); l'argomentazione colpisce in maniera particolare in un'epoca nella quale una parte considerevole di esegeti tende a negare il rapporto fra l'Apostolo e il Vangelo di Luca. Nell'analizzare il contesto di Lc 15 si fa uno studio letterario dei capp. 14 e 16; in quest'ultimo si mettono in relazione i detti sulla legge e i profeti con la sentenza sul divorzio e la parabola del ricco ed il povero Lazzaro. Anche il contesto di preghiera dell'opera lucana aiuta a puntualizzare la pericope del fariseo e il pubblicano (pp. 189-193).

Anche se non presenta tutte le parabole evangeliche – soltanto in Marco vengono prese in considerazione tutte –, l'A. riesce a contemplare sotto un punto di vista diverso i sinottici; non si potrebbe dire che scopra dei nuovi tratti caratteristici di ognuno dei Vangeli, ma l'analisi fatta delle narrazioni paraboliche aiuta a vederli nel capitolo conclusivo del libro sotto una nuova prospettiva. Così nelle parabole matteane trapela «an ethics that is eschatologically determined» (p. 200), mentre quelle lucane si trovano in armonia con le grandi linee teologiche di tutto il Vangelo (p. 204). Pur temendo di essere troppo semplicistico, l'A. si azzarda a dire che se in Marco si trova la salvezza della Croce e della Risurrezione, in Luca c'è invece la salvezza dell'Incarnazione (p. 206). Una datazione molto tardiva del Vangelo secondo Matteo «during the reconstruction of Judaism around pharisaic models» (p. 85) richiederebbe più dati. Nelle affermazioni dove viene messa in risalto l'attività redazionale degli evangelisti si apprezza lo sforzo dell'A., per far vedere la continuità fra i Vangeli e Gesù (p. 114).

Si tratta infine non di uno dei tanti libri sulle parabole, ma di un'opera che aiuta a contemplare le parabole evangeliche nel contesto della vita di Gesù secondo ciascuno dei Vangeli sinottici.

Bernardo Estrada

R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987, pp. 464.

Con la pubblicazione di quest'opera, il noto teologo gesuita, che per anni ha insegnato Teologia Fondamentale alla Gregoriana, ha completato una collana per lo studio di questa materia. In italiano sono stati pubblicati dalla editrice Cit-

tadella di Assisi sei volumi: *Teologia, scienza della salvezza* (1985 - 5^a ed.), la ormai famosa *Teologia della Rivelazione* (1967), *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo* (1982), *Cristo e la Chiesa segni di salvezza* (1980 - 2^a ed.). L'opera che presentiamo presuppone inoltre in modo particolare la conoscenza di *A Gesù attraverso i Vangeli* (1982 - 2^a ed.).

Nella prefazione l'A. fa notare che già il titolo del libro mira a situarlo in rapporto a opere simili, ma diversamente orientate: come quella di L. Monden, *Le miracle signe du salut* (Bruges-Bruxelles-Paris 1960) di orientamento piuttosto teologico, o quello di X. Léon-Dufour, *Les miracles de Jésus* (Paris 1977), di orientamento più biblico, o di G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten* (Gütersloh 1974), di orientamento storico-sociologico. Lo studio di Latourelle, pur tenendo presente questi apporti ha invece come punto di partenza e di riferimento costante «i miracoli di Gesù perché essi sono i prototipi del miracolo, e ogni altro miracolo ha senso solo in funzione dei miracoli di Gesù e della salvezza che essi significano. La riflessione teologica, a sua volta, basandosi su questo dato sempre presente ed operante, cerca di capire e di dispiegare tutta la ricchezza dei miracoli di Gesù, di coglierne anche le incidenze sempre attuali nella vita cristiana pastorale ed ecclesiale» (p. 10).

L'opera si divide in tre parti: questioni metodologiche; analisi di ciascuno dei miracoli del Vangelo; studio teologico sul miracolo. La prima parte è dedicata ai problemi di approccio e precomprensione, affrontando le obiezioni poste al miracolo in nome o della scienza interpretata dalla ragione filosofica; o della storia delle religioni o della critica letteraria e dell'ermeneutica demitizzante. Bayle, Spinoza ed altri filosofi come Hume, Voltaire avevano criticato la possibilità stessa dei miracoli, in base al loro pregiudizio razionalistico che assegna alla ragione umana di stabilire che cosa Dio possa fare o meno; anche l'esegeta luterano R. Bultmann manifestò una mentalità molto vicina a quella razionalistica quando affermava che l'uomo moderno che usa la luce elettrica non può credere più ai miracoli e deve soltanto interpretarli simbolicamente. Rispondendo alla ermeneutica demitizzante di Bultmann, Latourelle fa vedere che non si può far derivare le narrazioni evangeliche dei miracoli dal racconto dei prodigi attribuiti a Esculapio o a Apollonio di Tiana.

Nella seconda parte Latourelle propone alcuni criteri di autenticità storica, diffusi anche in Dizionari teologici e conosciuti pertanto a livello di alta divulgazione tanto che è sufficiente nominarli senza doverli spiegare: il criterio di attestazione multipla; di discontinuità, di conformità, l'intelligibilità interna del racconto, la diversa interpretazione in un accordo sostanziale, la spiegazione necessaria, lo stile di Gesù. A proposito di quest'ultimo, in una buona sintesi del suo studio sul miracolo, Latourelle, osservando il modo di narrare i miracoli di Gesù nei Vangeli, notava che questo «stile è in contrasto con quello degli apocrifi avidi del meraviglioso. Se la gnosi ha tradito il Vangelo riducendolo ad una dottrina, gli apocrifi per contro l'hanno tradito ricavandoci solo dei prodigi» (R. Latourel-

le, *Miracolo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, a cura di G. Barbaglio e S. Dianich, Paoline, Roma 1977, p. 936).

Nel cap. 5, il più lungo (pp. 98-318), l'A. applica questi criteri ai singoli racconti dei miracoli, raggruppandoli in quattro tipi: tradizione comune ai sinottici e a s. Giovanni, racconti di tradizione molteplice, di duplice tradizione, di unica tradizione. È uno dei meriti dell'A. (come ha sottolineato R. Spiazzi nella sua recensione in *Angelicum* 66, 1989, pp. 646-647) di non essersi limitato ad una difesa della storicità globale dei miracoli come preferiscono fare oggi alcuni esegeti; si può aggiungere che di solito essi mettono in forse la storicità almeno di una parte dei miracoli di Gesù; per esempio quelli sugli elementi naturali (tempesta sedata, moltiplicazione dei pani, etc.). Latourelle fa un pregevole lavoro di ordine esegetico-storico, esaminando i *logia* e i fatti. La sua ermeneutica è caratterizzata infatti dalla disponibilità ad analizzare tutti i dati, senza preclusioni derivanti da pregiudizi di qualunque tipo.

La terza parte, la più originale, è uno studio teologico sul miracolo. In essa Latourelle esamina (cap. 6) l'ambiente originario e la formazione dei primi racconti; classifica i racconti in 5 categorie (esorcismi, guarigioni, miracoli di legittimazione, miracoli-dono e miracoli di salvataggio, racconti di risurrezione); illustra le prospettive teologiche di ciascun evangelista e sottolinea l'originalità e specificità dei miracoli di Gesù.

Nel cap. 7 l'A. presenta la nozione cattolica di miracolo, analizzando la terminologia biblica e poi i dati della Tradizione, cominciando dalla concezione agostiniana del miracolo. Presentando la concezione di s. Tommaso d'Aquino sul miracolo, giustamente l'A. invita a non fermarsi alla definizione nominale perché la concezione tomasiana dal miracolo è molto più ricca; riportando un brano della *Summa Theologiæ*, Latourelle osserva che quando l'Angelico definisce il miracolo, «sottolinea prima di tutto la trascendenza dell'azione divina come unica causa adeguata del miracolo; l'aspetto psicologico passa in secondo piano; l'aspetto semiologico è assente» (p. 364). Effettivamente questa definizione non esprime quello che l'Aquinate ricava dall'analisi dei miracoli che è possibile rinvenire per esempio nel suo Commento a s. Giovanni [cfr. il mio *Il valore rivelativo dei miracoli di Cristo in s. Tommaso*, in «Annales theologici» 4 (1/1990), pp. 151-173]. In esso emerge come prevalente il valore apologetico; tuttavia è anche presente il valore simbolico del miracolo, come si può vedere nell'esegesi tomasiana della guarigione del cieco dalla nascita e della risurrezione di Lazzaro. Questa analisi conferma la distinzione operata da Latourelle. Dopo aver accennato alle indicazioni del Magistero, in particolare a quelle del Vaticano I e II (pp. 372-373), l'A. propone un tentativo di definizione: «Il miracolo è un prodigio religioso, che esprime nell'ordine cosmico (l'uomo e l'universo) un intervento speciale e gratuito di Dio di potenza e di amore, che rivolge agli uomini un segno della presenza ininterrotta nel mondo della sua Parola di salvezza» (p. 373). Questa definizione risulta chiara e convincente grazie alla successiva spiegazione (pp. 373-379).

Nel cap. 8 sono indicati i valori significativi del miracolo come segni della Potenza di Dio, dell'Agape di Dio, dell'evento del Regno messianico, della missione divina, della gloria di Cristo, delle trasformazioni del mondo dei tempi ultimi e come rivelazione del mistero trinitario nonché come simboli dell'economia sacramentaria. Tra le funzioni del miracolo sono indicate quella di comunicazione, di rivelazione, di attestazione, di liberazione e di promozione (pp. 399-405).

Affrontando il tema del discernimento del miracolo (cap. 9), Latourelle parla di quello spontaneo rifacendosi anche alla famosa guarigione di Marie Ferrand a Lourdes, testimoniata dal medico convertito Alexis Carrel (pp. 412-416). Vengono prese in considerazione le difficoltà più comuni presentate oggi al miracolo: l'ipotesi delle forze sconosciute e delle leggi statistiche; l'ipotesi della magia ed il modo di riconoscere un segno divino autentico da quello simulato.

Infine viene considerato l'impatto del miracolo sulla vita cristiana (cap. 10): i rapporti fra miracolo, conversione e fede, miracolo e vita teologale, miracolo e santità, miracolo e vita trinitaria: «Il miracolo è un'opera che impegna tutta la Trinità: Padre, Figlio e Spirito, e che tende a intensificare sempre più il dialogo ininterrotto del Padre e dei suoi figli, riscattati da Cristo. Oggi, più ancora che al tempo di Gesù, il miracolo, come segno della grande Presenza di Dio tra gli uomini, approfondisce e amplia il proprio significato» (p. 451).

Mi pare che l'obiettivo dell'opera di Latourelle sia stato raggiunto: il libro si caratterizza inoltre per la chiarezza espositiva, che la rende accessibile anche a lettori non specialisti; presenta una teologia equilibrata su un tema oggi tanto discusso com'è questo del miracolo.

Antonio Cirillo

J. SARAIVA MARTINS, *I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Battesimo, Cresima ed Eucaristia*, Urbaniana University Press, Roma 1988, pp. 591.

L'A. continua con questo volume la trattazione didattica dei sacramenti iniziata con «I sacramenti della Nuova Alleanza», occupandosi adesso dei tre che costituiscono l'iniziazione cristiana.

Anche in quest'opera l'A. si muove secondo i criteri sistematici, scientifici e pedagogici che abbiamo già avuto modo di rilevare nella recensione al primo volume [cfr. «Annales theologici» 4 (1990) 184-186]. A queste caratteristiche si deve ora aggiungere la pastoralità, notevolmente presente in quest'opera, e su questo aspetto vorremmo soffermarci. Tra le molte manifestazioni dello stile pastorale, due ci sembrano spiccare particolarmente: l'equilibrio con cui l'A. sa affrontare le questioni più controverse e la chiarezza nella esposizione. Insieme esse permettono al lettore di non smarrirsi nell'inevitabile analisi dei molti dati storici e dogmatici, e delle tante opinioni teologiche a volte contrastanti. Proprio questo, a nostro avviso, da ragione del pregio fondamentale del libro: riuscire ad offrire una

trattazione teologica sensibile e fedele agli insegnamenti magisteriali della Chiesa in linea con la sua Tradizione bimillenaria e con la testimonianza biblica, e aperta al contempo a situazioni ed esperienze umane molto diverse da quella cristiana, facendo l'opportuno confronto.

Una tale impostazione di fondo, necessaria in qualche modo in ogni trattato teologico, è particolarmente d'obbligo quando si tratta dei sacramenti cristiani. In primo luogo, perché la dimensione rituale è sempre presente nel culto religioso; poi, perché la strutturazione concreta dei sacramenti cristiani si serve di elementi di vario valore, molti dei quali soggetti a evoluzione e comunque espressi in modo diverso secondo le coordinate geografiche, storiche, culturali, ecc.

L'A., dicevamo, non è mancato all'appuntamento con questo grosso compito, anzi ne ha fatto l'obiettivo del suo più costante impegno. Così, quando parla del Battesimo, spiega lucidamente le somiglianze esterne con le abluzioni precristiane nel paganesimo e nel giudaismo, per poi esporre i tratti specifici del sacramento istituito da Cristo. Nella Cresima, il suo sforzo s'incentra nell'evidenziare la differenza sostanziale tra questo sacramento e quello precedente in base alle testimonianze biblico-patristiche e liturgiche. Nella esposizione del sacramento eucaristico, l'A. si trattiene prima sugli elementi che lo collegano alla Pasqua giudaica, mettendo in rilievo – sempre guidato da una ermeneutica dei passi biblici illuminata dal pensiero dei Padri, della Liturgia e del Magistero perenne della Chiesa – gli aspetti che lo fanno memoriale di una Alleanza nuova ed eterna, che si sostituisce a quella Antica. Poi considera le somiglianze esterne di questo sacramento con i banchetti sacrificali di alcune religioni pagane esoteriche. Così arriva in fine a fare luce sul rapporto intimo dell'Eucaristia con il Sacrificio di Cristo sulla Croce, visitando le diverse spiegazioni teologiche in proposito.

Su questa falsa riga, mons. Saraiva Martins presenta uno dietro l'altro i diversi elementi che è d'obbligo considerare nei sacramenti cristiani: istituzione, materia e forma, ministro, soggetto, effetti, ecc. È così che riesce ad evidenziare aspetti di questi elementi meno sviluppati o addirittura ignorati nei trattati classici. È il caso ad es., della lunga riflessione sulla vita nuova per il battezzato: vita divina, da figlio, che va oltre le differenze razziali e culturali, e che si traduce in opere di servizio e amore a Dio e al prossimo: «Divenuti figli di Dio, essi (i cristiani) devono vivere ed agire come tali, seguendo dei criteri che non smentiscono la loro nuova condizione, ma ne siano la positiva conferma; vitalmente incorporati a Cristo, l'antitesi del peccato, la stessa santità di Dio incarnata, essi devono evitare tutto ciò che è peccaminoso, e sforzarsi per essere santi» (p. 76). Così l'A. mostra «le mirabili realtà soprannaturali prodotte dal battesimo nel cuore dell'uomo, e che vengono comunemente designate con il nome di grazia battesimale» (p. 79).

Altrettanto succede con il carattere battesimale, che l'A. collega con la missione ricevuta dal cristiano in questo sacramento che lo configura a Cristo e lo incorpora alla Chiesa. «La partecipazione alla missione di Cristo e della Chiesa, conferisce al battezzato la capacità, il potere e il dovere di promuovere l'instaura-

zione del regno di Dio; lo rende responsabile che il Padre venga glorificato dagli uomini, dall'intera creazione, come anche dalla salvezza dei fratelli che trova lungo il cammino della sua vita. La missione di Cristo è stata affidata alla Chiesa in quanto comunità salvifica e, quindi, a tutti e a ciascuno dei suoi membri. Non ci possono essere nella Chiesa membri attivi e membri passivi. L'instaurazione del regno di Dio deve impegnare tutti, ognuno secondo la propria vocazione ed il proprio carisma, nell'insieme del nuovo popolo messianico. E partecipando della missione di Cristo e della Chiesa, il battezzato partecipa altresì, come è ovvio, della funzione sacerdotale, profetica e regale» (pp. 96-97).

Sviluppi simili si trovano anche nella trattazione degli altri due sacramenti. Citiamo ancora uno riguardante gli effetti della Cresima, che l'A. presenta attorno ad un effetto fondamentale: la maturità cristiana, che dà ragione sia dell'aumento della grazia che dell'irrobustimento alla lotta. «La cresima conferisce al battezzato, ancora debole spiritualmente, il suo pieno sviluppo, la pienezza della sua forza messianica» (p. 223). Si tratta di un vero e pieno perfezionamento, che raggiunge l'essere della nuova creatura e anche il suo agire: «lo Spirito Santo lo abilita a rendere una efficace testimonianza apostolica» (p. 226), «dà loro la capacità di assolvere più efficacemente gli inderogabili compiti apostolici ricevuti nel battesimo» (p. 227).

Certo, tali sviluppi sono da attribuirsi in ultima analisi al progresso degli studi specializzati a cui l'A. fa abbondanti e doverosi riferimenti, alla dottrina di eminenti autori spirituali, e in modo particolare agli insegnamenti dell'ultimo Concilio, che l'A. mostra di avere approfondito. Gli va però riconosciuto il merito di una valutazione critica serena e scientifica che gli ha consentito di scansare quelle interpretazioni di alcuni contemporanei che non rappresentano un vero progresso nella dottrina perenne della Chiesa. L'A. ad esempio, osserva che la teoria dei cristiani anonimi è ignorata dalla Bibbia (p. 165); che il battesimo dei bambini conta a suo favore su solidi argomenti antropologici, sociali, teologici ed ecclesiali (pp. 142-147); che la trasignificazione e la transfinalizzazione non sono sufficienti ad esprimere quanto avviene nella conversione eucaristica (pp. 449-453); che l'ermeneutica biblica deve sottomettersi a precise regole se vuole essere veramente scientifica (p. 325); che la Chiesa non ha ellenizzato il messaggio della salvezza, etc. (pp. 360-362). Un merito, dunque, che non va trascurato perché richiede un impegno profondo e precise qualità di competenza scientifica e senso ecclesiale. Riportiamo queste parole dell'A. che riassumono bene come lui ha cercato di procedere: «Ciò che è necessario, qui come altrove, è un sano criterio teologico nell'approfondire il dogma eucaristico per scoprire tutte le sue ineffabili ricchezze; è procedere fiduciosi sotto la guida del Magistero della Chiesa che maternamente ci illumina nel nostro itinerario teologico; è adoperare, nelle proprie ricerche intorno al mistero, un linguaggio chiaro e preciso per non indurre in pericolosi errori ed evitare di essere causa di turbamenti per i fedeli cristiani» (p. 454).

L'afflato pastorale dunque non va a scapito della ricchezza teorica, che nell'opera è presente sia a livello di contenuto dogmatico che di metodologia scientifica. Ma garantisce invece l'efficacia ecclesiale e il valore pedagogico. Questo volume di mons. Saraiva costituisce una prova di come la preoccupazione pastorale può informare e potenziare un trattato teologico. In teoria si sa che questo è possibile ma fa sempre piacere trovare un libro in cui ciò è avvenuto.

Arturo Blanco

F. MARINELLI, *Sacramento e ministero*, Piemme, Casale Monferrato 1990, pp. 190.

Lo scopo prefissato dall'Autore nel presente libro è quello di arrivare a una comprensione più approfondita e adeguata dei diversi ministeri presenti nella Chiesa.

L'idea di fondo che offre all'A. il punto di partenza è che ogni ministero trova il suo fondamento nel sacerdozio comune oppure nel sacerdozio ministeriale e quindi rimanda primariamente ai sacramenti del battesimo o dell'ordine sacro.

Altri elementi fondamentali che strutturano la sua riflessione sono la considerazione dei riti sacramentali come ambito in cui i ministeri vengono esercitati, e gli stessi sacramenti come base di particolari ministeri. In base a questo, i ministeri hanno una certa logica interna che può essere capita a partire dalla natura dei sacramenti stessi: la sacramentalità della Chiesa è il fondamento della propria ministerialità. I suoi sacramenti sono fondamento ed ambito in cui i fedeli trovano ragione e spazio per i loro ministeri, uffici e funzioni (p. 15). Quindi tutta la riflessione dell'A. cerca di approfondire il rapporto tra sacramento e ministero e da qui far emergere le caratteristiche specifiche di ciascun ministero.

Un intero capitolo è dedicato ai sacramenti dell'iniziazione cristiana. La prospettiva coinvolge due aspetti. Il primo sta nel fatto che i sacramenti del battesimo e della cresima sono il fondamento ultimo di tutti i ministeri nella Chiesa. Questo è l'aspetto più fondamentale. Infatti qualsiasi compito, ministero e ufficio affonda le sue radici in questi sacramenti. Per questo motivo l'A. dedica un ampio spazio allo studio di questi due sacramenti sia dal punto di vista teologico che liturgico, risaltando il significato delle parole e dei gesti rituali in riferimento all'ambito dei ministeri. A questo studio segue una rassegna dei più importanti ministeri derivanti dai sacramenti dell'iniziazione cristiana: i ministeri istituiti del lettorato e dell'accollitato; il ministero straordinario dell'Eucaristia, l'esercizio del sacerdozio comune dei religiosi, la presidenza laicale, ecc.

Il secondo aspetto si riferisce al fatto che l'iniziazione cristiana non solo è la fonte di tutti i ministeri, ma anche l'ambito in cui vengono esercitati alcuni di essi: genitori, padrini, catechisti, ecc. L'A. fa uso dei Rituali rispettivi allo scopo di segnalare la natura e l'essenza di questi ministeri.

Lo stesso schema viene applicato allo studio dei sacramenti del matrimonio, unzione degli infermi e riconciliazione, e cioè l'analisi del duplice aspetto: il sacramento in quanto luogo di esercizio e fondamento dei ministeri.

In ciò che riguarda il matrimonio l'A. mette in rilievo tre ambiti fondamentali nei quali si esprime la ministerialità: preparazione al sacramento, partecipazione alla celebrazione liturgica, aiuto alle coppie e alle famiglie perché possano svolgere adeguatamente la loro missione nella vita e nella società. Per quanto riguarda, invece, il ministero proprio degli sposi, l'A. sviluppa alcune interessanti considerazioni in riferimento ai compiti sociali ed ecclesiali della coppia e della famiglia in base a una riflessione teologica basata sugli elementi rituali e sacramentali del matrimonio.

Nella parte dedicata ai sacramenti della riconciliazione e dell'unzione, l'A., dopo aver messo in rilievo la dimensione penitenziale di ogni ministero e servizio, così come il servizio che tutta la comunità è chiamata a prestare agli infermi, centra la riflessione soprattutto negli uffici e ministeri che spettano al penitente stesso e al malato.

Prima di considerare gli ultimi capitoli che trattano sui sacramenti dell'Ordine e dell'Eucaristia, possiamo già fare una prima valutazione. Anzitutto è doveroso sottolineare l'originalità della proposta. Non si tratta di un modo nuovo di considerare i sacramenti, ciò che si cerca è riportare l'ambito della ministerialità ecclesiale a quello della sacramentalità allo scopo di chiarire teologicamente la questione dei ministeri. Infatti i sacramenti di fatto offrono la cornice più adatta per riflettere teologicamente sui ministeri. Da qui che l'A. non solo riesce a superare una certa visione superficiale più o meno dominante su quest'argomento, ma anche presenta abbondanti spunti pastorali che provengono dallo stesso legame che c'è tra sacramento e missione.

Questo lavoro di Marinelli offre quindi molte utili prospettive per la Teologia Pastorale pur trattandosi ancora di alcuni lineamenti e non di una riflessione completa, come lui stesso indica nel prologo. A questo proposito potrebbero farsi alcune considerazioni sui possibili limiti del lavoro.

Uno di essi, non privo di significato, si trova nel fatto della diversa natura dei ministeri che derivano dai sacramenti dell'iniziazione cristiana nei confronti di quelli che derivano dagli altri sacramenti presi in considerazione. Di fatto, nell'ambito della iniziazione cristiana vengono evidenziati prevalentemente i ministeri che si svolgono nell'ambito liturgico e che hanno di fatto un certo carattere di supplezza (ministero straordinario dell'Eucaristia, presidenza, ecc.), mentre che nel caso degli altri sacramenti si evidenziano i ministeri che si svolgono piuttosto nell'ambito esistenziale.

Di fatto la ministerialità riguarda tanto l'ambito liturgico quanto quello esistenziale e questo aspetto mi sembra che è stato ben colto riguardo ai sacramenti del matrimonio, unzione e riconciliazione, mentre manca in riferimento all'iniziazione cristiana. È vero che i ministeri sopra accennati hanno il loro fondamento

nel battesimo ma non sembra che in essi si esprima il *proprium* del servizio a cui il battezzato è chiamato nella Chiesa.

A questo punto si potrebbe accennare a una questione metodologica che forse ci sfugge. Il ministero ordinato è un sacramento che essenzialmente e primariamente fonda uno specifico ministero nella Chiesa. Dal sacramento stesso viene dedotto il ministero e il sacramento si amministra in vista di un ministero. Il battesimo invece non si amministra in vista di un ministero anche se da esso deriva la capacità di svolgerlo. Il battesimo fonda primariamente ciò che il cristiano è, prima di fondare ciò che lui può fare. Per questo non sarebbe metodologicamente giusto abbinare battesimo-ministerialità sullo stesso modello dell'ordine-ministerialità. La diversità essenziale tra sacerdozio comune e ministeriale deve operare anche all'interno della metodologia stessa.

L'incertezza e i problemi che riguardano i ministeri attualmente giustificano la ricerca teologica ma non sembra corretto dedurre quali ministeri provengono dal battesimo, seguendo le orme della teologia del ministero ordinato giacché così si corre il rischio di appiattire la vocazione battesimale, chiudendo la mediazione ecclesiale nell'ambito della mediazione sacramentale.

I due ultimi capitoli vengono dedicati ai sacramenti dell'Ordine e dell'Eucaristia rispettivamente. Questi due sacramenti spingono l'A. a centrare la sua analisi su due temi fondamentali: il rapporto ministeri laicali-ministero ordinato e il rapporto tra Eucaristia e missione.

Riguardo al primo emerge un tema presente in tutto il lavoro. La diversità di ministeri e l'unità della missione. Infatti, già nell'introduzione Marinelli segnala che la comprensione del ministero nella Chiesa può considerarsi retta se letta alla luce del principio secondo il quale esiste nella Chiesa unità di missione ma diversità di ministeri (cfr. p. 7). Per questo «con l'ordine non si diventa titolari della missione della Chiesa e nella Chiesa *tour-court* o in maniera esclusiva; ma si diventa titolari dell'unica missione della Chiesa nella modalità propria di compierla "in persona di Cristo Capo"» (p. 68). Si potrebbe affermare che questo è il principio di base che si trova a monte di tutta l'analisi che l'A. fa su questo argomento.

Rispetto all'Eucaristia ci troviamo di fronte a un sacramento che ha una specificità diversa dagli altri sacramenti. In questo senso sembra infatti molto opportuno non parlare di Eucaristia e ministeri, ma di Eucaristia e missione. Da questa prospettiva ogni ministero viene arricchito nella sua intrinseca dimensione missionaria.

Per concludere possiamo indicare il merito dell'A. nel valutare teologicamente i ministeri ecclesiali da una prospettiva sacramentaria, da dove emergono non poche conseguenze pastorali di grande attualità. Infatti, basterebbe pensare a quelle che riguardano la formazione degli operatori di pastorale oppure a quelle che servono a ispirare i criteri di promozione, orientamento e sviluppo di una comunità parrocchiale, per citare le più evidenti.

A.M. SANGUINETI, *El Sacrificio eucarístico, Pascua de la Iglesia. Estudio teológico a la luz del Magisterio de Pablo VI*, Cedro, Buenos Aires 1990, pp. 350.

Il titolo dell'opera – una tesi di Dottorato in Sacra Teologia nell'Ateneo Romano della Santa Croce – presenta il Sacrificio eucaristico come «Pasqua della Chiesa». Con queste parole si vuole sintetizzare la visione del Mistero eucaristico che si ricava dall'insegnamento di Paolo VI e mettere in risalto che l'elemento chiave del suo approfondimento teologico è proprio quello del «Mistero Pasquale di salvezza».

Il lavoro è molto interessante per conoscere meglio il Magistero di Paolo VI nell'Eucaristia; esso è diviso in tre parti: la prima è uno *status quaestionis* della dottrina riguardo al Sacrificio eucaristico anteriore al Pontificato di Paolo VI; la seconda riguarda gli antecedenti e le circostanze storiche nelle quali vide la luce il Magistero eucaristico del Pontefice e la terza espone il contenuto teologico di suddetto Magistero.

Nello *status quaestionis* si riassumono in due paragrafi i dati relativi alle diverse fonti. Il primo è dedicato al fondamento scritturistico e al posteriore sviluppo teologico della Tradizione dei Padri e nella Liturgia della Chiesa primitiva. Pur nella necessaria brevità si tratta di una esposizione ben documentata tale da ben evidenziare gli aspetti centrali che interessano per lo studio. Il secondo paragrafo contiene il successivo approfondimento dottrinale dei concetti ricavati dai documenti del Magistero. L'esposizione è tale da facilitare la possibilità di cogliere il contenuto dogmatico delle definizioni del Concilio di Trento sul tema e del successivo apporto dell'enciclica *Mediator Dei* di Pio XII, sia nell'aspetto teologico speculativo sia in quello liturgico. In questo modo la prima parte del lavoro consente di avere una visione storica e concettuale della dottrina così come si presentava a G.B. Montini e che fu il punto di partenza per l'elaborazione del suo apporto dottrinale.

Il Magistero eucaristico di Paolo VI ebbe, logicamente, come preludio la concezione teologica elaborata dallo stesso G.B. Montini negli anni precedenti al suo pontificato e che cominciò ad esporre nel suo magistero episcopale come arcivescovo di Milano. Siccome è imprescindibile il pensiero del card. Montini per interpretare la dottrina eucaristica di Paolo VI, la seconda parte del lavoro studia i precedenti e le circostanze storiche che influenzano e preparano il Magistero eucaristico del Pontefice. Essa comincia con un quadro delle correnti teologiche esistenti nel periodo precedente al Concilio Vaticano II e la loro influenza nella formazione liturgico-teologica dell'A.; poi si passa a riferire riguardo alle sue azioni più rappresentative sia nel magistero episcopale come card. Montini, sia come card. Montini-Paolo VI in relazione alla Riforma Liturgica del Concilio Vaticano II, sia nel Magistero eucaristico come sommo Pontefice.

L'obiettivo principale di questa esposizione è quello di indicare i concetti teologici che, prevalentemente, furono presenti in ciascuno dei momenti menzionati nella parte storica. Il suo merito è nel fatto che si individuano opportunamente le tendenze biblico-patristiche che maggiormente influiranno nella formazione del pensiero di G.B. Montini; si segnala il contesto ecclesiologico e cristologico nel quale si sviluppa la sua concezione del Mistero eucaristico, si schematizza il contenuto teologico dei suoi interventi magisteriali e conciliari. Tutto ciò è reso con ricchezza concettuale ed abbondanza di documentazione.

La terza parte del libro è una esposizione sistematica dell'insegnamento del Pontefice. Il solo modo in cui è concepito questo schema costituisce, a nostro modo di vedere, uno degli aspetti più notevoli dello studio. Questa parte si sviluppa in quattro paragrafi che espongono il contenuto teologico del «Mistero pasquale eucaristico» soffermandosi, nell'ordine, sull'aspetto storico, speculativo, liturgico e morale.

Il primo paragrafo dà una visione del Mistero pasquale nella storia della salvezza. In tre sezioni si sviluppa il tema del passaggio dal Memoriale pasquale della promessa al Mistero pasquale di salvezza; il Mistero pasquale di Cristo e la Istituzione del «nuovo Memoriale pasquale»; e infine il Memoriale pasquale eucaristico come attualizzazione del Mistero pasquale del Signore.

Il secondo paragrafo tratta degli aspetti costitutivi del Mistero. È la parte di maggior contenuto speculativo. I tre grandi temi sviluppati sono: la dimensione ecclesiale del Mistero; la sacramentalità del Sacrificio eucaristico; il suo valore sacrificale.

Il terzo paragrafo affronta il tema della partecipazione al Mistero pasquale di Cristo tramite la liturgia eucaristica.

Infine, il quarto paragrafo mostra come la partecipazione al Mistero pasquale eucaristico – punto centrale del Mistero pasquale di salvezza attualizzato nella Chiesa – produce necessariamente la trasformazione ascetico-morale nella vita del cristiano.

Un breve capitolo di conclusioni permette di apprezzare quali sono stati i nuovi elementi portati alla Chiesa dal Magistero eucaristico di Paolo VI.

Juan Brosa

R. GARCIA DE HARO, *Cristo, fundamento de la moral. Los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana*, Eiuusa, Barcelona 1990, pp. 190.

Questa opera di García de Haro è una raccolta di articoli – riveduti e aggiornati per questa pubblicazione –, usciti negli ultimi vent'anni. Anche se ognuno di essi è stato pubblicato in occasioni e tempi diversi, esprime un'aspirazione comune: approfondire le nozioni fondamentali sulle quali, durante i secoli, si è

strutturato l'insegnamento della Teologia Morale, seguendo le direttive del Concilio Vaticano II. In effetti, nel decreto *Optatam totius*, n. 16 si legge: «Si ponga speciale cura nel perfezionare la teologia morale in modo che la sua esposizione scientifica, maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura, illustri l'altezza della vocazione dei fedeli in Cristo».

Questo non è un obiettivo facile. Infatti, la realizzazione pratica di quanto viene indicato dal Concilio non è stata esente da tentennamenti, equivoci e perplessità. È condivisa da molti la convinzione che stiamo attraversando un momento di «crisi della Teologia morale». L'A. si occupa di questa crisi riferendosi spesso a quella che chiama «nuova morale» e alle opinioni di alcuni suoi sostenitori più rappresentativi, pur non concedendo loro molto spazio e escludendo ogni polemica. Il contesto in cui si trovano questi riferimenti è molto costruttivo e illuminante per la vita cristiana.

Ciò che proponeva il Concilio è un rinnovamento della Teologia Morale, la quale, maggiormente fondata sulla Sacra Scrittura, potesse illustrare l'obbligo di apportare frutto nella carità per la vita del mondo (cfr. *Optatam totius*, n. 16). Con il desiderio di contribuire a questa grande opera, il saggio di García de Haro fa parte della corrente dei lavori scaturiti da tale orientamento conciliare. In esso emergono due caratteristiche predominanti: da una parte, il riferimento costante e fecondo alla Sacra Scrittura, cercando di sottolineare gli aspetti più tipicamente cristiani della morale; dall'altra, l'uso abbondante dei Padri, del Magistero della Chiesa – incluso quello più recente –, e della riflessione teologica antica e moderna, nella totale fedeltà alla Tradizione cristiana. Si ricorre spesso ai principi del pensiero di san Tommaso i quali, «por su solidez y apertura, facilitan la incorporación a la Teología de las nuevas adquisiciones del pensamiento humano – tan presentes al Concilio –, a la vez que evita dejarse arrastrar por lo que son sólo modas pasajeras» (p. 12).

Forse quello che costituisce il maggiore interesse e valore del presente volume è il suo carattere profondamente cristologico, come appare chiaramente indicato nel titolo e nell'indice delle materie. Questa centralità non si riduce puramente a un titolo, ma penetra ognuno dei temi trattati: l'insegnamento morale di Cristo (I), Cristo e la vocazione della persona umana (II), Cristo e la libertà umana (III), Cristo, la legge morale e la coscienza (IV e V), Cristo e la moralità delle azioni umane, il peccato, la morte alla vita in Cristo (VI e VII), l'identificazione con Cristo attraverso le virtù e i doni dello Spirito Santo (VIII).

In queste pagine si respira un'aria di rinnovamento della Teologia Morale. Bevendo alla fonte degli insegnamenti di Cristo e della sua Chiesa, dei Padri e degli autori cristiani, questa visione della Teologia Morale si collega e si nutre anche di spiritualità, confermandola e alimentandola allo stesso tempo. Così si cerca di superare la rottura esistente tra Teologia Morale e Teologia spirituale. «No es una elucubración de la razón "raciocinadora", sino esfuerzo de la inteligencia creyente, única en condiciones de hacer una teología viva, que progresa y renueva» (p. 11).

Inoltre sorprende gradevolmente trovare esempi e situazioni tratti dall'esperienza quotidiana, che, applicati al campo morale o spirituale, chiariscono più facilmente l'insegnamento.

È frequente il legame armonico e concreto dell'aspetto teorico con quello pratico, del dottrinale con l'ascetico, dei principi generali con il caso particolare, introdotto agilmente, ma senza cadere nella tentazione della casuistica. Al contrario, la prospettiva qui proposta è quella della relazione personale e intima tra Cristo e l'uomo divinizzato, capace con la grazia di vivere e di agire in accordo con le esigenze stesse di questa relazione.

La vita cristiana appare così, come un itinerario di grazia e libertà, nel quale si realizza in modo progressivo la ricostruzione del bene perduto a causa del peccato, fino alla perfetta identificazione con Cristo.

Molti aspetti particolari sarebbero da evidenziare: tra i tanti, la duplice dimensione della morale (divina e umana), in relazione con una concezione antropologica realista; l'armonia metafisica tra le nozioni di legge morale, persona e libertà; la prospettiva personalistica dell'ordine morale, nella quale si esclude la presunta opposizione tra oggettività della legge e singolarità della persona; il senso preciso della libertà umana e della coscienza intimamente legato alla verità sull'uomo rinato in Cristo, e perciò, alla sua filiazione divina; l'indole spirituale della crescita delle virtù come espressione di una «dilatata generosità nell'amore», ecc.

Senza diminuire e perdere il tono positivo della esposizione, l'A. deplora – senza allarmismi –, la confusione dottrinale esistente negli anni precedenti e successivi al Concilio Vaticano II. «Se tiene la impresión de que han olvidado la gracia, y en general, todo el orden sobrenatural; los términos quizá se mantienen, pero su contenido aparece limitado a lo puramente humano. Cada vez más, luego, ese *humanum* toma síntomas de algo puramente material» (p. 23). Descrive, poi, brevemente, alcuni punti salienti di questa confusione. E nel riassumere le conseguenze, afferma: «Nuestra manera de hablar de la naturaleza humana resulta, con frecuencia, poco cristiana; más próxima de cuanto imaginamos a la idea rusioniana de naturaleza: como si fuésemos inconscientes de su debilidad, tardos para entender la necesidad de la misericordia divina, de la gracia de la redención, de los sacramentos, del recurso continuo a Dios (...). Tiene viejas raíces la tentación de pensar lo natural, lo creado, al margen del destino originario del hombre a la intimidad divina, establecido por el Creador y roto por culpa de la criatura» (p. 25).

La soluzione suggerita da García de Haro, è quella di tornare da Cristo per rinnovare la morale, come propone il Concilio, in modo che l'uomo torni di nuovo a scoprire la sublime grandezza della sua vocazione: «No podemos entender qué es el hombre, creado a imagen de Dios y luego elevado por la gracia a la condición de hijo, si no acudimos a Cristo. Sólo en Cristo descubrimos las enteras perspectivas de la vida humana (...). Hay, por tanto, un modo cristiano de entender la conducta humana y todas las nociones morales, que es a la vez el único plenamente

digno del hombre. Todo esto lo puede y lo debe mostrar la moral cristiana» (p. 28). E se talvolta sembra che vi sia un'opposizione tra la verità sull'uomo e i progetti di Dio – per esempio, tra la legge divina e la libertà –, il cammino da seguire certo non sarà quello di prescindere o sacrificare uno degli aspetti: «No parece coherente con la infinita Sabiduría y Amor divinos, que nos hubiera creado con tan triste alternativa: maltratar la ley o la libertad. Una y otra son, por igual, dones del Creador, otorgados a cada uno de los hombres que vienen a este mundo. En cualquier caso, es legítimo emprender otra senda. La verdad no es nunca una síntesis equilibrada entre opuestos errores, sino la luz que los disipa» (p. 37).

Nel cercare di capire il perché di queste errate opposizioni, l'A. si sofferma in modo opportuno ad analizzarne le radici: «un error no se elimina del todo hasta que se comprenden las causas que lo han ocasionado» (p. 51).

In questa opera sono particolarmente illuminanti le pagine dedicate allo studio della libertà. Il tema viene considerato alla luce del Nuovo Testamento e dell'Umanità di Cristo: è Lui che ci fa conoscere il progetto di Dio per gli uomini, chiarendo definitivamente il suo pieno significato. Perciò, nel cristianesimo, la libertà possiede un senso preciso e chiaro: «es poder de obrar el bien; es capacidad propia del hombre, que le permite moverse no ciegamente ni por instintos, sino por amor filial, bajo la luz de la fe, cumpliendo los designios de Dios sin dejarse esclavizar por las criaturas, ni degradarse en acciones indignas de hijos» (p. 67). Poi aggiunge, citando il fondatore dell'Opus Dei mons. Escrivà: «La libertad adquiere el su auténtico significado cuando viene ejercitada al servicio de la verdad que redime, cuando es spesa alla ricerca dell'Amore infinito di Dio, che ci scioglie da ogni schiavitù» (p. 67).

Rispetto alle concezioni riduttive della libertà, l'A. offre decisamente una nozione cristiana della persona e della sua dignità, che può contribuire a illuminare e fondare l'interesse crescente per questo tema tipico della modernità (cfr. p. 54 e ss., passim).

Una delle linee fondamentali della Teologia Morale, e perciò, di questa opera, è lo studio delle virtù, presentate come l'incremento e la crescita della libertà. Questa caratteristica è quella che le distingue nettamente dall'abitudine. L'esposizione del tema si realizza attraverso il confronto tra lo schema filosofico greco della virtù («aretés»), e quello cristiano.

Anche se molte volte nel linguaggio comune si utilizza la stessa parola «hábito» (abitudine), per designare sia le usanze abituali che la virtù, vi sono grandi differenze: le prime sono il frutto della ripetizione degli atti esterni, realizzati «— más por dejarse llevar que por empeño personal —; la virtud (y el vicio), hacen referencia ante todo al corazón del hombre, a su interioridad, a la naturaleza de los actos interiores de la voluntad de los cuales derivan las obras exteriores, según resaltan las enseñanzas de Cristo» (p. 168).

A differenza del vizio, la virtù è una perfezione, «titular de la positividad del bien». E la sua essenza è radicata nella «crescente conoscenza e amore del be-

ne e nell'ordine sempre maggiore delle passioni» (p. 169). Il vizio, invece, è la negazione della virtù (p. 168), e inclina la volontà in un determinato senso: «Si es cierto que cualquier hombre puede pecar, es igualmente innegable que peca con mayor facilidad el vicioso», al quale viene occultata, più o meno colpevolmente, la verità sul bene (pp. 169-170).

Per questo, l'A. insiste nell'affermare che il potere della libertà è maggiore, secondo l'intensità della conoscenza e dell'amore del bene, in modo che le virtù umane della persona sono, in un certo senso, l'insieme di sapienza e amore che ha accumulato durante la vita; e riguardo alle virtù infuse, si tratta, niente di meno, di «una participación en el conocimiento y amor divinos que, mediante la acción de los dones, se torna capacidad de dejarse conducir por la sabiduría y la bondad de Dios» (p. 170).

Su questa tensione progressiva, storica, dell'uomo verso la piena unione con Dio in Cristo, si basa la «qualità» della sua esistenza.

Per apprezzare questo libro nella misura giusta, il miglior modo è quello di leggerlo. E per rendere merito al suo ricco contributo, non c'è niente di meglio che studiarlo e diffonderlo.

Catalina Bermúdez

W. MAY, *Principios de vida moral*, EIUNSA, Barcelona 1990, pp. 269.

Son abundantes las ocasiones en las que Juan Pablo II se ha referido a la «realización del Concilio» como tarea imperiosa y primordial de su Pontificado. Ya en su primer mensaje, pronunciado al día siguiente de su elección, el Pontífice insistía en la perenne importancia de la reunión ecuménica, señalando que la debida y exacta ejecución de sus normas y orientaciones constituía un deber ineludible de cara a la misión que afrontaba. Así, la necesaria «sintonización» con el espíritu y la letra de la asamblea ecuménica, que Juan Pablo II proponía se inscribía en la línea de «hacer madurar con el estilo propio de lo que se mueve y vive, las fecundas semillas que los padres conciliares, alimentandos con la Palabra de Dios, sembraron en tierra buena: es decir, los importantes documentos y las deliberaciones pastorales» (Discurso, 17-X-1978).

A pocos meses de la celebración del veinticinco aniversario de la sesión conclusiva del Vaticano II, ese desafío sigue siendo tarea prioritaria y plenamente actual. También en lo que toca a la conveniente renovación de la teología moral, sugerida explícitamente por el decreto *Optatam totius*. En esta línea, el Magisterio de Juan Pablo II se presenta como guía a la tarea nada fácil de revitalizar la teología moral, ordenada a «mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad, para la vida del mundo» (OT 16).

Pero, fundamentalmente, las enseñanzas del Pontífice contribuyen enormemente a comprender el espíritu de renovación del Vaticano II como una tarea de

fidelidad. Es decir, como un esfuerzo exigente y continuado por escrutar los problemas de nuestro tiempo, a la luz de una consideración más honda y profunda de los principios que derivan del Evangelio, la Tradición siempre viva de la Iglesia y el Magisterio. Cabe agregar que esta comprensión dinámica de la fidelidad, subrayada por el Papa, es una luz importante para reconocer en esa disposición una fuente de discernimiento, de innovación y de impulso para una auténtica reflexión teológico moral.

Precisamente, este es uno de los rasgos distintivos y más característicos de la obra conjunta, recién traducida al castellano con el título de *Principios de vida moral*. El volumen, dirigido por William E. May, se integra plenamente en la línea de la continuidad con el Vaticano II, indicada por el actual Pontífice; esto es, de una fidelidad que mueve a buscar una comprensión más genuina y rica de los principios de la vida cristiana. Publicado en inglés por primera vez en 1981, con el título *Principles of Catholic Moral Life*, el trabajo conserva plenamente su vigencia y se hace aconsejable a los lectores de habla castellana.

Principios de vida moral es el fruto de una serie de reuniones de trabajo efectuadas en la Universidad Católica de América, en Washington, los días 17 a 21 de junio de 1979, bajo el patrocinio del Cardenal William Baum y la Archidiócesis de esa ciudad. En las sesiones participaron 16 profesores universitarios, en su mayoría procedentes de diversos y conocidos centros de enseñanza superior de los Estados Unidos. A ese conjunto bastante nutrido de teólogos de distinta y variada procedencia, la edición castellana ha integrado además los nombres de dos moralistas europeos, con el fin de sustituir los estudios que en el transcurso de estos años habían perdido parte de su actualidad.

La obra ofrece un panorama profundo y ponderado del quehacer teológico moral en los Estados Unidos. Pero, además, junto a otorgar una consistente visión de conjunto, el volumen logra una unidad y coherencia, nada frecuente en publicaciones de este tipo. Así, a diferencia de lo que suele ocurrir con las obras de carácter colectivo, el volumen no constituye una agrupación de estudios, sino que representa un esfuerzo común por aunar la reflexión teológica en dos objetivos muy concretos: en primer lugar, penetrar en los principios fundamentales sobre los que se basa la vida cristiana según es entendida por la Iglesia Católica. Y como segundo propósito, no menos importante, hacer la crítica ponderada y razonada de algunos estudios llevados a cabo dentro del pensamiento moral católico, en particular de los resultados de la metodología del consecuencialismo en la determinación de la moralidad de los actos humanos. Aunque este segundo objetivo pudo no representar, ciertamente, el punto de vista de algunos participantes, éste fue, no obstante, un objetivo explícito del Cardenal Baum y de los principales responsables de su realización (R. Lawler O.F.M. y W. May). De hecho, el argumento ocupa gran parte del contenido abordado en alguno de los trabajos. Los demás, en cambio, aunque ofrecen referencias marginales al proyecto de la nueva moral, se dedican expresa y positivamente a ahondar en los principios de la vida moral

tal como son propuestos por la autoridad magisterial de la Iglesia Católica. En este sentido, los estudios apuntan a ofrecer un fundamento sólido de los puntos claves de la moral, hoy en discusión, con una respuesta clara y bien meditada a los principales problemas planteados: la competencia del Magisterio en materia moral, la concepción cristiana del pecado, de la conciencia, de la objetividad de la ley natural, etc.

Temáticamente, los estudios se distribuyen en seis capítulos: el primero dice relación a las fuentes eclesiales, doctrinales y bíblicas de la moral; el segundo hace referencia a la ley natural y moralidad cristiana; el tercero a la libertad, el pecado y la gracia; el cuarto se dedica a la metodología moral; el quinto trata de la conciencia y la vida moral y el sexto de la perfección cristiana, meta de la vida moral. A pesar del indudable interés que tendría un estudio detallado de cada uno de los trabajos – todos ofrecen materia suficiente e interesante para hacerlo – centramos nuestro análisis en aquellos artículos que nos han parecido constituir las contribuciones más significativas de cada capítulo y, en líneas generales, una propuesta válida como respuesta a los objetivos planteados en la reunión de Washington.

I. *Las fuentes eclesiales, doctrinales y bíblicas* según acabamos de mencionar, es el primer grupo de trabajos y dice relación a las fuentes divinamente reveladas de nuestro conocimiento de los principios de la vida moral católica. Se incluyen en este apartado los estudios del Cardenal William Baum, Richard Roach, S.J., Manuela Miguens O.F.M., Donald McCarthy y Louis Bouyer Cong. Orat.

El estudio inicial, *Las características de la doctrina moral católica* (pp. 17-25), desarrollado por el Cardenal William Baum, comprende una serie de reflexiones dirigidas a describir los perfiles de la vida moral en Cristo, a subrayar el papel del Magisterio y a mostrar cómo la vida en Cristo es el misterio en el que todo lo verdaderamente humano alcanza su cumplimiento. El Magisterio de la Iglesia, señala, no depende en absoluto de los resultados de la investigación para proponer con autoridad lo que los católicos deben creer y practicar, pues su autoridad es «una participación de aquella autoridad que suscitaba la admiración de la gente, perpleja por las discusiones entre las diversas escuelas y peritos» (p. 17). Ciertamente, las enseñanzas del Magisterio necesitan expresarse en lenguaje humano y, en ese sentido, sus declaraciones comparten los límites propios de la palabra humana, tal como señaló la Congregación para la Doctrina de la Fe en la Declaración *Mysterium Ecclesiae*. Sin embargo, de estas limitaciones de las que el Magisterio es plenamente consciente, permanece el hecho de que «el Magisterio ha recibido una participación de la autoridad del Verbo que es capaz de ser reconocido en la carne, y no sólo por los exégetas, filósofos y teólogos» (p. 18). El Verbo, permaneciendo como Verbo divino, se hizo carne precisamente para divinizarla, para hacerla capaz de llevar la verdad de Dios. El misterio de la Encarnación, en consecuencia, es el misterio del que depende nuestro conocimiento completo y perfecto de cuanto concierne a la humanidad y es el Magisterio de la Iglesia quien-

define con la misma autoridad esa Verdad en sí misma manifestada – de modo concreto y no aproximativo en las formulaciones tanto dogmáticas como morales – y puede identificar cómo tiene lugar la Encarnación de la verdad en la conducta humana.

«Por eso, concluye, de la misma manera que en las declaraciones dogmáticas, la Iglesia jamás se ha intimidado por la confusión del pluralismo existente entre los filósofos, los teólogos y los exégetas, tampoco las enseñanzas de la Iglesia en cuestiones morales dependen del establecimiento de un consenso sobre las categorías que se estiman mejores para expresar la humanidad. Aunque es una cuestión que está relacionada, se trata, en realidad, de otra completamente distinta. Las verdades morales enseñadas por la Iglesia, derivadas de la revelación, se han de usar en la formulación de la antropología en cuanto tal y en la crítica de las que ya existen» (p. 18). Así, según la enseñanza del Vaticano I y II, la Revelación desempeña un papel constitutivo en la formulación de las enseñanzas sobre moral y en teología moral. Sólo la Revelación posee la entera verdad sobre el hombre, pues, como ha señalado el Vaticano II, «el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado» (GS 22).

Donald MacCarthy, profesor del St. Mary Seminary de Ohio, desarrolla otro de los estudios de este apartado: *El Magisterio de la Iglesia y la Teología moral* (pp. 43-57). «El Magisterio de la Iglesia – afirma el autor, con palabras del Cardenal Wojtyła – no sólo representa la transmisión de la Palabra de Dios, sino una *transmisión marcada con un deber especial hacia la verdad que contiene*». Desde esta perspectiva, centra su estudio en la consideración de esa responsabilidad, bajo un triple aspecto: el carácter profético de la enseñanza de la Iglesia, el papel de la teología dentro de la misión profética de la Iglesia y las relaciones entre teología moral y Magisterio. McCarthy desarrolla el primer punto a partir de la afirmación de que la enseñanza de la Iglesia es profética, pues habla en nombre de Dios, según el sentido más originario de la palabra profecía. La Iglesia enseña el depósito de la fe, y la palabra *fe* indica que la enseñanza de la Iglesia es la enseñanza de Dios. La Iglesia entera disfruta de ese carácter profético, misión que le otorga la facultad de proclamar la Palabra de Dios a todo el mundo y que implica la infalible autoridad doctrinal del episcopado en su conjunto – en unión y comunión con Pedro – cuando enseña el depósito de la fe: «La Iglesia no sería la comunidad escatológica de salvación si no estuviese en la posesión infalible de la verdad de Cristo» (p. 44). En consecuencia, «La autoridad del Magisterio de la Iglesia no es meramente una autoridad legal o judicial sino la autoridad de la Palabra de Dios» (p. 45).

Recogiendo la clara doctrina explicitada por el Concilio Vaticano II en la Constitución dogmática *Lumen gentium*, sobre la potestad de los obispos de enseñar infaliblemente a través del Magisterio ordinario universal, el autor exige una consideración atenta del carácter profético del magisterio universal de la Iglesia, que algunos teólogos parecen olvidar. Pero, «no obstante la discusión de la infali-

bilidad, o la probable infalibilidad, no debe oscurecer el tema más fundamental sobre el carácter profético de todas las enseñanzas de la Iglesia en materia de fe y moral. Seguidamente la tradición de los profetas del Antiguo Testamento y de Jesús, el Profeta, la Iglesia habla proféticamente, al proclamar el depósito de la fe. Cuando los profetas del Antiguo Testamento enseñaban al Pueblo elegido o cuando Jesús proclamaba la Palabra nadie ponía en duda la infalibilidad» (p. 47). El autor señala, sin embargo, que la analogía con Jesús y los profetas no debe forzarse, pues – como enseñó claramente el último Concilio en la constitución *Dei Verbum* –, la Revelación pública se cerró con la muerte del último apóstol, y el Magisterio de la Iglesia no pretende iniciar una nueva revelación: este magisterio, evidentemente, no está sobre la Palabra de Dios, «sino que la sirve, enseñando lo que ha sido confiado, por mandato divino y con asistencia del Espíritu Santo, la oye con piedad, la guarda con exactitud y la expone con fidelidad» (DV, 10).

En el segundo punto del estudio, McCarthy desarrolla el papel que toca a la reflexión teológica en una Iglesia Profética. Con palabras de Juan Pablo II reafirma el importante lugar que el Vaticano II asignó al quehacer teológico dentro de la misión de enseñar y transmitir fielmente y con autoridad la Palabra de Dios. El deber de los teólogos, expresa con Pablo VI, comienza por examinar y comprender más pormenorizadamente las verdades de la Revelación, y es en esta primera tarea en la que se encuentra implícito el fenómeno del desarrollo doctrinal. «Este sólo ocurre dentro del contexto de una actividad teológica vigorosa, lo que es deseable», aunque a veces pueda comportar el riesgo de tensiones dentro de la Iglesia (p. 49). Para evitarlas, el autor sugiere la consideración de cuatro condiciones muy concretas. Primero: «corresponde a los obispos la grave responsabilidad de discernir los cauces adecuados que permitan incorporar el desarrollo teológico a la enseñanza del Magisterio en fe y moral» (pp. 49-50). Segundo: «la necesidad de consultar a los teólogos y a los creyentes en asuntos de fe y moral no debe dar lugar a una mentalidad de consenso. Es de desear el consenso, pero ello de ninguna forma quiere decir que sea indispensable en la misión profética de la Iglesia» (p. 50). Tercero: «la tendencia a considerar a los profesores de teología como un magisterio diferente e independiente únicamente puede aumentar la confusión y desvirtuar la misión profética de la Iglesia» (p. 51); la noción de «magisterio independiente de los teólogos» no tiene ninguna base en la doctrina del Concilio Vaticano II, pues la misma doctrina de los doctores recibe su autoridad de la Iglesia, como ya hacía ver Santo Tomás. Cuarto: el magisterio profético de la Iglesia exige el asentimiento, la respuesta de la persona completa, a todas las enseñanzas, no sólo a las doctrinas solemnemente definidas. McCarthy agrega que al Magisterio auténtico de la Iglesia debiera darse un asentimiento también auténtico, el cual incluye siempre la aceptación personal, aun cuando pueda faltar una convicción intelectual plena a la verda enseñada por el magisterio: este asentimiento auténtico es «la respuesta normal de un cristiano creyente a la enseñanza auténtica de la misión profética de la Iglesia» (p. 52).

Al abordar las relaciones entre teología moral y Magisterio, tercer punto del estudio, McCarthy comienza por explicar la conocida expresión «fe y costumbres», manifestando que la doctrina contenida en la Sagrada Escritura exige la respuesta moral de la conversión. De aquí que la misión profética de la Iglesia incluya un Magisterio en materia de moralidad de igual condición a la del Magisterio dogmático, y cuya tarea es la de declarar y confirmar los principios inmutables contenidos tanto en la Sagrada Escritura como en la Tradición viva de la Iglesia. No obstante, señala el autor, «el tema clave en la teología moral contemporánea es la aplicación concreta de estos principios del orden moral» (p. 55). Ante la opinión de algunos teólogos que postulan que la Iglesia nunca ha enseñado infaliblemente en relación con los actos morales concretos y que, además, esas enseñanzas no sólo son falibles sino reformables, ya que tratan de la formulación más bien que de la sustancia, concluye: «Queda claro que la Iglesia ha enseñado y, continúa haciéndolo, en documentos magisteriales la existencia de actos intrínsecamente malos, entre otros el asesinato deliberado de los inocentes y la contracepción (...) Indublammente, la determinación del magisterio necesita estudio adicional cuidadoso a la luz del personalismo cristiano contemporáneo. Pero aquellos que buscan un magisterio alternativo, intentando ignorar el auténtico, prestan un dudoso servicio a la Iglesia» (p. 57).

El siguiente estudio, *El Magisterio cristiano y la ética cristiana* (pp. 59-67), corre a cargo del conocido teólogo Louis Bouyer. Para el autor, las circunstancias actuales de crisis – tanto del mundo como del cristianismo – «han revelado simplemente que el gusano estaba dentro del fruto mucho antes de que se manifestara realmente al exterior» (p. 59). Su intento no es mostrar la génesis del problema, sino que se limita a destacar sus raíces principales, con el fin de llegar lo antes posible a lo que hubiera ser el proceso normal de restauración y, más adelante, al desarrollo fructífero de una ética cristiana auténtica. La primera tendencia, señala el autor, ha sido reducir la ética cristiana a una casuística, para acabar finalmente en una pérdida de la estrecha conexión existente entre doctrina y existencia cristiana. Ante esta situación, su propósito es dar luz sobre esas disociaciones a partir de tres interesantes afirmaciones: la moral no puede reducirse a una casuística, aunque la exija: la ética cristiana no puede separarse de las verdades dogmáticas sobre nuestra participación en la vida divina y, por último, la teología moral no debe separarse de la espiritualidad.

Respecto a la primera idea, el autor comienza por precisar que «ha de quedar claro que la teología moral no puede prescindir de la casuística, porque es imposible hablar de vida moral sin tomar en consideración todos los aspectos concretos de la vida diaria. Pero ello no quiere decir que la ética pueda reducirse a la casuística, aunque se trate de la mejor. La ética no tiene valor – ninguno – si no le presenta al hombre un ideal positivo de hombre. Cuando la casuística asume o tiende a asumir dentro de sí la totalidad de la ética aparece como algo negativo, como si la única finalidad de la ética en relación con la vida humana fuera la de

establecer negaciones de las que debería liberarnos la casuística, si es que vale la pena vivirla» (p. 60). Esta visión distorsionada, precisa Bouyer, lleva necesariamente a una superación o, incluso, a una oposición con la espiritualidad: la ética acaba por transformarse en el campo de las negaciones, de lo que hay que hacer o evitar, de lo desagradable: la espiritualidad, de lo positivo y sin limitaciones, de lo libre. Así como el contenido de la primera serían sólo las obligaciones, el de la segunda serían los consejos, no los mandamientos. Sin embargo, «esta visión de la espiritualidad lleva a su envilecimiento: porque si bien, en un principio, aparece como un ideal y un objetivo generoso, pronto pasa a ser considerada como algo no sólo gratuito sino innecesario, por no decir inútil o totalmente fuera de la realidad» (p. 60). De este modo, se llega a la ruptura de toda vinculación, no sólo entre ética y espiritualidad, sino también la de éstas con la doctrina cristiana. Esta transformación absurda del dogma cristiano en algo puramente abstracto, aclara, es un desecho de escolasticismo racionalista que rebrota actualmente bajo nuevas formas de reflexión teológica, y que se encuentra en la raíz de esta lamentable situación.

Entre las consecuencias de este racionalismo imperante, que reduce la verdad cristiana a un conjunto abstracto de enunciados, el autor señala la completa degradación de la Revelación producida por la ilusoria extensión o liberación de la teología y el oscurecimiento de la armonía existente entre la creación y la Redención. Esta última lleva consigo una serie de manifestaciones concretas en la vida cristiana, las cuales reflejan esta progresiva distorsión y alejamiento de lo sobrenatural respecto a lo natural, de la gracia respecto a la naturaleza, y de la fe respecto a la vida.

El segundo e importante aspecto desarrollado por Bouyer se centra en la afirmación de la esencia de la verdad del misterio cristiano como misterio de participación en la vida divina y la inseparable conexión que ha de darse entre la moral cristiana y las verdades dogmáticas que expresan el misterio. Después de mostrar la entera significación del misterio cristiano como Vida en Cristo, el autor pasa a exponer por último lo que: tanto la moral como la espiritualidad – que han de darse unidas –, se fundan en el misterio de nuestra participación en la vida divina.

II. *Ley natural y moralidad cristiana*, el segundo grupo de trabajos, de número más reducido, trata del tema de la ley natural y del lugar que ocupa dentro de la moralidad católica según la exposición que hacen el Concilio Vaticano II y Santo Tomás de Aquino. Los estudios, en este caso, corresponden a dos conocidos moralistas del área anglosajona: John Finnis y William E. May, respectivamente.

John Finnis, presenta un interesante estudio sobre *La ley natural, la moralidad objetiva y el Vaticano II* (pp. 83-102). Su interés es mostrar que dentro de los grandes temas tratados por la *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanæ* se encuentra el sustrato de esas verdades fundamentales que, según la enseñanza del Concilio, son permanentes por estar fundadas en Cristo, la Palabra de Dios y, en cuanto crucificado y resucitado, centro de la historia humana. El autor centra su estudio

de la ley natural en esta perspectiva, comenzando por recordar el punto de partida clave asumido por los padres conciliares, quienes sosteniendo las profundas transformaciones propias de nuestro tiempo, afirmaron ese «conjunto de cosas que no cambian, y que tienen su fundamento en Cristo» (GS, 10). A la luz de esos documentos, Finnis aborda el problema de la objetividad de la ley natural situándolo primeramente en el contexto de la voluntad de Dios: según las enseñanzas de los textos conciliares la ley natural es parte de la ley divina, es la misma participación de la criatura racional en esa norma suprema que, en consecuencia incluye las exigencias de la ley natural, las cuales pueden ser reconocidas por la conciencia y son proclamadas auténticamente – o autoritativamente – por la Iglesia, Maestra de la Verdad, según ha sido la Voluntad de Cristo. «La enseñanza del Concilio, continúa el autor, no es una afirmación formal, inútil o arbitraria» (p. 85), pues tiene en cuenta la bondad natural de las cosas – incluyendo la vida humana –, que Dios como Creador les ha asignado según su plan original. Con este transfondo, concluye el autor, podemos llegar a entender rectamente la enseñanza del Concilio sobre la conciencia, cuya dignidad consiste en la capacidad de descubrir la verdad objetiva sobre lo que debe hacerse, respecto a los preceptos particulares como a las normas generales: verdad que es auténtica en cuanto resultado del plan de Dios cuya voz es nuestra ley.

Afirmada la objetividad de la ley natural, Finnis aborda la siguiente cuestión: ¿es la ley natural o la Revelación la mayor autoridad en la vida cristiana? La pregunta intenta salir al paso de aquella postura que plantea que la última instancia de la moralidad no debe atribuirse a la Revelación, sino a la experiencia común – entendida como constatación de hechos –, cuya formulación sería la ley natural. Desde esta posición, «son varios los teólogos contemporáneos que afirman que la ética objetiva o “ley natural”, que debe tener en cuenta la teología moral, es una ética “experimental”, es decir, aquella que se basa en el conocimiento ordinario de los hechos» (pp. 88-89). Como consecuencia, todo conocimiento moral que no sea «experimental» o fáctico sería un puro legalismo, basado en la «ley natural entendida en sentido jurídico o en alguna clase de mandamientos» (p. 89), en definitiva, una injusticia para el Creador y su creación.

Ante esta postura propia de algunos moralistas, Finnis se plantea cuál hubiese sido la reacción del joven rico del Evangelio ante los planteamientos de teólogos como O'Connell, Hughes o McCormick, preguntándose a la vez, cómo ayudar a aquel joven a delimitar dos importantes errores propios de esa postura: la necesidad de interpretar los mandamientos promulgados y la exigencia de una interpretación consecuencialista de los mandamientos. La acertada respuesta dada por Finnis se articula en tres puntos: en primer lugar, efectivamente – como enseña *Dei Verbum*, n. 7 – los mandamientos deben ser objeto de interpretación, pero entendiendo que la Revelación contiene en sí misma los elementos suficientes para dirigir su propia interpretación y corrección. En segundo término, hay una profunda correspondencia entre los datos de la Revelación y los de la recta razón,

de manera que el entramado de la enseñanza moral católica aún cuando se presente simplemente como un despliegue de la ley natural, es profundamente bíblico, es una exposición inteligible y un desarrollo de las palabras y hechos de la Revelación. Como tercer punto, Finnis señala algunos límites de la exposición tradicional de la escolástica en materia moral que han favorecido el desarrollo del consecuencialismo.

William E. May, uno de los organizadores de estas reuniones de trabajo, justifica su estudio sobre *La ley natural y la moralidad objetiva. Perspectiva tomista* (pp. 103-124), en la necesidad de profundizar en la doctrina del Aquinate en orden a un discernimiento crítico de los recientes desarrollos de la teología moral católica. Un número significativo de esos estudios, sostiene, proviene de teólogos que se oponen a la enseñanza autoritativa de la Iglesia sobre cuestiones morales, proclamando que la noción de ley natural incorporada a los documentos magisteriales recientes – principalmente *Humanæ vitæ* y *Persona humana* – es «ahistórica» y «fisicista». En lugar de ésta, proponen un modelo diferente de ley natural.

Después de señalar con detalle la noción consecuencialista de ley natural dada por McCormick (pp. 105-108), May presenta los aspectos esenciales de la noción tomista de ley natural, entendida como participación de la ley eterna en la criatura racional. Es precisamente el carácter racional de esa participación el elemento clave para comprender que, aún cuando la ley natural se basa en las inclinaciones naturales, ésta no se identifica con aquéllas sino que la ley natural «es un logro de la inteligencia humana», no algo dado. El papel fundamental de las inclinaciones, naturales en la determinación del contenido de la ley natural, sin embargo, es mostrado por el autor con precisión y gran claridad, pues éstos «funcionan como fuentes dinámicas de nuestro esfuerzo cognoscitivo por llegar a conocer lo que debemos hacer para ser lo que estamos llamados a ser, si actuamos correctamente» (p. 115). Aquí enlazamos con el desarrollo más significativo del estudio de May: «Formal y propiamente la ley natural es un logro de la razón práctica humana, consistente en un conjunto o cuerpo de principios o preceptos sobre qué debe y qué no debe hacerse. Puesto que Santo Tomás rechaza cualquier tipo de conocimiento innato, es evidente que considera nuestro conocimiento de la ley natural y sus preceptos como algo que adquirimos en la vida y que reconoce como un desarrollo de la ley natural en nuestro conocimiento tanto como personas humanas y en cuanto miembros de la comunidad humana» (p. 115). El autor, afirmando la aprehensión natural pero no innata de los bienes a los que las inclinaciones naturales nos dirigen, sostiene con Santo Tomás la evidencia con que el entendimiento humano capta los primeros juicios prácticos, punto de partida o principios de la deliberación inteligente sobre la acción humana.

Del conocimiento del primer principio, comprensivo de toda la conducta humana y que nos dirige a todo tipo de bienes, May se detiene en la consideración de los demás principios tanto primarios como secundarios, sentando las bases para resolver un interesante problema: la cuestión de las «excepciones» a la ley natural.

Concretamente, el autor enfrenta la interpretación que algunos teólogos contemporáneos hacen de la enseñanza de Santo Tomás sobre que la ley natural no da motivo para sostener que hay normas morales absolutas, en el sentido de prohibiciones negativas universales, basándose en el hecho de que el mismo Santo afirma que los preceptos secundarios, a pesar de ser inalterables, pueden variar en determinadas circunstancias. Para May, sin embargo, esa postura no posee apoyo consistente, pues la doctrina del Aquinate en este punto es sumamente precisa y ha de estudiarse en consonancia con todo su pensamiento sobre la moralidad de los actos humanos y la enseñanza de la ley natural y sus preceptos. Después de un atento estudio de esta cuestión, May puede concluir que efectivamente en Santo Tomás no se dan los elementos que permitan apoyar un movimiento de disenso al Magisterio, en esta línea.

III. *Libertad, pecado y gracia* lleva por título el tercer capítulo, que reúne estudios de Ronald Lawler O.F.M. Cap., Augusto Sarmiento y Joseph Boyle. El primero de ellos, Director entonces del Centro de Estudios Tomísticos de la St. Thomas University de Dallas y uno de los organizadores del encuentro, busca aclarar y confirmar la doctrina tradicional de la Iglesia acerca del pecado mortal, reafirmada por Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Reconciliatio et Poenitentia*, n. 17.

El último estudio de este apartado, *La libertad, la persona y la acción humana*, (pp. 153-169), de Joseph Boyle, non sitúa ante una de las aportaciones más interesantes del encuentro de Washington. Si la reunión fue planteada, en parte, con el fin de ofrecer una crítica ponderada e inteligente de algunos planteamientos doctrinales recientes, podríamos decir que el estudio de Boyle cumple más que acertadamente con este objetivo. Su trabajo comprende un profundo análisis de la teoría de la opción fundamental o libertad fundamental.

La crítica de Boyle se dirige al planteamiento de aquellos teólogos que niegan la relación existente entre responsabilidad moral, actividad humana y elección libre. No se trata, sin embargo, de que éstos niegen la capacidad de efectuar elecciones libres – explica –, sino de un esfuerzo por resituar la fuente de la responsabilidad moral en lo que llaman libertad fundamental o trascendental; un aspecto del ser que se diferencia de la elección libre. En opinión del autor, este esfuerzo es del todo equivocado y no tiene justificación teórica alguna, pues, si la tuviera, la consecuencia sería que «la seriedad moral de la vida cristiana se vería rebajada, ya que los pecados graves quedarían excluidos como opciones viables, y los comportamientos voluntarios no tendrían una relación determinable con la condición moral de la persona» (p. 153). Esto sentado, el autor da a conocer que el propósito del estudio es «hacer ver que el *locus* de la responsabilidad moral es la elección libre» (p. 153), y de ningún modo la libertad fundamental. En orden a probar esta afirmación, de notable trascendencia para la vida moral, dedica su análisis al estudio de tres aspectos: la libertad, la elección libre y la libertad fundamental.

En primer lugar, la libertad es el dominio sobre los propios actos característico de la persona. Su existencia es una verdad especulativa sobre la naturaleza humana, enseñada por la Revelación y a la que también puede llegarse por razonamiento filosófico. De suyo, la libertad es el presupuesto esencial de la vida moral, tal como se entiende en la tradición cristiana, pues los seres humanos son libres y se rigen por normas morales. El autor afirma explícitamente la conexión fundamental entre moralidad y autodeterminación ya que las reglas morales son primeramente directivas de la libre autodeterminación de la persona. Es más – afirma –, la vida moral no tendría ningún sentido si los seres humanos no se determinaran a sí mismos y es, precisamente, este poder de autodomínio lo que constituye al hombre en imagen de Dios.

En segundo término, el autor pasa a abordar el estudio de la elección libre, acto de la voluntad en el que el hombre ejercita su poder de autodeterminación. Y, puesto que la elección libre es una manera de autodeterminación, y es la única que ha sido afirmada por la tradición, no es sorprendente que haya sido considerada como el *locus* de la responsabilidad moral. Quienes propugnan la libertad fundamentale – aclara Boyle – no es que nieguen que, para la responsabilidad moral, sea esencial la autodeterminación de los propios actos, sino que lo que niegan es que la responsabilidad moral se fundamente en último término en la elección libre. Ante esta crítica, el autor efectúa un detallado análisis de la relación existente entre elección libre-responsabilidad moral y elección libre-acción humana. Después de mostrar por qué puede afirmarse con propiedad que «las elecciones libres son actos de los que las personas humanas son completamente responsables y por los que se determinan a sí mismas de formas moralmente apropiadas» (p. 158), el autor pasa a mostrar de qué manera la acción humana y la elección están esencialmente relacionadas, pues «las acciones son parte de lo que uno elige (...) y la propia elección constituye parte de la definición del acto en cuanto humano» (p. 159). Siguiendo a Santo Tomás, Boyle subraya la unidad de la acción humana como objeto primario de valoración moral, como elemento importantísimo y que conlleva notables consecuencias: «los actos humanos no pueden especificarse, para su evaluación moral, independientemente de lo que intenta hacer al actuar. En relación con la significación moral de los actos, lo que un hombre está decidido a realizar es lo que elige o es una línea de acción que se propone iniciar o es algo que se podría o habría tenido que realizar o no realizar (...) Nuestras propias elecciones e intenciones y nuestras acciones en tanto son elegidas e intentadas son el objeto primario de la evaluación moral, porque es en ellas donde la persona establece la relación con los bienes» (p. 160). Ahora bien, si por el contrario, las acciones se definieran independientemente de las elecciones, y si las intenciones se consideran como objetos suficientes de valoración moral, el moralista cristiano habría de construir otro nivel de normas morales para dirigir la autodeterminación, ya que ésta quedaría fuera de las normas que guían las acciones. «De esa manera se llega a un doble sistema de valoración moral y, consecuentemente, de responsabilidad

moral. Dada la importancia de la autodeterminación es claro que la responsabilidad respecto a nuestras acciones quedará menospreciada» (p. 161).

Sentadas estas bases, Boyle pasa a efectuar un detallado e interesante estudio sobre la libertad fundamental, libertad que – citando a McCormick – no corresponde a la determinación sobre los propios actos, sino que es más bien «la libre determinación de uno mismo en relación con la totalidad de la existencia y su orientación» (pp. 161-162). En la base de este planteamiento se encuentra la convicción presentada por algunos teólogos de que la elección libre no puede explicar adecuadamente ciertos aspectos de la comprensión cristiana sobre la autodeterminación y la responsabilidad moral. En definitiva, éstos afirman la incompatibilidad entre elección libre y autodeterminación, entendida como la disposición *total* de sí que realiza la persona. Fundamentalmente, son dos los argumentos que utilizan para avalar esta incompatibilidad: 1) las elecciones que versan sobre un objeto concreto, son siempre limitadas, de manera que son un cauce inadecuado para la autodeterminación de la persona pues la disposición total de sí que ésta hace ha de abarcar la totalidad de su existencia en relación con Dios, y por esta razón no puede estar limitada; 2) la elección libre es objeto de la autoconciencia y, por tanto reconocida con certeza, mientras que la disposición total de sí mismo no puede ser objetivada y tiene que ser trascendental. Por eso – afirman – si la elección libre fuera el *locus* básico de la autodeterminación de la persona, se podría conocer de manera suficientemente cierta si se está o no en estado de gracia, cuestión negada abiertamente por el Concilio de Trento.

En primer término, la crítica de Boyle muestra que la elección libre no carece, de hecho, de los rasgos requeridos para la autodeterminación humana. Es más, los rasgos que los propugnadores de la libertad fundamental afirman que faltan son sólo discutiblemente propiedades genuinas de la autodeterminación. En segundo lugar, Boyle señala que la doctrina enseñada por Trento no implica que la persona no pueda conocer – en ocasiones, con toda claridad; otras, de manera no tan clara – si ha realizado un acto plenamente libre que excluye de la participación de la gracia. En resumen, concluye el autor, «lo que se elige en las acciones libres no son sólo las acciones sino el hacer uno mismo las acciones. Las elecciones libres son por tanto constitutivas de uno mismo, y esta autoconstitución no es transitoria del modo que lo es un acto físico. Es más, las elecciones pueden organizar y estructurar la vida de una persona en un todo lleno de sentido. Así el hecho de que la autodeterminación es de algún modo una disposición total de sí mismo no es incompatible con el hecho de que la autodeterminación sea establecida por las elecciones libres» (p. 167).

Se trata, sin duda, de un fino y profundo análisis que, además, permite a Boyle evidenciar las consecuencias inaceptables para la vida moral que trae consigo la noción de libertad fundamental: la proposición de dos niveles de moralidad, a la que ya aludimos, y la tendencia cada vez más agudizada al hacer del pecado moral una posibilidad ininteligible, un absurdo.

IV. *Metodología moral* es el título del cuarto capítulo, en el que se recogen tres estudios, a cargo de Frederick S. Carney – el único participante no católico del encuentro –, Germain Grisez y Joseph Mangan. Los autores tratan bajo diversas perspectivas del procedimiento metodológico moral y de la solución de los llamados «conflictos de deberes».

La de Germain G. Grisez, *Teología moral cristiana y consecuencialismo* (pp. 187-206), constituye, una de las aportaciones más relevantes del volumen. Con las siguientes palabras resume su contribución al encuentro convocado por el Cardenal Baum: «Nos encontramos en un momento en que la renovación de la moral exige ahondar en los conocimientos y tener nuevas iniciativas. Por tal motivo, urge discernir entre los movimientos que pueden contribuir a una renovación cristiana y los que no: pretendo contribuir a ese discernimiento. Si el consecuencialismo es lo que pienso que es, si está teniendo los resultados que parece que tiene, espero que mi trabajo ayude a quienes han aceptado el consecuencialismo para darse cuenta de que han cometido un error, y a los demás, evitar y corregir tal error» (p. 196).

Estudioso serio de este planteamiento, conocedor profundo de los autores y de la literatura consecuencialista, Grisez realiza primeramente una exposición crítica interna, inteligente y seria, del consecuencialismo que no abandona el tono ponderado ni respetuoso hacia sus seguidores, pero que se mantiene intransigente con los postulados de una teoría que se demuestra como errada.

En la primera parte del trabajo, el autor muestra por qué, a pesar de constituir una teoría ética sin sentido – «un absurdo» –, el consecuencialismo resulta un método útil para «racionalizar» – para autojustificar – las propias elecciones, de ahí su amplia y devastadora difusión en el ámbito de la moral cristiana. A pesar de que los razonamientos de corte consecuencialista han estado presentes a lo largo de la historia moral y que existen usos legítimos del lenguaje que parecen consecuencialistas, aunque en realidad no lo son, el autor hace notar que la forma de argumentar consecuencialista está viciada de raíz y que no sólo comprende la utilización de un argumento defectuoso, sino que conlleva el empleo sistemático de esa forma de razonar, que en su uso generalizado aparece como un desarrollo moderno, característico del humanismo secularista de Occidente.

«Para cualquier consecuencialista – explica Grisez – la moralidad – al menos, de una parte de las elecciones – se determina por los efectos. Si la propuesta tiene exclusivamente efectos buenos, entonces no hay problemas: no es necesaria una elección. Esta debe hacerse cuando hay diversas posibilidades, y cada una de las cuales ofrece más o menos efectos llamados buenos y también alguno malo, al menos el de quedarse corta respecto a los efectos buenos que ofrecen a los demás. Para decidir si una elección es correcta o equivocada, habrá que mirar sus efectos. El consecuencialista afirma que debemos elegir aquella posibilidad que parezca más adecuada para obtener más efectos buenos y menos efectos malos» (p. 188). El consecuencialismo considera entonces la ética como «un arte de vi-

vir»: «La bondad moral se convierte en una cualidad técnico-estética de los actos humanos: una cualidad que logran en la medida que son medios eficaces para alcanzar aquello – sea lo que sea – que se toma como fin. En otras palabras, el bien o bienes que se toman como fin trascenderían todo otro bien y determinarían la bondad moral. Sea ese fin el gozo o la libertad o el bienestar público o cualquier otra cosa, se convierte en justificante último, y la bondad o maldad moral de las acciones se toma de su eficacia que tienen para promover tal objetivo. Con objeto de recalcar la distinción entre este bien o mal morales y la bondad y maldad de los valores o desvalores considerados intermedios, estos últimos se definen como “no morales”, “premorales” u “ónticos o humanos básicos”» (p. 189). Para Grisez, la objeción más radical al intento consecuencialista consiste en mostrar que, en la práctica, éste exige dos condiciones que son incompatibles simultáneamente: «Primero, la elección debe versar sobre una alternativa moralmente significativa. Segundo, la persona, antes de hacer la elección debe determinar – sopesándolo con el método consecuencialista – qué alternativa promete el mayor bien (o el menor mal)» (p. 190). De suyo, como apunta Grisez, la primera condición no presenta problema pero resulta incompatible con la segunda. «En efecto, antes de decidir se debe haber llegado a una conclusión clara, en términos consecuencialistas, sobre la alternativa preferible, lo que implica de suyo un juicio cognoscitivo que excluye la acción mala. ¿Por qué es así? Porque nada es elegido sino en la medida que se presenta como bueno. Si una alternativa se presenta prometiendo, en modo definitivo, el bien mayor o el menor mal, la otra parece que no puede ser elegida deliberadamente. ¿Qué razón o motivo podría haber para escoger el menor bien o el mayor mal? En una perspectiva consecuencialista, ninguna. Porque, desde ese punto de vista, la bondad premoral de los resultados determina la rectitud moral de la elección, que constituye el medio para conseguirlos; y el método excluye cualquier otro factor inteligible que pudiera inducir al agente a elegir de diferente manera, es decir a optar por el mal, según el modo de medir consecuencialista» (p. 190). En definitiva, el consecuencialismo en cuanto se presenta como un sistema racional de conocimiento, es inaceptable: «la conclusión es que éste no sólo es una teoría falsa, sino absurda» (p. 191).

En la segunda parte de su estudio, Grisez se detiene en mostrar los efectos devastadores para la moral cristiana que ha llevado consigo la adopción del método consecuencialista, aunque tales efectos no siempre se signan como conclusiones necesarias, pero sí al menos como posibles. En primer término, y fundamentalmente, la reflexión de tipo consecuencialista sobre las acciones pasadas «tiende a crear la ilusión de que no se podía actuar de otro modo. Haber escogido el bien menor o el mayor mal hubiera sido simplemente un absurdo» (p. 200), de manera que la elección es presentada – si bien, no de modo explícito – como si no se tratase de un acto libre. «Nótese, señala el autor, que si esta postura fuese explícitamente articulada entraría en conflicto con la fe, en cuanto ésta afirma que nadie incurre en culpa si no es abusando de su libertad de elección» (p. 200).

En segundo lugar, «si no se consideran libres las elecciones realizadas bajo razonamiento consecuencialista, tampoco podremos considerarlas constitutivas de pecado mortal. Y así ocurre. El consecuencialismo permite admitir que hay en el acto la necesaria reflexión o el pleno consentimiento, pero no los dos a la vez, con lo que desaparece el ámbito del pecado mortal» (p. 200). El tercer punto en el que aparecen estas implicaciones, más complejo y de mayor trascendencia aún que los dos anteriores, señala que adoptar el consecuencialismo transforma de manera radical el modo de considerar la vida moral cristiana en su conjunto: la fe cristiana enseña que la unión de nuestra libertad a la de Dios y la conformidad de nuestros deseos con los suyos constituye el corazón de la vida moral; el centro de la vida cristiana es esta unión de libertades, la conformidad de nuestros corazones con el de Cristo. Por eso, lo más importante de nuestras elecciones es el modo en que comportan y expresan esa unión. Así, la actitud consecuencialista que lleva a «desviar la atención desde el sujeto moral a las consecuencias de los actos, cambia por entero la concepción de la vida moral» (p. 201).

V. *Conciencia y vida moral* comprende dos estudios cuya atención se centra en la conciencia. El primero de ellos, a cargo de William B. Smith, trata de conciencia y libertad, centrándose en la necesidad de una formación objetivamente recta de ésta. El segundo, del profesor García de Haro pone el acento en la necesidad de volver la mirada a Cristo para asegurarnos de que la conciencia sea humana y digna de un hijo de Dios.

VI. *La perfección cristiana, meta de la vida moral* es el último de los capítulos del volumen. Jordan Aumann cierra estas páginas con un estudio que trata sobre la perfección cristiana y espiritual, el fin de nuestra vida en Cristo.

M. Pilar Río

AA. VV., *People in corporations: ethical responsibilities and corporate effectiveness*, ed. G. Enderle-B. Almond-A. Argandoña, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990, pp. VII + 264.

Il libro raccoglie i lavori della *Second European Conference on Business Ethics* 1989 di Barcellona, organizzata dall'*European Business Ethics Network* (EBEN) di Bruxelles e dall'*Instituto de Estudios Superiores de la Empresa* (IESE) dell'*Universidad de Navarra*. Trenta contributi coprono una vasta gamma di problemi, affrontati da diversi punti di vista etici ed economici; gli autori, imprenditori e docenti, trattano il tema comune, nel contesto di una valutazione generale del dibattito attuale sui *business ethics*, e avanzano proposte sulle strategie per promuovere l'etica degli affari in modo più effettivo. Le grandi sezioni del libro si dedicano a: compaginazione tra le convinzioni personali e le esigenze dell'impresa, crescita della persona come fine o come mezzo, rapporto tra uomini e donne negli affari, funzione etica degli alti direttivi.

La proliferazione di studi sull'etica degli affari non significa assenza di difficoltà. Ciò risponde, in primo luogo, al fatto che si tratta di una questione interdisciplinare, che implica sia l'etica che l'economia, con le loro metodologie proprie, non sempre facili da assimilare per la controparte: donde l'occorrenza di un continuo dialogo e interscambio di idee tra economisti, filosofi e teologi per trovare nuove vie di cooperazione. In secondo luogo, non si può dimenticare che la *business ethics* non deve rimanere nella teoria pura, ma deve confrontarsi con le sfide pratiche di ogni momento. Donde l'opportunità di questa pubblicazione, che cerca di contribuire ad un dialogo sulla base di tre presupposti più o meno esplicitamente invocati dai diversi autori dell'opera: 1) l'etica è suscettibile di una trattazione rigorosamente scientifica o, in altre parole, i fini dell'agire umano si possono studiare metodologicamente; 2) la pertinenza pratica dell'etica; 3) la necessità di un lavoro in *équipe* per affrontare i problemi della *business ethics*. Georges Enderle scrive il capitolo introduttorio in cui espone un succinto «status quæstionis» dell'etica degli affari e considera qualche proposta pratica per promuovere più efficacemente tale scienza.

La prima parte *Personal Convictions and Corporate Claims: Ethical Conflicts and Solutions*, si riferisce alle imprese come entità produttive composte da persone umane. I due primi studi sono fatti da alti imprenditori, uno dell'impresa privata e l'altro della pubblica: Wisse Dekker e François Ailleret. Entrambi mostrano la crescente importanza di una considerazione etica nella pratica degli affari. Dekker ricorda, tra l'altro, che la finalità di una compagnia è quella di offrire beni e servizi tenendo conto delle priorità sociali; il profitto risulta necessario per la vita dell'impresa, però più come mezzo che come fine a se stesso. Ailleret insiste sulla necessità, pure per la sopravvivenza dell'azienda, di un corretto comportamento etico, il che significa che il personale direttivo abbia la necessaria preparazione in questo campo. Il prof. Richard T. De George lo conferma da un punto di vista filosofico e sottolinea che i problemi della *business ethics* richiedono un'analisi seria e profonda, che non sempre può risolversi con la «buona volontà» dei diversi agenti. Per dimostrarlo, si ferma sullo studio di tre aree emblematiche: 1) la risoluzione dei dilemmi morali attraverso lo «spostamento etico», cioè lo spostare il problema per studiarlo a un livello superiore: in tal senso mette in rilievo che il comportamento morale a diversi livelli – personale, imprenditoriale, nazionale e internazionale – è fortemente collegato; 2) l'accettazione di norme etiche anche quando si lavora in un ambiente corrotto, il che comporta un considerevole coraggio dal punto di vista personale e dell'impresa; 3) lo stabilire dei criteri che correggano la carenza di impostazione etica a livello internazionale degli affari.

Gli altri contributi di questa prima parte studiano diversi temi dal punto di vista dell'amministrazione dell'azienda, dell'economia e della filosofia. Jonathan L. Gorman indica che con i presupposti teorici dell'economia neoclassica sembra incongruente agire d'accordo con la teoria delle decisioni e allo stesso tempo agire in conformità con i valori etici; a mio avviso ciò significa, più che un'incon-

gruenza tra etica ed economia, l'impossibilità di applicare quei presupposti teorico-razionalistici quando è in gioco la libertà delle persone. Per Juan Cruz Cruz risulta cruciale, e più efficace dal punto di vista della produzione, che l'impresa funzioni come una «organizzazione aperta», cioè che tratti le persone d'accordo con la loro propria dignità: fomenti la libertà di azione e di iniziativa, stimoli la partecipazione degli impiegati, eviti la rigidità burocratica, faciliti i rapporti comunicativi, ecc. A una simile conclusione arriva anche Raymond A. Konopka che, studiando diversi modelli di controllo manageriale, sottolinea la responsabilità dei dirigenti perché i subordinati si sviluppino come esseri umani e incrementino le loro capacità attraverso le virtù intellettuali e morali, per così promuovere l'innovazione nelle organizzazioni. Patrick Maclagan analizza un aspetto importante nella direzione aziendale: la fiducia interpersonale, il cui studio rivela la complessità della situazione e l'importanza del suo significato etico; si tratta da un canto di conciliare il rispetto che merita ogni persona, e dall'altro di cercare l'efficienza pratica dell'impresa. La prima parte finisce con il contributo di John Donaldson e John Sheldrake: esistono diversi fattori esterni che limitano la capacità delle aziende di prendere decisioni etiche; gli autori mostrano alcune vie per far sì che le limitazioni confluiscono verso una corretta direzione, poiché poche volte esse possono considerarsi «leggi della natura».

La seconda parte si intitola «*Empowering*» *People: End or Means?*. Risulta frequente trovare nella letteratura specializzata sugli affari il concetto *empowering people*: cosa significa? Trattare le persone come veri soggetti umani, e pertanto accordare loro maggiore autonomia e responsabilità, anche con il rischio che esso comporta; orbene, perché agire così? Per rispettare la dignità propria di ogni persona, o semplicemente come un mezzo per accrescere l'efficacia dei lavoratori? Ci troviamo di fronte ad un'impostazione le cui radici affondano profondamente nella storia: taluni la radicano nell'Illuminismo, concretamente in Kant, con il suo principio di trattare ogni persona non come un mezzo ma come un fine, da cui deriverebbe la Dichiarazione universale dei diritti umani; tuttavia non si può dimenticare che molti principi della modernità sono stati anche fonte di aberrazioni etiche nel trattare le persone. Soltanto un concetto cristiano di persona si mostra fondamento sicuro per accordare agli uomini – tutti e ognuno – la dignità che corrisponde loro. Philippe de Woot sottolinea la creatività dell'impresa, e ricorda che tale progresso non costituisce un fine a se stesso, occorre anche chiedersi perché, per chi e come si realizza tale progresso; cioè l'impresa si trova con una sfida che è lo sviluppo e la responsabilità di ogni persona che vi partecipa. Francisco López-Frías parte da un'esperienza pedagogica che lo porta a conclusioni simili: un'azienda sana si caratterizza per un alto livello di individualità (non individualismo egoista) e di indipendenza dei suoi membri, insieme alla responsabilità e al rispetto per i vincoli mutui; ciò significa che una vera individualità presuppone l'integrazione sociale, senza la quale si cadrebbe in una situazione patologica di egotismo che è la principale fonte di conflitti. Domènec Melé ricorda che un'orga-

nizzazione inumana si fonda su una falsa o incompleta definizione dell'essere umano; studia alcune di queste immagini della persona che, con più o meno forza, influiscono nell'organizzazione imprenditoriale, ed espone – sinteticamente e chiaramente – un'immagine completa dell'uomo; conclude che una visione realista della persona e dell'impresa, che tenga conto dell'esigenza etica e dell'efficienza economica, richiede che l'uomo sia considerato sotto il profilo della totalità, cioè come essere individuale, con fini e operazioni specifici, con libertà di decisione e apertura alla trascendenza. Dopo aver esaminato qualche proposta sulla finalità dell'impresa, Norman E. Bowie argomenta che la principale meta degli affari è offrire un lavoro pieno di senso agli impiegati, cioè un lavoro utile socialmente, che sia una sfida personale e che rispetti l'autonomia di ognuno; fatto così, il lavoro produrrà beni e servizi di qualità, e senza dubbio otterrà profitti. Joanne B. Ciulla fa un po' il contrappunto al contributo anteriore, ricordando i limiti del lavoro: esso non può assorbire tutta la vita della persona, giacché il «carrierismo» comporta grandi mali per la vita umana; ancor di più, pensa che l'impresa non sia in grado di offrire un lavoro pieno di senso a tutti i suoi impiegati, sebbene abbia l'obbligo morale di offrire condizioni di lavoro che permettano loro di sviluppare il pieno senso sia del lavoro che del tempo libero. Antonio Argandoña studia il problema dei contratti di lavoro: la teoria neoclassica sul mercato lavorativo offre diverse prospettive che possono illuminare i problemi etici, poiché questi devono risolversi non in modo generico, ma in ogni specifico caso tenendo conto dei diversi aspetti morali; l'autore conclude che osservare le norme etiche produce effetti benefici nei costi privati e sociali dei contratti di lavoro, così si può dire che l'etica è una condizione di equilibrio nelle persone e nelle associazioni. Thomas W. Dunfee tratta il problema del *whistle-blowing*, cioè di quando un impiegato rivela qualche infrazione, etica o legale, commessa dall'impresa; dopo aver analizzato e distinto tra denuncia esterna ed interna – fatta soltanto di fronte agli esecutivi della compagnia –, l'autore incoraggia quest'ultima a certe condizioni. Questa parte si chiude con il contributo di Colin Boyd che esamina il naufragio dell'*Herald of Free Enterprise* (6-III-87) in cui persero la vita 188 persone; mettendo in rilievo i fattori che contribuirono al disastro, fa vedere la responsabilità che corrisponde non soltanto agli immediati esecutivi, ma pure ai direttivi dell'azienda se questi hanno trascurato le misure di sicurezza che avrebbero dovuto prendere.

La terza parte *Men and Women in Corporations: Repression, Competition or Co-operation?*, benché sia la più breve, propone un tema di grande interesse oggi. Per questo Georges Enderle mette in rilievo alcuni aspetti del problema, e chiarisce dei concetti che caratterizzano i rapporti tra uomini e donne nel lavoro imprenditoriale. Brenda Almond sottolinea i diversi punti di vista più confacenti – in linea di massima – a uomini e donne, per sottolineare l'importante ruolo femminile nella vita aziendale, e conclude che uomini e donne devono usare le loro caratteristiche complementari per promuovere uno sviluppo etico effettivo. Il contributo di José Aguilá comincia con l'analizzare gli atteggiamenti più fre-

quenti in questo campo nel contesto spagnolo – e, più in generale, nei paesi latini – e ritiene che ci si muove verso una maggiore accettazione della donna nei lavori manageriali, per due motivi: 1) la diminuzione della natalità esigerà una maggiore proporzione di donne in questi lavori; 2) una maggiore consapevolezza dei doveri etici nell'impresa eviterà le discriminazioni. Monique R. Siegel fa un appello all'uguaglianza di opportunità, nella direzione delle aziende; inoltre indica un ampio ventaglio di suggerimenti – personali, sociali, imprenditoriali – che aiutino ad un maggiore inserimento della donna nell'attività lavorativa.

La parte quarta si riferisce a *The Ethical Role of Top Managers*, per l'importanza che questo gruppo di persone ha nella direzione delle imprese, e soprattutto nel loro sviluppo etico. Sara Morrison, fa vedere che il futuro dell'azienda dipende principalmente dalle persone che la formano, e sottolinea la necessità di vivere l'etica imprenditoriale non soltanto «verso l'esterno», ma pure «verso l'interno»: uno dei principali doveri del manager è di sostenere il proprio personale – direttivi, impiegati e operai – perché il loro lavoro sia fatto eticamente. Juan Antonio Pérez López si fa la domanda: perché agire in modo etico? Per rispondere analizza la struttura logica delle decisioni morali e mostra come – per perseguire un fine ultimo – tali decisioni non seguono la stessa logica di quelle che si propongono un fine specifico, come può essere quello economico; indica che le motivazioni per agire eticamente devono acquisirsi attraverso un certo apprendimento che porta a valutare sempre le persone come persone. Il vero manager, indica Miquel Bastons non è tanto quello che con degli obiettivi prefissati trova la migliore «politica» per raggiungerli, ma quello che sa ideare una strategia di obiettivi validi; in tal senso non sono sufficienti gli studi sui «giochi imprenditoriali» né sulle «tecniche manageriali», che restano al livello dei mezzi: occorre una crescita etica ed umana, a livello dei fini, per definire una corretta strategia dell'impresa e sviluppare un'autentica *leadership*. In consonanza con i temi della prima parte, Ceferí Soler fa vedere l'importanza delle decisioni aziendali nella vita sociale, per cui esse senza dubbio presentano una valenza etica; propone un modello di soluzione per i possibili conflitti che si possono presentare tra i diversi valori all'interno di ogni impresa. I due ultimi contributi di questa parte espongono i risultati di due inchieste: nella prima Erwin Fröhlich prende come campione alcune piccole aziende (meno di 500 impiegati), identifica quattro tipi di imprenditori, e cerca i rapporti tra questi tipi e i diversi aspetti, tanto organizzativi quanto etici; la conclusione dell'autore è che la preoccupazione per i valori morali non soltanto non impedisce ma favorisce il successo aziendale. Da canto loro John H. Barnett e Marvin J. Karson espongono i risultati di uno studio empirico realizzato in una sola azienda: mettono in rapporto diversi fattori come sesso, età, posto nell'organizzazione, ecc., con la maniera di prendere le decisioni, e fanno vedere le diverse implicazioni che hanno con i rapporti interpersonali, la priorità fra metodo e risultato e gli aspetti etici; una conclusione a cui arrivano è che i valori etici devono consolidarsi continuamente, il che significa un'importante sfida per i formatori del *management*.

Il volume finisce con tre brevi studi sulle attuali riflessioni in *business ethics*. Jack Mahoney sottolinea che l'azienda deve essere una «comunità di riflessione», che rifletta sulla sua identità e le sue responsabilità etiche, tra cui emerge il principio di sussidiarietà, principio che applica pure a che ogni persona e ogni livello accettino la responsabilità morale che corrisponde loro. Vicente Mortes Alfonso realizza diverse precisazioni nel campo dell'etica imprenditoriale, ed insiste sul fatto che più importante dei codici morali risulta l'acquisizione di concrete virtù etiche; i valori morali non permettono compartimenti stagni, non si può vivere eticamente in talune circostanze e immoralmente in altre, poiché la persona tende ad agire coerentemente; la morale religiosa – principalmente quella cristiana – rinforza le convinzioni etiche naturali e facilita il comportamento eticamente corretto; il principio e il fine dell'economia e dell'attività aziendale è sempre la persona umana. Infine Mario Unnia mostra, esemplificando quel che succede in Italia, come l'etica dell'impresa ha un'intima relazione con il contesto culturale, parla delle iniziative italiane in questo terreno e propone tre aree per promuoverle: programmi di formazione, elaborazione di codici etici nelle aziende e buon esempio degli imprenditori più in vista in ogni contesto sociale.

Enrique Colom

V. MATHIEU, *Gioco e lavoro*, Spirali-Vel, Milano 1989, pp. 200.

Si tratta di una raccolta di saggi scritti tra il 1982 e il 1989, il più lungo dei quali (124 pagine) dà titolo al libro. Come in ogni raccolta, l'impostazione e il valore dei differenti saggi è disuguale: ci sono dissertazioni scherzose che, senza perdere in profondità, fanno sorridere e pensare; ci sono riflessioni su temi di attualità che, al di là del carattere contingente e delle – forse – «parzialità» causate da vincoli di amicizia, rispondono a problemi veri, sui quali è logico che il filosofo si ponga domande.

Il saggio «Gioco e lavoro» è il prodotto di due giornate di dibattito sul tema, e raccoglie interessantissimi spunti per approfondire la conoscenza di questa attività che la persona umana compie; si tratta di una riflessione ad alta voce e, sebbene sia evidente l'esistenza di un filo conduttore, vi si trovano digressioni molto opportune, ma che rendono difficili farne un riassunto; basta vedere la quantità di temi toccati in un solo capitolo – ad es. quello intitolato «*Vivere non necesse*» – il cui collegamento non sempre risulta palese. D'altro canto, due giornate di dibattito su *Gioco e lavoro* – scrive la copertina del libro –, sono state un gioco?, sono state un lavoro?: impossibile rispondere; forse si potrebbe dire: sono state un divertimento del prof. Mathieu, che dobbiamo prendere – come lui dirà più avanti – con distacco e con impegno, con l'impegno di chi vuole imparare e col distacco di non prendere sul serio tutto quel che si dice; e ciò è una nuova difficoltà per il lavoro (o gioco?) di recensione. Per l'A. la distinzione tra l'attività

animale e il lavoro dell'uomo si trova nell'intelligenza, intesa nel senso di previsione e costruzione concettuale, che si traduce poi in costruzione di strumenti; l'uomo lavora perché prevede e progetta, sia nell'ambito temporale che spaziale, il che porta alla specializzazione: si specializzano la persona, i gruppi, anche le regioni geografiche. Connesso con il lavoro si produce un distacco dall'immediato, nasce il linguaggio, avviene la «contemplazione» e si realizza il passaggio dall'*'homo habilis* all'*'homo sapiens*. Così, ugualmente, nasce il gioco, come attività che abilita a progettare modi di agire di fronte alle svariate possibilità che si presentano; insomma, dalla stessa progettualità dell'agire umano che presiede il lavoro, scaturisce anche il gioco come allenamento a far fronte a iniziative imprevedibili. Ma il vero gioco, come la vera contemplazione, consiste nel prescindere dall'utilità immediata e, forse perciò, nel raggiungere un'utilità superiore; donde non sempre è chiaro il limite tra gioco e lavoro, che ci riconducono alla loro radice comune, l'attività. L'ideale sarebbe non distinguere più tra gioco e lavoro, poiché quando da questo insieme armonioso di gioco e di lavoro, che è l'attività umana, si va verso un estremo o verso l'altro, lo si svuota di senso: alcuni non fanno niente sul serio e si disperano nel gioco, altri prendono così sul serio il lavoro che diventa per loro l'universo e perciò anche si svuotano; quindi in tutte le attività umane occorre il distacco e, al tempo stesso, l'impegno.

Poi l'A. specula sulla speculazione e i suoi rapporti con gioco, lavoro, contemplazione, commercio (a volte con grandi profitti) e anche osservazione degli astri (attraverso lo *speculum*); e ricorda che nella realtà c'è qualcosa d'inoggettivabile, che si sottrae alla prevedibilità dovuta alla speculazione nella contemplazione pura: lo «sguardo» non esaurisce la realtà, che ha sempre, in più, una dimensione misteriosa. Una di queste dimensioni è il libero arbitrio, e per mostrarlo accenna all'esperimento di Köstler: se vi trovate, in una riunione, di fronte a un sostenitore del determinismo, a un negatore del libero arbitrio, il quale argomenta dicendo che tutti i nostri comportamenti sono determinati, non cercate di controbattere con altri argomenti, ma andategli vicino e sferrategli un calcio violentissimo nelle caviglie; e quello, se non se l'aspetta, reagisce come se credesse che ci sia libertà. Ammesso il libero arbitrio, si deve dire che la storia, per un verso, è fatta da Dio, e per un altro verso è fatta dagli uomini, non perché ci dividiamo i compiti poiché noi facciamo tutto e tutto fa la provvidenza, ma perché Creatore e creatura collaborano in due modi radicalmente diversi e complementari: l'azione progettuale dell'uomo si compone con l'azione provvidenziale di Dio a distinti livelli; noi, che progettiamo, ci sbagliamo continuamente, crediamo di procedere in direzione del nostro obiettivo e in realtà eseguiamo quello che si potrebbe chiamare «obiettivo» della Provvidenza. L'A. approfondisce anche diversi punti collegati al tema centrale: il godimento, le regole del gioco diverse dalle regole per poter giocare, la necessità di proporsi «falsi scopi», il rapporto del gioco con il combattimento, il ritmo di lavoro, il capriccio, le relazioni tra godere, piacere e dovere, l'entropia, la remunerazione e la retribuzione, e anche le *public relations*; tutto ciò fatto con l'abilità propria del prof. Mathieu.

Gli altri saggi del libro presentano tematiche più o meno collegate al tema centrale. Parlando di utopia ed evasione nel futuro, l'A. ricorda che l'utopia dell'assoluto futuro si presenta come una regressione, non già infantile, ma prenatale, perché il tipo di protezione che cerca è quello che può dare solo la madre che porta il figlio nel grembo. Poi studia il rapporto tra cultura e individualità personale nell'interpretazione dell'opera d'arte e, in particolare, dell'opera musicale, per concludere che una macchina – per comporre o per interpretare – non fa ciò che non può essere *fatto* ma che la persona è in grado di realizzare, poiché la personalità impegna la dimensione metafisica che congiunge il semplice con il complesso, l'analizzabile con l'individuale: li congiunge, per un verso, nella composizione, poi nel senso opposto, nell'esecuzione; e nessuna operazione *progettata* potrebbe, da sola, fare questo. Interessante anche il saggio su tecnica, industria e cultura: l'industria – scrive l'A. –, dal tempo del Rinascimento ad oggi, ha subito una trasformazione che nessuno prevedeva e che, lungi dal rendere l'uomo più tecnico, rischia di renderlo meno tecnico; la tecnica è diventata impersonale, ha cessato di essere un patrimonio dell'uomo e si è trasferita in congegni, siano essi macchine od organizzazioni; l'uomo si limita a un compito di sorveglianza che, spesso, comporta una fatica nervosa maggiore di un compito tecnico, ma che ha cessato di impegnare, dopo le energie fisiche, anche le energie mentali: queste perciò, come quelle, rischiano di atrofizzarsi; a questo punto era inevitabile che si producesse un divorzio tra l'industria e la cultura: le attività culturali, artistiche o sportive, quand'anche occupino un posto cospicuo, rimangono marginali rispetto all'insieme delle attività produttive e quasi come un superfluo rispetto al necessario. È chiaro che una nuova rinascita dell'uomo passa attraverso il recupero della tecnica all'individuo; l'industria deve tornare ad essere una virtù individuale, secondo la sua etimologia, anche se, per forza di cose, rimarrà come insieme organizzato di officine: un uomo non più tecnico e di conseguenza non più inventivo, lungi dal rinascere, troverebbe la sua fine, forse anche biologica, in ogni caso intellettuale; la cultura, da parte sua, dovrà rendersi condizione di ogni attività umana, anche, e in primo luogo, delle attività manuali. L'uomo dovrà tornare ad essere, in altre parole, un'«animale tecnico» e, come tale, intelligente, anziché oscillare tra la regressione verso l'istinto e la meccanizzazione al servizio delle macchine. L'A. non esita a difendere la libertà di iniziativa – così importante e così necessaria – che significa anche libertà di dissentire, di dire il contrario e così via; e la si deve difendere contro un attacco più o meno subdolo, più o meno mascherato agli occhi stessi di chi lo conduce, ma esiziale per il concetto stesso dell'uomo, di un uomo capace di decidere, di proporre, di intraprendere, di volere.

Insomma, si tratta di un libro che vale la pena di leggere, come gioco e come lavoro intellettuale, che diverte – nei suoi svariati sensi – e fa riflettere sul significato dell'attività umana.

Enrique Colom

AA.VV., *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano 1987-88*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1990, pp. 1544.

In Occidente la conoscenza delle liturgie orientali è purtroppo ancora un privilegio quasi esclusivo degli specialisti. Non è difficile trovare su Dizionari o Manuali di Liturgia studi e commenti sul tema – anche di ottimo livello (cfr., ad esempio, *Nuovo dizionario di Liturgia*, Paoline, Torino 1988, pp. 983-1007); l'informazione che se ne ricava, tuttavia, non riesce – vuoi per la necessaria coincisione della trattazione, vuoi per l'apparente complessità dei riti – a trasmetterci in modo vivo tutta la ricchezza delle liturgie orientali, vero tesoro di fede e di cultura.

Quanti invece hanno potuto assistere ad un qualsiasi celebrazione di queste liturgie, rimangono sempre accattivati dalla loro bellezza. Anche da questo punto di vista Roma è un luogo privilegiato della cristianità, dato che nell'Urbe non è difficile avere la possibilità di partecipare a cerimonie di questo genere.

Tenendo presenti le raccomandazioni del Concilio Vaticano II relative all'attenzione da tributare al patrimonio spirituale-liturgico delle Chiese orientali, sembra quindi necessario uno sforzo maggiore per far sì che i riti dell'Oriente cristiano diventino sempre più familiari a tutti coloro che si sforzano di vivere come buoni figli della Chiesa: «Tutti sappiamo che il conoscere, venerare, conservare e sostenere il ricchissimo patrimonio liturgico e spirituale degli orientali è di somma importanza per custodire fedelmente la pienezza della tradizione cristiana e per condurre a termine la riconciliazione dei cristiani d'oriente e d'occidente» (Decr. *Unitatis Redintegratio*, n. 15). In questa cornice, si debbono inquadrare le celebrazioni orientali presiedute dal Santo Padre nel corso dell'Anno Mariano, a Roma.

Il contributo più significativo dopo il Concilio Vaticano II

Ideato per dar seguito al desiderio del Papa di non lasciar disperdere la ricca esperienza vissuta nel corso dell'ultimo Anno Mariano, la vigilia della Solennità dell'Immacolata Concezione del 1990, è stato pubblicato il volume *Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'Anno Mariano 1987-88*, a cura dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice. A sottolineare l'importanza dell'imponente pubblicazione (il volume conta più di mille pagine), il Santo Padre, ricevendo in udienza gli autori, ha detto: «L'insieme di questa sezione testuale costituisce il più significativo avvenimento celebrativo delle Liturgie orientali a Roma dopo il Concilio Vaticano II» (cfr. «L'Osservatore Romano», 7-XII-1990).

Qualche giorno dopo, nella festa della Madonna di Guadalupe, si è svolta nell'Aula Vecchia del Sinodo una seduta di lavoro per la presentazione del libro. L'importanza dell'evento è stata evidenziata dall'ampio resoconto che ne ha dato «L'Osservatore Romano» (14-XII-1990, p. 7). Alla riunione sono intervenuti diversi cardinali e vescovi e un cospicuo numero di cultori della materia.

L'opera non è una semplice collezione di lavori – in se stessi molto vali-

di – eseguiti in ordine alla celebrazione delle diverse cerimonie; essa cerca anche, con scelta felice, di documentare e trattare in profondità vari aspetti delle liturgie orientali, vera ricchezza per tutta la Chiesa.

Un primo giudizio positivo va emesso a favore del magnifico sforzo della Tipografia Poliglotta Vaticana nella composizione e stampa di un libro che ha posto molteplici difficoltà, specialmente per ciò che concerne i testi in lingua originale, offerti in doppia colonna con la corrispondente traduzione italiana. È doveroso anche mettere in risalto la ricca iconografia che arricchisce l'opera (complessivamente 75 illustrazioni a colori).

Veramente apprezzabile è stato inoltre il generoso impegno della Libreria Editrice Vaticana nell'iniziativa editoriale; grazie ad esso un contributo così importante per la vita liturgica della Chiesa può godere di un'ampia diffusione, agevolando l'opera di consultazione e di studio degli interessati.

Le celebrazioni di queste liturgie dell'Anno Mariano sono state, per espresso desiderio del Santo Padre, un'esperienza di preghiera con le Chiese Orientali in comunione con la Sede di Pietro. «S'è trattato – come ha rilevato monsignor Piero Marini, Maestro delle Celebrazioni Liturgiche Pontificie – di una esperienza singolare che ha permesso ai fedeli dell'Urbe e ai pellegrini, di partecipare alla preghiera liturgica orientale, intrisa di teologia e di spiritualità nella stessa fede cattolica e con la stessa venerazione verso la Santa Madre di Dio. Si è realizzato in questo modo quello scambio mutuo dei doni che è una delle prerogative della cattolicità della Chiesa (cfr. *Lumen Gentium*, n. 13); ed hanno vibrato i cuori per la conoscenza concreta dei tesori delle antiche Chiese dell'Oriente e per la gioiosa consapevolezza che tali tesori appartengono all'unica Chiesa di Cristo, la Chiesa cattolica («L'Osservatore Romano», *ibid.*).

Assecondare efficacemente le intenzioni del Santo Padre

Per comprendere meglio l'importanza di quest'iniziativa editoriale non è superfluo chiarire che si tratta di un lavoro molto articolato che ha richiesto diversi anni di sforzo di un eccellente gruppo di esperti. Le varie fasi di realizzazione di tale ambizioso progetto editoriale hanno avuto come punto d'avvio l'annuncio del Santo Padre Giovanni Paolo II, l'1° gennaio 1987, di un Anno Mariano speciale, in preparazione della celebrazione del secondo millennio della nascita di Cristo.

Nell'Enciclica *Redemptoris Mater*, del 25 marzo dello stesso anno, Giovanni Paolo II precisava il senso e il valore da dare all'evento, invitando tutta la Chiesa alla riflessione intorno alle azioni che era opportuno realizzare dinanzi al momento della storia della Chiesa che si sarebbe vissuto.

L'Anno Santo, inaugurato nella Solennità della Pentecoste del 1987 e concluso nella Solennità dell'Assunzione della B.V.M. del 1988, ebbe come momenti forti a Roma le celebrazioni delle liturgie di diverse Chiese Orientali in onore della Madonna, presiedute dal Santo Padre.

Il calendario delle celebrazioni venne elaborato nel corso di diverse riunioni di studio degli organismi competenti: il Comitato Centrale dell'Anno mariano, la Congregazione per le Chiese Orientali e l'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice.

La realizzazione del programma non fu compito facile per ovvie ragioni. Non bastava organizzare le distinte cerimonie; occorreva anche preparare i libretti come necessario aiuto per l'attiva e consapevole partecipazione dei fedeli alle celebrazioni. Senza dubbio, la consolidata esperienza dell'Ufficio delle Cerimonie nella confezione di questi sussidi liturgici rese possibile questa nuova impresa, cui collaborarono anche altri esperti.

Questo lavoro, che venne ad aggiungersi alle già numerose funzioni ordinarie dell'Ufficio – cerimonie nella Basilica di S. Pietro, viaggi del Santo Padre, ecc. –, non si concluse con l'ultima celebrazione dell'Anno Mariano. Racconta mons. Marini: «Il Santo Padre, al termine della solenne liturgia dell'Assunzione della Beata Vergine Maria del 1988, esprimeva al Maestro delle Celebrazioni Liturgiche Pontificie il vivo desiderio che l'esperienza delle Liturgie Orientali in onore della Genitrice di Dio, presentate durante l'Anno Mariano alla pietà dei fedeli, non cadesse in oblio. Riteneva, perciò, opportuno che fosse preparato uno studio per farne conoscere la ricchezza a tutta la Chiesa e per sottolineare l'incidenza che le stesse celebrazioni avevano avuto durante l'Anno Mariano, nella speranza che continuassero ad averne anche per il futuro» (*Liturgie dell'Oriente...*, Presentazione, pp. IX-X).

Nell'ottobre del 1988 l'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche presentò un progetto generale dell'opera al Santo Padre, il quale lo restituì con la Sua approvazione autografa.

Al termine di quasi due anni di lavoro – un arco di tempo relativamente breve per un'impresa di così elevato valore scientifico e artistico –, il volume venne presentato al Romano Pontefice nel corso dell'udienza concessa agli autori, di cui abbiamo detto sopra.

I vari meriti e limiti di un'opera così eccezionale derivano, come si deduce da quanto detto sinora, dalla sua origine e finalità. Il volume non è infatti soltanto una collezione di ricordi celebrativi «ne pereant»; è la testimonianza di un impegno considerevole nella trasmissione di un'eredità liturgica che non va disconosciuta. Forse l'opera, a motivo della sua specializzazione, non arriverà al grande pubblico e sarà piuttosto oggetto di studio degli autentici cultori della Liturgia. Ma in questi momenti della vita della Chiesa essa può essere un punto di riferimento in ordine a una più profonda comprensione dell'importanza della Liturgia ben vissuta e celebrata.

A tutto ciò facevano riferimento le osservazioni di mons. Marini esposte nell'Aula Vecchia del Sinodo: «Sono così emerse prospettive interessanti sia per le Liturgie Orientali come anche per la Liturgia Romana. Tali prospettive non riguardano, è vero, un futuro vicino. Rimane tuttavia indubbio che l'Anno Mariano ha costituito un momento di autentica crescita di comprensione e di riflessione per le modalità celebrative dell'Oriente e dell'Occidente cristiano».

Chiarimenti sul contenuto

Il libro è suddiviso in tre parti chiaramente distinte ma in così stretto rapporto da rendere impossibile la pubblicazione in due volumi, malgrado l'elevato numero di pagine. Sebbene si abbia l'impressione che si sia voluto far prevalere il carattere scientifico della pubblicazione, agevolando il lavoro di consultazione degli studiosi, si tratta, senza dubbio, di un risultato editoriale che va al di là del semplice libro a carattere artistico, e il cui valore non si limita allo sfoggio di virtuosismi tipografici.

La prima parte è composta dai testi di cinque grandi celebrazioni proprie dell'Anno mariano e della Divina Liturgia in Rito Bizantino-Ucraino in occasione del Millennio del Battesimo della Rus' di Kiev (10 luglio 1988, Basilica Vaticana). Vi si aggiungono anche i testi delle presentazioni che facilitano la comprensione dei singoli riti, le icone usate nelle varie celebrazioni, e infine le omelie del Santo Padre e i brevi discorsi dei Vescovi. Nelle omelie è tangibile il desiderio di Giovanni Paolo II di porre in evidenza la comune tradizione di fede e di culto dei «due polmoni» della Chiesa, l'Oriente e l'Occidente (cfr. *Redemptoris Mater*, n. 34); emerge anche un quadro organico – come sottolineava mons. Gugerotti nella seduta di lavoro svolta nell'Aula Vecchia del Sinodo –, che trascende la liturgia particolare in cui sono state pronunziate, per fare riferimento globale all'atteggiamento con cui la Santa Sede si pone di fronte al patrimonio irrinunciabile delle Chiese Orientali che, in piena comunione con la Chiesa di Roma, apportano al tesoro dell'universalità cattolica un contributo di eccezionale valore.

La seconda parte comprende quindici ottimi studi che, al fine di aiutare a comprendere la ricchezza delle celebrazioni, analizzano i temi centrali delle liturgie da varie prospettive, dando così un valido contributo alla riflessione globale su tutta l'iniziativa. I lavori sono raggruppati in tre sezioni: storica, celebrativo-rituale e teologico-spirituale. Si tratta di testi elaborati per l'occasione dai professori: Vittorio Peri, Marco Navoni, Jordi Gibert, Ottorino Pasquato, Armando Cova, Ermanno Toniolo, Silvano Maggiani, Michel Berger, Robert Skeris, Claudio Gugerotti, Jesús Castellano, Ignazio Calabuig, Tommaso Federici, Tomás Spidlík, Achille M. Triacca, citati qui secondo l'ordine in cui compaiono nel libro.

La terza parte contiene appendici e indici di indubbio valore pratico e scientifico, che mettono in luce la professionalità della pubblicazione. Nelle appendici vengono riportati l'Istruzione su *L'Enciclica Redemptoris Mater e le Chiese Orientali nell'Anno Mariano*, promulgata dalla Congregazione per le Chiese Orientali e il *Calendario dell'Anno Mariano 1987-1988*, pubblicato a cura del Comitato Centrale per l'Anno Mariano. I due documenti fanno esplicito riferimento alla venerazione e al culto di Maria Santissima in relazione alle Liturgie Orientali.

La bibliografia sulle celebrazioni mariane dell'Oriente cristiano, curata dal prof. Efrem Carr, costituisce un utile strumento per coloro che desiderano approfondire le tematiche inerenti alle celebrazioni orientali in memoria della Vergine Maria.

Ulteriori sussidi a corredo dell'opera sono il glossario liturgico (prof. Robert Taft) e l'indice analitico-tematico (prof. Mario Lessi-Ariosto), che facilitano la consultazione del volume.

A proposito del ruolo della Madonna nella Liturgia

Alla pubblicazione, come abbiamo accennato di sopra, si è interessato «L'Osservatore Romano», in occasione della sua presentazione nell'Aula Vecchia del Sinodo. Ci permettiamo segnalare a questo proposito la scelta, che a noi è sembrata poco felice e un po' riduttiva, del titolo: *Scambio ricco e secondo tra liturgia e pietà popolare*. L'espressione non riesce a richiamare tutto il valore delle tematiche del libro. Il giornalista forse intendeva così riassumere una delle relazioni che lo hanno presentato nell'Aula Vecchia del Sinodo, quella di don Achille Maria Triacca, autore di uno degli studi – «*Liturgia*» e «*pietà popolare*»: *validità della loro osmosi (con riferimento alle espressioni mariane orientali)* (cfr. pp. 1241-1296). Nell'«Osservatore» si legge ancora: «Nucleo centrale della essenziale presentazione degli studi compresi nel volume è che tra la liturgia e pietà popolare esiste una osmosi valida, documentata storicamente e liturgicamente per quanto riguarda l'Oriente cristiano. Il volume costituisce una iniziale riflessione sulla possibilità che questa osmosi possa essere un modello e un esempio per l'Occidente liturgico» (*ibid.*, p. 7).

Sembra però conveniente ribadire che nel libro sono presenti anche altri elementi relativi al culto mariano, che non sono riducibili a una semplice valorizzazione delle pratiche di pietà popolare e che sottolineano la funzione non secondaria della Vergine nella Liturgia. A questo fine basta leggere senza fretta il volume per trovare i numerosi testi sulla Madonna, che impregnano tutta la Liturgia stessa. È quanto afferma l'Istruzione della Congregazione per le Chiese Orientali su *L'Enciclica Redemptoris Mater e le Chiese Orientali nell'Anno Mariano* (7-VI-1987, n. 14): «Un ruolo di primaria importanza riveste dunque la presenza di Maria nella celebrazione della Divina Liturgia eucaristica. Nel mistero che rende i credenti "consaguinei" di Cristo come la "Theotokos", la Vergine è ricordata nella professione di fede come Colei mediante la quale Dio si è fatto nostro Salvatore e, quale membro privilegiato dell'assemblea orante, essa intercede senza posa perché siano accolte le invocazioni dei fedeli. In modo speciale nelle Anfore viene poi fatta memoria degli eventi di salvezza, che la videro cuore della storia e porta del cielo» (pp. 1310-1311).

P. Calabuig tratta questo tema nello studio *I contenuti mariologici di tre celebrazioni...* della sezione Teologico-Liturgica (pp. 1149-1198). Basterà citare un testo del capitolo *La beata Vergine nella «Liturgia eucaristica»* (si riferisce alla Divina Liturgia in rito armeno, celebrata il 21-XI-1987 nella Basilica di S. Maria in Trastevere): «La seconda menzione della Vergine ha luogo nell'orazione che il celebrante dice in segreto, mentre il coro canta il *Sanctus*. Il celebrante, dopo aver ricordato che il Padre ci ha dato il suo Figlio unigenito, prosegue: "Egli, divenuto uomo in verità e non in apparenza, e con unione inconfusa incarnatosi dalla Ma-

dre di Dio e santa Vergine Maria, compì un viaggio attraverso le umane vicende, eccetto il peccato, venne volontariamente alla croce, che dà vita al mondo ed è causa della nostra salvezza"» (p. 1172). Troviamo, su questi punti, piena consonanza con quanto affermava il Fondatore dell'Opus Dei il quale, poggiandosi sulla sua lunga esperienza nel fare del Santo Sacrificio dell'Altare il centro della sua vita interiore, così commentava l'acclamazione *Sanctus* del Prefazio nell'omelia del Giovedì Santo del 1960: «Io acclamo ed esulto con gli angeli; e non mi riesce difficile, perché so di essere circondato da loro, quando celebriamo la Santa Messa. Essi adorano la Trinità. E so anche che interviene, in qualche modo, la Vergine Santissima, a motivo della sua intima unione con la Trinità Beatissima e perché è Madre di Cristo, della sua Carne e del suo Sangue: Madre di Cristo, perfetto Dio e perfetto Uomo. Gesù, infatti, concepito nel seno di Maria Santissima senza intervento di uomo, ma per sola virtù dello Spirito Santo, è del sangue di sua Madre: lo stesso sangue che è offerto in sacrificio di redenzione sul Calvario e nella Santa Messa» (*È Gesù che passa*, Ares, Milano 1982, n. 89).

Un lavoro d'équipe

Il lettore attento sa scoprire dietro le pagine del libro il frutto di un efficace e ammirevole lavoro d'équipe e della collaborazione tra diversi organismi della Curia Romana. Completare fino agli ultimi dettagli un'opera in qualche modo monumentale come questa comporta un coordinamento efficace di sforzi non piccoli. Non è forse questo il desiderio espresso dal Romano Pontefice nella cost. ap. *Pastor Bonus* (cfr. art. 21) circa la collaborazione fra i diversi Dicasteri della Santa Sede? Mons. Gugerotti, nella riunione tenutasi per studiare i temi del libro ha potuto perciò affermare: «Primo elemento che spicca agli occhi di chi conosca la formazione di quel materiale, è il vasto coinvolgimento di uomini di Chiesa ed esperti che lo predisposero, coordinato dalla Congregazione per le Chiese Orientali e confluito nel progetto finale dell'Ufficio per le Cerimonie Liturgiche del Sommo Pontefice». Fa capire bene lo spirito che ha animato i responsabili della pubblicazione quello che lo stesso mons. Gugerotti ha aggiunto poco dopo: «Fu davvero feconda, direi anzitutto come esperienza umana, ma anche come avvenimento scientifico e celebrativo una siffatta partecipazione, in questo caso non volta – come è consuetudine della Commissione Liturgica del Dicastero – alla preparazione dei libri liturgici ufficiali delle varie Chiese, ma ad un concreto avvenimento orante, seguito dal suo nascere al suo compimento. Soddisfazione questa che ai Consultori non è frequentemente dato di provare».

La «via pulchritudinis» nella liturgia

Monsignor Piero Marini nel corso della presentazione del libro osservava: «Una particolare accentuazione è data all'equilibrio e alla ricchezza della pietà liturgica mariana orientale nella quale confluisce il dogma, la teologia, la spiritualità nella via della bellezza: la *via pulchritudinis* del linguaggio poetico e nella felice armonia fra la liturgia e la pietà popolare, indissolubilmente unite nel culto reso alla *Theotokos*». Occorrerebbe insistere su quest'aspetto: l'accuratezza e la bellez-

za della Liturgia avvicinano a Dio. Mons. Escrivá ha insegnato a vivere questi due aspetti in quanto specchio di una fede vissuta anche nei più piccoli aspetti delle cerimonie: «La Chiesa, attraverso la cura della liturgia, ci fa intuire la bellezza dei misteri della Religione e ci porta ad amarli meglio (...)» (*Solco*, Ares, Milano 1986, n. 382). Non si può tralasciare di porgere una congratulazione e un ringraziamento sinceri a quanti lavorano nell'Ufficio delle Cerimonie Liturgiche Pontificie per il loro costante impegno volto a valorizzare e dare risalto a tutta la grandezza simboleggiata dalla Liturgia. Tale impegno continua quello che spingeva san Girolamo a lodare l'atteggiamento del sacerdote che «in tutte le cerimonie, pieno di sollecita devozione, non trascurava né le cose piccole, né le grandi» (*Lettera*, LX, 12: cfr. PL XXII, 596).

La preghiera del Santo Padre

Ci piace concludere l'analisi di tale prezioso contributo, richiamando un elemento che emerge in modo costante dalla raccolta documentale: la preghiera costante del Santo Padre per tutti i figli della Chiesa e specialmente per quanti soffrono a causa della fede. Nel corso dell'omelia della Divina Liturgia in rito Bizantino-Ucraino, in occasione del millennio del Battesimo della Rus' di Kiev, diceva: «Possano le moltitudini dei vostri fratelli godere della vera libertà di coscienza e del rispetto dei diritti religiosi nel rendere il culto pubblico a Dio secondo la multiforme tradizione, nel proprio rito e con i propri Pastori» (p. 585). Giovanni Paolo II celebrò questa Messa nella Basilica Vaticana il 10 luglio 1988, quando nessuno poteva prevedere i clamorosi avvenimenti del 1989. Dovrebbe essere facile unirsi alla preghiera autografa del Romano Pontefice che apre il prezioso volume, come fecero su invito di mons. Marini tutti i presenti, alla fine della citata, e ben riuscita, riunione in Vaticano:

Salve, Madre del Redentore,
icona luminosa della Chiesa,
madre e sorella nostra
nel cammino di fede.

Con te ascende
da Oriente a Occidente,
unanime, il cantico di lode
all'unico Signore.

Per te rinasce la speranza
oltre il millennio che chiude,
verso il nuovo che avanza.

Misericorde, supplica per noi:
lo Spirito del tuo Figlio,
la sapienza del cuore,
giorni di pace.

JEAN CHRYSOSTOME, *Discours sur Babylas*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Margaret A. Schatkin avec la collaboration de Cécile Blanc et Bernard Grillet. *Homélie sur Babylas*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Bernard Grillet et Jean-Noël Guinot. Les Éditions du Cerf, ("Sources chrétiennes", n. 362), Paris 1990, pp. 330.

Questo nuovo volume crisostomiano delle "Sources chrétiennes" contiene i due testi dedicati al vescovo e martire antiocheno Babila: il discorso, curato da Margaret A. Schatkin, e l'omelia, curata da Bernard Grillet per l'introduzione, la traduzione e le note e da Jean-Noël Guinot per la costituzione del testo.

Si tratta di due testimonianze importanti sul culto dei martiri ad Antiochia e sui rapporti fra cristianesimo e paganesimo all'epoca dell'imperatore Giuliano. E come spesso gli apologeti cristiani sono rimasti le uniche fonti per la conoscenza degli scritti da essi confutati, anche il discorso in onore di S. Babila presenta l'interesse supplementare di conservarci ampi passaggi di una monodia in onore di Apollo di Libanio, altrimenti perduta.

Nell'ampia introduzione al discorso, Margaret Schatkin affronta in modo chiaro le questioni relative alla datazione del martirio di S. Babila, a quella del discorso di Giovanni Crisostomo (fissata con verosimiglianza nel 378 o 379), all'inserimento dell'opera nell'ambito della letteratura apologetica; traccia infine la «storia di Babila» nei testi posteriori al Crisostomo.

L'edizione del discorso, trasmessoci da più di venti manoscritti, si fonda principalmente su cinque codici: B = Basiliensis gr. 39, del IX-X secolo; F = Marcianus gr. 567, del sec. XI; U = Laurentianus 9.4, del sec. XI; X = Marcianus gr. 108, del sec. XIV; O = Parisinus gr. 968, del sec. XV. B è scelto come il rappresentante più affidabile di una delle due famiglie (α) in cui si divide la tradizione manoscritta (v. lo stemma a p. 65); F ed U sono testimoni di un gruppo di manoscritti detti «panegirici», mentre X ed O sono scelti a rappresentare i *recentiores*, compresi sempre nella seconda grande famiglia (β).

Interessante per la datazione dell'archetipo delle due famiglie è l'erroneo $\eta\delta\eta$ di α per $\eta\lambda\omega$ a 46, 7; l'errore sembra uno di quelli tipici dovuti a confusione di lettere maiuscole, e porta quindi a collocare l'archetipo prima del IX secolo.

Un problema delicato ai fini della costituzione del testo è la valutazione dell'origine tradizionale o congetturale di molte lezioni proprie della seconda famiglia. Verso tali lezioni la studiosa americana sembra eccessivamente diffidente: «la plupart... paraissent être des remaniements introduits par un copiste, en vue de rendre le texte plus clair et plus parlant, en un mot, pour l'"améliorer"» (p. 72); si tratterebbe per lo più di «interventions banalisantes» (p. 73); nel caso di buone lezioni, «on peut soupçonner ces variantes d'être les corrections d'un scribe byzantin» (p. 75). Ora, è certamente vero che le citazioni dalla Scrittura vengono regolarmente normalizzate nella seconda famiglia, ma in esse correggere era facilissimo; ben diverso invece il caso delle varianti al testo crisostomiano *stricto sen-*

su. Qui l'esame va fatto caso per caso; ma io non credo che siano nella maggior parte interventi congetturali. Vi sono semplici errori di copia, come il $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\varsigma$ di I 12, chiaramente disceso dall' 'Ελλήνων παιῖδες tre righe sopra; vi sono lezioni indifferenti o buone (alcune sicure sono indicate a p. 66, cui si può aggiungere ad es. $\sigma\varphi\alpha\gamma\acute{\epsilon}\omega\nu$ a 5, 14) ed alcune che, se fossero congetturali, mostrerebbero un'audacia insolita in un filologo bizantino, come ad es. l'inserzione di $\mu\kappa\rho\acute{\nu}\nu\ \delta\upsilon\tau\alpha$ dopo $\xi\tau\iota$ a 15, 16; vi saranno, forse, anche correzioni *ope ingeni*, ma in numero ridotto. Mi pare che il numero stesso delle varianti proprie dell'intera seconda famiglia sia un indizio in tal senso: esse sono talmente numerose che, se pensiamo che si tratti di rimaneggiamenti, siamo costretti ad immaginare un copista che interviene sul testo ad ogni pagina, anche più volte, cosa davvero non conforme, ritengo, alle abitudini dell'epoca. Un esame senza pregiudizi di queste varianti porterà, credo, ad accoglierne qualche altra nel testo; segnalo ad esempio $\epsilon\kappa\kappa\acute{\epsilon}\kappa\alpha\upsilon\tau\alpha$ a 94, 6, che a me sembra solo apparentemente *lectio facilior*: $\epsilon\kappa\kappa\alpha\lambda\acute{\upsilon}\pi\tau\epsilon\upsilon\nu$ ha nel greco classico il senso di «scoprire», «rivelare» qualcosa che è coperto o celato e non si vede, e non si può dire che il tetto impedisse di vedere il tempio; nei Padri, poi, sembra addirittura che questo verbo non sia attestato (almeno è assente nel Lampe, *Patristic Greek Lexicon*); del resto $\epsilon\kappa\kappa\acute{\epsilon}\kappa\alpha\upsilon\tau\alpha$ era già stato accettato da Dübner. Un'ultima osservazione testuale sul discorso: $\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ a 35, 10 mi pare un banale errore di copia per $\gamma\acute{\epsilon}\lambda\omega\varsigma$.

Le basi del testo dell'omelia sono assai più deboli: essa ci è conservata in solo quattro manoscritti, dei quali uno soltanto è anteriore al XIV secolo. Sono B = Berol. Phillipp. gr. 1442, del XII-XIII secolo; X = Marcianus gr. 108, già incontrato a proposito del discorso; M = Monacensis gr. 31, del 1546; N = Matritensis gr. 4747, del XVI secolo. M ed N, per di più, sono *descripti* di X (e una volta stabilito questo, riportarne sistematicamente le lezioni in apparato mi pare un inutile appesantimento).

Non sorprende dunque che questo testo, pur nella sua brevità, presenti non pochi problemi. Ho molti dubbi sul testo stampato a 4, 31 ($\kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \delta\omega\nu$, lezione del solo M) e a 10, 26-27 ('Οικοδομῶν aveva già suscitato le perplessità di Savile e Montfaucon). Mi sentirei invece sicuro nel seguire B a 5, 18, espungendo il secondo $\kappa\alpha\iota$: il movimento della frase è lo stesso che nel discorso a 82, 9-11: $\text{Εἰ γὰρ ἐξεστήκεσαν ἅπαντες, εἰ γὰρ ἐμεμήνεσαν, οὐδ' ἂν οὕτω διέφυγε τὴν τῆς ἡττης κατάγνωσιν-οὕτω φανερὰ πᾶσιν ἔστι καὶ σαφής}$. A 3, 22 mi pare che la correzione dei precedenti editori, non accolta da Jean-Noël Guinot, sia invece inevitabile.

Segnalo infine, a beneficio di eventuali ristampe, una svista e gli errori di stampa nel testo greco, purtroppo non pochi per un'edizione critica. A p. 63 si dice che il codice W (Vindobonensis phil. gr. 166) s'interrompe a 16, 11; a p. 80 è scritto invece che il codice giunge fino alla fine del paragrafo 22. Errori di stampa nel discorso: 32, 2 $\upsilon\pi\omicron\gamma\alpha\psi\omicron\nu$; 47, 6 $\kappa\epsilon\delta\rho\omicron\varsigma$ per $\kappa\acute{\epsilon}\rho\delta\omicron\varsigma$; 49, 17 $\acute{\alpha}\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\omicron\nu$; 50, 10 $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$; 59, 15 $\acute{\alpha}\delta\epsilon\lambda\phi\omicron\nu$; 76, 10 $\gamma\upsilon\nu\mu\eta$; 80, 5 $\acute{\alpha}\xi\iota\omega\nu$. Nell'omelia: 3, 18 $\xi\theta\omicron\varsigma$ per $\xi\theta\omicron\nu\varsigma$; a 10, 21-22 vi sono, mi pare, due errori nell'apparato.

SANT'AGOSTINO, *Il filosofo e la fede*, a cura di O. Grassi, Rusconi, Milano 1989, pp. 334.

Lo stereotipo del credente votato alla mediocrità intellettuale è duro a scomparire: chi volesse raggiungere risultati elevati nella ricerca filosofica o anche scientifica, dovrebbe necessariamente relegare la fede nell'inaccessibile sfera dell'intimità e adoperare spregiudicatamente le proprie capacità razionali.

Per confutare questa inveterata concezione ci viene incontro un bel volume della Rusconi, che raccoglie sotto il felice titolo «Il filosofo e la fede» quattro opere di Aurelio Agostino: «Soliloqui», «La vera religione», «L'utilità del credere» e «La fede nelle cose che non si vedono».

L'edizione è curata da Onorato Grassi, che ha eseguito la fedele traduzione, corredata da note critiche a piè di pagina, premettendo una chiara introduzione generale e una prefazione per ciascun'opera. Benché un cultore dei classici possa rimpiangere il testo latino, anche un lettore esigente può cogliere le tonalità dello stile agostiniano, grazie tra l'altro alle annotazioni che tengono presenti possibili variazioni terminologiche e ricollegano ai luoghi paralleli delle *Retractationes* o di altri scritti agostiniani.

L'antropologia sottesa all'argomentazione di Agostino è essenzialmente ottimistica, ancorata com'è ai contenuti della Rivelazione. L'uomo è naturalmente aperto alla verità, che abita nel suo animo e guida la ragione stessa. Ecco perché «non c'è modo migliore di cercare la verità che domandando e rispondendo» (*Soliloqui* II, 7, 14), in un dialogo che deve avere risonanze interiori e si può intessere anche con se stessi nella sincera e retta ricerca di Dio, fine proprio dell'uomo.

Nella progressiva ascesa del processo razionale emerge la distinzione tra il mero opinare, il comprendere e il credere. Il primo stadio è considerato fallace e dovuto all'errore; il secondo deriva dalla ragione e il terzo dall'autorità. Tra *credere* e *scire*, però, vi è una circolarità, giacché «tutto ciò che sappiamo lo crediamo anche; mentre non sappiamo tutto ciò che crediamo» (*Soliloqui*, I, 3, 8): la fede, quindi, si estende a tutto ciò che la mente sa e l'intelletto rimanda alla fede per tutto ciò che sa di non poter sapere.

Il credente, dunque, non è un credulone, giacché la fede va intesa come un'autentica conoscenza, un comprendere interpretante. Essa non è esclusivamente frutto della volontà, giacché la ragione riconosce la presenza di indizi o segni che rimandano ad un significato superiore. È vero che per passare dalle cose che si vedono a quelle che non si vedono bisogna compiere un salto, «tuttavia esso non è arbitrario, né casuale, ma segue un criterio ben preciso, che è quello della corrispondenza precisa fra gli indizi o i segni e la loro spiegazione. Ciò che non si vede, in altri termini, viene creduto perché si presenta come la ragione di ciò che si vede, e dimostra di esserlo veramente» (p. 29).

D'altronde la fede è alla base della stessa vita pratica e della vita sociale. L'uomo si trova ad interpretare molti fatti che si presentano solo come probabili

e se aspettasse una completa certezza, prenderebbe ben poche decisioni. Le basi stesse della società, poi, senza fede crollerebbero, giacché chi può dire di aver «visto» i sentimenti di un collega o l'amore di un amico? L'amicizia, la benevolenza e persino i rapporti di parentela richiedono un credito reciproco fondato sulla fede.

A chi pretendesse di voler misurare e quantificare tutto, bisognerebbe inoltre ricordare che non possiamo «vedere» quel che proviamo nel nostro animo, eppure siamo del tutto certi dei nostri atti psichici.

Chi crede dispone di una luce nuova, poiché «la fede è tanto grande che non siamo fuori luogo a pensare di vedere con certi suoi occhi ciò che crediamo, poiché siamo costretti a credere proprio perché non possiamo vedere» (*La fede nelle cose che non si vedono* II, 3: stranamente questo brano è tradotto in modo diverso nell'introduzione). Pertanto, come nella vita sociale crediamo agli altri basandoci su alcuni indizi, così crediamo a Dio vedendo i segni della Chiesa, dei santi e soprattutto di Cristo.

Per l'uomo che cerca Dio la fede funge, inoltre, da medicina che ne guarisce e prepara gli occhi a scorgere le verità eterne. Per poter accogliere la fede, di cui non va dimenticata l'origine soprannaturale, non bisogna lasciarsi condurre dalla smania di sapere, ma è necessario «che la pietà e una certa pace della mente, senza la quale non si può capire proprio nulla di cose tanto grandi, si aggiungano al buon ingegno» (*L'utilità del credere* XVIII, 36). Solo allora l'animo sarà educato a ricevere i semi della verità: infatti la fede, che deve sospingere il cammino verso la religione, «esercita la mente del ricercatore in modo da portarlo a comprendere ciò che verrà trovato» (*ivi* XIII, 28).

Nel leggere queste opere si viene guidati per mano da sant'Agostino a ripercorrere l'itinerario della nostra mente verso il Signore. Non vi troviamo disquisizioni accademiche, ma la sollecitudine del pastore e dell'amico verso chi annaspa ancora nel dubbio o nell'errore. Ciò è particolarmente evidente nel *De utilitate credendi*, dedicato al «carissimo fratello Onorato», che era vittima delle dottrine manichee: Agostino si rivolge a lui forte della propria esperienza personale e i suoi consigli assumono il tono convincente di colui che ha ritrovato a proprie spese il difficile sentiero verso la luce.

Mostrandosi a noi come la Verità e la Sapienza, il Signore non ci abbandona alle nostre deboli forze, ma ci invita a guardare Cristo, il quale «procurando la medicina che avrebbe risanato i costumi più corrotti, con i miracoli acquistò l'autorità, con l'autorità guadagnò la fede, con la fede riunì la moltitudine, con la moltitudine ottenne una lunga durata e con la durata rese forte la religione: quella religione che né la novità degli eretici, che non vale assolutamente nulla e che procede con inganni, né l'errore delle genti, che cova come in letargo per poi opporsi violentemente, potrebbero in qualche modo sconvolgere» (*ivi* XIV, 32).

M. GUERRA, *Storia delle religioni*, La Scuola, Brescia 1989, pp. 565.

Cristianesimo e religioni non cristiane

Sulla scia della recente enciclica *Redemptoris missio* sulla necessità di un rinnovato sforzo missionario, il card. Jozef Tomko, Prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli, ha confermato con la sua analisi (J. Tomko, *Relazione al Concistorio straordinario sulle sette*, in «Osservatore Romano» 6.4.1991, p. 4) due fenomeni accennati da Giovanni Paolo II nella sua enciclica: la mentalità indifferentista ed il relativismo religioso. Epicentro di queste tendenze è oggi l'India e l'Asia è il campo principale di tali idee, che circolano anche in Oceania, in alcuni Paesi dell'Africa e in Europa.

Il cardinale fa riferimento ad alcuni teologi indiani che teorizzano e fomentano queste tendenze indicando tre aspetti inaccettabili per la fede cristiana: l'interpretazione del Cristo-Logos, dello Spirito e del Regno.

a) Secondo questi autori, nel Cristo-Logos c'è più che nel Cristo storico: il primo appartarrebbe a tutte le religioni e apparirebbe anche in altre figure storiche di fondatori di religioni. Per dialogare con le altre religioni essi ritengono che è necessario mettere da parte il cristocentrismo per sottolineare un teocentrismo che unirebbe, mentre Cristo dividerebbe. Quindi o viene degradato Cristo, tacendone la divinità o vengono esaltati altri fondatori storici (Maometto, Buddha) come salvatori allo stesso livello di Gesù e come Lui, incarnazioni della divinità. I testi biblici che presentano il Cristo storico come unico mediatore e salvatore vengono considerati frutto di una cristologia posteriore ed enfatica. Ancor meno si dovrebbe attribuire valore assoluto ai dogmi cristologici di Calcedonia.

b) Per sostenere queste teorie, alcuni autori insistono sulla concezione dello Spirito che opererebbe al di fuori della Chiesa. Alcuni collegano questa attività universale dello Spirito a quella del Cristo-Logos, per altri invece lo Spirito non sarebbe più necessariamente lo Spirito di Cristo, ma Colui che salva anche al di fuori della Chiesa e indipendentemente da Cristo.

c) Il Regno non sarebbe più quello di Cristo e nemmeno di Dio: comprenderebbe tutte le religioni. Obiettivo dell'evangelizzazione non sarebbe più la *plantatio Ecclesiae* ma un Regno-centrismo nato dal dialogo fra tutte le religioni ed in cui la Chiesa dovrebbe essere «disposta a morire perché il mondo possa vivere». E ciò come conseguenza della visione soteriologica di questi autori secondo cui la salvezza non si compie solo attraverso Cristo ma per mezzo di tutte le religioni. Il Regno viene concepito quindi in modo amorfo, come utopia, dimenticando completamente che Gesù non solo ha proclamato il Regno ma si è proclamato Re nel quale il Regno si fa già presente.

Le conseguenze di queste dottrine sono gravi: il dialogo dovrebbe sostituire l'annuncio, che viene tacciato di proselitismo; l'evangelizzazione è ridotta alla promozione economico-sociale e alla liberazione dalle caste; la conversione a Cristo

è considerata superflua e frutto di un falso senso di superiorità da parte della religione cristiana mentre nessuna religione avrebbe il monopolio della verità; l'abbandono della catechesi missionaria, con la logica perdita di conversioni e battesimi.

La Chiesa aspetta oggi studi teologici che aiutino lo sviluppo missionario e che favoriscano la conoscenza delle altre religioni senza cadere nell'indifferentismo religioso e in una mentalità relativistica che porta a ritenere che una religione vale l'altra. La confusione dottrinale sul contenuto della fede apre la strada al pullulare delle sette e alle altre forme di apostasia.

Teologia e storia delle religioni

In questo contesto vanno inquadrati anche gli studi di storia delle religioni universali (islamismo, buddhismo, etc.) perché il rispetto dovuto alle religioni non cristiane non diventi perdita della verità centrale del cristianesimo: solo Cristo è la via ordinaria per conoscere Dio e ricevere la salvezza. Invece non mancano neppure manuali di larga diffusione che presentano in modo fuorviante il cristianesimo mentre si mostrano più obiettivi e rispettosi verso le religioni non cristiane.

Ritengo che occorra studiare la storia delle religioni inquadrandola in una corretta teologia delle religioni, in modo da intendere bene il significato del decreto conciliare *Nostra aetate* alla luce di tutta la teologia cattolica e dei chiarimenti fatti soprattutto da Giovanni Paolo II nel suo insegnamento contenuto nell'enciclica *Redemptoris missio*. Questo approfondimento teologico è necessario anche a livello divulgativo perché in alcuni Paesi, come l'Italia, l'insegnamento della religione si basa molto sulla storia delle religioni e giunge anche ai ragazzi di scuola media inferiore e superiore. La confusione dottrinale analizzata dal card. Tomko può, a mio avviso, diffondersi anche tramite questo canale che forse direttamente non attinge alle teorie degli autori indiani indicati nella relazione del Prefetto della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, ma risente del relativismo presente nei manuali di storia delle religioni.

Paradigmatico per un valido contributo per un corretto studio della storia delle religioni è il manuale, ben tradotto dallo spagnolo, recentemente edito in Italia.

Manuel Guerra Gómez, illustre studioso di Filologia Classica e Storia delle Religioni, già conosciuto dai lettori di *Annales theologici*, è attualmente docente della *Facultad de Teología del Norte España* (Burgos). L'edizione italiana qui presentata è rinnovata ed arricchita rispetto a quella originaria (*Historia de las religiones*, EUNSA, Pamplona 1985 - 2ª). Anzitutto la bibliografia essenziale è aggiornata fino al 1986 con manuali, dizionari e testi religiosi fondamentali apparsi in italiano fino a quella data; opportunamente sono raccolti in un solo volume i tre tomi originari che corrispondono alle tre parti dell'opera: costanti religiose, i grandi interrogativi, antologia dei testi. Inoltre il bel volume curato dalla casa editrice La Scuola di Brescia presenta riproduzioni di fotografie, opere d'arte e disegni che non solo arricchiscono notevolmente l'aspetto grafico dal punto di vista estetico ma costituiscono un supplemento di documentazione. Infatti giustamente l'A.

osserva nella premessa che la voce stessa delle religioni è «racchiusa nei mezzi di espressione più vari: pitture rupestri, cocci e tavolette incerate, papiri, pergamene, scritti vari, stoffe o pietra» (p. 6). Quest'opera è il frutto maturo di studi decennali pubblicati in libri ed articoli opportunamente citati, nonché delle ricerche dell'A. nel campo della paleografia: gli studi sulle credenze dell'uomo paleolitico nell'arte rupestre contenuta nelle grotte nei pressi di Burgos (p. 237).

La prima parte (*Costanti religiose*) dopo aver definito le religioni e aver distinto tra religione primaria e secondaria (cap. 1) descrive alcune costanti religiose universali: quella tellurica (cap. 2), quella celeste (cap. 3), quella etnico-politica (cap. 4) e quella misterica (cap. 5); passa poi a descrivere le principali religioni universali: l'induismo (cap. 6), le religioni cinesi (cap. 7), il buddhismo (cap. 8), il jinnismo (cap. 9), il dualismo teologico dello zoroastrismo, zervanismo e del manicheismo (cap. 11), l'islamismo (cap. 12), il giudaismo (cap. 13), il cristianesimo (cap. 14). Quest'ultimo è uno dei capitoli migliori dell'opera perché, assieme a una felice sintesi della dottrina e della storia del cristianesimo, l'A. si sofferma sui problemi attuali e sulle prospettive del terzo millennio cristiano, mostrandosi convinto che potrà essere superata la paganizzazione dell'ambiente, soprattutto occidentale, prendendo come modello i primi cristiani. Ispirandosi all'insegnamento del Venerabile Servo di Dio mons. Escrivà, più volte citato nel corso dell'opera (p. es. p. 13, 169), l'A. propone la santificazione del lavoro, nel e con il lavoro, come via per ricristianizzare il mondo (pp. 168-170). Egli giustamente respinge la superficiale definizione del cristianesimo come "religione del libro sacro" perché infatti "l'autorità suprema del cristianesimo non è tanto un libro o scritto celeste recato in terra da un uomo di profonde esperienze religiose; è Gesù Cristo stesso, che, senza cessare di essere Dio, si fa uomo» (p. 160).

La seconda parte (*I grandi interrogativi*) affronta tredici principali temi sulla storia delle religioni dell'umanità: da una focalizzazione e defocalizzazione della storiografia religiosa (cap. 1) si passa alla conoscenza della divinità (cap. 2) in cui si accenna brevemente ma con grande chiarezza ai diversi tipi di rivelazione naturale o cosmica, soprannaturale, primordiale oppure originaria; alla condizione analogica della conoscenza di Dio; alla conoscenza mitica, esperienziale, logica o razionale. Il cap. 3 (L'uomo animale razionale-religioso) espone una convinzione di fondo, indicata già nella premessa: «la religiosità è uno degli elementi costitutivi e una delle caratteristiche che ne definiscono l'essenza. Pertanto l'uomo non potrà mai essere veramente felice se persiste nella volontà di spezzare o di sciogliere il legame (ri-legare, religione) con la divinità o se rifiuta di gravitare attorno a questo Centro posto al di là di se stesso e della sua vita – un misto di dolori e di gioie – sulla terra. La religione consiste proprio nel riconoscimento soggettivo, personale, del legame reale esistente con la divinità – lo si ammetta o no – e nelle esteriorizzazioni (parole, gesti, riti, azioni, opere, ecc.) di tale riconoscimento interiore» (p. 6). L'A. esamina pure la religiosità dell'uomo paleolitico (cap. 4) servendosi di ricerche di prima mano da lui compiute sull'arte rupestre a Burgos;

egli contesta (cap. 5) la teoria dell'evoluzione religiosa dell'umanità dal politeismo al monoteismo e sostiene che piuttosto il politeismo è un fenomeno derivato, per diverse cause, dal monoteismo originario. Interessanti riflessioni antropologiche accompagnano l'analisi e la riflessione dell'evoluzionismo (per esempio quella che l'uomo contemporaneo, se si prescinde dalla Rivelazione soprannaturale che gli è giunta, non è più intelligente del primitivo rispetto ai problemi essenziali, quali la dipendenza da un Essere Supremo) (p. 262). Il fenomeno dell'ateismo (cap. 6) è analizzato distinguendo fra quello orientale e quello occidentale. Il primo riguarda principalmente il buddhismo, da alcuni considerato ateo (anche perché a chi gli poneva domande sulla divinità e sull'origine dell'universo, Buddha non rispondeva). Per Guerra invece il buddhismo ha anch'esso il suo Assoluto a cui tende: il nirvana non viene detto Dio stesso ma rappresenta sempre qualcosa che esiste nell'aldilà; pertanto «chiunque aspiri ad essa non può essere qualificato come ateo nel senso che diamo al termine in occidente» (p. 254). Parlando dei diversi tipi di ateismo occidentali, l'A., oltre a criticarli dal punto di vista teoretico, fa continui ed illuminanti confronti tra teorie contemporanee e quelle dell'antichità greco-romana; in questo modo riesce a ridimensionare in una prospettiva storica la pretesa originalità delle dottrine atee contemporanee. Inoltre la prospettiva storica «va completata con quella eterna, con la visione di fede, che è l'unica realmente vera. Il compito di osservare e di giudicare le persone, le cose e gli eventi con gli occhi di Dio è l'unico modo di vedere gli stessi nella loro reale dimensione» (p. 251). Guerra propone una pedagogia verso gli atei che consiste nel non limitarsi a smantellare pezzo per pezzo il muro costruitosi dall'ateo a difesa, ma farlo saltare in aria con la preghiera ed i mezzi soprannaturali (p. 260). Altri capitoli molto interessanti della seconda parte esaminano il peccato (cap. 8); la preghiera, il sacrificio ed il sacerdozio (cap. 9); la donna nelle varie costanti religiose (cap. 10), soffermandosi sulla problematica del sacerdozio cristiano. Anche alla luce dei suoi studi precedenti, Guerra esclude che storicamente sia mai esistito un sacerdozio femminile cristiano. Non poteva mancare un capitolo sull'aldilà (cap. 11) in cui si sofferma sulla credenza dell'uomo paleolitico attestata dai ritrovamenti archeologici (pp. 310-317). Il cap. 12 è sulla concezione ultramondana della vita.

La terza parte è un'estesa antologia (pp. 362-551) dei testi religiosi che permette di verificare le teorie esposte dall'A. nelle prime due parti della sua opera. I brani della Letteratura sacra delle religioni presentate, introdotti brevemente dall'A., mostrano la sua aderenza ai fatti e rendono convincenti le sue confutazioni di teorie aprioristiche spesso presenti nei testi di storia delle religioni. L'antologia dedicata al cristianesimo offre una raccolta di testi del N.T. e dei Simboli sulle principali dottrine nonché delle testimonianze cristiane e pagane su Gesù Cristo. L'ultimo paragrafo riporta la dichiarazione *Nostra aetate* sulle relazioni della Chiesa cattolica con le religioni non cristiane.

L'intento del lavoro è dichiaratamente formativo: Guerra riflette sulle religioni da studioso cristiano, profondamente convinto che il cristianesimo è la vera

religione. Il criterio che guida la sua esposizione è esplicitato bene nel confronto fra la visione del credente e dello scettico: «Quando si parla di una religione o del suo fondatore, il criterio oggettivo, scientifico, vuole che ogni religione venga presentata così come proposta dal fondatore e professata dai credenti in essa. In tal direzione mi muovo anch'io. Nessuno può tacciare come irreali o apologetica una esposizione che tenga conto della realtà in sé stessa e della fede di quanti vi credono; parimenti, nessuno ha motivo di parlare di parzialità quando si affrontano e si descrivono le altre religioni. Se un autore ed un lettore, qualunque ne sia il motivo, non condivide quelle determinate credenze, è libero di fare tutte le osservazioni che ritiene opportune e di manifestare il proprio dissenso, come pure i motivi che ai suoi occhi le rendono ancora più fondate. Tutti, però, siamo tenuti a ricercare la verità e ad accettarla, anche se dispiace o non rientra nei nostri schemi ideologici o sconfessa il comportamento di ognuno di noi» (p. 160). L'A. quindi non si nasconde dietro una falsa neutralità, come se la condizione migliore per giudicare le religioni fosse quella di non averne alcuna. Egli invece esplicitamente si rivolge ai cristiani invitandoli ad essere migliori. Così, per esempio, di fronte al fenomeno del neobuddhismo occidentale, non si limita a descrivere un fenomeno di apostasia dal cristianesimo ma fa confronti che permettono di far vedere al cristiano che egli non ha bisogno di imparare o di prendere a prestito dalle altre religioni, se vive a fondo e conosce bene la sua fede. Riflettendo sul malessere dell'uomo occidentale che non sa trovare le vere soluzioni osserva: «siamo come il calabrone che si ostina a battere le ali contro il vetro della bottiglia e non si accorge che la bocca di essa è aperta perché possa salire verso l'alto, incontro al cielo, all'infinito» (p. 265). Le mode occidentali sullo yoga e lo zen sono una moda passeggera e superficiale che non risolvono i problemi spirituali dell'uomo occidentale; esse «sono movimenti che non arrecano nulla alla vita dello spirito: le loro manifestazioni positive si ritrovano pienamente negli insegnamenti e nella vita della Chiesa» (p. 266). Lo zen e lo yoga come tecniche di concentrazione potrebbero essere in teoria utilizzabili dal cristiano come aiuto per la concentrazione nella meditazione ma in pratica è molto difficile separarle dal panteismo e dalla teoria della reincarnazione. Inoltre il loro uso crea l'illusione che la soluzione dei problemi spirituali sia quella di ricorrere a mezzi e tecniche psicologiche mentre «l'essenziale per il cristiano è vivere pienamente le esigenze della propria fede con tutte le implicazioni ascetiche ed unitive con Dio, a imitazione di Gesù Cristo» (p. 266). Queste affermazioni anticipano quelle contenute nella Istruzione della Congregazione per la dottrina della fede, *Alcuni aspetti della meditazione cristiana* (15.10.1989) soprattutto nei numeri 18-23.

Il capitolo più riuscito per la finalità formativa è il capitolo 13 della seconda parte: *Il cristianesimo e le religioni non cristiane*. La grande domestichezza con i testi patristici consente all'A. di mostrare il reale atteggiamento dei Padri verso le religioni pagane che è di netta condanna. Diverso fu invece il loro atteggiamento verso le filosofie pagane recuperabili alla verità cristiana come il neoplatonismo (ma non verso l'epicureismo e lo stoicismo). Questa distinzione, documentata sui testi, fa luce su una confusione diffusa fra molti cristiani. L'A. mostra come l'at-

teggimento storico-pratico dei primi cristiani è opposto alle teorie di vari autori (R. Schettle, H. Küng, R. Panikkar) e soprattutto a quella dei «cristiani anonimi» di K. Rahner. Com'è noto, secondo questa teoria «uomo» sarebbe sinonimo di «cristiano»: quest'ultimo sarebbe l'uomo giunto ad una «coscienza riflessiva, consapevole» di ciò che è per il fatto stesso di essere uomo. Persino chi si professa ateo dovrebbe essere considerato «cristiano anonimo». Ma in tal modo «il cristianesimo viene ridotto a una fase più evoluta della storia della salvezza. Le religioni non cristiane assurgono così a «vie ordinarie della salvezza»; il cristianesimo, invece verrebbe riservato a una minoranza quale «via straordinaria», via migliore anche se non unica» (p. 356). Non sarebbe allora più necessario invitare alla conversione i non cristiani. Ma ciò è esattamente il contrario di quanto ha creduto sin dagli inizi la Chiesa, ed è eloquentemente esposto p. es. dai Padri come Agostino ed anche più antichi, come Giustino e Cipriano. La dinamicità apostolica e proselitistica spinta fino al martirio attesta proprio il contrario della teoria del «cristiano anonimo»; portata alle estreme e coerenti conseguenze, si manifesta la sua insostenibilità: «se i non cristiani si salvassero grazie alla loro religione, anche gli atei – in caso di salvezza – si salverebbero in virtù del loro ateismo. Il che è assurdo, dal momento che, supposto che alcuni atei giungano alla salvezza eterna, la otterrebbero non per il loro ateismo, bensì malgrado esso» (p. 358b). Infine in questo capitolo l'A. analizza la dichiarazione *Nostra aetate* del Vaticano II in modo da mostrare bene come il rispetto per ciò che di vero, di santo vi è nelle religioni non cristiane vada unito alla dottrina perenne della Chiesa, la quale «insegna, fondata sulla Scrittura e sulla Tradizione, che questa Chiesa pellegrina è necessaria per salvarsi» (*Lumen gentium*, n. 14). Giustamente osserva Guerra che le religioni non cristiane possono essere vie straordinarie di salvezza non in quanto non cristiane ma in quanto raccolgono frammenti di verità ed esigenze inerenti alla natura umana fatta e disposta per Dio (pp. 358-359).

Conclusioni

L'augurio è che questa opera non solo abbia in Italia l'accoglienza che merita, ma possa anche vedere una seconda edizione accresciuta coi documenti più recenti del Magistero. Mancano i discorsi posteriori al 1980 di Giovanni Paolo II e gli incontri con i capi religiosi, ad esempio il discorso ai giovani mussulmani, l'incontro col Dalai Lama e soprattutto l'incontro di Assisi. Sarebbe stato utile essere aiutati sulla retta interpretazione di questo storico evento grazie ai chiarimenti teologici che Guerra offre continuamente nella sua opera.

Auspichiamo che la prossima edizione italiana, oltre alla correzione dei pochi refusi, sia arricchita con l'ulteriore produzione scientifica dell'A. (cfr. p.es. i suoi articoli su *Annales theologici* 2/1988, pp. 261-293; 2/1989, pp. 219-285). Si potrebbe anche riportare le traduzioni dall'originale spagnolo utilizzato dall'A. di opere tradotte in italiano ormai da anni (come p. 161 n. 3; p. 169 nn. 8-9).

Antonio Cirillo

A. LIVI, *La filosofia del senso comune. Logica della scienza & della fede*, Ares, Milano 1990, pp. 224.

Extrema se tangunt. Una delle manifestazioni più significative di questo principio che regola la storia delle filosofie (e delle corrispondenti teologie) è la radice comune dalla quale la *skepsis* e la *gnosis* traggono la loro linfa speculativa. Tale radice consiste nel rifiuto del *primum logicum* che sorregge il pensiero umano, ossia quell'insieme di conoscenze evidenti e note a tutti, sulla cui base si erge sia ogni sapere scientifico sia la fede nella Rivelazione.

Come prova di questa convergenza degli estremi si può considerare l'ampia messe di critiche rivolte dagli scetticismi e dagli gnosticismi di ogni tempo ai primi principi della conoscenza e all'abito speculativo che li esprime (*intellectus primorum principiorum*). Si tratta peraltro di critiche *fondate* ma non *pertinenti*. «Fondate» in quanto giustificatamente e con argomenti validi distruggono l'avversario che i fautori di queste posizioni filosofiche hanno preventivamente determinato. «Non pertinenti» in quanto quell'avversario non è ciò che intendono eliminare, ma una sua deformazione. Infatti la *skepsis* e la *gnosis* si scagliano contro quello che definiscono *realismo ingenuo* senza avvedersi del fatto che tale ingenuità non ha nulla a che vedere con il sapere "principiante" dell'*intellectus primorum principiorum* di cui parlano, ad esempio, Aristotele e San Tommaso, né tantomeno con la riflessione critico filosofica intorno a questi principi.

Particolarmente illuminante è il caso della *Voraussetzungslösigkeit* propugnata, come si sa, da alcuni esponenti del romanticismo tedesco. Secondo questa posizione speculativa, la filosofia fonda ogni altra scienza in quanto essa è *assolutamente priva di presupposti*. L'autentica filosofia s'impone come una sorta di sapienza *causa sui*, capace di «auto-generazione» mediante la *creazione* del proprio oggetto e metodo. Perciò essa deve rifiutare ogni dato e ogni presupposto proveniente dalla conoscenza prescientifica.

È questo il quadro teoretico nel quale, a nostro avviso, occorre inserire la pregevole opera di Antonio Livi per poterne apprezzare l'originalità e l'importanza. L'A. infatti si propone di svolgere una *filosofia del senso comune* capace di definire che cosa si deve intendere per «senso comune» (nell'accezione vichiana dell'espressione, da non confondersi con il *sensus communis* della scolastica né con il «buon senso», sapienza pratica) e quindi dimostrarne l'esistenza. La tesi fondamentale in cui sfocia la sua documentata e rigorosa riflessione si può così sintetizzare: sia le scienze particolari, sia la filosofia (soprattutto nel suo analogato principale, la metafisica), sia la fede e la teologia, *presuppongono* il senso comune, inteso come sistema organico ed unitario di «certezze in qualsiasi modo raggiunte dall'uomo in quanto uomo» (p. 76).

Si potrebbe obiettare che tale argomento non presenta caratteri di attualità e di originalità poiché ripresenta sotto nuova veste terminologica l'antico discorso del rapporto tra i primi principi e la fondazione delle scienze. Discorso con parole

pesanti come secoli. Ma in realtà le cose stanno diversamente. Questo libro presenta un elemento innovatore che consiste nel determinare una nozione più ampia e articolata di «primi principi» di ogni conoscenza, non solo formale e regolativa, ma anche materiale e contenutistica, una conoscenza spontanea, prescientifica e costituita da giudizi necessari dotati di contenuto empirico (senso), che accomuna tutti gli uomini (comune). Per cui, «il valore del senso comune – per chi gli attribuisce un valore – sta tutto nell'essere un sistema organico di certezze primarie, dove i primi principi (riconosciuti come fondanti e indimostrabili già dalla filosofia classica, da Aristotele in particolare) sono intimamente connessi all'esperienza» (p. 59). Si afferma allora che il senso comune prende atto della realtà mediante questi giudizi:

a) *giudizi esistenziali*, del tipo «Le cose sono» (è il primo giudizio); «Io sono»; «Dio è»;

b) *giudizi predicativi*, riferiti alle realtà affermate dai precedenti giudizi, come «Il mondo è in continuo divenire»;

c) *giudizi universali* manifestanti le *leggi* intrinseche *dell'essere* delle cose, come, ad esempio, «Ogni cosa è quella e si distingue dalle altre»;

d) *giudizi universali* derivanti dai precedenti, che esprimono le leggi del pensiero, del tipo «Non si può affermare e allo stesso tempo negare di una cosa che essa sia e non sia».

e) *giudizi universali*, infine, che esprimono il *dover essere*, come «Ogni essere libero deve sempre agire secondo l'ordine morale insito nelle cose, e in tal modo raggiungere il proprio fine e rispettare gli altri, la società, la stessa natura inanimata».

È tale il carattere «principiante» di questi giudizi necessari, che di essi non è possibile fornire alcuna dimostrazione in quanto sono evidenti e presupposti in ogni processo dimostrativo. Solamente è possibile una dimostrazione *elenchica*, come fa Aristotele nel libro IV della *Metafisica* a proposito del principio di non contraddizione. La struttura del libro è determinata dai compiti di una filosofia del senso comune così come sono stati poc'anzi delineati. Per liberare il campo dai probabili fraintendimenti, Livi prepara l'esposizione della sua filosofia del senso comune con un'introduzione mirante a tracciare una storia e semantica del termine «senso comune».

Si succedono quindi tre parti principali. Nella prima l'A. espone: a) la definizione formale del senso comune secondo la prospettiva noetica, ovvero la prospettiva del valore veritativo delle operazioni conoscitive che costituiscono il senso comune; b) la definizione materiale secondo la prospettiva dei quattro contenuti fondamentali del senso comune, ossia il mondo come universo di cose realmente esistenti (*res sunt*), l'io come soggetto, la libertà e l'ordine morale, Dio come causa prima e fine ultimo.

Nella seconda parte si svolge la dimostrazione dell'esistenza del senso comune. Essa si basa sulle testimonianze offerte dalla linguistica, dalla sociologia della conoscenza, dalla storia della cultura, dalla natura delle scienze particolari ed infine dalla natura della filosofia.

Nella terza ed ultima parte Livi presenta due applicazioni dei risultati raggiunti nelle riflessioni svolte. La filosofia del senso comune, infatti, può risolvere con sufficiente rigore i problemi della possibilità della metafisica e della razionalità della fede.

Come si può allora rilevare dalla stessa struttura del testo in questione, l'A. non si limita a definire che cos'è una filosofia del senso comune, ma ne espone, argomentativamente i contenuti, conducendo il lettore alla seguente attestazione: «la filosofia del senso comune è dunque la *filosofia come tale* che cura razionalmente l'individuazione dei presupposti della propria indagine scientifica, avendo preso coscienza – rigorosamente – della *necessità logica assoluta*, derivante dalla struttura stessa del reale, di riconoscere tali presupposti e di rispettarli per non cadere nella contraddizione con se stessa. E le conclusioni di questa fase o momento della filosofia sono che i presupposti della critica sono le certezze che forniscono l'*oggetto* e il *criterio* della critica stessa» (p. 213).

In tal modo l'A.: rileva come l'accusa di «ingenuità» rivolta ad una filosofia che si basi criticamente sul senso comune dimentica che l'ingenuità non risiede nel presupporre in quanto tale, ma nel presupporre *inconsapevolmente*, cioè senza quella «consapevolezza critica (con l'esclusione di ogni posizione irrazionale o falsamente razionale, sempre e comunque ingiustificabile) che la scienza è riflessione metodica e sistematica sull'esperienza, sulla base di certezze immediate e assolute (il senso comune) che tale esperienza proporgono come *materia* o *oggetto* d'indagine scientifica» (p. 210).

E, ci permettiamo di osservare, come spesso accade nella storia della filosofia le accuse si ritorcono contro gli stessi accusatori, i quali, negando l'evidenza o disprezzandola, finiscono col presupporre doppiamente in quanto si sostengono *inconsapevolmente* su ciò che ineludibilmente sorregge ogni sapere, e si fanno guidare dal malcelato pregiudizio che volontaristicamente determina tale rifiuto o disprezzo.

In quest'epoca di relativismo ermeneutico e di pensiero spossato (più che debole) si afferma come estremamente attuale ed impegnativo lo studio realizzato dal Livi, opera aperta ad una discussione (*disputatio*) costruttiva ed intelligente grazie anche alla chiarezza d'esposizione e alla vasta, nonché aggiornata, base bibliografica. Un'opera, insomma, di notevole interesse per chi si dedica alla ricerca filosofica e teologica.

Giuseppe Galvan

J. FERNANDEZ AGUADO, *Dios «causa sui» en Descartes y otros ensayos*, Semsa, Madrid 1990, p. 86.

La filosofía cartesiana y, en modo especial, la teodicea, sigue siendo en nuestros días un notorio polo de atracción para muchos filósofos e intelectuales. No sólo Spinoza y Hegel, sino tantos otros pensadores de reconocida importancia, reciben de Descartes buena parte de los conceptos que justifican sus propios siste-

mas. A su vez, resulta claro que la refundación de la filosofía operada por Descartes no surge de la nada, sino como una oposición – más o menos radical, y más o menos consciente – a la Escolástica, especialmente a la aristotélico-tomista.

El libro de Fernández Aguado presenta una notable ventaja sobre otros estudios semejantes: la claridad conceptual y una cuidada agilidad narrativa. Es de lamentar que muchos ensayos sobre la teodicea cartesiana se articulen mediante complejidades, frecuentemente artificiosas, que impiden su completa comprensión.

Los cuatro capítulos de que se compone este libro recorren, sin innecesarias digresiones, las principales nociones metafísicas de Descartes: los primeros principios (cap. 1), entre ellos el principio de causalidad, entendida ésta principalmente como «mera causa eficiente» (cap.h2), la autocausalidad divina (cap. 3) y, finalmente, en uno de los desarrollos más sugerentes de los que tengo conocimiento, se expone el porqué del así llamado «fideísmo de Descartes» (cap. 4). Todo ello va acompañado de una cuidada y amplia referencia bibliográfica.

El autor desarrolla en cada capítulo – que puede ser leído independientemente de los demás – el *status quaestionis* del tema planteado, recogiendo los principales textos de Descartes y las menciones al respecto de estudiosos de reconocida solvencia: Deleuze, Fabro, Gilson, Laverdière, entre otros. En el primer capítulo, *Los primeros principios en Descartes*, se evidencia la duplicación cartesiana entre unos principios que podemos denominar «existenciales» – principalmente el *cogito*, que viene a suplantar al *esse* tomista –, y otros principios «esenciales»; entre estos últimos se hallan el de no contradicción o el de causalidad (p. 20). Descartes escribe: «no hay ninguna cosa existente de la que no se pueda preguntar cuál es la causa por la que exista. Pues esto mismo puede preguntarse de Dios», y precisa el A.: «Descartes olvida que el principio de causalidad no es un trascendental (...), es aplicable en la región de los “seres por participación”, pero no lo es al Ser por esencia: éste puede causar pero, en ningún modo, ser causado” (p. 27). Fernández Aguado hace operativos los argumentos de la metafísica tomista al señalar con claridad la *contradictio in terminis* inherente a la pregunta cartesiana por la causa en un ser que es «por esencia»; y esa pregunta es uno de los pasos esenciales en el desarrollo de la filosofía que lleva a cabo Descartes (p. 26).

La opción de considerar el «principio de causalidad» – y, más en concreto, de «causalidad eficiente» – como razón explicativa principal de la totalidad tiene repercusiones comprometedoras. Por ejemplo, en el segundo capítulo, *La causa eficiente*, Fernández Aguado matiza su alcance: ya Hegel había escrito: “después de Descartes muy pocas cosas siguen siendo iguales en la filosofía” (p. 29), y una de las novedades es la cancelación – operada por Descartes – de la causa final, así como una incipiente relativización – que se acrecentaría con el tiempo – de las causas material y formal (pp. 30-33). «La causalidad (...) ha quedado reducida por Descartes a la consideración de la causa eficiente» (p. 47), a la que erige en una «nueva *causa causarum*». Descartes se preocupa de otorgar tres sentidos bien diversos a la causa eficiente: en primer lugar como «simple eficiencia», lo que le condu-

ce a formular «una explicación mecanicista del mundo y de la realidad» (p. 36); posteriormente como «*ratio*», y éste será el único camino transitable para probar la existencia de Dios, entendido como *causa sui* (cfr. pp. 40 y 43); y, finalmente, como la misma «causa eficiente» de la metafísica realista, a la que, sin embargo, ha implícitamente desposeído de la sólida fundamentación en el *actus essendi*. A través de este último sentido llegará Descartes a desarrollar la noción de «creación continuada», como una actividad divina que conserva en la existencia el ser creado, pero que resta incapaz de entender la contingencia del «ser que es por participación».

El capítulo que da título al libro. «*Deus causa sui*» en Descartes aporta, tras un breve pero selecto apunte histórico (pp. 50-54), un análisis de la «autocausalidad divina». Descartes fundamenta esa autocausalidad en la universalización del principio de la causa eficiente, considerado éste como el único «medio apto para probar la existencia de Dios por los efectos» (Descartes, cit. en p. 55); el razonamiento cartesiano se entiende mejor considerando el voluntarismo y antropomorfismo insitos frecuentemente en el desarrollo de su teodicea (p. 56). Pienso que es recomendable leer con atención el último epígrafe de este capítulo, que trata del así llamado «paso al límite» (pp. 59-64). En él se recogen junto a la ya conocida objeción de Arnauld, de que «resulta absurdo considerar que una cosa reciba el ser de sí misma» (p. 60), las sucesivas respuestas de Descartes.

Para mantener su postura, sin enfrentamientos que explícitamente afirma no desear, Descartes propone que la esencia sea entendida «en tanto que causa de la existencia», como un límite al que tiende la causa eficiente (p. 62); piensa que, con ello, se pueda salvar – y, sobretodo, silenciar – la certera crítica de Arnauld basada en el axioma de la Escuela: *nihil potest esse causa efficiens sui ipsius* (p. 61).

Finalmente, en el cuarto capítulo, *Descartes, fideísta*, el autor pone de manifiesto su agilidad narrativa, denunciando con trazos firmes y textos selectos la contradicción íntima de un Descartes que pretende un imposible: rehacer desde sus inicios la filosofía sin tener que enfrentarse con nadie. En enero de 1641, por ejemplo, escribe a Mersenne: «Le diré, entre nosotros quede, que estas seis *Meditaciones* contienen todos los fundamentos de mi Física. Pero le ruego no lo diga, porque los partidarios de Aristóteles tendrían más dificultades en aceptarlas; y yo espero que (...) se acostumbren insensiblemente a mis principios» (p. 66). El A. reconoce y respeta la sinceridad de la fe y de la religiosidad de Descartes (p. 74), pero concluye su libro precisando cómo se aprecia en él una disimulada, pero real, «ruptura entre cabeza y sentimiento, entre acción y razón» (p. 75); de ahí que pueda afirmar la responsabilidad – probablemente no intencionada – del pensador francés respecto al proceso de secularización de la teología y de acelerada expansión del fideísmo en los siglos que le siguieron.

Pienso que se podían haber evitado, con una revisión más atenta del original, las frecuentes repeticiones de textos y de referencias que, aunque permiten

que cada capítulo se entienda *a se*, resultan excesivas. Además, se advierte otra limitación de tipo bibliográfico: el uso casi exclusivo de autores franceses, que – siendo una restricción – es, sin embargo, comprensible por el interés que desde siempre ha despertado la figura de Descartes en ese ámbito lingüístico-cultural. El A. analiza muchos otros aspectos interesantes de la teodicea cartesiana que non cabe mencionar aquí y que, junto con la mencionada agilidad narrativa, hacen que sea recomendable la lectura de este lúcido y oportuno libro.

Xavier Serra

J. BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid 1989, pp. 165.

Il fenomeno della Modernità è estremamente complesso. Iniziato nel cinquecento, ha assunto diversi sviluppi a seconda delle varie sfere dell'attività umana. La Modernità economica è forse la più antica e si è costituita all'insegna del primato del mercato; la Modernità politica vede l'uomo come cittadino e le sue bandiere sono la libera opinione e il diritto di critica; la Modernità culturale – la più giovane delle tre – difende la preminenza degli impulsi inconsci e il motto: «l'arte per l'arte». Ma ormai svaniscono sempre più le frontiere fra tali sfere autonome, e l'economicismo va acquistando preponderanza come interpretazione egemonica della realtà sociale. Tuttavia, sul piano della realtà, tale interpretazione è accompagnata da una chiara degradazione (sociale, economica, culturale, ecc.) che palesa il fallimento dell'ideologia dello sviluppo automatico. Di fronte a tale evidenza si affacciano due possibilità: l'abbandono della razionalità in un postmodernismo decadente, come il «pensiero debole» e il post-strutturalismo francese, oppure una Postmodernità resistente che ammette la ragione, il progresso e la democrazia: una ragione integrale e interdisciplinare, un progresso più etico che tecnico e una democrazia come rispetto dei diritti inalienabili della persona. Questo è l'intento del prof. Ballesteros nel piccolo, ma estremamente interessante, libro recensito.

La Modernità, scrive l'A. nella prima parte del libro, è intimamente collegata all'esigenza di esattezza, di misura rigorosa; perciò nella Modernità si esalta il senso della vista sugli altri sensi, poiché suscettibile di maggiore esattezza; c'è una sopravvalutazione della misura e del calcolo, trionfa il pensiero univoco – a scapito dell'analogo – che porta più alla disgiuntiva che alla complementarità. Tale quantitativismo implica importanti cambiamenti nella concezione dell'uomo e dei suoi rapporti con la natura: siamo di fronte all'*homo oeconomicus* che vale in quanto produce ricchezza materiale, per cui la società dovrebbe organizzarsi come una megamacchina; d'altra parte la natura è vista sotto la prospettiva dello sfruttamento puro e semplice, senza preoccuparsi del problema ecologico. La chiave di lettura della Modernità è la certezza che il futuro sarà sempre migliore: il pro-

gresso politico e culturale è irreversibile, e la crescita economica indefinita verso un futuro di pienezza. Questa inevitabilità del progresso storico fa svanire la distinzione tra bene e male come qualificativi dell'agire umano: ciò che conta è il risultato del processo, e così viene giustificato ogni avvenimento nella storia – pure la violenza – come apertura al futuro; e lo stesso si può dire dell'imperialismo e del razzismo, che sarebbero modi di aiutare le razze e i gruppi «inferiori». Altro fenomeno tipico della Modernità è l'emarginazione sociale, sia come eteroemarginazione che come autoemarginazione: la prima sgorga dalla paura del diverso (xenofobia), dal disprezzo dei poveri considerati come culturalmente inferiori e dal trascurare i deboli (bambini, vecchi, malati); l'autoemarginazione, sebbene sia di responsabilità personale, viene favorita dall'etica della Modernità – sia orientale che occidentale – dell'esito crematologico. Senza dubbio la conquista fondamentale della Modernità si trova nell'ambito dei diritti umani: libertà di pensiero, inviolabilità di domicilio, diritto di riservatezza, diritto di proprietà, ecc.; tuttavia questi diritti – per l'impronta quantitativistica della Modernità – prendono come modello il diritto di proprietà come capacità di disposizione esclusiva e illimitata da parte del soggetto, il che comporta l'equiparazione tra i diversi tipi di diritti, l'equivalenza tra il non possessore di beni e il minore di età, e – infine – l'alienabilità degli stessi diritti; ciò si vuol giustificare mediante qualche artificio intellettuale, che più o meno immediatamente si svela contraddittorio.

La seconda parte, relativamente breve, è dedicata alla Modernità politica. Ci sono due esigenze considerate indispensabili per il corretto funzionamento della democrazia: la minore disuguaglianza possibile nei redditi dei cittadini e una ridotta dimensione delle comunità politiche; tali esigenze, tuttavia, sono in conflitto con il prurito di gigantismo caratteristico della Modernità, che si manifesta sia nella brama di possesso sia nel movimento centralizzatore. Ne deriva un modo di concepire la democrazia che oscilla fra libertà e pluralismo da un canto e uguaglianza e omogeneità dall'altro, cioè libertà senza uguaglianza, più frequentemente realizzata, o uguaglianza senza libertà. D'altra parte, come si è detto sopra, c'è stata una progressiva riduzione della politica a economia, il che comporta l'elevazione della crescita e dell'efficienza a valori supremi, e significa l'eliminazione del liberalismo politico in nome del liberalismo economico. La terza parte, anch'essa breve, tratta della Modernità culturale propria del post-strutturalismo francese, che molti chiamano postmodernismo ma sarebbe meglio detto «tardomodernismo». In esso si può scoprire una triplice dissoluzione: la dissoluzione della verità nel «testo», ovvero la negazione della realtà in un interminabile processo di interpretazioni; la dissoluzione nel conscio nell'inconscio che nasconde la persona in un indefinito numero di maschere; e la dissoluzione della politica in un simulacro di carattere immobilistico e reazionario. Come si vede, tale cultura – Postmodernità decadente – non serve per opporsi al deterioramento sociale: occorre radicalizzare le esigenze della ragione e ritornare al rispetto dell'inalienabile nell'uomo e nella natura; questo lo farà la Postmodernità resistente, alla quale è dedicata la quarta parte del libro.

In questo senso genuino la Postmodernità è un intento di ricomporre la perduta unità della persona e di sottolineare le esigenze di una migliore distribuzione

delle risorse. Si può situare il suo inizio alla fine del secolo scorso per quel che riguarda le minoranze intellettuali, ma le sue manifestazioni sociali e artistiche sono più recenti; come fenomeno di massa risale al secondo dopoguerra, e appunto diverse vicende storiche di quest'epoca portano a galla le quattro sfide principali del postmodernismo: il pacifismo e la sopravvivenza, il pluralismo delle culture o ecumenismo, la coscienza ecologica e la rivendicazione dei valori femminili o neofemminismo. La dottrina della non violenza, professata coraggiosamente e coerentemente da Gandhi, è uno dei punti saldi della Postmodernità resistente: non esiste indifferenza dei mezzi, dal male – dalla violenza – non può di per sé venire il bene, e ciò è valido sia per gli individui che per le nazioni; questo significa dotare la politica di una base etica ed esige una forte ascetica interiore fondata sull'amore. La Modernità è stata etnocentrica, ha contrapposto tra di loro razze, gruppi sociali, blocchi, ecc.; la Postmodernità deve essere ecumenica, promuovere la complementarietà delle differenze, ritrovare il valore delle diverse culture, giudicare gli altri rettamente, e perciò occorre simpatia, connaturalità, amore. A differenza di quanto successe nel Medioevo, la Modernità esclude la donna della sua partecipazione nella vita politica, economica e culturale, anzi Hegel pensava che la presenza della donna in tali attività avrebbe comportato la loro rovina. Contro tale discriminazione c'è stato un femminismo sbagliato che cercava l'equiparazione della donna, però manteneva intatti i valori prettamente maschili della Modernità (produzione e successo): ciò significa il desiderio di fare la donna e somiglianza dell'uomo, dimenticandone gli aspetti specificamente femminili. Perciò la vera Postmodernità difende un neofemminismo, che insieme all'uguaglianza della donna rispetta i suoi valori caratteristici, riassunti nella *pietas*, e che non vanno visti come impossibilità di trionfo sociale ma, anzi, come i valori più nobili dell'essere umano – maschio e femmina –, che la donna incarna più connaturalmente. Il pensare ecologico è, forse, uno dei punti più diffusi della Postmodernità, sicché non risulta necessario dedicargli molto spazio; l'A. ricorda – contro certi ecologismi unilaterali – che il messaggio più profondo dell'ecologia è diretto a recuperare l'unità perduta dell'uomo con gli altri uomini, con la natura, con se stesso e con Dio. L'ultimo tema del libro si riferisce ai diritti umani come diritti inalienabili: tale inalienabilità sarebbe la nota specifica del modo di pensare postmoderno, intimamente legato al paradigma della «qualità di vita»; non si tratta solo di difendere i diritti di fronte allo Stato (la «libertà dei moderni» o diritti della prima generazione), né di fronte al mercato (diritti di uguaglianza e di promozione, propri della seconda generazione), ma di difenderli pure di fronte alla volontà individuale dello stesso soggetto, appunto perché inalienabili. Ciò implica una concezione della persona diversa da quella liberale – come monade isolata e autosufficiente – e dalla tardomoderna – come maschera ludica –: è una persona – *prosopon* – aperta al reale e in rapporto con l'Assoluto, con gli altri e con la natura; è pertanto una persona solidale, non dominata dalla crematistica, e che sottolinea l'intima connessione tra diritti e doveri.

Infine di troviamo di fronte a un libro insieme profondo e gradevole da leggere, e che apre grandi prospettive per la teoria e la prassi sociale.

Enrique Colom

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- IGNACIO ALBEROLA - JUAN MOYA, *El Sida: Medicina y Ética*, Palabra, Madrid 1991, pp. 176.
- SANTIAGO AUSÍN OLMOS, *Moral y conducta en Qumran. Estudio Lexicográfico y Semántico de los verbos de «movimiento» en la literatura de Qumrán*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 172.
- AA.VV., *Sendung und Dienst im bischöflichen Amt*. Festschrift der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg für Bischof Josef Stimpfle zum 75. Geburtstag, (a cura di A. Ziegenaus), Eos Verlag Erzabtei, St. Ottilien 1991, pp. VI + 398.
- LUIGI BORRIELLO - GIOVANNA DELLA CROCE, *Conoscere Dio è la vocazione dell'uomo. Linee di antropologia mistica in san Giovanni della Croce*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 206.
- ANGELO CAFARO - GIAMPAOLO COTTINI, *Etica medica. Lineamenti di deontologia professionale*, Ares, Milano 1991, pp. 200.
- FRANCESCO COCCOPALMERIO, *De paroecia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991, pp. 290.
- CARLO CREMONA, *Paolo VI*, Rusconi, Milano 1991, pp. 294.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Orationis formas. Lettera e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, pp. 120.
- JUAN ESQUERDA BIFET, *Teología de la espiritualidad sacerdotal* (2ª ed. corretta e aumentata), BAC, Madrid 1991, pp. 430.
- FRANCISCO FERNÁNDEZ CARVAJAL, *Hablar con Dios. Meditaciones para cada día del año. Tomo VII. Fiestas y Santos (2)*, Palabra, Madrid 1991, pp. 680.
- NUNZIO GALANTINO - ANICETO MOLINARO - PIER PAOLO PORTINARO, *L'agire responsabile. Lineamenti di etica filosofica*, Augustinus, Palermo 1991, pp. 230.
- NICOLA GIORDANO, *Contemplazione. Dimensione di vita*, Vivere in, Roma 1991, pp. 190.

- MANUEL GUERRA GÓMEZ, *La traducción de los textos litúrgicos. Algunas consideraciones filológico-teológicas*, Estudio Teológico de San Ildefonso - Seminario Conciliar Toledo, Toledo 1990, pp. 210.
- JOSÉ ANTONIO IÑIGUEZ, *El altar cristiano. De Carlomagno al Siglo XIII*, EUNSA, Pamplona 1991, pp. 556.
- ANDRÉ JOOS, *Dalla Russia con fede. I. Vie dell'originalità cristiana russa*, Vivere in, Roma 1991, pp. 368.
- JUAN PABLO II, *Desde Polonia al mundo entero. IV viaje apostólico a Polonia y VI Jornada mundial de la Juventud en Czestochowa*, Palabra, Madrid 1991, pp. 168.
- JEAN LADRIÈRE, *Svolta linguistica e parola della fede* (a cura di Antonio Meli), Edizioni Dehoniane, Roma 1991, pp. 208.
- BOGUMIL LEWANDOSKI, *Catecismo Sacramental*, Palabra, Madrid 1991, pp. 200.
El mensaje social de la Iglesia (introduzione di Rafael Gómez Pérez), Palabra, Madrid 1991, pp. 844.
- BATTISTA MONDIN, *Dio: chi è? Elementi di teologia filosofica*, Massimo, Milano 1990, pp. 448.
- LEONARDO POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*, Ediciones Rialp, Madrid 1991, pp. 258.
- Quaderni teologici del Seminario di Brescia. L'appartenenza alla Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 244.
- ANTONIO QUAQUARELLI, *Le radici patristiche della teologia di Antonio Rosmini*, (Quaderni di *Vetera Christianorum*), Edipuglia, Bari 1991, pp. 160.
- NICOLINO SARALE, *Vigilia di passione*, Vivere in, Roma 1991, pp. 228.
- BRUNO SECONDIN, *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 256.
- RAIMONDO SPIAZZI, *Cristianesimo e cultura dai Padri della Chiesa a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 168.
- ALDO NATALE TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1991, pp. 282.
- MARIO TROMBINO - ANTONELLA MACAUDA - ENRICO GUARNERI, *Pensare il bello. Lineamenti di estetica filosofica*, Edizioni Augustinus, Palermo 1991, pp. 234.
- CONSTANTINOS TSATSOS, *Dialoghi al monastero*, Le Lettere, Firenze 1991, pp. 186.

INDICE
Vol. 5 (1991)

BURKE CORMAC	
Sant'Agostino e la sessualità coniugale	183
CIRILLO ANTONIO	
La teologia e il teologo in recenti scritti (II)	351
COLOM ENRIQUE	
Immagine dell'uomo e lavoro. Riflessioni sull'Enc. <i>Centesimus annus</i>	247
COLOM ENRIQUE - VOLPACCHIO EDUARDO	
La situazione storica secondo la <i>Rerum Novarum</i>	5
COYNE GREGORY J.	
Rights and Duties of Labor according to Card. Gibbons. A precedent of <i>Rerum Novarum</i>	55
FITTE HERNÁN	
Il graduale approfondimento della nozione di «lavoro umano» nel magistero pontificio (1891-1961)	107
GARCÍA DE HARO RAMÓN	
Il rapporto natura-grazia e il dinamismo dell'agire morale cristiano	327
GRIFFIN PHILIP	
Some admonitions of John Henry Newman regarding the correct use of Scripture in the quest for revealed truth	301
JULIÁ ERNESTO	
Recenti studi di spiritualità (I)	387

MORENO FERNANDO

Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales 131

RECENSIONI

AA.VV., <i>Alle radici della mistica cristiana</i> (Ernesto Juliá)	228
AA.VV., <i>Complementi interdisciplinari di patrologia</i> (Vito Reale)	230
AA.VV., <i>Crisi e risveglio della coscienza morale del nostro tempo</i> (Antonio Fernández Marzal)	217
AA.VV., <i>Liturgie dell'Oriente cristiano a Roma nell'anno mariano</i> 1987-88 (Sabino Gabiola)	457
AA.VV., <i>Origine et postérité de l'évangile de Jean</i> (Bernardo Estrada)	414
AA.VV., <i>People in corporations: ethical responsibilities and corporate</i> <i>effectiveness</i> (Enrique Colom)	449
SANT'AGOSTINO, <i>Il filosofo e la fede</i> (Francesco Russo)	466
AUGE M. - SASTRE SANTOS E. - BORRIELLO L., <i>Storia della vita reli-</i> <i>giosa</i> (Ernesto Juliá)	235
BALAGUER V., <i>Testimonio y tradición en San Marcos</i> (Bernardo Estrada)	407
BALLESTEROS J., <i>Postmodernidad: decadencia o resistencia</i> (Enrique Colom)	479
CENZON SANTOS M.A., <i>Baptismal ecclesiology of St. Augustine</i> (Fer- nando Mendoza Ruíz)	410
DEL SASSO G. - COGGI R., <i>Compendio della Somma Teologica di</i> <i>San Tommaso d'Aquino</i> (Catalina Bermúdez)	233
DI PIETRO M.L. - SGRECCIA E., <i>La trasmissione della vita nell'inse-</i> <i>gnamento di Giovanni Paolo II</i> (M. del Pilar Río García)	224
DONAHUE J.R., <i>The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative and Theo-</i> <i>logy in the Synoptic Gospels</i> (Bernardo Estrada)	419
FAVALE A., <i>Il Ministero presbiterale</i> (Ernesto Juliá)	212
FERNÁNDEZ AGUADO J., <i>Dios «causa sui» en Descartes y otros ensayos</i> (Xavier Serra)	476
GARCÍA DE HARO R., <i>Cristo, fundamento de la moral</i> (Catalina Bermúdez)	431
GUERRA M., <i>Storia delle religioni</i> (Antonio Cirillo)	468
HORSLEY R.A., <i>The Liberation of Christmas. The Infancy Narratives</i> <i>in Social Context</i> (Bernardo Estrada)	417
<i>Jean Chrysostome, Discours sur Babylas, Homélie sur Babylas</i> (Miche- le Bandini)	464
LATOURELLE R., <i>Miracoli di Gesù e teologia del miracolo</i> (Antonio Cirillo)	464
LIVI A., <i>La filosofia del senso comune. Logica della scienza e della</i> <i>fede</i> (Giuseppe Galvan)	474
MARINELLI F., <i>Sacramento e ministero</i> (Enrico Borda)	427
MATHEU V., <i>Gioco e lavoro</i> (Enrique Colom)	454

MAY W.E., <i>Morall Absolutes. Catholic Tradition, Current trends, and the Truth</i> (Aurelio Ansaldo)	221
MAY W.E., <i>Principios de vida moral</i> (M. del Pilar Río García) ...	435
MELENDO T., <i>Fecundación in vitro y dignidad humana</i> (Luis Clavell)	226
OEKUMENISCHER ARBEITSKREIS FÜR BIBELARBEIT, <i>Hiob</i> (Klaus Limburg)	406
RUIZ ARENAS O., <i>Teologia della Rivelazione</i> (Arturo Blanco)	205
SALVATI G.M., <i>Teologia trinitaria della Croce</i> (Luis Clavell)	207
SANGUINETI A.M., <i>El Sacrificio eucarístico, Pascua de la Iglesia</i> (Juan Brosa)	430
SARAIVA MARTINS J., <i>I sacramenti dell'iniziazione cristiana. Battesimo, Cresima ed Eucaristia</i> (Arturo Blanco)	424
R. SMEND, <i>Deutsche Alttestamentler in drei Jahrhunderten</i> (Klaus Limburg)	405

Pagina bianca