
vol. 6

anno 1992

fasc. 2

ANNALES THEOLOGICI

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

EDIZIONI ARES

Imprimatur. † Remigio Ragonesi
Arcivescovo tit. di Ferento
Vicegerente
Roma, 18.1.1993

ISSN 0394-8226

I FINI DEL MATRIMONIO: VISIONE ISTITUZIONALE O PERSONALISTICA?

Cormac BURKE

Sommario: I. *Il personalismo coniugale ed il Magistero* - II. *Il personalismo coniugale ed il Codice di Diritto Canonico* - III. *I fini del matrimonio* - IV. *Due fini istituzionali interconnessi* - V. *Le due narrazioni scritturistiche dell'istituzione* - VI. *La natura del «bonum coniugum»* - VII. *Aiuto mutuo: mutuo perfezionamento?* - VIII. *Il «bonum coniugum»: più ampio dal «mutuum adiutorium»* - IX. *Le esigenze del personalismo matrimoniale* - X. *Il personalismo del rapporto e della facoltà procreativa umana* - XI. *Sintesi* - XII. *Inseparabilità* - XIII. *Ulteriori prospettive*

Per buona parte di questo secolo, teologi, canonisti e antropologi si sono visti coinvolti in un vigoroso dibattito riguardante i fini del matrimonio e a volte la sua stessa natura. Da una parte c'era la comprensione tradizionale (frequentemente chiamata «procreativa» o «istituzionale») che presentava i fini del matrimonio con una chiara visione gerarchica: un fine «primario» (la procreazione) e due fini «secondari» (l'aiuto mutuo e il rimedio alla concupiscenza). Dall'altra, una nuova visione era apparsa, la quale, senza necessariamente negare l'importanza della procreazione, voleva che si concedesse almeno uno «status» uguale ad altri valori personali che unissero marito e moglie: l'amore mutuo, l'unione coniugale nel suo aspetto spirituale, e non solo fisico, ecc.

Fino a quando la comprensione tradizionale non conosceva rivali — cioè, fino al nostro secolo —, si lasciò la considerazione pratica del matrimonio quasi esclusivamente ai moralisti ed ai canonisti: i primi principalmente centrati sull'aspetto etico della sessualità fisi-

ca, i secondi sulla validità del consenso matrimoniale (il cui oggetto si presentava semplicemente come lo «ius in corpus»). Il matrimonio si studiava in virtù del suo fine primario, e le sue proprietà essenziali di unità e indissolubilità furono capite e spiegate principalmente in funzione di questo fine.

Per quanto riguarda i fini secondari, il trattamento fu sempre molto sommario. Nell'aspetto di aiuto mutuo si contemplava semplicemente il sostegno e la consolazione che i coniugi potevano darsi nelle vicissitudini della vita, e soprattutto in età avanzata. S. Tommaso accenna ad una opinione (che non necessariamente condivide) che sembra ridurlo ancora di più: «dice la Scrittura che la donna fu creata per aiuto dell'uomo. Ma non si può trattare che della generazione la quale si compie mediante la copula: perchè, per qualunque altro scopo, l'uomo poteva essere aiutato meglio da un altro uomo che dalla donna»¹.

Il «rimedio alla concupiscenza» fu generalmente considerato dai medievali come altro fine secondario del matrimonio, aggiunto, dopo la Caduta, in una specie di «seconda istituzione», allo scopo di compensare una forte tendenza al peccato che già caratterizzava la condizione umana².

Negli ultimi cento anni è apparsa una serie di opinioni secondo le quali questa visione sui fini del matrimonio, si centra troppo esclusivamente sulla funzione procreativa, relegando alla periferia aspetti che la maggior parte delle persone (e certamente la maggioranza delle coppie sposate) considererebbe come stanti al centro della relazione coniugale: l'amore tra l'uomo e la donna come motivo principale del matrimonio, la promessa di felicità o «realizzazione» personale che il matrimonio sembra offrire, i valori umani posti alla base della sessualità fisica. Senza dubbio la letteratura romantica moderna (come pure le nuove scienze psicologiche) influenzò lo sviluppo delle idee; comunque sia, è certo che nelle prime decadi di

¹ [Sed contra] «dicitur mulier esse facta in adiutorium viri. Sed non ad aliud nisi ad generationem quae fit per coitum: quia quodlibet aliud opus, convenientius adiuvari posset vir per virum quam per feminam» (I, q. 98, art. 2).

² San Bonaventura, ad esempio, accetta la tesi di Ugo di san Vittore: «duplex fuit eius institutio, una ante lapsum in officium, et alia post lapsum in remedium»: *Sent. Lib. IV*, d. 26, art. 1, q. 1 (Ed. Quaracchi, vol. IV, p. 662); cfr. Ugo di san Vittore: *De sac. coniugii* (PL 176, 481). San Tommaso concorda: cfr. *Suppl.*, q. 42, art. 2.

questo secolo molte menti erano propense a mettere in risalto questi valori più personali presenti nel matrimonio.

Tra i primi scrittori «personalistici» più conosciuti sono Dietrich von Hildebrand e Herbert Doms³. Von Hildebrand mise in evidenza soprattutto la relazione di amore implicita nel matrimonio; mentre Doms vide l'essenza del matrimonio nell'unione fisica ed il suo fine la piena realizzazione dei coniugi come persone.

Mentre von Hildebrand insiste sul fatto che l'atto coniugale deve mantenersi aperto alla vita, affermando che l'atto «ha già in se un pieno significato» e che deve quindi essere compreso come «piena attuazione dell'amore coniugale»⁴, Doms arrivò più avanti, ribadendo che «l'acte conjugal est plein de sens et se justifie déjà en soi-même, abstraction faite de son orientation vers l'4/enfant»⁵. B. Kreppe, altro scrittore personalistico dell'epoca dell'ante-guerra, non considerò la prole come il fine del matrimonio; suo fine infatti è l'«unione vitale» dell'uomo e la donna, di cui il figlio rappresenta semplicemente l'espressione⁶.

Molti scrittori personalistici si mostrarono ostili al — o almeno critici del — concetto di una gerarchia dei fini, sostenendo che offriva una visione del matrimonio eccessivamente *istituzionale*, nella quale l'importanza data all'aspetto o finalità procreativa andava a danno — o addirittura escludeva — l'aspetto di realizzazione personale che l'uomo e la donna naturalmente tendono a cercare quando si sposano.

Fu questo punto sulla gerarchia dei fini o, più esattamente sulla loro interrelazione, che provocò la forte — sebbene accuratamente precisata — opposizione ufficiale che il personalismo coniugale incontrò durante il pontificato di Pio XII.

³ D. VON HILDEBRAND, *Die Ehe*, München 1929 (*Il Matrimonio*, Brescia 1931). H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935.

⁴ D. VON HILDEBRAND, *Il Matrimonio*, *op. cit.*, pp. 49-50.

⁵ H. DOMS, *Conception personaliste du mariage d'après S. Thomas*, in «Revue Thomiste», 45 (1939), p. 763.

⁶ Cfr. A. PEREGO, *Fine ed essenza della società coniugale*, in «Divus Thomas», 56 (1953), pp. 357ss.

I. Il personalismo coniugale ed il Magistero

In un'Allocuzione del 3 ottobre 1941 alla Rota Romana, Pio XII insistette sul fatto che la tendenza deve essere evitata «che considera il fine secondario come ugualmente principale, svincolandolo dalla essenziale sua subordinazione al fine primario», e biasimò «lo sciogliere o il separare oltre misura l'atto coniugale dal fine primario...»⁷. A ciò seguì un Decreto del S. Ufficio sui fini del matrimonio, del 1 aprile 1944, il quale rifiutò la tesi che il fine «secondario» potesse venir considerato come indipendente dal fine primario e non subordinato ad esso⁸. In un'Allocuzione del 1951 (alle Ostetriche Italiane), Pio XII ribadisce chiaramente la teoria sulla gerarchia dei fini matrimoniali, ricordando come la Santa Sede, nel Decreto del 1944, aveva considerato inaccettabile l'opinione di coloro che «negavano che il fine primario del matrimonio fosse la procreazione e l'educazione della prole, o insegnavano che i fini secondari non fossero essenzialmente subordinati al fine primario ma equipollenti e da esso indipendenti»⁹.

Si può comunque sostenere (e maggiormente con la prospettiva degli anni) che il rifiuto dell'«indipendenza» o *non*-connessione tra i fini fu l'aspetto più importante del Magistero di Pio XII sul tema, mentre il notevole vigore del suo insegnamento era dovuto al fatto che alcune presentazioni della tesi personalistica, che apparvero negli anni 1930, sembravano omettere completamente la finalità procreativa del matrimonio, sostenendo che l'atto di amore coniugale tra gli sposi può essere, di per sè, pieno di significato, anche quando si annulla il suo orientamento procreativo. Si può quindi vedere come il pensiero di Pio XII sia intimamente collegato con quello di Paolo VI in *Humanae Vitae*, quando egli insegna l'inseparabilità naturale ed essenziale dell'aspetto unitivo e di quello procreativo dell'atto coniugale. Va notato pure il collegamento che c'è con il pensiero di *Gaudium et Spes*¹⁰. Durante tutte queste decadi, il Magistero ha dimostrato in maniera decisa il suo rifiuto a qualsiasi pre-

⁷ AAS 33 (1941), 423.

⁸ AAS 36 (1944), 103.

⁹ AAS 43 (1951), 849.

¹⁰ n. 51, par. 2.

sentazione del personalismo matrimoniale che tendesse ad appoggiare la filosofia contraccettiva.

In ogni caso, malgrado l'opposizione che determinate espressioni del personalismo incontrarono durante il pontificato di Pio XII, la linea generale della teoria non perse forza. Non solo emersero con pieno vigore, nelle aule conciliari, durante i quattro anni del Concilio Vaticano II, bensì conquistarono pure quella che, agli occhi di molti, fu una vittoria definitiva.

Senza dubbio, la visione del matrimonio offerta dalla Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel Mondo Moderno è fortemente personalistica. *Gaudium et Spes* descrive il matrimonio come «intima comunità di vita e d'amore», presenta il consenso matrimoniale come «mutua donazione di due persone...», ed insiste sul fatto che marito e moglie, aiutandosi e servendosi reciprocamente, «sperimentano il senso della propria unità e sempre più pienamente la raggiungono» (n. 48).

Particolare attenzione viene riposta sul ruolo e la dignità dell'amore coniugale (naturalmente, non presentato come un *fine*). La Costituzione ne esalta l'importanza, descrivendolo come amore «eminentemente umano, essendo diretto da persona a persona con un sentimento che nasce dalla volontà; abbraccia il bene di tutta la persona, e perciò ha la possibilità di arricchire di particolare dignità i sentimenti dell'animo e le loro manifestazioni fisiche e di nobilitarli come elementi e segni speciali dell'amicizia coniugale... conduce gli sposi al libero e mutuo dono di se stessi, provato da sentimenti e gesti di tenerezza, e pervade tutta quanta la vita dei coniugi». La Costituzione sottolinea pure «l'uguale dignità personale sia dell'uomo che della donna», affermando che «deve essere riconosciuta nel mutuo e pieno amore» (n. 49).

Mentre si afferma che il matrimonio sia stato istituito da Dio, «dotato di molteplici valori e fini», non si specifica quali siano questi fini (a parte la procreazione), e non viene neppure indicato alcun tipo di gerarchia tra di essi (n. 48). E' particolarmente interessante notare che, mentre l'ordinazione naturale ed intrinseca del matrimonio e dell'amore coniugale alla procreazione viene espressa due volte (nn. 48, 50), si ha solo una breve referenza al «mutuum auditorium» (non chiaramente indicato come *fine*), mentre il «remedium concupiscentiae» non viene assolutamente menzionato.

Quest'ultima esposizione di idee sembrerebbe appoggiare l'impressione che abbiamo suddetto e che risulta abbastanza comune: solo dopo mezzo secolo, con il Concilio Vaticano II, il personalismo prevalse sulla visione istituzionale del matrimonio e finalmente ricevette il riconoscimento ufficiale — anche se forse riluttante — del Magistero.

Ora però quest'impressione, sebbene comune, non è esatta. Non è corretto suggerire che il personalismo coniugale non incontrò nient'altro che opposizioni da parte dell'insegnamento magisteriale fino al Vaticano II. Se si risale all'età precedente a Pio XII, si può incontrare un primo statuto, per lo sviluppo di questa comprensione personalistica, emanato nel 1930 dallo stesso Magistero pontificio, nella Enciclica *Casti connubii* di Pio XI.

L'affermazione (la cui introduzione suole attribuirsi comunemente al Concilio Vaticano II) che il consenso e l'unione coniugale comportano la «generosa donazione della propria persona», si può già riscontrare in questa Enciclica¹¹, ed anticipa quindi il Concilio di più di 30 anni. Il Papa Ratti loda l'amore tra marito e moglie, che «nel matrimonio cristiano tiene come il primato della nobiltà», ed in un passo importante sottolinea come questo dovrebbe condurre al loro sviluppo personale e spirituale: l'amore coniugale «deve estendersi altresì, anzi mirare soprattutto a questo, che i coniugi si aiutino fra di loro per una sempre migliore formazione e perfezione interiore...; una tale vicendevole formazione interna dei coniugi, con l'assiduo studio di perfezionarsi a vicenda, in un certo senso verissimo... si può dire anche primaria ragione e motivo del matrimonio...»¹². E' un passo sul quale avremo l'occasione di tornare.

Il personalismo coniugale delineato dal Vaticano II aveva quindi un suo precedente nel magistero di Pio XI; e rappresenta ovviamente una nota dominante dell'insegnamento sul matrimonio di Giovanni Paolo II. La sessualità ed il matrimonio, interpretati in un prisma fortemente personalistico, costituivano, infatti, il tema scelto

¹¹ AAS 22 (1930), 553.

¹² Tanto forte è l'incoraggiamento che questo passo sembra prestare ad una comprensione personalistica del matrimonio, che alcuni editori a lingua vernacola (ex. gr. il testo delle DSP di USA), più papisti che lo stesso Papa, lo omisero dalla prima versione pubblicata dell'Enciclica, convinti — così sembra — che soltanto potrebbe spiegarsi in quanto un *lapsus* curiale.

per una lunga catechesi papale che comprendeva i primi anni dell'attuale pontificato¹³; ed hanno continuato ad apparire spesso da allora. Il risultato — e ciò appare ora fuori da ogni questione — è che una visione personalistica del matrimonio si sia decisamente affermata nell'insegnamento magisteriale.

II. Il personalismo coniugale ed il Codice di Diritto Canonico

Inoltre, non senza resistenza, il personalismo coniugale si è fatto strada nel Diritto Canonico, che molti classificherebbero come la più conservatrice tra le scienze ecclesiastiche. Uno dei cambi più significativi introdotti dal nuovo Codice di Diritto Canonico promulgato nel 1983, si ritrova nella definizione dell'oggetto del consenso matrimoniale. Quest'ultimo non consiste più (come nel Codice del 1917) nell'intercambio del «diritto sul corpo», con le sue connotazioni fisiche, bensì in quel «atto della volontà con cui l'uomo e la donna, con patto irrevocabile, danno e accettano reciprocamente se stessi per costituire il matrimonio» (can. 1057, § 2). Qui ci si presenta il fondamentale concetto personalistico del matrimonio come autodonazione: il «se tradere». Potremmo pure aggiungere che la giurisprudenza richiederà non poco tempo di riflessione prima di affermare in modo soddisfacente il contenuto e le conseguenze esatte — in termini giuridici — di questa formula personalistica. Mentre l'effetto delle idee personalistiche si possono ritrovare in vari canoni sul consenso matrimoniale — il dolo (c. 1098), ad esempio, o il «metus» (c. 1103), per non menzionare il c. 1095 — si può notare specialmente nel primo canone sul matrimonio, il quale definisce la natura e la finalità del matrimonio stesso: «Il patto matrimoniale con cui l'uomo e la donna stabiliscono tra loro la comunità di tutta la vita, per sua natura ordinata al bene dei coniugi e alla procreazione e educazione della prole, tra i battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento» (can. 1055, § 1).

Qui, in quello che Giovanni Paolo II ha descritto come «l'ultimo documento del Concilio Vaticano II»¹⁴, ci viene data una breve

¹³ 1978-1981. Cfr. *Uomo e Donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, Libr. Ed. Vaticana 1987.

¹⁴ AAS 76 (1984), 644.

formula di massima importanza, che sottolinea non solamente un'applicazione magisteriale, bensì un chiaro *sviluppo* del personalismo coniugale di *Gaudium et Spes*. Va notato in modo particolare lo sviluppo dall'affermazione piuttosto vaga sul matrimonio istituito con «vari» o «molteplici» fini, oltre alla procreazione¹⁵, all'enunciazione specifica di *due* fini del matrimonio¹⁶.

Ciò che ci interessa particolarmente in questa definizione o descrizione del matrimonio, è l'introduzione del concetto altamente personalistico del «bene dei coniugi» —il *bonum coniugum*—, presentato ora, assieme alla procreazione/educazione della prole, come uno dei fini del matrimonio. In altra sede¹⁷, abbiamo analizzato la genesi del termine «bonum coniugum» e la storia della sua incorporazione al Codice del 1983. E' importante tenere in mente che stiamo trattando, in questo caso, con un termine nuovo, che solo molto eccezionalmente si ritrova nella letteratura ecclesiastica prima che venisse accettato nel 1977 nello schema per il nuovo Codice.

Il termine fu accettato alla fine di un prolungato dibattito — all'interno della commissione Pontificia per la revisione del Codice — sui possibili modi di esprimere il fine o i fini «personali(sti)» del matrimonio¹⁸. Va notato che la Commissione parlò in un primo momento del «bonum coniugum» come modo per esprimere il «finis personalis» del matrimonio. Alcuni commentatori si servirono di ciò per suggerire che, con il «bonum coniugum», la Commissione desiderava esprimere i fini soggettivi *dei coniugi*. D'accordo con quest'interpretazione, il «bonum coniugum» verrebbe a significare il «finis» o i «fines operantis»: amore, sicurezza, felicità, soddisfazioni personali, ecc. La Commissione stessa, un pò di tempo dopo (precisamente nel difendere la espressione «bonum coniugum» contro alcune critiche), trovò opportuno rifiutare esplicitamente questa interpretazione, lasciando chiaro che il «finis personalis» viene inteso *oggettivamente* e non soggettivamente: «L'ordinazione del matrimonio

¹⁵ *Gaudium et Spes*, 48 e 50.

¹⁶ Pio XI, nella *Casti connubii*, di qualche modo anticipò quest'espressione di un doppio fine: «suo fine è generare ed educare a Dio la prole e condurre parimente a Dio i coniugi mediante l'amore cristiano e il vicendevole aiuto» (AAS 22 (1930), 570).

¹⁷ Il «*Bonum Coniugum*» e il «*Bonum Prolis*»: *fini o proprietà del matrimonio?*, in «Apollinaris» LXII (1990), pp. 559ss.

¹⁸ *Communicationes* 1977, 123.

al «bonum coniugum» è infatti un elemento essenziale dell'alleanza coniugale, e non un fine soggettivo della persona che si sposa»¹⁹. È importante tenerlo presente: l'espressione «bonum coniugum» si riferisce al «finis operis» e non al «finis operantis»; cioè, al dinamismo intrinseco del matrimonio, ai fini che possiede in se stesso, e non a quelli che le persone concrete che si sposano possono proporsi²⁰.

III. I fini del matrimonio

Abbiamo visto che *Gaudium et Spes* non è sufficientemente chiaro, nello specificare i fini del matrimonio. Comunque, è interessante esaminare nel documento le note a piede di pagina che accompagnano l'affermazione, piuttosto generale, che Dio stesso ha assegnato al matrimonio «vari beni e fini». Il primo riferimento è al *De bono coniugali* di sant'Agostino, specificamente ai passaggi dove espone la sua dottrina dei tre «beni» matrimoniali — «fides, proles, sacramentum» — ; questa è seguita dalla referenza al *Supplementum*²¹, dove san Tommaso commenta i «beni» agostiniani.

San Tommaso (nell'articolo riferito del Supplemento) afferma che «proles est matrimonii finis». *Gaudium et Spes*, collocandosi sulla linea di tutta la tradizione ecclesiastica, lo conferma, dichiarando per due volte che il matrimonio e l'amore coniugale sono per loro natura ordinati alla procreazione, come fine. Stupisce, invece, il fatto che la Costituzione in nessuna parte esprima il fine personale [-istico] al quale il matrimonio è ordinato. A parte la predominante nota personalistica dei nn. 48/49 della Costituzione, essa non offre di fatto alcuna frase o formula di cui si potrebbe affermare che esprima il fine personalistico con la stessa chiarezza con la quale segnala il fine procreativo. C'è una breve frase (che ricorda ed in qualche modo vuole senza dubbio esprimere l'antico «fine secondario» del «mutuum adiutorium»): «l'uomo e la donna si prestano un mutuo aiuto e servizio con l'intima unione delle persone»; però non ci viene detto quale sia il contenuto o ultima finalità di questo aiuto

¹⁹ *Communicationes* 1983, 221.

²⁰ Potremmo notare che la Commissione avrebbe evitato la confusione se, nel 1977, invece di «finis personalis» (e chiedendo scusa, se necessario, ai latinisti), avesse detto «finis personalisticus».

²¹ q. 49, art. 3 ad 1.

mutuo. Penso che una traccia, per arrivare a stabilire la natura del fine personalistico, sia già stata data con l'affermazione che i «diversi» fini del matrimonio sono di somma importanza per «il progresso personale e il destino eterno di ciascuno dei membri della famiglia»; ritorneremo su questo punto in seguito.

Nel frattempo comunque, penso sia necessario riconoscere che una semplice lettura di *Gaudium et Spes* non rivela con chiarezza il contenuto del fine personalistico. Il fatto è che la formula concisa del can. 1055 — che il matrimonio è ordinato al bene dei coniugi — non si riscontra nei documenti conciliari e che, solamente da essi, non è facile estrarre una nozione chiara riguardo al suo significato esatto.

Questa mancanza di desiderabile chiarezza forse spiega il fatto che alcuni (discutendo pure sulla base che si può dare un solo fine principale) sostengono che il Concilio non ha di fatto introdotto alcuna vera modificazione nella dottrina anteriore a proposito della distinzione e della gerarchia dei fini primari e secondari. Comunque, il fatto è che il Concilio ha deliberatamente voluto evitare l'espressione «gerarchia» di fini, giacché la considerava come «nimis tecnica», nel contesto di un insegnamento pastorale²². Un'opinione assai generalizzata è che la dottrina della gerarchia dei fini sia stata sostituita da una nella quale abbiamo due fini di uguale importanza: il fine procreativo-istituzionale e quello personalistico.

Altri, senza dubitare che il prolungato dibattito delle ultime decadi abbia creato una tensione o opposizione ingiustificata e lamentevole nei vari fini ed aspetti del matrimonio, suggeriscono che l'intenzione del Concilio fu quella di superare questo senso di opposizione e di dimostrare l'unità essenziale in questi aspetti. Così ci viene detto, ad esempio: «il Vaticano II ha cercato di ricomporre in unità i due aspetti, quello personale e quello istituzionale del matrimonio, per cui l'amore coniugale non va separato dalla procreazione»²³.

²² Cfr. *Acta Synodalia*, vol. IV, pars VII, p. 478; cfr. *ibid.* p. 472; pars VI, p. 487.

²³ A. FAVALE, *Fini e Valori del Sacramento del Matrimonio*, Roma 1978, p. 203. P. Barberi descrive il testo di *Gaudium et spes*, n. 48 come «sintesi delle due prospettive: giuridico-istituzionale e umana-personalista»: *La celebrazione del matrimonio cristiano*, Roma 1982, p. 119.

IV. Due fini istituzionali interconnessi

Personalmente considero che il dibattito sulla gerarchia dei fini sia improduttivo e che sia preferibile evitarlo, essendo l'interrelazione e la inseparabilità dei fini ciò che è importante e che quindi deve attrarre la nostra attenzione. Prima però di inoltrarci in quest'ultimo, c'è un punto molto importante che richiede un chiarimento — un fondamentale malinteso di categoria che ha accompagnato costantemente il dibattito sul tema, e che continuerà a creare confusione se non si mette in luce e soprattutto se non si corregge.

Tanto quelli che insistono sull'uguale dignità dei fini del matrimonio, quanto quelli che continuano a difendere la tesi di una subordinazione gerarchica (come pure quelli che desiderano sottolineare l'unità dei fini: come nella citazione appena data), tendono a contrastare o semplicemente a distinguere questi fini come se uno (il procreativo) costituisse il fine *istituzionale*, mentre l'altro (il «bonum coniugum») sarebbe il fine *personalistico*.

A mio avviso, un tale contrasto deve essere decisamente rifiutato. *Entrambi* i fini — il procreativo ed il personalistico — SONO ISTITUZIONALI!

Ciò significa (ed è fondamentale capirlo²⁴), che entrambi derivano dall'istituzione stessa del matrimonio. Il matrimonio, in altre parole, possiede due fini istituzionali.

Per fini istituzionali del matrimonio si intende, ovviamente, quei fini che vennero stabiliti alla sua stessa istituzione, ossia quelli che gli furono assegnati da Colui che lo istituì o lo creò, cioè, da Dio stesso. E' il progetto di Dio, così come ci fu rivelato originalmente, che deve stare alla base della nostra analisi dei fini per i quali fu istituito il matrimonio.

Mi pare che, nella storia del nostro tema, sia stata data poca importanza a qualcosa che dovrebbe essere enormemente affascinante per quelli che cercano nelle Scritture la chiave ai disegni di Dio: il fatto delle due narrazioni *diverse* che il Libro della Genesi offre, nel primo e secondo capitolo, della creazione dell'uomo — maschio e femmina — e dell'istituzione del matrimonio. Una narrazione espri-

²⁴ Come pure fondamentale è comprendere che entrambi sono, nel vero senso della parola, personalistici.

me una finalità chiaramente procreativa, mentre l'altra può ragionevolmente venir qualificato come personalistica. Il primo, il cosiddetto testo «elohista», dice così: «Dio creò l'uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e Dio disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi" ...» (Gen 1, 27-28). L'altro, il testo «yahvista» (che si suole considerare come anteriore al primo riguardo alla data di composizione), dice: «Jahve Dio disse: "Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che sia simile a lui"»; (così Dio creò la donna... e, la narrazione continua) «Per ciò l'uomo si unisce alla sua donna e i due diventano una sola carne» (Gen. 2, 18-24).

V. Le due narrazioni scritturistiche dell'istituzione

Non bisogna essere degli esperti scrittoristi per suggerire che questa doppia narrazione non è «accidentale», nè corrisponde ad un «lapsus calamae» da parte dello Spirito Santo. Non sarebbe giustificato attribuire la presenza delle due narrazioni al caso, nè considerare la connessione tra esse come semplicemente estrinseca. Sicuramente, stiamo piuttosto davanti a qualcosa di deliberato: due narrazioni complementari, connesse in modo da corrispondere alla logica dei piani divini, secondo i quali *la finalità istituzionale del matrimonio si presenta tanto procreativa quanto personalistica*.

Nel testo eloista si sottolinea la relativa *perfezione* dell'uomo. E' creato a immagine di Dio, ed è quindi la massima espressione visibile della bontà della creazione. La distinzione dei sessi («maschio e femmina li creò») appare come una chiave alla missione che l'uomo ha di portare avanti, tramite la procreazione, l'opera di creazione. L'idea della bontà di questa missione che è stata assegnata, caratterizza il passo.

Nella versione yahveista, è piuttosto *l'incompletezza* dell'uomo che si sottolinea. L'uomo (maschio o femmina) è incompleto, se rimane solo; e ciò non è cosa buona: «non est bonum». Il piano normale di Dio è che l'uomo incontrerà la bontà che gli manca in unione con un membro dell'altro sesso, e questa unione deve portare al bene di ognuno e di entrambi: al «bonum coniugum».

Come appare dalla Scrittura, quindi, il disegno di Dio all'istituire il matrimonio è pure personalistico. Il matrimonio è istituzional-

mente diretto non solo all'incremento della razza umana attraverso una procreazione razionale all'interno di un ambiente familiare, ma pure all'«incremento» delle persone che si sposano, al loro sviluppo o perfezionamento in relazione al destino personale di ognuno.

Se non è bene che l'uomo o la donna stiano senza un compagno, quale è il *bene*, il vero «*bonum coniugum*» che Dio aveva in mente, nell'istituire il piano della collaborazione e della relazione sessuale all'interno del matrimonio? Che tipo di «*adiutorium*» — aiuto — voleva che ogni coniuge fosse per l'altro? Pensava unicamente ad un «*solacium*» per questa vita, niente più, preoccupato solamente del bene temporale dell'uomo? Sembrerebbe ragionevole affermare che la prospettiva divina arrivò più avanti.

VI. La natura del «*bonum coniugum*»

La natura e l'ultimo fine dell'«aiuto» che gli sposi dovrebbero darsi deve mirare al perfezionamento integrale di ognuno come persona chiamata alla vita eterna. In ciò consiste l'autentico «*bonum coniugum*». Questa tesi viene fortemente appoggiata dal Magistero recente.

La recente opera ufficiale che raccoglie le «fonti» del nuovo Codice²⁵ segnala la *Casti connubii*, come fonte principale del can. 1055. In quello stesso importante passaggio dell'Enciclica a cui ci siamo riferiti prima, ritroviamo delle parole che, a parere mio, descrivono l'essenza del «*bonum coniugum*». Pio XI insiste sul fatto che l'amore coniugale «non comprende solo il vicendevole aiuto, ma deve estendersi altresì, anzi mirare soprattutto a questo, che i coniugi si aiutino fra di loro per una sempre migliore formazione e perfezione interiore sicchè nella loro vicendevole unione di vita crescano sempre più nella virtù, massimamente nella sincera carità verso Dio e verso il prossimo»²⁶. Pio XI sembra affermare che le interpretazioni, per tradizionali che siano, secondo le quali il «*mutuum adiutorium*» consisterebbe nel solo appoggio fisico e psicologico per gli affari mondani, sono insufficienti. E' in relazione al loro «*bonum*» *definitivo* — lo sviluppo in virtù e santità — che i coniugi dovrebbero aiutarsi.

²⁵ Libreria Editrice Vaticana, 1989.

²⁶ AAS 22 (1930), 548.

Questa tesi potrebbe essere confermata da altre fonti indicate del can. 1055 che includono (ed è interessante constatarlo) l'Allocuzione del 1951 di Pio XII nella quale si parla del «personale perfezionarsi dei coniugi» come fine secondario del matrimonio²⁷. Anche *Gaudium et Spes* (n. 48) viene indicata, come pure i nn. 11 e 41 di *Lumen Gentium* ed il n. 11 di *Apostolicam Actuositatem*. *Gaudium et Spes* parla in termini di crescita umana e soprannaturale degli sposi: «prestandosi un mutuo aiuto e servizio con l'intima unione delle persone e delle attività, sperimentano il senso della propria unità e sempre più pienamente la raggiungono... Compiendo il loro dovere coniugale e familiare... tendono a raggiungere sempre più la propria perfezione e la mutua santificazione»

Che il matrimonio sia diretto essenzialmente alla santificazione dei coniugi, è una conclusione che sembra dedursi necessariamente dalla sua sacramentalità. In questo senso, il personalismo di *Casti connubii* non faceva altro che sviluppare l'insegnamento del Concilio di Trento, che la grazia (nel matrimonio) è diretta ad «amorem perficere..., coniugesque sanctificare»²⁸. In altre parole, la grazia sacramentale del matrimonio porta gli sposi alla santità tramite il perfezionamento (nel senso più autentico) del loro amore coniugale²⁹.

VII. Aiuto mutuo: mutuo perfezionamento?

Doveroso è riconoscere che un grande aiuto, per una comprensione personalistica del matrimonio, non si riceve dalla tradizione teologica classica. Ci siamo già riferiti al poco interesse che si ebbe per l'idea del «mutuum adiutorium» (ed al poco contenuto che le venne attribuito). I teologi del XII secolo, ad esempio, menzionano raramente il concetto; e quando lo fanno, è generalmente con un riferimento — non sviluppato — all'«humanitatis solacium» di Sant'Agostino³⁰. Rimane sorprendente il fatto che, sebbene l'espres-

²⁷ AAS 43 (1951), 848-849.

²⁸ Denz. 969; cfr. Roberto Bellarmino: il matrimonio «est unio sacrans, et sanctificans animas» *De Sacramento Matrimonii*, cap. 5.

²⁹ «la grâce sacramentelle du mariage chrétien... par laquelle l'amour naturel entre les époux est mené à sa perfection en vue de la sanctification des conjoints»: Paul Anciaux, *Le Sacrement du Mariage*, Louvain 1961, p. 249.

³⁰ «Nuptiarum igitur bonum semper est quidem bonum; sed in populo dei fuit aliquando legis obsequium, nunc est infirmitatis remedium, in quibusdam vero humanitatis

sione «mutuum adiutorium» sia chiaramente radicata nella Scrittura³¹, sia stata, nei secoli, oggetto di così poca considerazione per i teologi.

La posizione di san Tommaso merita un accenno speciale. Se facciamo una domanda tipica del XX secolo — se l'Aquinate vide nella sessualità, in quanto tale, una funzione per la «realizzazione» della persona umana — la risposta sarà senza dubbio che egli, con il resto del Medioevo, non pensò mai in tali termini³². Ne consegue che egli non si soffermò mai sull'arricchimento mutuo - all'infuori della sfera puramente procreativa — della relazione complementare tra marito e moglie, e sul suo ruolo nello sviluppo della maturità umana?

No. In giustizia alla ricchezza germinale del pensiero di San Tommaso, bisognerà riferirsi ai suoi testi fondamentali che rivelano chiari elementi di una comprensione personalistica.

Riferendosi specificatamente al testo yahveista della Genesi, parla dell'amicizia speciale che esiste tra marito e moglie: «fra il marito e la moglie apparisce esservi grandissima amicizia; imperocchè si uniscono non tanto nell'atto della copula carnale, che pur produce una certa soave amicizia fra gli animali, ma pel consorzio di tutta la conversazione domestica; laonde, in segno di ciò, l'uomo lascia, per la moglie, e la madre el il padre, come è detto nel Genesi»³³. Cita Aristotele con approvazione: «A detta del Filosofo, l'amicizia tra marito e moglie è naturale, e racchiude in sé il bene onesto, utile e dilettevole»³⁴. Afferma: «la forma del matrimonio consiste nella indivisibile unione degli animi: che obbliga ciascuno dei coniugi a mantenersi perpetuamente fedele all'altro»³⁵, ed in un'altra parte in-

solacium» *De bono vid.*, c. 8, n. 11 (CSEL 41, 317); cfr. P. M. ABELLAN, *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre* (Granada 1939), p. 168.

³¹ «faciamus ei adiutorium simile sibi»: Gen 2, 18.

³² Cfr. M.-J. NICOLAS: *Remarques sur le sens et la fin du mariage*, in «Revue Thomiste» 45 (1939), p. 792.

³³ Inter virum autem et mulierem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quamdam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde in signum huius, homo propter uxorem etiam patrem et matrem dimittit, ut dicitur Gen 2, 24 (*Summa c. Gent.* III, c. 123).

³⁴ Secundum Philosophum, in VIII *Ethic.*, amicitia quae est inter virum et uxorem est naturalis, et claudit in se honestum, utile et delectabile (*Suppl.* q. 49, art. 1).

³⁵ Forma matrimonii consistit in quadam indivisibili coniunctione animorum, per quam unus coniugum indivisibili alteri fidem servare tenetur (III, q. 29, a. 2).

siste dicendo che «nel matrimonio non c'è soltanto un'unione corporale, ma anche spirituale»³⁶.

Insegna che l'uomo tende naturalmente al matrimonio, non solo per causa della prole, bensì pure per «l'aiuto reciproco dei coniugi nella vita di famiglia». Presenta la differenza tra i sessi come una particolare espressione dell'aiuto degli altri, che l'uomo necessita: «Infatti la ragione naturale come spinge gli uomini ad abitare insieme, perché uno non basta a se stesso nelle necessità della vita, ragione per cui si dice che l'uomo è «per natura un animale politico»; così nelle necessità della vita umana alcuni uffici spettano agli uomini ed altri alle donne». E così conclude: «Perciò la natura consiglia una convivenza dell'uomo con la donna, nella quale appunto consiste il matrimonio»³⁷.

Un passo nel «Supplemento» dimostra che, a parere suo, il ruolo della moglie come aiutante dell'uomo non la colloca ad un livello inferiore, visto che essa si mantiene in parità con lui, come *socia*: «rispetto al fine secondario che è il governo della famiglia e lo scambio dei servizi, la moglie è unita al marito come compagna»³⁸. Sottolinea il fatto che il matrimonio non esiste solamente in funzione della procreazione, bensì possiede altri fini, più personalistici: «Gli uomini non si sposano soltanto per procreare ed allevare dei figli, ma anche per vivere insieme, scambiandosi i servizi». Quindi si pone la domanda se questa «operum communicatio», questa mutua condivisione tra uomo e donna non andrebbe descritta come un «bonum matrimonii», alla pari con il «bonum prolis»: «Quindi, come tra i beni del matrimonio si enumera la prole, dovrebbe [così sembra] anche enumerarsi l'aiuto reciproco»³⁹.

³⁶ in matrimonio non est tantum coniunctio corporalis, sed etiam spiritualis (*Suppl.*, q. 56, art. 1 ad 3).

³⁷ (...) mutuuum obsequium sibi a coniugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cuius dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indiget ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris quaedam mulieribus; unde natura monet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium (*In IV Sent.* d. 26, q. 1, art. 1; cfr. *Suppl.* q. 41, art. 1).

³⁸ quantum ad secundum finem, qui est deservatio familiae et communicatio operum, uxor coniungitur viro ut socia (q. 65, art. 5).

³⁹ *ibid.* q. 49, art. 2. Risponde negativamente alla domanda. Qui potremmo notare che, contrariamente a alcuni tentativi di interpretare il «bonum coniugum» come un *quarto* «bonum», che andrebbe aggiunto ai tre tradizionali di Sant'Agostino, il can. 1055 presenta

E' importante non sopravvalutare e nemmeno trascurare questi testi. Offrono una base sulla quale una comprensione più profonda dell'«aiuto mutuo» potrebbe essersi sviluppata (cosa che di fatto non successe). Ho voluto richiamarle specialmente, non per mettere in dubbio il fatto che il concetto procreativo del matrimonio è stato dominante nei secoli, bensì semplicemente per suggerire che *certe* note di un personalismo matrimoniale si possono riscontrare pure nelle opere di grandi autori ecclesiastici del passato⁴⁰; e quindi il personalismo moderno può giustamente affermare di basarsi su una tradizione della quale è di fatto uno sviluppo.

Dobbiamo comunque riconoscere che il concetto del «mutuum adiutorium» mantenuto da san Tommaso (ed in generale dai suoi successori) si muove su un piano fondamentalmente naturale e terreno, con poca o nessuna referenza alla finalità soprannaturale - santificazione personale - dell'aiuto mutuo come suo ultimo fine.

L'Angelico, assieme ad altri prima di lui incluso sant'Agostino, e soprattutto a coloro che seguirono fino ai giorni nostri, sembra interpretare il piano divino, nel dare un compagno all'uomo o alla donna, come quello di aiutarsi negli affanni e vicissitudini *solamente di questa vita*. E a noi sembra che questa interpretazione sia inadeguata.

Una visione così limitata può derivare solamente da una tendenza generale e prolungata a considerare il matrimonio esclusivamente come un «officium» o «munus», e da una incapacità di contemplarlo pure come mezzo di perfezione personale cristiana⁴¹. L'importanza della formulazione del can. 1055 sta precisamente nel fatto che supera questa prospettiva limitata, sottolineando che il matrimonio è stato istituito non solo per la procreazione, ma anche per l'autentico bene di marito e moglie, così come Dio lo intende.

il «bonum coniugum» ugualmente alla procreazione, come inequivocabilmente collocato sulla linea della finalità, e non della proprietà: cfr. C. BURKE, *Il «Bonum Coniugum» e il «Bonum Prolis»: fini o proprietà del matrimonio?*, in «Apollinaris» LXII (1990), pp. 560-561.

⁴⁰ Ugo di S. Vittore (+1140), di modo particolare, si caratterizza per determinate idee che possono essere considerate personalistiche.

⁴¹ Cfr. NICOLAS, *op. cit.*, p. 779.

VIII. Il «*bonum coniugum*»: più ampio dal «*mutuum adiutorium*»

Risulta naturale domandare qual è la relazione tra il «*mutuum adiutorium*» ed il «*bonum coniugum*». Devono semplicemente identificarsi? E se è così, possiamo affermare che l'antico fine secondario è stato elevato al rango di un fine uguale co-principale? Anche se questa potrebbe sembrare una tesi logica, ha contra di essa il fatto che *Gaudium et Spes* in nessuna parte parla del «*mutuum adiutorium*» come fine⁴². Inoltre, i Consultori del nuovo Codice ignorarono l'opzione (piuttosto ovvia) di scegliere «aiuto mutuo» per esprimere il fine personalistico (istituzionale) del matrimonio, preferendo il nuovo termine, «*bonum coniugum*»⁴³.

A mio avviso, mentre il «*bonum coniugum*» abbraccia il tradizionale contenuto del «*mutuum adiutorium*» (il quale va quindi considerato come assorbito in esso), è di fatto molto più ampio. Questo è un punto di non poco interesse visto che, mentre il diritto canonico fu la prima disciplina a ricevere e dare uno «status» ufficiale al «*bonum coniugum*», il termine racchiude in sé una tale ricchezza che è capace di suscitare riflessioni particolarmente fruttuose in ampi settori della teologia.

Per quanto innovativa l'espressione «*bonum coniugum*» possa apparire, le sue credenziali scritturistiche sono, almeno, tanto valide quanto quelle del «*mutuum adiutorium*», provenendo dallo stesso passo nella Genesi. Fu precisamente perché non era bene per l'uomo o per la donna essere soli, che gli fu dato un aiuto: «non est bonum esse hominem solum; faciemus ei adiutorium...» L'aiuto, quindi, fu dato per il suo *bene*: suo «*bonum*». Dio volle che la donna, come sposa, fosse un aiuto per il raggiungimento del bene dell'uomo,

⁴² Afferma semplicemente che i coniugi «*mutuum sibi adiutorium... praestant*» (n. 48).

⁴³ Hervada fa una distinzione tra «*mutuum adiutorium*» e la realizzazione personale degli sposi. Secondo lui, l'aiuto mutuo è un fine *specifico* del matrimonio, mentre la realizzazione personale è un fine *generico*, comune a tutti i cristiani, e non specifico alle persone sposate. Si può, senza dubbio, intendere il «fine personale(-istico)» nel senso con cui Hervada lo critica: un'auto-realizzazione autonoma, non-trascendente; e quindi non cristiana (cfr. J. HERVADA, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio*, Pamplona 1987, pp. 72 ss). A parere mio, comunque, il can. 1055 ci invita a sviluppare un'adeguata comprensione del «*bonum coniugum*» in quanto sviluppo personale e «realizzazione» *cristiana* dei coniugi. E' sotto questa prospettiva che non concordo con la sua affermazione: «no es correcto enumerar la realización personal entre los fines del matrimonio» (p. 70).

suo marito; e che l'uomo, come marito, fosse un aiuto per il raggiungimento del bene della donna, sua moglie. Il «mutuum adiutorium» appare come chiaramente ordinato al «bonum coniugum».

E' interessante ricordare, a questo punto, un passo di sant'Agostino. Egli scrive che Dio, dopo aver creato l'uomo, «gli fece anche la donna come aiuto... affinché l'uomo avesse gloria dalla donna, in quanto la precedesse nel cammino di Dio, e si offrisse come esempio da imitare nella santità e la pietà»⁴⁴. Così considerato, l'aiuto mutuo consiste specialmente nell'essere un'ispirazione per un avanzamento verso Dio «in santità e pietà». Questi scrittori antichi non estendono le loro considerazioni all'aspetto *reciproco* della relazione uomo-donna, divinamente istituita. Noi invece possiamo fare questa estensione, affermando che come è l'uomo per la donna, così è la donna per l'uomo: un aiuto ed una ispirazione nel tentativo condiviso di avanzare verso Dio in questo «bonum» fondamentale (quest'ultima «auto-realizzazione») rappresentato dalla santità personale.

Cosa bisogna dire sul «remedium concupiscentiae» che, assieme al «mutuum adiutorium», era solito essere classificato come uno dei due fini secondari del matrimonio? F. Bersini sostiene che, assieme al «mutuum adiutorium», sia ora incluso nel «bonum coniugum»⁴⁵. Io preferirei credere che il concetto di «rimedio alla concupiscenza» sia stato definitivamente abbandonato dal pensiero cattolico.

Mentre non è possibile negare la forza della tradizione teologica che considera il matrimonio come un sacramento «di rimedio», istituito, almeno in parte, per essere un *rimedio al peccato* più che un aiuto verso la virtù⁴⁶, si può metter in dubbio il merito di questa tradizione che è stata segnalata da un'ingiustificata (sebbene duratura) tendenza a parlare della concupiscenza come se fosse sinonimo sola-

⁴⁴ «Fecit illi etiam adiutorium feminam:... ut haberet et vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad Deum, sequere illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate» *De catech. rud.*, c. 18, n. 29 (PL 40, 332).

⁴⁵ *Il Nuovo Diritto Canonico Matrimoniale*, Torino 1985, p. 18.

⁴⁶ Bellarmino, ad esempio, commentando P. Lombardo e san Tommaso, afferma che - a differenza dell'Eucarestia, la Confermazione e l'Ordine, i quali furono istituiti «principaliter ad iuvandum in bono» - il matrimonio fu istituito soprattutto «ad peccata vitanda» (*De Sacramento Matrimonii*, cap. 5). Per il trattamento del tema da parte di san Tommaso, cfr. *Suppl.*, q. 41, art. 3 ad 3-4; q. 42, art. 3 ad 4.

mente dell'appetito sessuale. Quest'appetito sessuale, in quanto tale, è totalmente buono e non necessita un «rimedio». E' l'aspetto *disordinato* di questo appetito, presente fin dal peccato originale, che viene definito, propriamente, come concupiscenza. Se la concupiscenza non è nè piacere nè passione sessuale, bensì un *disordine* in entrambe le realtà, quindi non è il matrimonio, ma la *castità* (inclusa la castità coniugale), quella che offre un vero rimedio a questo disordine⁴⁷. La sessualità come tale non ha bisogno di un rimedio; il suo disordine, la concupiscenza, sì. Il matrimonio è lo sbocco legittimo per la sessualità, però non per la concupiscenza, la quale ha bisogno di essere purificata, non legittimata; questa purificazione è precisamente il compito della virtù della castità.

L'uso del termine «*remedium concupiscentiae*» sembrava aver avuto effetti altamente negativi, e meritare l'oblio nel quale ora sta rapidamente cadendo⁴⁸. Già prima del Concilio, alcuni scrittori tendevano a altre espressioni a quella del «*remedium*»⁴⁹. Tra l'altro si può far notare che nè il Concilio, nè il Codice lo menzionano.

IX. Le esigenze del personalismo matrimoniale

Alcuni critici fanno consistere il «*bonum coniugum*» nell'«integrazione» psichica, affettiva, fisica o sessuale dei coniugi. Tale criterio appare inadeguato dal punto di vista cristiano, non solo perchè non considera il bene dei coniugi nell'aspetto soprannaturale, ma anche perchè tende a ridurre il «*bonum coniugum*» ad una questione di naturale «compatibilità». Da ciò è facile arrivare a sostenere che l'appa-

⁴⁷ Cfr. il saggio dell'autore: *Sant'Agostino e la Sessualità Coniugale*, in «*Annales Theologici*» 5 (1991), 192 ss.

⁴⁸ Anche se solo a modo di aneddoto, si potrebbe notare che, ancora nel 1959, un difensore della tradizionale gerarchia dei fini - ovviamente scomodo con la presentazione di Pio XI del matrimonio diretta al raggiungimento della perfezione personale dei coniugi - concede che nel «*remedium concupiscentiae*» si possa vedere «una specie di perfezionamento negativo della natura medesima», che compenserebbe un difetto della natura decaduta (A. PEREGO, *Discussione teoretica sulla gerarchia dei fini matrimoniali*, in «*La Civiltà Cattolica*», 110 (1959/IV), p. 139). Sembra chiaro che i tempi richiedevano una comprensione del fine del matrimonio (per quanto secondario) che superasse quella di un perfezionamento «negativo»!

⁴⁹ P. ANCIAUX (*Le Sacrement du Mariage*, Louvain 1961, pp. 51-54) preferisce parlare della «educazione o regolazione dell'attività sessuale», mentre autori più recenti come Vilardrich lo esprimono meglio ancora come l'«uso razionale della sessualità».

rente incompatibilità è nemica del bene dei coniugi, quando l'esperienza pastorale dimostra invece che molti matrimoni, particolarmente «integrati», sono formati da coppie con caratteri estremamente diversi e apparentemente opposti, che avrebbero potuto diventare «incompatibili» se non avessero deciso (con uno sforzo che evidentemente li ha maturati) di non permettere che ciò avvenisse.

Similmente, far consistere il «*bonum coniugum*» nel raggiungimento di una vita comoda, senza problemi nè preoccupazioni, non è in armonia con la comprensione cristiana dell'autentico bene della persona umana. Infatti, difficilmente si riesce a comprendere il «bene dei coniugi» con un'ottica cristiana, se non viene visto come il risultato dell'aspetto d'*impegno* dell'alleanza matrimoniale.

Ciò spiega perchè non possiamo accettare determinate analisi, che vedrebbero nel personalismo coniugale solamente un rinnovato riconoscimento della dignità dell'amore tra gli sposi. Quest'interpretazione rimane facilmente alla superficie dell'assunto, specialmente se insiste nei «diritti» o aspettative dell'amore e non, almeno in uguale misura, nei suoi «doveri» ed *esigenze*. Il vero personalismo guarda alla maturazione della persona, ed è, ripetiamo, l'impegno del matrimonio — con le esigenze di un amore fedele e santificato — che porta i coniugi alla completa maturazione personale: la loro santificazione, nella quale consiste il «bene» autentico e definitivo.

Abbiamo scritto in altro luogo⁵⁰ a proposito della moderna tendenza di vedere, nei «bona» agostiniani, non principalmente dei «valori» e «benefici» della condizione matrimoniale, ma piuttosto la pesante obbligazione che essa impone. Ciò vale particolarmente per il «*bonum sacramenti*» (l'indissolubilità) e per il «*bonum prolis*» (la prole). E' vero che la piena accettazione di questi beni richiede uno sforzo prolungato, però è pure vero che questo sforzo, a parte il fatto che è fonte di felicità, opera una profonda maturazione sulle persone che lo affrontano.

Gaudium et Spes (seguendo *Casti connubii*) insegna che è «in vista del bene sia dei coniugi e della prole che della società» che il vincolo matrimoniale è stato istituito come inspezzabile⁵¹. L'indissolubilità quindi favorisce positivamente il «*bonum coniugum*». Il punto

⁵⁰ *La Felicità Coniugale*, Ares, Milano 1990, pp. 51ss.

⁵¹ n. 48; cfr. *Casti connubii* AAS 22 (1930), 553.

è certamente che lo sforzo ed il sacrificio necessari per la fedeltà all'aspetto inspezzabile del legame — nei momenti felici e in quelli tristi, ecc. — serve a sviluppare ed a perfezionare le personalità dei coniugi. Una simile lettura va senza dubbio fatta al passo nel n. 50 di *Gaudium et Spes* il quale afferma che «i figli contribuiscono pure alla santificazione dei genitori». I figli arricchiscono la vita dei loro genitori in molti modi umani, e non meno in virtù della generosa dedizione che tendono ad evocare in essi.

Il fatto è che non è *facile* per due persone vivere assieme per tutta la vita, in un'unione fedele e fruttuosa. E' più «facile» per ognuno vivere separatamente, o unirsi casualmente o per un breve periodo, o evitare di aver figli. E' più facile, ma non più felice, e tanto meno contribuisce al loro sviluppo come persone. «Non est bonum homini esse solus»: non è bene per l'uomo vivere da solo, o in una serie di brevi associazioni che tendono ad intrappolarlo sempre più in un isolamento egoistico. L'impegno matrimoniale non è un'impresa facile; però, a parte essere un'impresa felice, fa anche *maturare*. Non esiste un autentico personalismo coniugale che ignori e non riesca a comprendere e sottolineare la bontà — per gli sposi — del compromesso matrimoniale.

Giovanni Paolo II, in *Familiaris Consortio*, parla dell'indissolubilità come di un qualcosa di *allegro* che i cristiani dovrebbero annunciare al mondo: «è necessario ribadire il lieto annuncio della definitività di quell'amore coniugale»⁵². Se questa affermazione sorprende molte persone al giorno d'oggi, ciò dimostra quanto lontana sia la società contemporanea dal comprendere il piano divino per l'autentico bene dell'uomo.

Indubbiamente esistono parecchie situazioni matrimoniali attraverso le quali un'analisi puramente umana può facilmente concludere che il bene dei coniugi non è stato o non può essere raggiunto: ad esempio, quando uno degli sposi, abiurando il suo compromesso matrimoniale, abbandona l'altro. Ha senso parlare del «bonum coniugum» in tali situazioni?

Certamente, per quanto riguarda lo sposo infedele, risulta difficile vedere come il matrimonio potrebbe aiutarlo più a raggiungere il suo «bene». Invece, può ancora contribuire poderosamente al be-

⁵² *Familiaris Consortio*, n. 20 (AAS 74 (1982), 103).

ne dell'altro, se rimane fedele al vincolo del matrimonio. Inoltre, se questa fedeltà viene mantenuta può, secondo i piani provvidenziali di Dio, essere come un richiamo al pentimento, come una forza di salvezza, per lo sposo infedele, forse nell'ultimo istante della sua vita sulla terra — quando il «bonum» definitivo di ognuno viene deciso.

Il fatto che si possa captare la potenzialità positiva di tali situazioni esclusivamente alla luce della sfida cristiana della croce, non scredita l'analisi. D'altronde, se è vero che in alcun caso concreto questo potenziale positivo può non realizzarsi, ciò riflette semplicemente il rischio ed il mistero della libertà umana.

X. Il personalismo del rapporto e della facoltà procreativa umana

Se è un errore non considerare il carattere istituzionale del fine personalistico del matrimonio, è peggio non riconoscere il carattere personalistico della procreatività coniugale. Parlare in modo dispregiativo del «biologismo», quando si sottolinea l'aspetto procreativo del matrimonio, denuncia una comprensione radicalmente incompleta del personalismo matrimoniale. Niente può esprimere in modo così singolare la relazione coniugale ed il desiderio di unione degli sposi, quanto il rapporto coniugale — *quando è aperto al suo potenziale procreativo*. In fin dei conti, perchè il rapporto sessuale tra moglie e marito viene definito come «l'atto coniugale»? Tra tutte l'espressioni possibili dell'amore tra i coniugi, cos'è che lo rende così singolare, così particolarmente capace di esprimere il desiderio di unione? In ultima analisi, non è nient'altro che il fatto che esso rappresenta il dono e l'accettazione del seme della vita. I coniugi, in modo unico, esprimono il loro amore reciproco e sono uniti nel rapporto, perchè ognuno, in effetti, dice all'altro: «Con questo atto sono disposto a condividere con te, e solo con te, questo potere così unico che Dio ci ha dato: il potere di fondere assieme una parte della vita di ognuno di noi⁵³, in modo che, unendosi, diventano una nuova vita: nostro figlio, l'espressione viva ed il frutto della nostra unione e del nostro amore». L'unione degli sposi, «in una sola car-

⁵³ «parentes diligunt filios eo quod sunt aliquid ipsorum. Ex semine enim parentum filii procreantur. Unde filius est quodammodo pars patris ab eo separata»: San Tommaso, *In VIII Ethic.*, lect. 12.

ne», tende ad incarnarsi in un nuovo individuo — specchio ed espressione della loro comunione ed amore coniugali⁵⁴.

La vera unione tra persone libere implica sempre donazione. Nel caso dell'atto coniugale, il rapporto è unitivo in virtù del carattere assolutamente singolare della donazione che comporta: il dono della procreazione. Da ciò deriva l'*inseparabilità intrinseca* dell'aspetto unitivo e di quello procreativo dell'atto coniugale⁵⁵.

Un rapporto contraccettivo è fondamentalmente anti-personalistico. Siccome distrugge deliberatamente quel singolare aspetto dell'atto coniugale che la trasforma in un atto veramente unitivo, costituisce un rifiuto della sessualità dell'altro, un rifiuto quindi della sua integrità in quanto marito o moglie⁵⁶.

Un altro aspetto personalistico del rapporto sessuale coniugale «aperto alla vita» è che tende in modo legittimo all'auto-realizzazione⁵⁷ ed all'auto-perpetuazione (entrambi valori personalistici), però li eleva, tramite il carattere donativo e generoso dell'atto stesso, ad un livello superiore⁵⁸. Quando si mantiene aperto alla vita, l'atto non tende a nessun tipo di affermazione o perpetuazione dell'«io» dei coniugi in un isolamento egoista, bensì precisamente alla perpetuazione di qualcosa che hanno in comune e che è assolutamente intimo per loro: l'amore che gli unisce.

E' precisamente questa consapevolezza del profondo significato della procreazione che rende il rapporto coniugale così particolarmente capace di contribuire al «bonum» di entrambi gli sposi, maturandoli, «realizzandoli» e unendoli. Inoltre, ogni figlio che procreano si trasforma in un vincolo visibile ed incarnato che rafforza il legame coniugale, il cui mantenimento risulta essenziale per la loro realizzazione personale e per il loro autentico bene⁵⁹.

⁵⁴ Cfr. *La Felicità Coniugale*, pp. 44-45.

⁵⁵ Cfr. *Humanae Vitae*, n. 12.

⁵⁶ Cfr. *La Felicità Coniugale*, pp. 45-46; 50; 64.

⁵⁷ Cosa c'è di più singolare, nell'auto-realizzazione, della procreazione di un proprio figlio - un'altra persona, in tutta la sua irripetibilità - frutto della donazione della propria persona che entrambi gli sposi si sono fatti? Qui si vede l'errore radicale del personalismo di H. Doms, il quale considera il figlio semplicemente come un complemento fisico alla comunità coniugale.

⁵⁸ Cfr. *La Felicità Coniugale*, pp. 55-56.

⁵⁹ «causa stabilis et firma coniunctionis [inter virum et uxorem] videntur esse filii. Et inde est quod steriles, qui scilicet carent prole, citius ab invicem separantur... Et huiusmodi ratio est quia filii sunt commune bonum amborum, scilicet viri et uxoris... Illud autem quod est commune continet et conservat amicitiam» *In VIII Ethic.*, lect. 12.

Così diventa evidente la naturale complementarità tra coniugalità e procreatività. La coniugalità significa che l'uomo è destinato a diventare *sposo*, a unirsi con un altro in un atto che è unitivo precisamente per il fatto che è orientato alla procreatività. E la procreatività significa che è destinato a diventare *genitore*: l'unione degli sposi tende per sua natura ad essere feconda. La coniugalità e la procreatività, assieme, tolgono l'uomo dalla sua solitudine originaria, che lo limita come persona ed è nemica della sua «auto-realizzazione», del suo «*bonum*»⁶⁰.

XI. Sintesi

Il personalismo moderno, quindi, soprattutto sotto l'impulso del Concilio Vaticano II e del Magistero posteriore, offre una rinnovata visione del matrimonio e dei suoi fini istituzionali. I principali punti di questa visione, così come io l'intendo, potrebbero venir presentati sinteticamente come segue:

- a) si accentua la naturale ordinazione del matrimonio verso determinati fini;
- b) non si accentua la gerarchia tra i fini⁶¹;
- c) *entrambi*, il «*bonum coniugum*» e la procreazione/educazione dei figli, sono fini *istituzionali*;
- d) *entrambi*, il «*bonum coniugum*» e la procreazione/educazione dei figli, possiedono un valore *personalistico*;
- e) i fini sono naturalmente (istituzionalmente) inseparabili;
- f) la loro *inseparabilità* è più importante di qualsiasi gerarchia tra essi;
- g) l'*inseparabilità* implica una *inter*-ordinazione — piuttosto che una sub-ordinazione — tra i fini.

⁶⁰ Giovanni Paolo II considera come la sessualità promette il superamento di questa solitudine originaria: cfr. *Uomo e Donna lo creò, op. cit.*, pp. 44ss.

⁶¹ E' vero che Giovanni Paolo II si riferisce alla gerarchia dei fini, in un'Allocuzione del 10 ottobre del 1984. Questa riferimento non mi pare contraddica il fatto che il tema viene ora focalizzato con un'*enfasi* differente.

XII. Inseparabilità

Ci occuperemo ora degli ultimi tre punti: l'inseparabilità dei due fini del matrimonio, così come ci vengono presentati nel can. 1055.

E' possibile separare questi due fini? Concettualmente, sì. Nella realtà, no; no, almeno, se non si vuole minare la comprensione e la stessa struttura vitale del matrimonio. Il matrimonio fu istituito per la maturazione dei coniugi, specialmente mediante la formazione di una famiglia e la dedizione ad essa. E fu istituito per la procreazione/educazione dei figli, che andrebbe raggiunta tramite la passeggera unione fisica e la permanente e crescente unità esistenziale ed organica tra marito e moglie. L'istituzione fu unica, sebbene nella Genesi venga descritta con due versioni diverse. E' Dio che ha unito questi fini in un'unica istituzione, e l'uomo dovrebbe resistere alla tendenza di separarli.

Un matrimonio procreativo — con molti figli — nel quale nessuno degli sposi abbia il senso della vita familiare o di come la dedizione ad essa contribuisca alla loro maturazione o felicità come persone, ha perso la sua caratteristica dimensione umana, e difficilmente potrà contribuire al bene dei coniugi o dei figli. Un matrimonio «à deux», dal quale i figli (o più di uno o due figli) vengono esclusi — in quanto vengono considerati come potenziali nemici della felicità della coppia — prevedibilmente non renderà a lungo la coppia felice: propone troppo poche esigenze per poter contribuire al loro autentico bene, e probabilmente non durerà.

E' per questo motivo che non sembra esserci alcuna ragione per centrare l'attenzione su di una possibile gerarchia dei fini istituzionali del matrimonio. Non si difende meglio l'aspetto procreativo *sostenendo* semplicemente che è più importante del bene degli sposi. Si difende meglio, quando le coppie sposate comprendono che il loro mutuo amore, la loro felicità di coppia e la realizzazione personale di ognuno sono favorite dall'impresa di edificare una famiglia, d'accordo con i piani di Dio⁶². Il bene dei coniugi si comprende in

⁶² Pio XII, nel suo noto Discorso del 29 ottobre 1951, dove fa una energica difesa della primazia della procreazione, insiste pure sulla stretta e naturale connessione fra la missione dei coniugati come genitori, da una parte, e il suo «arricchimento personale» come sposi, dall'altra (AAS 43 (1951), 850).

tutta la sua potenzialità personalistica solamente quando si vede che dipende dal particolare arricchimento che viene nella persona di ciascun figlio. Solo allora si salva da quelle tendenze parziali o riduttive che, mentre forse parlano del «bene degli sposi» (congiuntamente), in verità si riferiscono al «bene» di ognuno singolarmente, portando così a queste frequenti situazioni esistenziali dove il «bene» di uno alla fine appare come un rivale o un nemico dell'altro, causando così il crollo e lo scioglimento di una comune impresa di felicità.

L'inseparabilità riesce a dare un'idea migliore della mutua relazione tra questi fini. Tralascia il problema della gerarchia, e guarda piuttosto all'essenziale *inter*-ordinamento dei fini. Ogni fine è relazionato all'altro in modo vitale ed essenziale. Ognuno dipende dall'altro. Assieme si mantengono o crollano.

Infatti sembra così inutile discutere se i fini sono di uguale dignità o se esiste una subordinazione tra essi, come lo è discutere gli stessi punti a proposito della relazione tra uomo e donna. E' la complementarità, l'inseparabilità, quella che deve venir sottolineata.

Nel considerare l'atto coniugale tramite il quale gli sposi diventano «una carne», abbiamo cercato di fare un'analisi più approfondita della verità fondamentale proclamata da Paolo VI: che l'aspetto unitivo e quello procreativo dell'atto non possono venir separati⁶³. L'autentico personalismo cristiano ci porta ad una simile conclusione per quanto riguarda i fini istituzionali del matrimonio: il bene degli sposi e la procreazione/educazione dei figli. Esiste inoltre una connessione naturale ed intrinseca tra questi due fini. Essi sono intimamente legati, ed il raggiungimento di un fine dovrebbe aiutare l'altro, così come allo stesso tempo ne viene condizionato ed aiutato.

XIII. Ulteriori prospettive

Abbiamo delineato alcune considerazioni ispirate dalla presentazione dei fini del matrimonio che offre il can. 1055 del nuovo Codice di Diritto Canonico. Ci sembra che questa nuova formula apra ampie ed importanti prospettive per l'investigazione, non solamente nel campo giuridico, bensì in quello della Scrittura, della teologia, della morale e dell'antropologia, come pure nell'area pastorale.

⁶³ Per un trattamento più ampio, vedere *La Felicità Coniugale*, pp. 35-50.

Il momento è buono, ed importanti conseguenze potrebbero risultare da un nuovo approfondimento:

a) del concetto del matrimonio, basato su di una comprensione più completa della sua finalità e dignità originarie (istituzionali); superando particolarmente la supposta opposizione tra gli aspetti procreativo e personalistico;

b) della sessualità coniugale, la quale corre il rischio di venir ridotta ad una ricerca di se stesso, priva di significato, in cui qualsiasi atto di donazione di sè scompare sotto la crescente strumentalizzazione dell'altro coniuge ridotto alla categoria di «oggetto-sessuale»;

c) dei tre «bona» agostiniani, soprattutto del «bonum prolis», riabilitato ed integrato nel vero personalismo matrimoniale cristiano;

d) della famiglia, evitando principalmente che gli autentici concetti di paternità e di maternità — in tutta la loro realtà, contenuto e dignità umane — si perdano;

e) del ministero pastorale, pre- e post-nozze, per permettere alle persone di raggiungere una comprensione più approfondita del matrimonio come cammino di dedizione e di santità cristiane.

Tribunale della Rota Romana
Palazzo della Cancelleria
00186 ROMA

THE BANGOR ANTIPHONARY CREED: ORIGINS AND THEOLOGY

Paul O'CALLAGHAN

Among the relics remaining from the great monastery of Bangor near Belfast Lough in Northern Ireland is to be found a liturgical book of some 36 folios in very legible Latin¹, called the "Bangor Antiphony". It was found in the Ambrosian Library in Milan by Muratori who undertook a first (approximate) printing of it in 1713². The Antiphony had been brought to Milan by Cardinal Federigo Borromeo from Bobbio when he founded the Ambrosian Library in 1609. Bobbio, situated some forty miles north-east of Genoa, was, of course, founded by St Columbanus in the year 598, and he had been educated at Bangor, leaving Ireland probably around 590. The link-up between Bobbio and Bangor is reflected constantly in these pages. The Antiphony was probably brought to Bobbio sometime in the ninth century as the Danish invasions grew in frequency and ferocity. The bearer is reputed to have been one Dungal (the Divine) who is said to have fled the country accompanied by the John the Scot (Erugena), the latter ending up in the court of Charles the Bald.

Irish authorship of the Antiphony is generally undisputed. It

¹ The Antiphony is «a true *terminus a quo* for manuscript study», according to G.W. DUNLEAVY, *Old Ireland, Scotland and Northumberland*, in R. McNALLY (ed.), *Old Ireland*, Gill, Dublin 1965, p.184.

² MURATORI, *Anecdota Ambrosiana IV*, Patavii 1713, pp.119-154; id., *Opera Omnia* 9-III, Arezzo 1770, pp.217-251.

was composed in all probability between the years 680 and 691. This date may be deduced from the fact that a list of the fifteen abbots is given, beginning with St Comgall, Columbanus' mentor and founder of Bangor, and ending with Cronanus, who died there in 691³.

Several attempts were made after Muratori to print the manuscript (MS) properly⁴, but this was not done definitively until 1893 when F.E. Warren published an excellent facsimile and literal transcription for the H. Bradshaw Society liturgical series⁵.

The precise liturgical usage of the Antiphony is not clear⁶, and in fact some authors doubt whether it should be called an "Antiphony" at all. It comprises a series of 6 canticles, 12 hymns, 69 collects for use with the canonical hours, other assorted collects, 70 anthems, the Apostles' Creed and the *Paternoster*.

Two real masterpieces are to be found in the Antiphony. One, liturgically, the famous hymn "Quando communicarent sacerdotes" («Sancti venite, Christi corpus sumite...»), termed by Card. Moran «that golden fragment of our ancient Irish Liturgy»⁷. The other

³ The above information was extracted from the following which will be regularly cited throughout these pages: F. CABROL, *Bangor (Antiphonaire de)*, in «Dictionnaire d'Archéologie et Liturgie Chrétienne» 2/1, pp.183-191; M. CURRAN, *The Antiphony of Bangor and the early Irish Monastic liturgy*, Irish Academic Press, Dublin 1984, *passim*; J.F. KENNY, *The Sources for the Early History of Ireland*, vol.I, Irish University Press, Dublin 1966; D.S. NERNEY, *The Bangor Symbol*, «Irish Theological Quarterly» 19 (1952) 369-385; 20 (1953) 273-286; 20 (1953) 389-401 (cited henceforward as Nerney I, II, III respectively); A. O CLÉIRIGH, *Bangor (Antiphony of)*, in «Catholic Encyclopaedia» 2, 249; W. REEVES, *The Antiphony of Bangor*, in «Ulster Journal of Archeology» 1 (1853) 168-179; F.E. WARREN, *The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Clarendon Press, Oxford 1881; *id.*, *The Antiphony of Bangor*, H. Bradshaw Society, vols 4 & 10 London 1893/1895; cited henceforward as HBS I (facsimile, transcription), HBS II (amended text). Other commonly cited texts include F.J. BADCOCK, *The History of the Creeds*, London (henceforward cited as Badcock); A.E. BURN, *An Introduction to the Creeds*, Methuen, London 1899; H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum...*, 34th edition, Herder, Barcelona 1967 (henceforward cited as DS); HAHN, A., HAHN, G.L., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, Breslau 1897 (cited as «Hahn»); F. KATTENBUSCH, *Das Apostolische Symbol*, Leipzig, 2 vols, 1900; J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds*, Longman, 3rd edition, London 1972; M. LAPIDGE, R. SHARPE (eds), *A bibliography of Celtic-Latin literature, 400-1200*, Royal Irish Academy, Dublin 1985; H. LEITZMANN, *Symbole der Alten Kirche*, Bonn 1914 (cited as "Ltzm").

⁴ By C. SWAINSON, *The Nicene and Apostles' Creed*, London 1875; D. O'LAVERTY, *An historical account of the diocese of Down and Connor, ancient and modern*, Gill, vol.2, Dublin 1880, appendix p.xxix.

⁵ Cfr. the works of Warren published by the H. Bradshaw Society, in note 3 above.

⁶ Cfr. F. CABROL, *o.c.*, pp.186-188.

⁷ Cfr. MORAN, *Essays on the Discipline and Constitution of the Early Irish Church*, p.166.

gem, very valuable from the historical and theological point of view, is a rather peculiar version of the Apostles' Creed (henceforward termed "BC" or the Bangor Creed), situated half-way through the Antiphonary, just before the recitation of the Our Father. This position is of some relevance⁸ as it indicates dependence on the canonical discipline common in Spain at the time, in particular that envisaged by the third council of Toledo (589). Such is the opinion of Reeves and Warren⁹. At Toledo, just one hundred years before the BC was composed, it had been decreed that, before saying the "Our Father", the creed should be recited aloud by the congregation in order to manifest their faith publicly, and purify their hearts before approaching the altar¹⁰. Other Irish creeds besides that of Bangor took up this practice; in fact the close connection between the Creed and the Our Father is clearly and surprisingly shown by the following introduction to the creed of the so-called "Book of Dimma" which is roughly contemporaneous with the Bangor Antiphonary, and also Irish. It reads:

«Divino magisterio edocti, et divina institutione formati, audemus dicere: CREDO...»¹¹.

Although the Bangor Antiphonary is not a missal¹², the union of Creed and Our Father could hardly be more explicit. Much could be said of the prayerfulness and sense of Christian commitment implicit in this positioning and contained in the credal texts themselves, but we will return to this later on.

It should be mentioned that the council of Toledo mentioned above laid down that the Nicene Creed be the one recited at Mass¹³. The Irish Church, however, did not follow Toledo's lead on this one, and preferred to adopt a form of the Apostles' Creed common in

⁸ Cfr. H. JENNER, *Creed, Liturgical use of*, in «Catholic Encyclopaedia» 4,479.

⁹ Cfr. REEVES, *o.c.*, p.175; WARREN, *Liturgy and ritual... o.c.*, p.189, note.

¹⁰ Canon 2 of III Toledo reads; «Sancta constituit synodus ut per omnes ecclesias Hispaniae vel Gallaeciae (Narbonensis) secundum formam orientalium ecclesiarum, hoc est CL [150] episcoporum symbolum fidei recitetur, ut priusquam dominica dicatur oratio, voce clara a populo decantetur; quo et fides vera manifestum testimonium habeat, et ad Christi corpus et sanguinem praelibandum pectora populorum fide purificata accedant» MANSI, *Sacr. Concil.* 9,993.

¹¹ WARREN, *Liturgy and ritual... o.c.*, p.169.

¹² Cfr. CABROL, *o.c.*

¹³ Cfr. text in note 10 above.

style and content in the Gallican churches, and—in the case of the BC— sufficiently rich in other elements so as not to completely invalidate O Cléirigh's fundamentally mistaken assertion to the effect that the BC «is in substance the original creed of Nicea»¹⁴.

The Spanish influence does not end with the positioning, however. Connections between the Irish and Spanish churches were strong ones¹⁵. Besides, these churches were among the most and dynamic and missionary in Western Europe at that time. As we shall see, Spanish influence on the BC is considerable, though more so in details than in its fundamental structure.

That the BC has been influenced by a multitude of sources hardly goes without saying. Still, it is by no means a "servile" creed; it reflects a great originality and proper theological depth. Over a century ago, W. Reeves commented: «Indeed the present Creed [the BC] differs in expression from all others that exist». Warren and O Cléirigh repeat this phrase almost literally¹⁶. A considerable amount of valuable study has been done on its dependencies¹⁷, especially by D.S. Nerney¹⁸, who after a careful study concludes—not altogether convincingly—that the BC was composed in Gaul (perhaps Burgundy) around the year 500, and not in Ireland at all.

M. Curran has recently undertaken a lengthy and important study of the Bangor Antiphony¹⁹, but has little or nothing to say about the Creed itself, recognizing implicitly perhaps its singularity and richness, and taking into account the fact that the study of strictly liturgical prayer falls into a different category from that of the professions of faith. The redactor of a Creed knows he is dependent on the living Tradition of the universal Church, into which he must insert himself vitally, yet with awe and respect. The attribution of the Apostles' Creed article by article to the twelve

¹⁴ Cfr. O CLÉIRIGH, *a.c.*, p.249.

¹⁵ Cfr. J.N. HILLGARTH, *Old Ireland and Visigothic Spain*, in R. McNALLY (ed.), *Old Ireland, o.c.*, pp.200-227; id., *Visigothic Spain and Early Christian Ireland*, in «Proceedings of the Royal Irish Academy» (Series C) 6 (1962) 167-194.

¹⁶ Cfr. REEVES, *a.c.*, p.175; WARREN, *Liturgy and ritual... o.c.*, p.189; O CLÉIRIGH, *a.c.*, p.249.

¹⁷ Cfr. the works cited in note 3, particularly of WARREN (HBS II), p.62; HAHN, pp.83-85; BURN, *An Introduction...*, pp.228-229; BADCOCK, p.145; KELLY, pp.402-403.

¹⁸ Cfr. the works of NERNEY in note 3.

¹⁹ Cited in note 3.

apostles may well be apocryphal²⁰, but it is by no means irrelevant that Christians over the centuries wished to call the Creed after those whom they regarded as the pillars of the Church. Christian piety could well express itself adequately in liturgical hymn —as the Antiphonary amply demonstrates— but creed redaction always seems to portray an awareness of playing a vital part in the sacred task of handing on the faith (*traditio*).

The following is the text of the BC according to the excellent photographic edition prepared by F.E. Warren in 1893; a good quality reproduction of the text may be found in a more available work by I. Adamson²¹. Abbreviations belonging to the original text are shown in parenthesis on the right. Lines (/), not in the original text, have been inserted to mark off the articles according to the usual twelve-fold division adopted by the *textus receptus* (T).

[folio 19r, RH col.]

INCIPIT SYMMULUM

CR edo in deum pa	[dm]
trem omnipo	
tentem inuisibi	
lem omnium crea	
turarum uisibili	
um et inuisibilium	
conditorem. [/]	
CR edo et in ihesum christum	[ihm; xrz]
filium eius unicum	
dominum nostrum deum omni	[dnm; nm; dm]
potentem [/] concep	
tum de spiritu sancto natum	[spu; sco; natu]
de maria uirgine [/]	
passum sub pontio	
pylato qui cruci	
fixus et sepultus [/]	[stylized "s"]

²⁰ Cfr. F.J. BADCOCK, *o.c.*, pp.165-179; H. THURSTON, *Apostles' Creed*, in «Catholic Encyclopaedia» 1, 629-631.

²¹ Cfr. I. ADAMSON, *Bangor: light of the world*, Fairview, Bangor 1979.

[folio 19v, LH col.]

discendit ad infe	
ros tertia die re	
surrexit a mor	
tuis [/] ascendit in	
caelis seditque ad	[seditq,]
dexteram dei pa	[di]
tris omnipoten	
tis. [/] exinde uen	
turus iudicare	
uiuos ac mortuos. [/]	
C redo et in spiritum sanctum	[spm; scm]
deum omnipotentem	[dm; omnipotent]
unam hebertem	
substantiam cum	
patre et filio [/] sanctam	[scam]
esse aecclesiam ca	
tholicam abremi	
sa peccatorum	
sanctorum Comuni	[scorum]
onem [/] carnis resur	
rectionem [/] credo	[large "c" in "Credo"]
uitam post mortem	[morte]
et uitam aeternam	

[folio 19v, RH col.]

in gloria christi [/] haec	[xri]
omnia credo in deum	[large "c" in "Credo"; dm]
ORATIO DIUI amen ,	
NA...	

Pater noster [end]

We will now look at the Creed article by article, or rather passage by passage, combining certain articles which link closely together. A list of the creeds referred to in the following pages may be found in the appendix at the end of these pages.

a.1. «Credo in Deum Patrem omnipotentem invisibilem, omnium creaturarum visibilibus et invisibilibus conditorem»

Our Creed is generally classified as “T”, that is, *textus receptus*²², or as Denzinger terms it, «forma T modificata»²³. However, this first article of the Creed is a clear exception from the general rule, not corresponding either to the old Roman (R) form or to the T form. R and T for this article would normally be:

R - «Credo in Deum Patrem omnipotentem»;

T - «Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae»²⁴.

Two peculiarities stand out especially in BC: God as *invisibilem*, and as *omnium creaturarum visibilibus et invisibilibus conditorem*.

First, God as *invisibilem*. This is found in a variety of creed forms²⁵, mostly ones of African origin. God's invisibility may indicate many things. Nowadays it is sometimes seen to indicate an absence of any passivity in God, any “vulnerability” as it were. But Tyrranius Ruffinus in his famous commentary on the Creed²⁶ claims that it is an anti-Sabellian or anti-Patristic expression, a way of saying that the Father was in no way made incarnate (that is, visible)²⁷. Ambrose is of this view likewise²⁸. Some connection with the African church may reasonably be postulated, but Warren suggests that “invisible” may simply be a response to a remnant of idolatry left in Ireland in those times²⁹.

²² On the *textus receptus*, cfr. especially KELLY, *o.c.*, chapter 13: pp.398-420.

²³ Cfr. DS 29.

²⁴ Cfr. A.E. BURN, *Facsimiles of the Creeds*, H. Bradshaw Society, vol.6, London 1909, p.2.

²⁵ Augustine: 4b; Africa;

Auxentius (Arian); 4m; Milan;

Quodvultdeus of Carthage (Ps.Aug): 4m; Africa;

John of Jerusalem: 4e; Syria;

Tyrranius Ruffinus: 4b; Aquileia;

Fulgentius of Ruspe: 6b; Africa;

“Aus. exp.” (from the sermon *Auscultate expositionem*): 6e/7; Gaul;

BC: 7e; Ireland.

Note that Hahn presents nine African Creeds (Hahn 44-52), three of which (nn. 47-49) contain the term «invisible» as above.

²⁶ See creed-list at end.

²⁷ Cfr. BADCOCK, *o.c.*, p.103.

²⁸ PL 17,1157.

²⁹ WARREN, *The Antiphony of Bangor*, *o.c.*, HBS 10, p.62.

Secondly, God as *omnium creaturarum visibilium et invisibilium conditorem*. This formula is variously emulated in a wide range of credal redactions³⁰. It was not adopted however in the final version of the "T" in the Roman Catechism. Its richness was already well expressed in the Nicene Creed, used almost universally in the Western Church by the twelfth century. Burn³¹ comments on this phrase to the effect that it derives either from the Nicene Creed or from Cassian. Undoubtedly Cassian as well as Jerome and others were decisively instrumental in introducing many expressions of Oriental custom and monastic observance into the West. Yet this does not explain the presence in Rome of a similar formula before the Nicene Creed itself, in the form of the Baptismal interrogation creed of Palmatus, at the beginning of the third century, and in that of Callixtus and companions with which Palmatus' creed is closely related³².

Indeed Eastern credal forms commonly contained both «[maker of] heaven and earth», and «all things visible and invisible». So it would not be necessarily precise to simply identify the former as the Western version and the latter as the Eastern. But the *visibilium et invisibilium* on its own does give a view of creation less dependent on a purely cosmological or naturalist conception of

³⁰ (from) *Martyrium S. Calixti Papae et soc. eius* (this is so according to HAHN, p.84, note 207, though he does not give the text. Cfr. also KATTENBUSCH I: pp.77-78; II: pp.486-487 where this creed is related to that of Palmatus, below);

Tertullian: 3b; Africa: «Credimus in unicum Deum omnipotentem mundi conditorem»;

Palmatus: 3b; Rome: God, «factorem omnium visibilium et invisibilium»;

Nicea-Constantinople; 4e; East: God, «ποιητὴν οὐρανοῦ τε γῆς ὁρατῶν καὶ πάντων καὶ ἄορατων»;

Cassian: 4m; God, «creatorem omnium visibilium et invisibilium creaturarum»;

Jerome: 4e; God, «visibilium et invisibilium Factorem»;

John of Jerusalem: 4e; Syria: «omnium visibilium et invisibilium coelestium fortitudinum et terrestrium creaturarum, unum et eundem esse conditorem Deum... »;

Pelagius: 5b; God, «cunctorum visibilium et invisibilium conditorem»;

Julian of Eclanum (Pelagian): 5b; God, «omnium visibilium et invisibilium conditorem»;

"Aus. exp.": 6e/7; Gaul: God, «visibilium et invisibilium (omnium) rerum conditorem»;

Theodulph of Orleans: 8e; Gaul: God, «creatorem omnium visibilium et invisibilium».

³¹ Cfr. BURN, *An Introduction... o.c.*, p.229.

³² Cfr. KATTENBUSCH, *o.c.*, II, pp.486-487.

the Universe. In our commentary on *descent into hell*, later on, this latter tendency and emphasis will, I think, be seen to have quite some relevance.

Note also that the term *conditor* (used by Tertullian in his creed, as well as by the Pelagians, and the "Aus. exp.") is not particularly common in the West, especially in the main-line credal redactions³³. One formula traditionally attributed to Ambrose³⁴ used the term *conditor*, but nowadays it is taken to belong to Syagirus, a fifth century Spanish bishop³⁵. Note also that the term *factorem* which best renders the ποιητήν of Nicea never achieved acceptance in the West, and that *creatorem* gained ground on *conditorem* probably in deference to the use of *creavit* in the Vulgate translation of Gen 1:1³⁶. The use of "Creator" instead of "Maker" in some ways renders *omnium* redundant, insofar as the former better indicates the totality of reality being brought into being (*creatio ex nihilo*), than does the latter. Nerney³⁷ comments upon Augustine's reference to the ambiguity of *creare* which could possibly be likened to *gignere*, and thus compromise the eternal generation of the Son in favour of the Arians³⁸.

This possible "doubling-up" (plus the inclusion of *creaturarum* in the BC) may be due to an anti-Priscillianist tendency which can also be detected in a.8 of the BC (on the Holy Spirit). Note that Priscillianism was fundamentally Manichaean, and tended to deny that God created matter³⁹; hence perhaps we find *visibilium et invisibilium* in BC instead of *caeli et terrae*. It should be pointed that in Priscillian's "own" creed⁴⁰, there is no reference whatever to God as Creator in the first article. It reads: «Credo in unum Deum omnipotentem. Et in Iesum...». The BC's Eastern and perhaps Spanish connections are strengthened here.

³³ According to KENNY, *o.c.* in note 3, regard for Pelagius was considerable among the Irish (p.643), but it would be mistaken to confuse the penitential rigours of the early Irish Church with true Pelagianism.

³⁴ HAHN, n.45.

³⁵ Cfr. G. MORIN, «Revue Benedictine» 10 (1898) 392; cfr. Syagirus sermon: Ps.-Aug. *Sermo* 136. On Syagirus' use of *conditor* cfr. BADCOCK, *o.c.*, p.91.

³⁶ Cfr. KELLY, *o.c.*, p.373.

³⁷ NERNEY, *a.c.*, in note 3, I, p.275.

³⁸ Cfr. *De fide et Symbolo*, 5.

³⁹ Cfr. KELLY, *o.c.*, p.373.

⁴⁰ HAHN, n.53.

As we shall see more clearly when commenting on a.8 (*Credo et in Spiritum Sanctum*), the *Auscultate expositionem* creed (alternatively known as the *Expositio fidei*), of uncertain origin, has very striking similarities with the BC.

a.2. «Credo et in Ihesum Christum, Filium eius unicum Dominum nostrum, Deum omnipotentem»

As regards this article, R and T formulations are identical: «Et in Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum». Identical, that is, except for the word order *Iesus Christus* which identifies the BC as T (R has *Christus Iesus*)⁴¹. Still, the BC has a number of peculiarities. As can be seen, the equality of the Son and the Father as *Deum omnipotentem* is forcefully emphasised, and the article is initiated in terms of «Credo et in...». Exactly the same thing is to be found in the eighth article: «Credo et in Spiritum Sanctum, Deum omnipotentem...». This emphasis on the equality and divinity of Father, Son and Holy Spirit is a characteristic feature of this creed. We will look at two aspects separately, as they correspond to diverse sources.

Credo et... The use of *Credo et* at the beginning of the second article is encountered on seven occasions in other redactions⁴², notably in ones which have most common and natural links with the BC.

Deum omnipotentem. So far as I have been able to ascertain, the term *deum omnipotentem* is expressly applied to Jesus Christ in no creed other than the BC. However, and in this I follow Hahn's observation⁴³, an equivalent form is often encountered in *most Spanish* and not a few *Gallican* formulae, as *deum et dominum nostrum*, paraphrasing Thomas' profession of faith (Jn 20:28)⁴⁴. In

⁴¹ Cfr. A.E. BURN, *The Apostles' Creed, o.c.*, p.70

⁴² Quodvultdeus: 4m; Africa: «Credimus et in Filium eius»; Caesarius of Arles B: 5b; Gaul: «Credite et in Iesum Christum»; Pelagius: 5b: «Credimus et in Dominum nostrum Iesum Christum»; Bobbio C: 7/8b; Gaul: «Credite et in Iesum Christum»; (Old) Gallican Missal: 8b: «Credo et in Iesum Christum»; Dimma: 8; Ireland: exactly the same wording as the BC.

⁴³ HAHN, p.84, note 208.

⁴⁴ *Spain*:

Gregory of Elvira: 4e;

fact, express reference to the distinction between the divinity (a.2) and humanity (a.3 & ff) of Christ was insisted upon at the II Council of Seville in 619⁴⁵, and a modification of a.2 in the above-mentioned terms recommended. Outside Spain (especially) and Gaul, no explicit reference to the divinity of Christ is to be found, apart of course from the Eastern Creeds and their direct dependencies.

In fact, the expression of the divinity of Christ is given considerable importance among the Spanish creeds, but only occurs in Gallican ones of lesser importance; that of Phoebadius seems to have been the earliest expression. Yet serious doctrinal deviations over the divinity of Christ did not enter Spain until later on, with the advent of Adoptionism. No immediate or urgent reason therefore for the inclusion of such expressions would seem necessary. The divinity of Christ, so unequivocally proclaimed in Eastern creeds, is virtually unknown in the Apostles' Creed (R or T), apart from the above formulae. Nerney⁴⁶ interestingly points out that the proclamation of the divinity of Christ—and also later on of the Holy Spirit—and of his *omnipotentia*, is a clear anti-Arian trait. Augustine and Ambrose⁴⁷ both show that Arians were prepared to call Christ "God", but were not willing to proclaim his omnipotence. Nerney infers that, since no Arianism was to be found in Ireland at that stage, the BC could not have been composed in Ireland at all, but rather in Gaul, where Arianism was common until about the sixth century. The inference is far from reliable, among other reasons because, if only because of

Martin of Braga: 6e: «Deo et domino nostro Jesu Christo»;

Ildephonsus of Toledo: 7m;

Etherius and Beatus: 8e;

Of the six Spanish versions of the Apostles' Creed given by Hahn, the later three contain the formula. Those of Priscillian (Hahn 53), Beatus of Libana (Hahn 57) and the Mozarabic Ordinal (Hahn 58) do not.

Gaul:

Phoebadius of Agin: 4: «... et (in) unigenitum Filium eius Jesum Christum, Deum et dominum, salvatorem nostrum»;

Gregory of Tours: 6e: «Credo et in Jesum Christum, Filium eius unicum, dominum deum nostrum... »;

Bobbio D: 7/8b: «(Johannes dixit) "Credo in Jesum Christum filium eius unicum, deum et dominum nostrum"».

⁴⁵ Cfr. HAHN, p.65, note 131, and KATTENBUSCH, *o.c.*, I, p.156.

⁴⁶ NERNEY, *a.c.*, I, pp.376-385.

⁴⁷ *Ibid.*, pp.382-383.

Patrick, the Irish Church always had a strong anti-Arian bias. In fact, the profession of Christ's omnipotence would seem to point to a link-up often found between the East, Spain and Ireland, to which we shall return later on.

Of course it must be said that the Irish formula is not in fact *Deum et dominum nostrum*, but rather *dominum nostrum Deum omnipotentem*, which indicates not only Our Lord's divinity, but his "hypostatic" unity as well.

a.3-7 [dealing with the humanity and life of Christ]

«(Iesum Christum)... [3] conceptum de Spiritu Sancto, natum de Maria virgine [4] Passum sub Pontio Pylato, qui crucifixus et sepultus [5] descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis [6] ascendit in caelis, seditque ad dexteram Dei Patris omnipotentis [7] exinde venturus iudicare vivos ac mortuos»

Clear indications of BC's designation as T are found in the above articles, as may be seen from the following comparative table⁴⁸:

R	T
a.3. Qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine	Qui <i>conceptus</i> est de Spiritu Sancto, <i>natum ex</i> Maria Virgine
a.4. Qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus	<i>Passus</i> sub Pontio Pilato, crucifixus, <i>mortuus</i> et sepultus
a.5. Tertia die resurrexit a mortuis	<i>Descendit ad inferna</i> , tertia die resurrexit a mortuis
a.6. Ascendit in caelos, sedit ad dexteram Patris	<i>Ascendit ad caelos</i> , sedit ad dexteram <i>Dei Patris omnipotentis</i>
a.7. Unde venturus est iudicare vivos et mortuos	<i>Inde</i> venturus est iudicare vivos et mortuos.

Notable exceptions to full correspondence between BC and T

⁴⁸ Cfr. BURN, *Facsimiles...*, o.c., p.2.

include the omission of *mortuus* in a.4, the *in* of a.6, and the *Qui...* in a.4; these variants bring the BC more into line with R. Nonetheless, this part of the BC differs little doctrinally from the normal aa.3-7 of T. Some details are worth noting however:

a) The use of participles in the accusative for *conceptum*, *natum*, *Passum*.

This tendency, found even more extensively in other credal redactions, is not generally encountered either in R or in the final form of T, that of the Roman Catechism for example. In the latter, passive perfects are used or at least implied; *conceptus est*, *natus est* etc. The usage of accusative particles is, I believe, of considerable theological interest, and this should be taken into account given the large number of credal forms expressed in this way, particularly Gallican ones⁴⁹.

This grammatical construction, not quite so marked in the BC as in other versions, emphasises perhaps more clearly than the passive perfect arrangement that Our Lord's *being conceived*, *having*

⁴⁹ Tertullian: 3b; Africa: «crucifixum... resuscitatum, receptum in caelis, sedentem..., venturum»;

Priscillian: 4e; Spain: «natum ex Maria virgine ex Spiritu; passum... crucifixum... sepultum... venturum et iudicaturum»;

Phoebadius of Agin: 4; Gaul: «... natum, passum... et crucifixum et mortuum et sepultum... assumtum... venturum iudicare»;

Auxentius of Milan: 4m: «crucifixum... sepultum... venturum... »;

Niceta: 4e; Gaul: «natum... crucifixum, mortuum... »;

Gennadius; Missal: 5e; Germany: «... natum... passum et sepultum»;

Caesarius of Arles B: 6b; Gaul: «Credite eum conceptum esse... natum... Credite eum pro nostris peccatis passum... mortuum et sepultum...»;

Gregory of Tours: 6e; Gaul: «Credo eum..., crucifixum... sepultum... resurgentem...»;

“Aus. exp.”: 6e/7; Gaul: «conceptum... natum... crucifixum... sepultum... resurgentem... »;

Eligius of Noyon: 7m; Gaul: «natum... passum... »;

Bobbio: 7/8b; Gaul: A— «Conceptum... natum... crucifixum mortuum et sepultum...»; C — «conceptum... natum... passo... crucifixum et sepultum... »; D — «... natum... passo... crucifixum et sepultum... »;

Magnus of Sens A: 8; Gaul: «... natum... et crucifixum et mortuum... sedentem... venturum»;

Theodulph of Orleans: 9b; Gaul: «... passum... mortuum»;

Bratke: 7/8; “Germany”; «Passus... crucifixum et sepultum... »;

Munich MS: 8/9: «passum... mortuum, sepultum»;

Ordo romana: 8/9: «... natum et passum».

Note that the inversion of the terms “*Maria virgine*” and “*spiritu*” in Priscillian’s creed is truly singular, yet it simply reflects the fact that Priscillianists denied the divinity of the Holy Spirit. Note that later on in the same text we read a similar extraordinary, yet coherent, version: «Credimus in sanctam ecclesiam, sanctum Spiritum» (HAHN 53).

suffered, etc. does not refer only to a past action, which it undoubtedly does, but to something which has a supratemporal (or divine) value. It expresses therefore belief in the *soteriological* aspect of Christ's actions, that is their "meta-historical" value. These formulae tell us that the Incarnation is "still" relevant: «Credo in Iesum Christum... conceptum...». We can still benefit from Our Lord's Passion: "I believe that not only did Christ once suffer, and at 2000 years distance can I be inspired by his generosity, serenity and abandon to God's will. No. I can actually benefit from the atonement made by Christ for me at this present moment", that is, «*I believe in (which includes "I commit myself to", the credo in Deum) Jesus Christ suffering*». I do not think it unreasonable to take a soteriological reading out of these texts, as no express reference to the saving purpose of Our Lord's life can be found in the creed, whereas the Nicene Creed includes the phrase «who for us men and for our salvation...». Extending this principle, other credal forms would express belief in Christ risen, in Christ at the right hand of God the Father, etc. Looking now at the BC, note that *crucifixus* and *sepultus*, being preceded by *Qui* and not seeming to require *est*, could also be seen to have an on-going saving value, as it were; the same could not be said, at least in an obvious way, of the Resurrection and the Ascension. In some ways, this mode of expression is a meaningful complement to the *credo in* (followed by accusative) characteristic of so many of these creeds⁵⁰.

b) *de Maria*, instead of the more common *ex Maria*⁵¹. Hahn notes that this indicates a typically Gallican form⁵². Theologically, a range of things could be read into the variant, none of which, in my view, are very conclusive. It could for example express that Mary's

⁵⁰ Note that in Bobbio C and D, the *Credo in* governs ablative, not accusative; hence we have «Credo in Iesu Christo... passo...» HAHN 66b, c.

⁵¹ Victricius of Rouen: 4m; Gaul;

Bobbio D: 7/8b; Gaul: «natum de Maria virgine per Spiritum Sanctum»;

Gallican Missal: 7/8b;

Adalbertus: 11; Belgian Gaul;

Honorius of Autun: 12b; Germany;

Lambeth MS: 13; Germany.

Note however that in the hymn *ad Matutinam in Dominica* (Bangor Antiphony, n.12), stanza 5, we read: «Natum es Spiritu Sancto, *ex Maria Virgine*» (fol. 13r).

⁵² HAHN, p.84, note 209.

collaboration in the Incarnation was by no means passive (note that *ex* could indicate this). Also, it seems likely that these forms of the creed were little affected by controversies concerning Jesus being son of the Holy Spirit according to spurious interpretations of the Annunciation narrative found in the African Church⁵³, such as would demand the distinction *de/ex*.

c) *Mortuus* is omitted perhaps as if to say that *crucifixus et sepultus* said enough; besides BC states later on that Christ rises *a mortuis*, which in a sense makes *mortuus* simply redundant. This omission, however, is an uncommon trait in T, and, in my view, not unhelpful in tracing BC's immediate origins. Oriental credal redactions normally omit mentioning Jesus' death explicitly (Cassian's does too), as to R redactions of the Apostles' Creed and several other of tried affinity with the BC⁵⁴.

d) *Discendit ad inferos*. The presence of this article in the BC indicates that it is a T, and not an R form. However, several interesting points can be made; (i) regarding the peculiar spelling used, "*discendit*"; (ii) regarding the usage of *ad inferos* instead of the more usual *ad inferna*; (iii) finally, whether this phrase is connected properly speaking with *crucifixus et sepultus* preceding it, or rather with *tertia die resurrexit* following it.

(i) *Discendit*: this spelling form is not a once-off orthographical error, and is found in several other credal forms, most notably the *Quicumque vult*, or Ps.-Athanasian creed⁵⁵. BC's Gallican connections (at least cultural) are strengthened by this observation.

(ii) *Ad inferos*: this termination of the descent article was comparatively rare in the times of the BC but is, as we shall see, more precise, and theologically richer than the more common *ad*

⁵³ KELLY, *o.c.*, pp.376-377; NERNEY, *a.c.* II, pp.275-276.

⁵⁴ Faustus of Riez; 5m; Gaul;

"Aus. exp.": 6e/7; Gaul;

Bobbio C; D: 7/8b; Gaul;

Bratke: 7/8; "Germany";

Deer: 11 (?); Scotland.

⁵⁵ From 5m; Gaul; and also:

Caesarius of Arles B: 6b; Gaul;

Bobbio A and D: 7/8b; Gaul;

Priminus: 8b; Gaul;

Deer: 11; Scotland.

inferna form; besides it was adopted in the *textus receptus* (or T) form of the Apostles' Creed found in the Roman Catechism. Of the three credal forms I found which employ it, only the *Quicumque vult* is anterior to BC⁵⁶. In section (iii) following, we shall examine the theological significance of *ad inferos*.

(iii) There is a common tendency to place the article on the *descent into hell* together with *death and burial* instead of with the *resurrection* article. According to Kelly, the commentary on the Apostles' Creed of Tyrranius Ruffinus—in whose creed the *descent into hell* article first seems to have appeared (ca. A.D. 400)—says that “descent into hell” has much the same meaning as “buried”⁵⁷. This would certainly seem to link it with *crucifixus et sepultus* than with *resurrexit*. Kelly, along with Swete, Kattenbusch⁵⁸, and probably also modern authors such as Rahner and Ratzinger⁵⁹, feel that the phrase is primordially anti-Docetist, and meant to underline the reality of Christ's death.

On the contrary, however, it is interesting to note that the Roman Catechism places *descent into hell* and *resurrection of Christ* in a single article (a.5), «following the example of the holy Fathers»⁶⁰, and it explicitly terms the Resurrection to be «the second part of the Article»⁶¹.

⁵⁶ Kelly maintains that *ad inferna* is the correct rendering for the *Quicumque Vult* «in spite», he adds, «of the great weight of MSS in support for *inferos*» (J.N.D. KELLY, *The Athanasian Creed*, A & C Black, London 1964, p.23). To support this assertion, he only cites one out of over a dozen MSS used by TURNER (*The Athanasian Creed*, «Journal of Theological Studies» 11 (1910) 401-411) in providing us with the critical edition, the “Leningrad Codex”, of early eighth century. He corroborates this evidence by saying that *inferos* was probably «substituted for the original *inferna* under the influence of the Apostles' Creed. In earlier times, this had *descendit ad inferna*, but *ad inferos* began to replace it around 600, and became common a century later» (KELLY, *o.c.*, p.23). As far as I can see, the latter assertion is simply untrue, as the small number of creeds having *ad inferos* shows. Regarding the scarce incidence of *ad inferos*, cfr. HAHN, p.84, note 210. Other redactions with *ad inferos* include the Bratke creed (7-8; “Germany”), and Lambeth MS 427.

⁵⁷ KELLY, *Early Christian Creeds*, *o.c.*, p.378.

⁵⁸ *Ibid.*, p.382; H.B. SWETE, *The Apostles' Creed*, London 1894, p.61; KATTENBUSCH, *o.c.*, p.901.

⁵⁹ K. RAHNER, *Theological Investigations VII*, New York 1971, p.145 ff; J. RATZINGER, *Introduction to Christianity*, London 1969, pp.229-230.

⁶⁰ I,5,1; Eng. tr. in McHUGH & CALLAN, *The Roman Catechism*, Wagner, New York 1934, p.62.

⁶¹ *Ibid.*, I,5,2; Eng. tr., *cit.*, p.66.

Not intending to delve into the patristic evidence for or against this assertion, I thought it would be useful to attempt to ascertain the proper position of this element by examining creed-structure itself. This can be most decisively done in my view by looking at the "1 article per Apostle" creed redactions, in other words, the ones in which the names of individual Apostles are inserted in direct connection with the articles in question, for catechetical purposes and, let it be said, in a somewhat haphazard fashion. A Ps.-Augustinian creed⁶² attributes the crucifixion, death and burial to John, and the descent and resurrection to Thomas. Others generally follow suit. But the clearest example of this is to be found in a series of ten redactions from the twelfth to the early sixteenth century in Old English, all of which keep *descent into hell* and *resurrection* in the same fifth article⁶³. Other versions of the "1 article per Apostle" creeds I examined give no positive indication of leaving the *resurrection* article unaccompanied.

In fact, several other redactions indicate, if not the union of *descent into hell* with *resurrection*, certainly the independence of the former from *crucified, dead and buried* part. For example, the seventh or eighth century Bobbio (A) creed from Gaul has: «Conceptum... Discendit ad inferna.tercia die resurrexit... ASCendit». The capitals (emphasised, and always rather few in number in these MSS) highlight the relevance of these beginnings. Also the Scottish *Book of Deer* places *Discendit ad inferna* on its own.

On the face of things, certainly according to Warren's "amended text", the BC does not seem to corroborate this separation. It seems to read: «Qui crucifixus et sepultus descendit ad inferos, tertia die resurrexit... ». The *descent* would seem to belong to the first part of the phrase rather than the second (a similar cadence is found in Bobbio C). However, it is interesting to note on the original MS that *sepultus* is to be found at the end of the folio

⁶² From *Sermo* 240-242; cfr. DS, p.24.

⁶³ HAHN, n.78, 80-88. What is indeed strange is how a creed of a similar kind dated from 1543 (HAHN 89) —the last one Hahn cites for the British Church— places the "descent" article in the position of the previous a.4, and leaves a.5 exclusively for the Resurrection. This creed was specifically commissioned by Henry VIII with a view to the «necessary doctrine and erudition of the Christian man» (HAHN, p.94-95).

(19r), but is terminated with a stylized “s” which in the Antiphony seems to indicate *termination* of a phrase, and not simply of a page⁶⁴. It is certainly therefore a reasonable hypothesis to consider *descent* and *resurrection* conjointly in BC.

Authors who tend to minimize the importance of the “descendit ad inferos” element are fearful perhaps of an excessively cosmological theology. Von Balthasar is an example of one who has repeatedly asserted that eschatology requires some “de-cosmologization”⁶⁵. In any case, it is well known that the veterotestamentary *sheol* is clearly distinct from the simple place of burial and its environs, and should be understood more in the line of personal relationship than in that of personal location⁶⁶.

All of which makes it very interesting to observe that the “personalist” —as it were— and influential *Quicumque vult* as well as our creed (the BC), and also a few others, do not speak of descent *ad inferna*, that is, “to the nether regions”, but rather *ad inferos*, the form eventually adopted by the Roman Catechism. *Inferi* in classical Latin can perfectly well refer to *those who inhabit* the underworld, that is, the deceased. *Inferna*, on the other hand, terminatively speaks in the locative sense. With *ad inferos*, the possible location of the deceased souls is not dealt with, but rather their individuality⁶⁷.

⁶⁴ The stylized “s” (ç), an embellishment of the normal “s” (ç) is found regularly throughout the Antiphony. It is not used to indicate the simple occurrence of “s” at the end of a folio, since several cases of non-stylized “s” at the end of the folio are to be found (e.g. fol. 5v, 6v, 25r). An exception to this does occur between fol. 25v (ending in a stylized “s”) and fol. 26r; the “s” at the end of “animas” is stylized, though “animas” itself is in continuity with the text on the following folio (from BA 83): «Custodi animas /servorum tuorum». Still, whenever the stylized “s” occurs in the middle of a text, it almost always indicates the end of a phrase, verse, or even of a hymn or prayer: cfr. 6r (ovilibus, expectamus); 11r (porrigis); 11v (sanguinis); 23r (vivas); 23v (qui regnas); 24r (pueris); 28r (magnitudinis); 34v (qui regnas). Concluding therefore, it is perfectly feasible to suppose that this “s” indicates termination of a phrase, and not a simple embellishment.

⁶⁵ Cfr. his article on eschatology in J. FEINER, J. TRUTSCH, F. BOCKLE, *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, p.407. See also C. POZO, *La teología del más allá*, BAC, Madrid 1980, p.81-86. LAGRANGE’s commentary on Ps 73 (v.28: “My joy lies in being close to the Lord”) is still relevant: «Here, neither heaven nor hell is spoken of. For the Psalmist, only God is left; the Psalmist only loves God. To be with God in heaven or on the earth, that is enough. Nothing cosmological» («Revue Biblique» 1905).

⁶⁶ Cfr. C. POZO, *o.c.*, pp.183-223.

⁶⁷ I should point out that the Roman Catechism on this article does indeed speak of the *place* of the dead, but interestingly, translations of it tend to be less ambiguous than the original Latin in some cases. For example, where the Latin text reads *apud inferos fuisse*, a

So the question of whether and how Christ descends “to a place” or “to the dead” is certainly an open one. As regards the BC itself, the parallels found by Curran between the hymn *Precamur Patre* found elsewhere in the Antiphony, and the apocryphal “Gospel of Nicodemus”, both of which speak of the inhabitants of the underworld as *inferi*, should be noted⁶⁸.

Kelly is probably correct in saying that early Christian writers did not see as much in this expression as we might now; the words of Tyrranius Ruffinus mentioned above, and the fact that the phrase is not found in R, are sufficient indications of this. Still, Kelly has the following to say about the inclusion of Christ's descent in the Apostles' Creed: «it provided the creed with something which had hitherto been lacking, and the need may have been keenly, if inarticulately felt, to mention the act of redemption wrought by Christ... The doctrine was coming to be interpreted as symbolizing his triumph over Satan and death, and consequently, the salvation of mankind as a whole»⁶⁹. In support of this soteriological emphasis, the explanations found in the creeds of Jerome⁷⁰ and Cesarius of Arles (B)⁷¹ may be adduced. A renewed emphasis on the soteriological significance of the *descent* is not uncommon nowadays, for example in W. Pannenberg's commentary on the Apostles' Creed⁷². Besides, recent contributions to an understanding of the soteriological value of the Resurrection could render its union with the *descent* article quite significant and enriching. Perhaps on this question, the BC was ahead of its time. A pity indeed should the *descent* article be hastily eliminated by an over-zealous demythologizing!

(e) *In caelis*: notice the use of ablative case instead of the more usual accusative *ad caelos*. A reasonable number of creeds similarly

standard English translation (*o.c.*, in note 60, p.62) reads simply «he was... in hell». The same tendency is found in a Spanish translation of the Catechism, ed. A. ZOITA, *Catecismo para los párrocos*, Madrid 1860, p.64.

⁶⁸ Cfr. CURRAN, *o.c.*, pp.55 ff.

⁶⁹ KELLY, *o.c.*, p.382.

⁷⁰ After «descendit ad inferna», he adds «calcalvit aculeum mortis»; cfr. BADCOCK, *o.c.*, pp.75-76.

⁷¹ «Credite eum ad inferna descendisse, diabolum obligasse, et animas sanctorum quae sub custodia detinebantur liberasse, secumque ad caelestem patriam perduxisse» CCL 103,51.

⁷² Cfr. W. PANNENBERG, *The Apostles' Creed*, Phila., Westminster 1972, pp.94-95; J.T. O'CONNOR, *The Father's Son*, St Paul's, Boston, pp.223 ff.

present this anomaly⁷³. It should be noted that the BC formula is less “cosmological” (*in* + ablative: position *in*) than the more common *ad caelos* which indicates “movement towards”.

(f) *Seditque*: the use of *-que* in this position is virtually unknown among the creeds⁷⁴, though it undoubtedly lends a certain gracefulness to the recitation of the passage, proper of course to a liturgical work of this kind. Its function is probably purely stylistic. The use of “*sedit*” (past tense) and not “*sedet*” is fairly common in Gallican redactions⁷⁵.

(g) *Exinde*. Note that one of the identifying features of T is that it has *inde* at the beginning of a.7 instead of *unde* (R); the BC has its own version of the former as *exinde*. In Greek the differences are even clearer⁷⁶. This observation is in consonance with a lesser emphasis on cosmological parameters generally found in this creed.

(h) *Venturus*. In spite of the assertion of Muratori, Swainson and Hahn to the effect that *venturum* is used here, both transcriptions of Warren⁷⁷ have *venturus*, which is the correct one. Note also that the *est* is omitted after *venturus*. Though grammatically speaking necessary, its omission is legitimate as its presence is understood. A considerable selection of credal redactions (at least sixteen I have counted) similarly omit the *est*, sometimes with *venturus* and sometimes with *venturum*. Among these are included the “Auscultate expositionem” and Bobbio creeds, as well as several Gallican and most Spanish ones. It would be difficult however to

⁷³ Tertullian: 3b; Africa; Laudianus: 3; Rome; Auxentius of Milan: 4m; Caesarius of Arles B: 6b; Gaul; Bobbio C; D (“in celis”): 7/8b; Gaul; St Gall MS: 7/8.

⁷⁴ HAHN, p.84, note 212.

⁷⁵ Caesarius of Arles B: 6b; Gaul (according to only a few MSS; cfr. MORIN in CCL 103,51);

“Aus. exp.”: 6e/7; Gaul; Bobbio A; C; D: 7/8b; Gaul; Gallican Missal: 7/8b; Gaul; Priminus: 8b; Gaul.

⁷⁶ Cfr. BADCOCK, *o.c.*, p.6.

⁷⁷ HAHN, n.76, p.84; WARREN, *Liturgy and Ritual... o.c.*, p.189; *The Antiphony of Bangor, o.c.*, HBS 4, fol. 19v.

draw theological significance from the omission; it may be purely stylistic.

(j) *Vivos ac mortuos*. A simple yet notable feature of several creeds is the use of *ac* instead of *et* in joining the terms *vivos* and *mortuos* in a.7. Besides BC, it may also be found in six other creed forms⁷⁸. May I note that, from the grammatical standpoint, *ac* would be used with preference to *et* either to indicate closely connected terms (i.e. the “dead” are in some way alive), or, more probably, to be read as “the living *as well as* the dead”). The latter reading, as if to emphasise the Christian message of salvation even for the dead. It was if the redactors wanted to say that judgement would be exercised at the end of time not only on the living, but also upon the dead. The traces of an “intermediate eschatology” implied in this usage will be considerably strengthened later (in a.12: «Credo vitam post mortem et vitam aeternam in gloria Christi»).

a.8. «Credo et in Spiritum Sanctum, Deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum Patre et Filio»

As with a.2, this article of the creed addressed to the Holy Spirit is rather unique, not only emphasising the equality and divinity of the Third Person with the Father and the Son with the aid of the phrase *Credo et in...*, but also by the repetition of *Deum omnipotentem*, and of the powerful termination affirming the Holy Spirit *unam habentem substantiam cum Patre et Filio*.

No other redaction of the Apostles' Creed contains such a clear and explicit expression of the nature and divinity of the Holy Spirit, apart from that of the *Auscultate expositionem*, a redaction whose eighth article is exactly the same as BC's. The close and probably exclusive relationship between the two forms —whichever way it goes— is thus definitively established.

Several redactions commence a.8 with the *Credo et in...*, emphasising the divinity of the Holy Spirit, among them those of

⁷⁸ Laudianus: 3; Rome;
Faustus of Riez: 5m; Gaul;
Cyprian of Toulon: 6b; Gaul;
“Aus. Exp.”: 6e/7; Gaul;
Bobbio C: 7/8b; Gaul;
Bratke: 7/8; Germany.

Augustine, Quodvultdeus, Pelagius, Julian of Eclanum, Dimma and Deer, as well as “Aus. exp.”. Burn⁷⁹ pointed out the need to compare the BC with that of Pelagius, and this is indeed appropriate for the first and eighth articles certainly. But other sources for this peculiar emphasis on the equality, divinity and “circumincessio” of the Holy Creed — apart from the enigmatic sister-creed, the “Aus. exp.” — are easy to find. In general terms, the Eastern influence in the wake of Constantinople I and the Macedonian controversies could have played some part⁸⁰. Still, the trait is decidedly non-Gallican, and if a connection with the East is to be inferred sooner or later, the important role played by Spain should be pointed out at this stage. Spain itself was linked in fact with the East, according to Badcock⁸¹ and Bishop⁸², and with Ireland, according to Hillgarth, Curran and Kelly⁸³. I forward the opinion, in contrast with Nerney’s⁸⁴, that the above expressions regarding the Holy Spirit relate more to anti-Priscillianism (originating in Spain) than to anti-Arian influences.

We have already noted several points of possible Spanish influence in the BC, among them that most probably the positioning of the Creed before the Our Father in Irish creeds is a reflection of the decrees of III Toledo (AD 589). The following words of the recently converted Visigoth King Reccaredus addressing the opening of this Council (the so-called *Filioque* council) should be observed:

«In equal degree must the Holy Spirit be confessed by us, and we must preach that he proceeds from the Father and the Son and is of the one

⁷⁹ BURN, *An Introduction... o.c.*, p.228.

⁸⁰ Egyptian creeds of St Macarius the Great (4th century) and the Coptic recension of the “Church Constitutions” (5/6 century; cfr. DS 3) apply the term “consubstantial” (ὁμοούσιος) to the Holy Spirit with respect to the Father and the Son.

⁸¹ He has evidence of «an original evangelization of Spain coming from the East, not by way of Africa, since the creed form from Africa has none of the peculiarities shown in that of Cyprian, but came water-borne by a more direct route» *o.c.*, p.92; cfr. also *ibid.*, pp.79-80.

⁸² E. BISHOP in his *Liturgica Historica*, Oxford 1918, pp.161-163 draws attention to the «curious similarity, I might say identity of devotional spirit in Syrian, Spanish and Irish books». Syrian religious expression influenced the West through Spain, «and it was the Spanish Church that inoculated the Irish».

⁸³ Cfr. Hillgarth’s articles cited in note 15 above; CURRAN, *passim*; KELLY, *o.c.*, p.411 ff.

⁸⁴ Cfr. NERNEY, *a.c.* I, pp.378 ff.

substance with the Father and the Son (*cum Patre et Filio unius esse substantiae*); moreover, that the Person of the Holy Spirit is the third in the Trinity, but that he nevertheless shares fully in the divine essence of the Father and the Son»⁸⁵.

Reccaredus' monitions were enthusiastically endorsed by this Council⁸⁶, one which marked the beginning perhaps of one of the most fruitful and glorious periods of the Spanish church. XI Toledo (A.D. 675) reflects the same spirit⁸⁷. To explain the emphasis placed by the Spanish church on this point, it should be remembered how firmly embedded the rejection of Priscillianism rested on its memory. This error had, of course, impugned the divinity of the Holy Spirit⁸⁸.

To the phrase *unam habentem substantiam*... Hahn gives no parallel other than "Aus. exp."⁸⁹. Still, the following excerpt from the baptismal formula of the Bobbio Missal (situated right after the interrogatory creed, or Bobbio C) is not without significance: «Baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti *unam abentem substantia* ut abias aeternam parte cum sanctis»⁹⁰. In spite of the inaccurate spelling, I do not think it legitimate for Lowe to substitute *habentium* for *abentem*⁹¹. Perhaps the *unam habentem substantiam* had become a stock phrase in certain quarters.

Besides, references to the consubstantiality of the Holy Spirit with the Father and the Son are found fairly extensively throughout the Antiphony in various hymns and canticles. Most of these prayers are taken from other sources, and are not original to it⁹².

⁸⁵ J.D. MANSI, *Sacr. Concil.*, 9, 978; HAHN 177; DS 470; translation by KELLY, *o.c.*, p.361.

⁸⁶ Cfr. KELLY, *o.c.*, p.361.

⁸⁷ «We also believe that the Holy Spirit, the Third Person in the Trinity is God, and that he is one and equal with God the Father and God the Son, of one substance as well as of one nature» HAHN 182; DS 527; translation from J.F. CLARKSON *et al.*, *The Church Teaches*, Herder, St Louis 1955, p.301.

⁸⁸ Cfr. BURN, *An Introduction...* *o.c.*, pp.141-145.

⁸⁹ HAHN, p.85, note 216.

⁹⁰ E.A. LOWE, *The Bobbio Missal. A Gallican Mass-Book*, H. Bradshaw Society vol.58, London 1920, p.75.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Bangor Antiphony ("BA") n.10: hymn *Mediae Noctis*, stanza 2: «Sancto quoque Spiritu/ Perfecta enim Trinitatis/ Uniusque substantiae/ Laudanda nobis semper est» (fol. 11v); nothing here suggests Irish authorship; WARREN (*o.c.*, in note 3: HBS 10, p.47) thinks it may be Ambrosian.

A note on the *Auscultate expositionem* Creed

Given that this article of the creed (a.8) portrays a remarkable resemblance to the *Auscultate expositionem* creed, a few words on the latter are in order at this stage. Burn takes it from a sermon of the same name⁹³, and connecting it explicitly with the BC, says that «it appears to be Gallican of the fifth century. I therefore agree with Hahn [p.85, note 222] that it is neither founded on T nor an independent recension of R. But I do not think it is possible to prove anything more»⁹⁴. He counts the “*Auscultate expositionem*” as one of the unsolved problems of credal research⁹⁵. The “*Auscultate expositionem*” seems to precede Caesarius of Arles B creed «with which it has been associated from the sixth century»⁹⁶. Burn has traced three MSS which contain the creed⁹⁷, and has done considerable work on it; his findings are followed by Kattenbusch who admits its origins are elusive⁹⁸. Badcock and Kelly hardly mention it. Before Burn, Caspari termed this creed the *Expositio fidei*, regarded it as Gallican and situated it at the end of the sixth or

BA 12: hymn *ad Matutinam in Dominica*, stanza 3: «Lumen de lumine/ Referemus Filium Patri/ Sanctumque Spiritum in una substantia/ Respice in me Domine» (fol. 13r).

BA 12, stanza 10: «Et Deum verum a Deo/ Vero esse confitemur/ Tribus personis/ in una substantia/ Respice in me Domine» (fol. 13v); according to WARREN (*ibid.*, p.48), the hymn is only to be found in this MS, but it is not clear that it is Irish. CURRAN agrees (*o.c.*, pp.66-72), but opts for Irish authorship. Nonetheless, he points out parallel texts in the hymn to works of Marius Victorinus, and quotes the following words from the latter's profession of faith: «Confitemur ergo et Sanctum Spiritum ex Deo Patre omnia habentem, hoc est Iesu Christo tradente illi omnia quae Christus habet a Patre» (*ibid.*, p.72).

BA 13; hymn *s. Patricii Magistri Scotorum*, stanza 22: «.../ ... Quam Legem in Trinitate/ Sacri credit nominis/ Tribusque personis unam/ Docetque substantiam» (fol. 15r); a well-known hymn, probably of St Sechnall.

Prayer *Item alia post laudate* (BA 125) which shows definite features of the *Quicumque vult* and of the gradual establishment of the *ex Patre Filioque* (cfr. CURRAN, *o.c.*, pp.124-125).

⁹³ Cfr. his article in “*Zeitschrift für Kirchengeschichte*” of July 1898.

⁹⁴ BURN, *An Introduction...* *o.c.*, p.229.

⁹⁵ *Ibid.*, pp.243 ff.

⁹⁶ *Ibid.*, p.244.

⁹⁷ Bodleian Library, Oxford, *Codex Junius*, 25, from Murbach Abbey; Munich, *Cod. lat.* 14,508, from the Abbey of St Emmeran at Ratisbon; Wolfenbuttel, *Cod* 91 from the Abbey of Weissenberg.

⁹⁸ KATTENBUSCH, *o.c.*, I, pp.182-183.

seventh century⁹⁹; before BC in any case. Hahn follows Caspari in this¹⁰⁰. Nerney¹⁰¹ calls it «Caspari's Gallican Symbol».

Morin claims this creed was redacted by Caesarius himself, but the style is not of the bishop of Arles, omitting *passum, descendit, communionem sanctorum*, where other redactions of his generally do not. However, «we have no data with which to connect it with any locality»¹⁰². This enigmatic creed does possess one peculiarity which may help in classifying it; the use of the joyful «Victor (ascendit in caelis)» in a.6¹⁰³. This way of expression is also to be found in the creed of the “(Old) Gallican Missal”, and in that of Gaudentius, bishop of Brescia (A.D. 380-410): «calcato mortis aculeo, victor caelos ascendens»¹⁰⁴. Other forms probably also exist, but these three also share the peculiarity of omitting the *descent* article. The creed of the Gallican Missal just mentioned is certainly connected with Caesarius of Arles¹⁰⁵. Still, both location and redactor of the sermon remain uncertain. It seems clear however that the creed is anterior to BC, and most probably Gallican.

a.9-10 «Sanctam esse aecclesiam catholicam, abremisa peccatorum, sanctorum Commonionem»

Several peculiarities can be noticed in this passage of the BC, even though it is decidedly T (containing *catholicam, communionem sanctorum*):

(a) The use of *esse* turning *sanctam* into a predicate of *ecclesiam catholicam* is unique to the BC, according to Hahn¹⁰⁶, though it is effectively implied in any formula having «credo... sanctam ecclesiam catholicam»: “I believe the catholic Church *is* holy”. Nerney suggests that this phrase be understood as “I believe there is

⁹⁹ C.P. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota*, Christiania 1883, pp.283-289.

¹⁰⁰ HAHN 64.

¹⁰¹ *A.c.*, I, p.376.

¹⁰² Cfr. BURN, *o.c.*, p.244.

¹⁰³ KELLY, *o.c.*, p.151-152 refers in this phrase to the joy at the victory of Christ who «had beaten the hostile powers opposed to Him and consequently to his Church. The natural sequence of the glorious victory was proclaimed in the words “whence...”».

¹⁰⁴ PL 20,990; cfr. BADCOCK, *o.c.*, pp.77; 151.

¹⁰⁵ Cfr. DS, p.26.

¹⁰⁶ Cfr. HAHN, p.85, note 217.

a holy catholic Church”¹⁰⁷, but one might then ask why did the redactor write “Credo vitam post mortem” later on, instead of “Credo vitam *esse* post mortem”. The holiness of the Church is emphasised similarly by proximity to the previous article on the Holy Spirit and his divinity, who sanctifies the Church, for “God alone is holy”.

A small question arises regarding the interpretation of a three-point hieroglyphic (∴) placed just before the word *sanctam*. Warren¹⁰⁸ says it is related to *et filio* from the preceding article and would indicate some doubt on the scribe’s part regarding the controversial inclusion of the *Filioque* in the creed. To support this assertion, he claims the symbol used (∴) means *dele*, “delete”, and is commonly used as such in the so-called *Book of Armagh*. I feel this is a poorly founded interpretation. *Firstly* because the “procession” of the Holy Spirit is not at issue here, but rather his “consubstantiality” with the Father and the Son, pacifically accepted in East and West, as we have already seen. *Secondly*, the hieroglyphic is not attached to *filio*, but rather to *sanctam*, which could not be deleted without changing the whole sense of a.9. *Finally*, the (∴) symbol in the BC is used throughout as a decorative motif for key capital letters, or as an indication of the termination of a prayer¹⁰⁹, and as such could easily be some kind of embellishment or emphasis for *sanctam* just as it was for the three principal *Credo* of the text, which are highly decorated in this way. Besides, the *Book of Armagh* dates from a whole century after the BC¹¹⁰.

(b) *abremisa peccatorum*. The use of *abremissio* in the Creed —as distinct from the usual *remissionem*— is Gallican¹¹¹, but relatively uncommon. It is found for example in the creed of Faustus of Riez (mid-fifth century), the Mozarabic creed (seventh century), and St

¹⁰⁷ *A.c.*, II, p.279.

¹⁰⁸ *The Antiphonary of Bangor*, HBS 10 (1895), p.62.

¹⁰⁹ Besides embellishment for capitals, and terminations of verses, only *two* cases of using this motif in the middle of a line may be found (cfr. WARREN, *ibid.*, HBS 4, p.xxii). The first of these is on fol. 10v in the *Te Deum* (BA 7) where “domine” is accompanied above and below by (∴): «Salvum fac populum tuum domine et benedic hereditati tuae»; deletion is certainly not implied; in fact, the word “domine” in this context would be likely to receive a certain emphasis; the second case is the one we are reviewing in the BC.

¹¹⁰ Cfr. KENNY, *o.c.*, in note 3, pp.642-644.

¹¹¹ HAHN, pp.69 ff; KELLY, *o.c.*, p.403.

Gall MS 188 (seventh to eighth century)¹¹². And the term *remissa* is found elsewhere, for example among African versions¹¹³.

(c) The BC presents an unusual feature in reversing the normal order of aa.9 and 10, that is in placing *remission of sins* before *communion of saints*. This anomaly, which Hahn regards as “strange, quaint”¹¹⁴, may be no more than a scribe’s error. However, another possible reading may be made, even though it is by no means conclusive. The exclusion in R of *communion of saints* had the advantage of emphasising continuity between the three elements: *Holy Spirit — Church — remission of sins*. Notice how the Bobbio C creed reads: «[Simon] Credo in ecclesiam sanctam [Judas] per baptismam remissione peccatorum... ». Of greater interest and theological precision is the following excerpt from the “Creed of Jerome”: «Credo et in Spiritum Sanctum... Credo remissionem peccatorum in sancta ecclesia catholica; Sanctorum communionem... ». The immediate effect of a Church sanctified by the Holy Spirit is the “expulsion” of sin; the outcome of which would be a *sanctorum communionem*. This is to say, the sacraments do not work independently of the Church, but within it, expressing and building up its unity, holiness, catholicity and apostolicity. So posterior positioning of *communion of saints* may not have been accidental¹¹⁵.

a.11-12 «[11] carnis resurrectionem [12] credo vitam post mortem et vitam aeternam in gloria Christi. Haec omnia credo in Deum. Amen»

Novel elements in the eschatological articles are apparent. Notice that *credo* is repeated again before the final article; this in some ways disconnects it from the previous *carnis resurrectionem*. This fact and the express mention of a *vita post mortem* would seem to indicate belief in an “intermediate” eschatology, that is, to a

¹¹² Cfr. WARREN, *The Antiphony... o.c.*, HBS 10, p.62. Note that the *Te Deum* of the Antiphony uses “abhorruisti” instead of the usual “horruisti”.

¹¹³ Tertullian (*Adv. Marc. IV*, c.18): «Diximus de remissa peccatorum»; St Cyprian (*Ep. 73*): «... baptizare et remissam peccatorum dare»; cfr. WARREN, *ibid.*, p.62, and NERNEY, *a.c. II*, p.282.

¹¹⁴ HAHN, p.85, note 218.

¹¹⁵ Cfr. NERNEY, *a.c.*, II, pp.282-286.

period between personal death and final universal resurrection. Besides, the *vita post mortem* seems to be distinct from *vita aeterna*. This is logical of course, since eternal life is not truly complete until the resurrection takes place. Whatever about its precise meaning, to which we shall return shortly, this passage is unique and extraordinarily beautiful. The use of *vitam aeternam* shows T characteristics¹¹⁶.

General parallels with this passage are to be found in some other credal redactions, though little uniformity can be observed. This is not surprising, as the "last things" are difficult to pin down at the best of times. The following examples are indicative:

"Aus. exp.": 6e/7; Gaul: «Et in Spiritum sanctum... remissionem peccatorum, communem omnium corporum resurrectionem post mortem (et vitam aeternam)»;

Bobbio C: 7/8b; Gaul: «Credit... carnis resurrectionis, vitam abere post mortem, in gloria Christi resurgere»: very close theological similarities may be observed here;

Dimma: 8; Ireland: «Credo et in Spiritum Sanctum; Credo vitam post mortem; Credo me resurgere»;

Magnus of Sens A: 8; Gaul: «Credo... remissionem peccatorum et resurrectionem carnis et vitam post mortem et regnare cum Christo in saecula saeculorum».

The latter formula is virtually identical with that of the BC: compare *vitam aeternam in gloria Christi* with *regnare cum Christo in saecula saeculorum*. Ott speaks of the considerable bonds linking St Magnus and the Irish Church, if the so called *Vita S. Magni* is to be trusted¹¹⁷.

It should be said that the phrase *vita post mortem* has left its mark on later credal expressions. Burn¹¹⁸ says that, apart from the works of Magnus of Sens, this wording is to be found in the Creed

¹¹⁶ In fact, in a sermon attributed to Augustine, the clause *life eternal* was added with a view to excluding the possibility of understanding that the resurrection of believers would follow the precedent of that of Lazarus rather than that of Christ (*Serm. ad Catech.*, 9: PL 40,636); this reflects Augustine's rejection of any Pelagian carry-over (cf. KELLY, *o.c.*, p.387). St John Chrysostom similarly spoke of eternal life as «bringing out the full significance of the resurrection of the flesh» (*Hom.* 40,2: PL 61,349), and Jerome's creed has «Credo... carnis resurrectionem ad vitam aeternam».

¹¹⁷ Cfr. M. OTT, *Magnus of Sens*, in «Catholic Encyclopaedia» 9,536.

¹¹⁸ BURN, *The Apostles' Creed*, *o.c.*, pp.7-8.

of the church of Limoges¹¹⁹, in the Sarum Missal, and in the Anglican rite for baptism and Visitation of the Sick. The latter professes belief «in the resurrection of the flesh and everlasting life after death»¹²⁰. I agree with Nerney¹²¹ that the phrase «credo vitam post mortem» indicates belief in a kind of “intermediate” eschatology, and in the immortality of the soul. He points to some controversy on this issue towards the end of the fifth century in Gaul.

Finally, as regards the phrase *et vitam aeternam in gloria Christi*, it is theologically significant that the role of Christ is not dispensed with in the afterlife¹²². The words of the BC are not unlike the Pauline message to the Romans (6:23): «... the wage paid by sin is death; the present given by God is eternal life in Christ Jesus Our Lord»¹²³.

I think it interesting to relate this phrase to a previous one in the BC: “Christ... *ascendit in caelis*” (ablative); compare with “eternal life *in gloria Christi*” (also ablative). It is as if heaven is filled with the glory of the risen Lord through the Ascension; and this is the very glory the faithful enter after death. Eternal life in *heaven*, then, would not refer so much to a place, but to a Person one goes out to meet, that is the risen and glorified Incarnate Word, reigning eternally at the right hand of the Father: *vitam aeternam in gloria Christi*¹²⁴. Various hymns and prayers in the Antiphonary also contain references to this theme¹²⁵. If this interpretation is a

¹¹⁹ Cfr. E. MARTENE, *De Antiquae ecclesiae ritibus* I, Rotterdam 1763, 1, art. 18, ord. 18.

¹²⁰ BURN, *ibid.*, p.8, followed by a commentary.

¹²¹ *A.c.*, III, pp.391-392.

¹²² Cfr. Mt 25:34-41; Lk 23:43; Jn 14:3; Act 7:59; Phil 1:23-24; 4:19; Col 3:3-4; I Thess 4:17. This is also reflected in several texts of *Lumen Gentium*, c.7, especially 48/b; 48/d.

¹²³ After all, it fits well with the mediating function of Christ which never ends: «he lives for ever to intercede for all who come to God through him» (Heb 7:25; cfr. Mt 20:28; Lk 12:37; Jn 13:1-17, where Jesus serves his own at the Last Supper). In John's vision of the new Jerusalem, «the Lamb was a torch lighted in it» (Apoc 21:23).

¹²⁴ The “location” of eternal life—that “place” prepared by Jesus for his followers (cfr. Jn 14:2)—is, as it were, filled with the glory of Christ, «that where I am, you may be also» (Jn 14:3).

¹²⁵ Hymn *Mediae Noctis*, stanza 13: «Dignos nos fac, rex hacie/ Futuri regni gloriae/ Aeternis ut mereamur/ Te laudibus concinere» (fol.12r-v);

Hymn *In Natali Martyrum*, stanza 8: «Vere regnantes erant tecum, Christe Deus/ Qui

reasonable one, the cosmological quality of the *eschata* is played down in favour of a more Christological and personalist view.

The phrase «Haec omnia credo in Deum. Amen» ends the BC. It uniquely enhances its poetic quality and prayerfulness. This mode of expression is probably related to the prayer terminating the creed of Faustus of Riez: «Haec omnia credamus in Deum»¹²⁶. Several creeds terminate with an “Amen”, and the interrogatory creed of Venustianus (fourth century, Roman) ends with the reply: «Credo in Christum, Dei Filium qui me illuminet»¹²⁷. Still, this phrase at the end of the BC in a singular way demonstrates a deep appreciation for the nature and unity of the act of faith.

It would be impossible to give a proper conclusion to these pages, as nothing but the most general inferences can be made. Nonetheless, one cannot but be impressed by the theological balance and depth, rhythm and prayerfulness, and range of Catholic tradition drawn upon by what would seem to be one of the few original theological works of the early Irish Church. *Non multa, sed multum*. Regarding the variety of sources, the Bangor Creed is predominantly Gallican in structure, but also depends on the Eastern tradition which came probably through Spain. On the theological side, the divinity, equality, and distinctness of the Blessed Trinity is powerfully portrayed. The creed also provides useful elements for the study of eschatology, offering a developed doctrine on the so-called “intermediate state”, and having a decidedly a-cosmological eschatology.

passionis merito coronas habent/ Et centenario fructum repleti gaudent/ Tibi sancti
proclamant Alleluia» (fol. 13r);

Ibid., stanza 9: «Christi Dei gratiam supplices obsecramus/ Ut in ipsius gloriam
consummemur/ Et in sancta Jerusalem civitatem Dei/ Trinitati cum sancti dicamus
Alleluia» (fol. 13r).

¹²⁶ *De Spiritu Sancto*, 1,2: cfr. NERNEY, *a.c.* III, pp.392-393.

¹²⁷ HAHN 31c.

APPENDIX: Credal Redactions cited

(Order: title [usually author]; century [beginning; middle; end]; place; sources)¹²⁸

- Adalbertus of Morin: 11; Gaul (Belgium); Hahn 246;
 (Ps.) Athanasius: 4; Gaul (?); Hahn 46 [not the *Quicumque*];
 Augustine; 4b; Africa; *Sermo* 215: Hahn 47; Ltzm 13; DS 21;
 (Ps.) Augustine; 4b; Africa; *Sermo* 240-242; Hahn 42;
Auscultate expositionem (or *Expositio fidei*); 6e/7; Gaul; Burn
 (1899), pp.243-244; Hahn 64; cfr. commentary above on a.8;
 Auxentius of Milan (Arian); 4m; Hahn 134;
 BC (Bangor Creed): 7e; Ireland; Hahn 76; Ltzm 16; DS 29; PL
 72,597; HBS I and II.
 Bobbio (or "Gallican Sacramentary"); 7/8b; Gaul; A: Lowe
 (1920) p.56, Hahn 66a; C: Lowe (1920) pp.74 ff, Hahn 66b; D:
 Lowe (1920), p.181, Hahn 66c; on Bobbio creeds, cfr. Kelly, pp.40-
 402; 411;
 Bratke; 7/8; "Germany"; Berne MS 645; Hahn 90; cfr. Burn,
Facsimiles, p.4, on possible Celtic origins of this creed;
 Caesarius of Arles; 6b; Gaul; A: his *Sermo* 9: Hahn 67, Ltzm 15;
 B: Ps.-Augustine's *Sermo* 244, his *Sermo* 10 (cfr. CCL 103,47); Hahn
 62;
 Cassian; 4m; (-); CSEL 17,232 ff; Hahn 130b;
 Cyprian of Toulon; 6b; Gaul; Ltzm 15; cfr. C. Wawra,
 "Theological Quarterly" 58 (1903) 589-594;
 Deer; 11 (?); Scotland; Warren (1881), p.166; Hahn 78;
 Dimma; 8; Ireland; Warren (1881), p.169;
 Eligius of Noyon; 7m; Gaul; Hahn 68;
 Etherius of Osma and Beatus of Asturias: 8e; Spain; Hahn 56;
 Faustus of Riez (semi-Pelagian): 5m; Gaul; Hahn 61;
 Fulgentius of Ruspe: 6b; Africa; Hahn 49;
 (St) Gall MS 188: 7/8; Gaul; Hahn 91;
 Gallican: 9; Gaul; Hahn 71;

¹²⁸ Works referred to throughout this list are to be found for the most part in note 3.

- (Old) Gallican Missal; 7/8b; Hahn 67; cfr. Kelly, p.403;
 Gennadius' Missal: 5e; German; Hahn 31g;
 (Pope) Gregory (?); 5; 12th cent. Cambridge MS; Hahn 24; DS
 30;
 Gregory of Elvira: 4e; Spain; Badcock, p.90; cfr. G. Morin,
 "Revue Benedictine" 19 (1907) 229-237;
 Gregory of Tours: 6e; Gaul; Hahn 63;
 Honorius of Autun: 12 b; S. Germany; Hahn 107; cfr. Hahn
 113;
 Ildephonsus of Toledo: 7m; Spain; Hahn 55; cfr. DS 23;
 Jerome (?; Kelly, pp.412 f): 4e; Morin, *Anecdota...* III,3,199-
 200; Badcock, pp.75-76; cfr. *ibid.*, p.145;
 John of Jerusalem: 4e; Syria; Hahn 212;
 Julian of Eclanum (Pelagian): 5b; Rome/Africa; Hahn 211;
 Lambeth MS: 13; German; Hahn 113;
 Lambeth MS 427; 9; Anglo-Saxon; cfr. Badcock, p.145;
 Laudianus' Codex: 3; Rome; Swainson, p.161; Hahn 23; cfr. DS
 12;
 Macarius the Great: 4; Egypt; DS 55; Ltzm 25 f;
 Magnus of Sens: 8; Gaul; A: or "Libellus de mysterio
 Baptismatis", according to Martène, *De Antiquae...*, p.61; Hahn 70;
 B: Hahn 241, attributed to Magnus by Martène;
 Martin of Braga: 6e; Spain; Hahn 54; cfr. DS 23;
 Mozarabic Creed: 7; Spain; Hahn 58;
 Munich MS: 8/9; Germany; Hahn 94;
 Nicea-Constantinople: 4e; East; DS 150;
 Niceta: 4c; Gaul; Hahn 39; DS 19;
 Old English/Latin: 9-16 cent.; Hahn 78-89;
Ordo Romana: 8/9; Rome; Hahn 31 f;
 Palmatus' (Baptismal Creed): 3b; Rome; Hahn 31a;
 Patrick: 5m; PL 53,801; Hahn 226;
 Pelagius: 5b; Hahn 209;
 Phoebadius of Agin: 4; Gaul; Burn (1899), pp.216-217; Hahn
 59;
 Priminus: 8b; Gaul; Hahn 92; DS 28; cfr. Kelly, pp.398-400;
 Kenny, pp.518-519;
 Priscillian: 4e; Spain; Hahn 53;
Quicumque vult: 5m; Gaul; Hahn 150; DS 75-76; cfr. C.H.

Turner; Kelly, *The Athanasian Creed*, in note 56;

Quodvultdeus of Carthage: 4m; Africa; Hahn 48; DS 22;

Syagirus: 5b; Spain; Hahn 45 (Hahn attributes it to Ambrose);

G. Morin, "Revue Benedictine" 10 (1898), p.392; cfr. Badcock, p.91;

Tertullian: 3b; Africa; *De Virg. Vel.*, c.1 (PL 2,889); Hahn 44; cfr. Burn (1899), pp.48-57; besides this one there are two further creeds of Tertullian;

Theodulph of Orleans: 9b; Gaul; Hahn 69;

Tyrranius Ruffinus: 4b; Aquileia; Hahn 36; DS 16; cfr. his *Commentary on the Apostles' Creed* in CCL 30,133-182;

Venustianus: 4e; Roman; Hahn 31c;

Victricius: 4m; Gaul; Hahn 60.

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 - ROMA

Pagina bianca

LA FORMAZIONE PASTORALE DEI SACERDOTI NELL'ESORTAZIONE APOSTOLICA «PASTORES DABO VOBIS»

Enrico BORDA

Sommario: I. *Visione d'insieme del documento:* 1. La teologia del sacerdozio. 2. La spiritualità sacerdotale — II. *La dimensione pastorale della formazione:* 1. Doppia funzione della formazione pastorale. 2. La finalità pastorale nella formazione sacerdotale: a) la finalità pastorale nella formazione umana; b) la finalità pastorale nella formazione spirituale; c) la dimensione pastorale della formazione intellettuale — III. *La formazione pastorale specifica:* 1. La motivazione interiore nella formazione pastorale. 2. I due momenti della formazione pastorale.

I. Visione d'insieme del documento.

Nella sua prima lettera enciclica, *Redemptor Hominis*, l'attuale pontefice affermava: «Affidandomi pienamente allo Spirito di verità, entro, dunque, nella ricca eredità dei recenti pontificati. Questa eredità è fortemente radicata nella coscienza della Chiesa in modo del tutto nuovo, non mai prima conosciuto, grazie al Concilio Vaticano II»¹. Così, e sin dall'inizio, una delle caratteristiche costanti di questo pontificato è rappresentata dall'impegno affinché la riforma conciliare penetri capillarmente nella vita della Chiesa, e sia fedelmente recepita e attuata.

Anche l'Esortazione apostolica *Pastores dabо vobis* si allinea ai precedenti documenti di Giovanni Paolo II, tutti indirizzati a raggiungere lo scopo già ampiamente delineato nella sua prima enciclica

¹ *Redemptor Hominis*, 3.

programmatica: l'attuazione dell'eredità del Concilio Vaticano II². Ma tale documento, dedicato alla formazione sacerdotale, riveste nell'insieme una singolare importanza, poiché il tema del sacerdozio rappresenta uno dei più vitali elementi per l'auspicato rinnovamento della Chiesa alla fine di questo secondo millennio³. Dalla pastorale della formazione delle vocazioni sacerdotali dipende, in gran misura, l'attuazione della stessa riforma conciliare.

Nella presente Esortazione Apostolica, che è divisa in cinque capitoli, possiamo distinguere *tre parti* fondamentali. La prima, integrata dal primo capitolo, è dedicata all'esame del contesto socio-culturale attuale dal quale provengono le vocazioni al sacerdozio e nel quale esse sono formate. Si riscontrano i fattori sia positivi che negativi dell'odierna società con speciale attenzione al loro influsso sui giovani, sempre in relazione alle difficoltà esistenti rispetto alla nascita, lo sviluppo e la maturazione delle vocazioni al sacerdozio ministeriale nella Chiesa.

La presenza di questo tipo di riflessione all'inizio del documento mette in evidenza ciò che è specifico del metodo teologico-pastorale. Esso richiede sempre una conoscenza precisa della realtà umana nella quale la Chiesa svolge la sua missione e in particolare di quei fattori che in modo più immediato influiscono sul settore dell'attività pastorale preso in considerazione. Più avanti avremo l'occasione di esibire i tratti fondamentali della metodologia teologico-pastorale assunta dal documento e delineata in questo primo capitolo.

Trattandosi di un documento sulla formazione sacerdotale, i

² Per raggiungere questo scopo il Sinodo dei Vescovi rappresenta uno strumento di singolare importanza: «Proprio in questo contesto storico e culturale si è collocata l'ultima Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi, dedicata a "La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali", con l'intento, a distanza di venticinque anni dalla fine del Concilio, di portare a compimento la dottrina conciliare su questo argomento e di renderla più attuale e incisiva nelle circostanze odierne» (Pastores dabo vobis, 2. Di seguito citata: PDV).

³ Lo stesso Pontefice lo accennava in una lettera all'episcopato il Giovedì Santo del 1979. «Omnia quae fieri possint, hodie iterum experienda sunt, ut vocationes excitentur novaeque classes candidatorum sacerdotii, futurorum Sacerdotum, formentur; quod spiritu evangelico est faciendum, simul recte signa temporum "legendo", ad quae Concilium Vaticanum II tam acriter attendit. Plena in universa Ecclesia vitae Seminariorum restitutio erit praeclarissimum indicium effectae renovationis, ad quam Concilium Ecclesiam direxit» (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 2 /1979 p. 835).

due capitoli successivi, i quali integrano ciò che possiamo considerare la *seconda parte* dell'Esortazione, rivestono una fondamentale importanza. In essi viene delineata la figura del sacerdote: la sua identità (capitolo secondo) e la sua spiritualità (capitolo terzo), cioè il traguardo verso il quale deve orientarsi tutto il piano di formazione⁴. Trattandosi di una parte di carattere dottrinale, questi due primi capitoli dell'Esortazione acquistano un particolare significato. Essi infatti costituiscono i due grandi pilastri sui quali poggia tutta la formazione dei candidati al sacerdozio ed evidenziano come si tenda a privilegiare, in quanto fondamento di tutta la formazione, la chiara coscienza della propria identità, e della vita spirituale quale emerge da tale identità. Vengono qui, dunque, ben posti i criteri sui quali dovrebbe progredire nel futuro la formazione dei candidati.

Di conseguenza si può affermare che la fattibilità di un piano pastorale anche presuppone una chiara e approfondita conoscenza della meta alla quale si vuole arrivare. Tale conoscenza si acquista attraverso una riflessione teologica che prende normalmente in considerazione il dato dogmatico e cerca di esprimerlo nel modo più consono possibile alla realtà pastorale in atto. Solo in questo modo si riesce a vagliare teologicamente le diverse vie di soluzione di un determinato problema pastorale giustificandone la scelta o le scelte fatte. Questo è uno dei motivi per i quali la pastorale non solo presuppone ma anche è, in se stessa, teologia.

Una volta delineati i tratti salienti dell'identità e della spiritualità sacerdotale, inizia la *terza parte* del documento, che ha un carattere più pastorale. Difatti il tema affrontato è la *pastorale della formazione sacerdotale* il quale si presenta in tre tappe: la chiamata (capitolo quarto), la formazione iniziale (capitolo quinto) e la formazione permanente (capitolo sesto).

Ci interessa ora sottolineare alcuni dei punti salienti che riguardano la parte dogmatica. Come abbiamo già detto qui vengono esibiti i presupposti dogmatici della riflessione pastorale che si farà di seguito.

⁴ «La conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è il presupposto irrinunciabile, e nello stesso tempo la guida più sicura e lo stimolo più incisivo, per sviluppare nella Chiesa l'azione pastorale di promozione e di discernimento delle vocazioni sacerdotali e di formazione dei chiamati al ministero ordinato» (PDV, 11).

1. *La teologia del sacerdozio.*

Nel delineare la figura del sacerdote sotto il profilo dell'identità, si rimanda sostanzialmente alla sua natura relazionale nei confronti di Cristo e della Chiesa (n. 12). Non si tratta di due fondamenti diversi, ma di due aspetti di un'unica realtà. La relazione con Cristo è comunque prioritaria; questa viene presentata — seguendo lo schema del decreto *Presbyterorum Ordinis* — nel suo essenziale riferimento al sacerdozio comune dei fedeli, che implica l'assoluta necessità della mediazione di Cristo, e alla missione dei dodici, che stabilisce il rapporto tra il ministero affidato agli Apostoli e la missione di Cristo⁵.

Il rapporto con la Chiesa si trova già, in un certo senso, stabilito nello stesso riferimento a Cristo, che è Capo della Chiesa. Il sacerdozio ministeriale è, quindi, un elemento costitutivo della Chiesa stessa, dal momento che essa non viene da sé stessa, né vive di sé stessa, ma viene da Cristo e vive di Cristo; è poi costitutivo per la Chiesa perché essa, così come tutto ciò che vi si trova, non si è prodotto da sé, ma è dono. E il sacerdozio sta appunto a significare questo dono (n. 16).

Da questi principi teologici, qui brevemente accennati, derivano molteplici conseguenze pratiche, che vengono lette in base alla trilogia della Chiesa mistero, comunione e missione. Prima di tutto, la necessità dell'unione del sacerdote con Cristo e della sua comunione con il presbiterio, a cui fa capo il vescovo; quindi la radicale forma comunitaria del sacerdozio ministeriale. Questo è di fatto uno dei punti chiave di riferimento per la «pastorale d'insieme»; più avanti avremo l'opportunità di approfondire questo discorso.

In secondo luogo, la dimensione universale del ministero, che costantemente informa lo spirito missionario, dal quale i sacerdoti devono essere animati. Da qui derivano importanti conseguenze che riguardano il rinnovamento della pastorale nonché delle strutture pastorali stesse. Infine il rapporto che unisce il presbitero con gli altri fedeli, con i cristiani, con i seguaci delle altre religioni ed infine con tutti gli uomini⁶.

⁵ Cfr. nn. 13-15.

⁶ Cfr. nn. 17-18.

2. *La spiritualità sacerdotale.*

Il secondo capitolo affronta in maniera esaustiva il tema della spiritualità sacerdotale. L'importanza dell'argomento è evidente, soprattutto se si tiene conto che il tema della spiritualità è profondamente congiunto al tema dell'identità e alla pastorale. Inoltre il rapporto tra spiritualità e pastorale è uno dei temi che merita un maggior approfondimento teologico; difatti, nella storia della Chiesa la riforma e il rinnovamento pastorale è stato quasi sempre accompagnato e messo in atto dalle più importanti correnti di rinnovamento spirituale. In un certo senso la pastorale va congiunta alla spiritualità.

Per quanto riguarda la vita spirituale dei presbiteri, l'Esortazione evidenzia anzitutto che questi, per il fatto di aver ricevuto i sacramenti dell'iniziazione cristiana, hanno l'obbligo di attuare la propria santificazione (n. 20). Per questo motivo, il sacerdote ha a sua disposizione – e deve usare – gli stessi mezzi di santificazione propri di tutti gli altri fedeli. Egli si deve porre come il primo ascoltatore della Parola, che deve meditare nel suo cuore; e deve essere il primo destinatario dei sacramenti, principalmente dell'Eucaristia e della Penitenza (n. 26). Pertanto, la condivisione della stessa chiamata alla santità — universale chiamata alla santità —, implica la partecipazione agli stessi mezzi di santificazione. Questa idea viene ripresa più volte lungo il capitolo dedicato alla vita spirituale e trova un'ottima espressione nell'affermazione che il presbitero è «di fronte alla Chiesa» e contemporaneamente «nella Chiesa» (n. 22). Non è superfluo sottolineare che il presbitero si trova *nella Chiesa*, giacché sotto il profilo della vita spirituale quest'idea è basilare. Infatti, ogni spiritualità — prima di qualsiasi specificità — è una spiritualità cristiana.

Avendo chiarito questo punto di partenza, si possono già delineare le caratteristiche proprie della spiritualità del presbitero. Esse nascono all'interno della sua consacrazione e della sua missione. Infatti, ciò che è specifico di questa spiritualità è radicato *nell'impegno più forte* del presbitero nella ricerca della propria santificazione, sia in virtù del sacramento dell'Ordine che ha ricevuto, sia in virtù della propria missione, che lo mette in diretto rapporto con le cose sante.

La consacrazione ricevuta nel sacramento configura, allora, in

modo speciale il presbitero con Cristo, in quanto Capo e Pastore della Chiesa. La figura di Cristo Capo e Pastore viene caratterizzata da due elementi specifici: servizio e donazione. Qui appaiono già due degli elementi caratteristici della spiritualità sacerdotale. Essi rappresentano peraltro il contenuto della carità pastorale, alla quale viene assegnata una singolare importanza. Quest'ultima si sviluppa su due versanti: uno interno e l'altro esterno. Interiormente implica la totale donazione di se stesso oppure il morire a se stesso in piena e totale identificazione con la morte di Cristo sulla Croce, mentre, esteriormente, implica l'essere al servizio degli altri. Una tale virtù è anzitutto dono dello Spirito Santo che trova accoglienza nella risposta libera e generosa dell'uomo. E' amore che ha come primo destinatario Cristo e come termine la Chiesa⁷.

Dal punto di vista della missione, l'Esortazione segnala il rapporto inscindibile tra vita spirituale ed esercizio del ministero. La vita spirituale di tutti i cristiani si riferisce al ministero sacerdotale, in quanto esso è necessario perché tale vita possa nascere, crescere, svilupparsi e arrivare alla perfezione. Come qualsiasi fedele, il sacerdote riceve dal ministero dei suoi fratelli sacerdoti l'alimento necessario per la propria vita spirituale. Ma contemporaneamente egli è pure dispensatore, strumento vivo e segno dell'azione di Cristo. Ciò esige da lui la santità di vita. L'essere dispensatore dei beni della Nuova Alleanza entra, quindi, a far parte della sua vita spirituale (n. 26).

Infine, abbiamo la pratica delle virtù, e dei consigli in particolare, da vivere secondo le modalità, le finalità e il significato che derivano dall'identità del presbitero⁸, e i risvolti spirituali che connotano l'appartenenza alla chiesa particolare e l'essenziale spirito missionario⁹.

Questa sintetica presentazione globale di tutto il documento ci aiuta meglio a situare lo specifico argomento che vogliamo trattare — che è quello del carattere pastorale inerente alla formazione sacerdotale e, più in particolare, la dimensione pastorale di tale formazione — entro la cornice teologica delineata, nell'insieme dell'Esortazione.

⁷ Cfr. nn. 21-25.

⁸ Cfr. nn. 27-30.

⁹ Cfr. nn. 31-32.

II. La dimensione pastorale della formazione

In relazione con la formazione dei sacerdoti e, più concretamente con il versante pastorale di tale formazione, si può constatare che l'Esortazione raccoglie pienamente l'eredità del Concilio Vaticano II¹⁰ e dei successivi documenti che hanno cercato di attuarlo, sempre in questo campo, fino ai nostri giorni¹¹. Già solo per questo fatto merita un'attenta considerazione. Tuttavia la *Pastores dabo vobis* non è una semplice raccolta d'esperienze né un raggruppamento di tutte le precedenti indicazioni del Magistero che riguardano la formazione sacerdotale. Essa sviluppa ed approfondisce ogni singolo argomento nel contesto della situazione attuale e all'interno di una precisa cornice teologica¹² che rende tutto l'insieme unitario.

Per quanto riguarda la formazione, viene esplicitato un ordine, una gerarchia di valori, una mutua implicazione e una gradualità tra tutte le dimensioni che integrano la formazione del candidato al sacerdozio. Prima di tutto viene evidenziata la formazione umana senza la quale «l'intera formazione sacerdotale sarebbe priva del suo necessario fondamento»¹³. Questa «si apre e si completa nella formazione spirituale»¹⁴ che è «il cuore che unifica e vivifica»¹⁵ l'essere e il ministero del presbitero. Poi viene considerata la formazione in-

¹⁰ I principali documenti su questo tema sono *Optatam Totius* e *Presbyterorum Ordinis*.

¹¹ Sono molti i documenti della Santa Sede sulla formazione sacerdotale. Tra i principali possiamo elencare i seguenti: SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, Roma 1970 (EV III, 1796-1947); *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, Roma 1974 (EV V, 190-426); *De vocatione adulatorum cura et formatione*, Roma 1976 (EV V, 2097-2108); *La formazione spirituale nei seminari*, Roma 1980 (EV VII, 45-90); *De institutione liturgica in seminariis*, Roma 1979 (EV VI, 1550-1704); *La pastorale della mobilità umana nella formazione dei futuri sacerdoti*, Roma 1986 (EV X, 75-24); *Gli strumenti della comunicazione sociale nella formazione dei futuri sacerdoti*, Roma 1986 (EV X, 75-195); SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, *De permanenti cleri institutione et formatione*, Roma 1969 (EV III, 1745-1788); CONGREGAZIONE PER L'EVANGELIZZAZIONE DEI POPOLI, *La formazione nei seminari maggiori*, Roma 1987 (EV X, 1734-1750).

¹² I diversi aspetti che riguardano la formazione sacerdotale s'inquadrano nelle tre dimensioni del sacerdozio ministeriale: il mistero, la comunione e la missione. Tale trilogia è stata già precedentemente impiegata per presentare la Chiesa. Cfr. SYNODUS EPISCOPORUM, *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, 1985.

¹³ PDV, n. 43.

¹⁴ *Ibidem*, n. 45.

¹⁵ *Ibidem*.

tellettuale che costituisce «un'espressione necessaria»¹⁶ della formazione umana e spirituale e che si «connette profondamente»¹⁷ con esse. Infine abbiamo la formazione pastorale che «assicura alla formazione umana, spirituale e intellettuale determinati contenuti e precise caratteristiche»¹⁸, coordinando tutte queste dimensioni nella cornice di una «specificità finalizzazione pastorale»¹⁹. Quest'ultima svolge anche una propria e specifica finalità che è quella di «assicurare una competenza pastorale scientifica e un'abilità operativa»²⁰, garantendo, soprattutto, «la crescita di un modo di essere in comunione con i medesimi sentimenti e comportamenti di Cristo, buon Pastore»²¹.

1. Doppia funzione della formazione pastorale.

Nella formazione pastorale si può riscontrare un duplice aspetto. Da un lato essa investe complessivamente tutta la formazione del candidato, in ogni sua dimensione, giacché, come precedentemente accennato, la finalità pastorale specifica tutto l'iter formativo, fornendogli contenuti e caratteristiche proprie e giocando, allo stesso tempo, il ruolo di principio unificatore degli svariati contenuti che la integrano. Dall'altro, viene ribadito un altro aspetto che consiste nel delineare una formazione pastorale per mezzo di contenuti precisi e concreti, aspetto che costituisce uno specifico settore della formazione del presbitero.

Sembra necessario individuare con precisione la specificità di ciascuno di questi due aspetti, così come il mutuo rapporto che li lega²². Tanto più in quanto si incorre sempre nel rischio di assorbire,

¹⁶ *Ibidem*, n. 51.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, n. 57.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² «Que la formación en el Seminario debe ser para formar pastores de almas, y que a ellos tiende toda la formación y especialmente la formación espiritual, es una afirmación constante en la Iglesia desde los primeros tiempos y como una continuación de la vida de los Apóstoles a imitación del Buen Pastor. La novedad consistirá, pues, en profundizar la *relación entre formación general (especialmente espiritual) y la formación pastoral*: fundamentos de esta relación, especificidad de cada aspecto y complementación mutua, motivaciones, actualidad, proceso de esta formación» [J. ESQUERDA BIFET, *La formación para el ministerio*:

nella pratica, un aspetto all'altro. Infatti, la *pastoralità* è una *dimensione* fondamentale di tutta la formazione sacerdotale²³, nonché della stessa teologia²⁴. Ma questo non implica che si debba appiattire la peculiarità di ciascuna delle altre dimensioni che integrano la formazione sacerdotale, e tanto meno il rigore scientifico delle diverse discipline teologiche²⁵. In altre parole, la finalità pastorale non conduce ad un abbassamento del livello e del rigore scientifico, bensì, come vedremo più avanti, implica prendere atto di determinate esigenze.

Ma esiste anche il rischio contrario; e cioè, quello di diluire la specifica formazione pastorale alla dimensione pastorale di tutta la formazione, in modo tale che quella — e specialmente la teologia pastorale —, verrebbe a trovarsi in un vuoto di contenuto e senza uno specifico spazio di competenze²⁶.

L'Esortazione, mentre ribadisce un contenuto proprio e specifico per la formazione pastorale²⁷, segnala anche i compiti e le compe-

el seminario, in *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, XI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1990, p. 362].

²³ «L'intera formazione dei candidati al sacerdozio è destinata a disporli in un modo più particolare a comunicare alla carità di Cristo, buon Pastore. Questa formazione, dunque, nei suoi diversi aspetti, deve avere un carattere essenzialmente pastorale» (PDV, n. 57).

²⁴ «Un altro problema, avvertito soprattutto là dove gli studi seminaristici sono affidati ad istituzioni accademiche, riguarda il rapporto tra il rigore scientifico della teologia e la sua destinazione pastorale, e pertanto la natura pastorale della teologia» (PDV, n. 55).

²⁵ Spesso viene anche denunciato un modo improprio di capire la pastorale; e cioè, come opposto a dottrinale: «in particolare, nel linguaggio ecclesiastico "pastorale" è inteso nella sua delimitazione nei confronti di "dottrinale". (...) se "dottrinale", in coppia con "scolastico", vuole un certo tecnicismo di espressione e una determinata scientificità di esposizione, "pastorale" indica invece modalità in certo senso divulgativa e sforzo di consonanza con quella che si presume essere la sensibilità media dei destinatari, e perciò potenzialmente capace di raggiungere e farsi intendere da una cerchia più vasta di uditori» (B. SEVESO, *Edificare la Chiesa*, LDC, Torino 1982, p. 45).

²⁶ «In particolare, il postulato dell'orientamento pastorale degli studi teologici, immesso nella coscienza teologica cattolica dal Vaticano II, e il riconoscimento riflesso della necessaria implicazione pratica della verità, se non sono criticamente articolati, possono alimentare una retorica in cui la differenza delle due prospettive è di fatto trascurata a favore di una dilatazione del "dottrinale", che non lascia spazio alla costituzione di una problematica specificamente teologico pastorale». (*Ibidem*, pp. 60-61).

²⁷ «Così intesa, la formazione pastorale non può ridursi ad un semplice apprendistato, rivolto a familiarizzarsi con qualche tecnica pastorale. La proposta educativa del seminario si fa carico di una vera e propria iniziazione alla sensibilità del pastore, all'abitudine interiore di valutare i problemi e di stabilire le priorità e i mezzi di soluzione, sempre in base a limpide motivazioni di fede e secondo le esigenze teologiche della pastorale stessa». (PDV, n. 58).

tenze che questa svolge nei confronti degli altri aspetti della formazione ed offre preziose indicazioni che possono contribuire a far luce su un giusto equilibrio dei due aspetti. Ma prima di esaminare la formazione pastorale in se stessa vediamo come viene delineata nel documento la *finalità pastorale* di ogni singola dimensione della formazione.

2. La «finalità pastorale» nella formazione sacerdotale.

Ci sembra che il primo e fondamentale dato, che coglie maggiormente il significato e la portata della *finalità pastorale* e che ingloba la totalità dell'itinerario formativo del presbitero, risieda nel fatto che tale itinerario formativo è, in sé, un compito pastorale, vale a dire una delle modalità dell'azione pastorale della Chiesa. Questa realtà pervade tutto il quarto capitolo dell'Esortazione.

Già nell'esordio viene affermato che il *Vangelo della vocazione* è «il paradigma, la forza e l'impulso»²⁸ della pastorale vocazionale della Chiesa, «ossia della sua missione destinata a curare la nascita, il discernimento e l'accompagnamento delle vocazioni, in particolare delle vocazioni al sacerdozio»²⁹. Allora, la dimensione pastorale della formazione è, prima di tutto, una questione di «pastorale» e, in quanto tale, viene recepita ed attuata nell'insieme del piano formativo. Infatti, si tratta di «un'attività intimamente inserita nella pastorale generale di ogni Chiesa, una cura che dev'essere integrata e pienamente identificata con la cura delle anime cosiddetta ordinaria, una dimensione connaturale ed essenziale della pastorale della Chiesa»³⁰.

²⁸ *Ibidem*, n. 34.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*; Cfr. n. 65.

³¹ Tra gli elementi più caratteristici di questa modalità dell'azione pastorale della Chiesa possiamo mettere in rilievo quello della sua affinità, dal punto di vista strutturale, con la pastorale dell'iniziazione cristiana. L'analogia tra queste due modalità è stata sottolineata da Luigi Conti nel suo commento alla presente Esortazione: «Parla infatti di un vero e proprio "tirocinio pastorale" che non è un semplice apprendistato di qualche tecnica pastorale bensì una "vera e propria iniziazione alla sensibilità del pastore" (nn. 57-58). Nel termine "iniziazione" c'è la chiave ermeneutica per delineare un progetto che traduca "le grandi linee programmatiche" nel dettaglio di norme, strumenti e ritmi formativi (n. 61). Il Vaticano II, restaurando il catecumenato per l'iniziazione al sacerdozio comune dei fedeli, lo definisce "non una semplice esposizione di dogmi e di precetti, ma una formazione a tutta la vita

Tutta la formazione del presbitero viene quindi attuata all'interno di un'azione pastorale vera e propria il cui soggetto è la Chiesa³¹. Per tale motivo, il seminario si presenta come «un'esperienza originale della vita della Chiesa: in esso il Vescovo si rende presente attraverso il ministero del rettore e il servizio di corresponsabilità e di comunione da lui animato con gli altri educatori, per la crescita pastorale e apostolica degli alunni»³².

La finalità del seminario viene precisata nei seguenti termini: «l'accompagnamento vocazionale dei futuri sacerdoti, e pertanto il discernimento della vocazione, l'aiuto a corrispondervi e la preparazione a ricevere il sacramento dell'Ordine con le grazie e le responsabilità proprie, per le quali il sacerdote è configurato a Gesù Cristo Capo e Pastore ed è abilitato e impegnato a dividerne la missione di salvezza nella Chiesa e nel mondo»³³. Non è difficile scoprire come in queste parole il compito dei formatori sia presentato come un compito pastorale. Tale compito viene, più avanti, maggiormente precisato quando si afferma che «la comunità educativa del seminario si articola attorno a diversi formatori»³⁴, i quali devono sentirsi «profondamente uniti al Vescovo, che a diverso titolo e in vario modo lo rappresentano»³⁵. Così il ministero pastorale dei formatori si esplica, come ogni altro ministero presbiterale, nella rappresentazione del Vescovo la cui «presenza ha un valore particolare, non solo perché aiuta la comunità del seminario a vivere il suo inserimento nella Chiesa particolare e la sua comunione con il Pastore che la guida, ma anche perché autentica e stimola quella finalità pastorale che costituisce lo specifico dell'intera formazione dei candidati al sacerdozio»³⁶. Una particolare attenzione merita anche il ruolo educatore dei professori di teologia che debbono essere consapevoli del fatto

cristiana ed un tirocinio debitamente esteso nel tempo, mediante i quali i discepoli vengono in contatto con Cristo, loro maestro» (AG 14 in EV 6, 1121). In perfetta analogia «*La Chiesa accompagna i candidati nella via verso il sacerdozio come candidati ad una iniziazione, non solo cioè con la formazione dottrinale e spirituale, ma anche con i riti»* (*La formazione liturgica nei Seminari*, EV 6, 1596), in modo che, nell'itinerario attraverso i ministeri, i seminaristi vengano a contatto con Cristo buon Pastore». (L. CONTI, *Il seminario: inizio, anticipazione, proiezione*, in *L'Osservatore Romano*, 13 Maggio 1992, p. 4).

³² *Ibidem*, n. 60.

³³ *Ibidem*, n. 61.

³⁴ *Ibidem*, n. 66.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, n. 65.

che «il loro compito d'insegnare è un autentico ministero ecclesiale, ricchi di senso pastorale per discernere non solo i contenuti ma anche le forme adatte nell'esercizio di questo ministero»³⁷.

Poi, dal momento che la formazione al sacerdozio consiste essenzialmente nel modellare il futuro «pastore» ad immagine di Gesù Cristo buon Pastore³⁸, essa dovrà possedere determinati contenuti e specifiche modalità che ne configurano tutto l'*iter* formativo. Sotto questo profilo ci sembra che emergono due punti di riferimento fondamentali attorno ai quali si condensa la finalità pastorale insita nella formazione.

E' costante e volutamente ripetitiva nell'Esortazione la presentazione di Cristo come buon Pastore, più precisamente, «Capo e buon Pastore». La formazione del candidato viene, quindi, presentata come *con-formazione* con Gesù secondo questa particolare prospettiva. In secondo luogo ci si prefigge che la formazione prepari il candidato ad affrontare con competenza il proprio ministero, e per tale motivo viene posto uno scopo pastorale che la orienta. Vediamo ora come si concretizzano questi lineamenti di fondo nelle diverse dimensioni.

a) La *finalità pastorale* nella formazione umana.

La formazione umana del sacerdote trova fondamento in una precisa motivazione teologica che affonda le sue radici nello stesso mistero dell'Incarnazione. La specifica identificazione sacramentale con Cristo — vero Dio e vero uomo — esige che la perfezione umana di Lui sia rispecchiata nel sacerdote. Secondo tale prospettiva la maturazione umana del candidato è un'esigenza che trova il suo fondamento e la sua motivazione nella stessa natura del sacerdozio ministeriale e si dischiude verso un concreto programma formativo che ha per oggetto la pratica delle virtù umane.

Ora bene, la finalità pastorale della formazione umana tende a rafforzare e modalizzare alcuni dei suoi aspetti concreti, senza nulla togliere di ciò che le è proprio e senza strumentalizzarla con motivazioni di tipo utilitaristico. In particolare, l'elemento guida sembra

³⁷ *Ibidem*, n. 67.

³⁸ Cfr. *ibidem*, n. 65.

essere situato nel punto d'intersezione tra l'esercizio del proprio ministero e la concreta situazione nella quale esso viene esercitato, e per questo la formazione umana del candidato «rivela la sua particolare importanza in rapporto ai destinatari della sua missione»³⁹.

Emerge, di conseguenza, la necessità di sviluppare in modo particolare quelle qualità umane che aiutano il sacerdote ad espletare le proprie responsabilità pastorali. «Occorre allora l'educazione all'amore per la verità, alla lealtà, al rispetto per ogni persona, al senso della giustizia, alla fedeltà alla parola data, alla vera compassione, alla coerenza e, in particolare, all'equilibrio di giudizio e di comportamento»⁴⁰.

Dall'esercizio del ministero, non solo provengono alcune esigenze formative nel piano umano ma esso stesso è anche una scuola di maturità umana e di virtù: «Nel contatto quotidiano con gli uomini, nella condivisione della loro vita di ogni giorno, il sacerdote deve crescere e approfondire quella sensibilità umana che gli permette di comprendere i bisogni ed accogliere le richieste, di intuire le domande inesprese, di spartire le speranze e le attese, le gioie e le fatiche del vivere comune; di essere capace di incontrare tutti e di dialogare con tutti»⁴¹.

Si potrebbe dire, pertanto, che si tratta dello sviluppo della *sensibilità umana* e di un *atteggiamento ad apprendere* dagli uomini concreti con i quali si è in stretto rapporto⁴²; questo assicura la necessaria *condivisione umana* che è elemento basilare nel ministero del sacerdote.

b) la *finalità pastorale* della formazione spirituale.

Possiamo partire da questo principio: «La formazione al dono generoso e gratuito di sé, favorito anche dalla forma comunitaria normalmente assunta dalla preparazione al sacerdozio, rappresenta una condizione irrinunciabile per chi è chiamato a farsi epifania e

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, n. 43.

⁴¹ *Ibidem*, n. 72.

⁴² L'Esortazione Apostolica *Christifideles Laici*, accenna a questa realtà quando indica con le seguenti parole il compito dei fedeli laici rispetto ai sacerdoti: «A loro volta, gli stessi fedeli laici possono e devono aiutare i sacerdoti e i religiosi nel loro cammino spirituale e pastorale» (n. 61).

trasparenza del buon Pastore che dà la vita (cf *Gv* 10,11.15). Sotto questo aspetto la formazione spirituale possiede e deve sviluppare la sua intrinseca dimensione pastorale o caritativa»⁴³.

E' stata precedentemente accennata l'enfasi con cui l'Esortazione parla della configurazione sacramentale del sacerdote con Cristo Capo e Pastore. L'immagine di Gesù-Pastore occupa veramente una posizione di rilievo in tutto il Documento, il quale dedica uno dei suoi paragrafi all'analisi di tale immagine⁴⁴. Proprio qui s'impernia la mutua tensione tra spiritualità e pastoralità nella formazione del presbitero: «Si tratta di una formazione spirituale che è comune a tutti i fedeli, ma che chiede di strutturarsi secondo quei significati e quelle connotazioni che derivano dall'identità del presbitero e del suo ministero»⁴⁵.

Pertanto, dal punto di vista dell'identità, e grazie alla consacrazione sacramentale, la vita spirituale del presbitero viene improntata «da quegli atteggiamenti e comportamenti che sono propri di Gesù Cristo Capo e Pastore della Chiesa e che si compendiano nella sua carità pastorale»⁴⁶. Questa realtà trova un preciso riscontro nella parte dell'Esortazione che riguarda la formazione spirituale dei candidati. Infatti, l'imitazione di Cristo buon Pastore richiede una profonda intimità con Dio e si esprime in una donazione generosa di se stesso a Cristo e, in Cristo, alla Chiesa⁴⁷.

Dal punto di vista del ministero, e seguendo gli insegnamenti del Concilio Vaticano II⁴⁸, l'Esortazione sottolinea lo stretto rapporto tra l'efficacia pastorale nell'esercizio del ministero e la santità del ministro.

Infatti, se l'efficacia degli atti specificamente ministeriali, ma soprattutto dei sacramenti, dipende dalla consacrazione ricevuta nel sacramento dell'Ordine, esiste pure una efficienza pastorale che,

⁴³ *Ibidem*, n. 49.

⁴⁴ Si tratta del numero 22. L'immagine del Pastore gode, infatti, di una lunga tradizione biblica e patristica. Cfr. J. JEREMIAS, *Poimen*, in GLNT, Brescia 1975, X, 1193-1236; A. POLLASTRI, *Pastore*, in *Dizionario patristico e di antichità cristiana*, Marietti, 1984, 2697-2699.

⁴⁵ PDV, n. 45.

⁴⁶ *Ibidem*, n. 21. «In forza della loro consacrazione, i presbiteri sono configurati a Gesù Buon Pastore e sono chiamati a imitare e a rivivere la sua stessa carità pastorale» (n. 22).

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, n. 47.

⁴⁸ *Presbyterorum Ordinis*, 12.

non intaccando il *sacrum* del ministero, dipende dalla vita spirituale del ministro, cioè dal *sanctum* dello strumento. Questa «efficienza pastorale» si esplica in diversi modi a secondo della natura propria di ciascuno degli atti ministeriali.

Così «il sacerdote dev'essere il primo "credente" alla Parola, nella piena consapevolezza che le parole del suo ministero non sono "sue" ma di Colui che lo ha mandato»⁴⁹. Questo implica che per l'adeguato svolgimento del ministero profetico è condizione imprescindibile che il sacerdote abbia «la conoscenza amorosa e la familiarità orante con la Parola di Dio»⁵⁰. La celebrazione dei sacramenti connota anche la vita spirituale del presbitero, in un modo particolare. Infatti, egli non solo amministra i sacramenti, ma li celebra in quanto ministro e li riceve in quanto cristiano. E per questo che «dai diversi sacramenti, e in particolare dalla grazia specifica e propria di ciascuno di essi, la vita spirituale del presbitero riceve connotazioni particolari. Essa, infatti, viene strutturata e plasmata dalle molteplici caratteristiche ed esigenze dei diversi Sacramenti celebrati e vissuti»⁵¹.

Infine, l'animazione e guida della comunità ecclesiale, per essere efficace richiede pure l'esistenza di determinate qualità e disposizioni spirituali nel ministro. Sotto questo particolare aspetto emerge il valore insostituibile della carità pastorale, radice dell'unità di vita e vero traguardo della perfezione cristiana del sacerdote: «Il sacerdote è, dunque, l'uomo della carità, ed è chiamato ad educare gli altri all'imitazione di Cristo e al comandamento nuovo dell'amore fraterno (cf *Gv* 15,12). Ma ciò esige che lui stesso si lasci continuamente educare dallo Spirito alla carità di Cristo. In tal senso la preparazione al sacerdozio non può non implicare una seria formazione alla carità»⁵².

c) *La dimensione pastorale della formazione intellettuale.*

La formazione intellettuale dei candidati al sacerdozio appare impostata entro una precisa cornice determinata dalle esigenze proprie della sacra dottrina, dalla natura della Chiesa e della preparazione necessaria in vista del futuro esercizio del ministero. A ciascu-

⁴⁹ PDV, n. 26.

⁵⁰ *Ibidem*, n. 47.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, n. 49. Cfr. n. 26.

no di questi tre aspetti corrispondono precise implicazioni di carattere pastorale.

Per quanto riguarda la formazione teologica occorre tener presente la connotazione pratica o pastorale della stessa teologia. Ciò viene avvertito come uno dei problemi particolari che riguardano la formazione teologica dei candidati, soprattutto là dove gli studi sono affidati ad istituzioni accademiche, e al quale già abbiamo accennato⁵³.

Il problema comunque non è dal tutto nuovo⁵⁴. Si tratta di saper armonizzare il rigore scientifico della teologia con la sua destinazione pratica. Vale a dire, «la profonda conoscenza dei misteri divini»⁵⁵ con ciò che è necessario trasmettere, in una determinata circostanza, «per la salvezza dei fratelli e delle sorelle»⁵⁶. Infatti, citando una delle proposizioni del Sinodo, l'Esortazione ci mostra qual'è il motivo che giustifica la presenza del pastorale nell'ambito della preparazione intellettuale del presbitero: «i candidati al sacerdozio e i presbiteri devono avere diligente cura del valore della formazione intellettuale nell'educazione e nell'attività pastorale, dal momento che per la salvezza dei fratelli e delle sorelle devono cercare una più profonda conoscenza dei misteri divini»⁵⁷.

In questo modo, l'insegnamento della teologia ha per scopo la formazione del maestro di fede e, allo stesso tempo del pastore d'anime, in grado di andare incontro ai bisogni e alla capacità dei suoi ascoltatori, senza per questo dover rendere il suo discorso una volgarizzazione della teologia.

Pertanto, nella formazione teologica né la scientificità deve mortificare la pastoralità, né la pastoralità deve mortificare la scienti-

⁵³ Cfr. PDV, n. 55.

⁵⁴ Negli anni '30 sorse il problema della crisi della predicazione e della necessità di superarla attraverso un esame teologico e pastorale della sua natura. A risvegliare questo problema fu decisivo l'intervento di P.A. Jungmann con la pubblicazione del suo libro *Die frobbschaft und unsere glaubensverkündigung*. Jungmann riteneva responsabile della crisi della predicazione la teologia, e più concretamente, il modo come la teologia veniva insegnata nei seminari e sosteneva che la teologia non poteva disinteressarsi dei problemi della predicazione. Le sue idee originarono all'epoca una vasta polemica e si arrivò a proporre la possibilità di elaborare, accanto ad una teologia strettamente scientifica, un'altra, la *teologia kerygmatica*, più orientata alla vita della Chiesa e alla predicazione. Cfr. D. GRASSO, *L'annuncio della salvezza*, Napoli 1970, pp. 23-28, e la bibliografia ivi citata.

⁵⁵ PDV, n. 51.

⁵⁶ *Ibidem*, n. 51.

⁵⁷ *Ibidem*, n. 51.

ficità, per il semplice motivo che esse sono entrambe necessarie⁵⁸. Non si può comunque ignorare che non sempre risulta facile attuare un rapporto armonico tra queste due caratteristiche. A questo proposito sembra importante sottolineare che scientificità e pastoralità sono caratteristiche proprie non solo della teologia ma anche del suo insegnamento, fatto che sposta l'attenzione sul docente. Infatti, essi devono essere «persuasi pertanto che il loro compito d'insegnare è un autentico ministero ecclesiale, ricchi di senso pastorale per discernere non solo i contenuti ma anche le forme adatte nell'esercizio di questo ministero»⁵⁹.

Quindi, già è una buona premessa per attuare tale rapporto il fatto che il docente possieda una giusta sensibilità pastorale, cioè, un'acuta percezione della Chiesa concreta che stimoli la sua riflessione e renda operanti e realistici i costrutti teorici. In breve, si vuole che il teologo sia anche pastore perché *il profetico* ha sempre bisogno di essere fecondato dal *pastorale*⁶⁰.

Si tratta allora di procurare una formazione rigorosamente scientifica che educhi allo stesso tempo la sensibilità pastorale del candidato, secondo una molteplice motivazione che, nell'Esortazione, viene così descritta⁶¹: la formazione del candidato deve tener presente una finalità che è la salvezza dei fratelli; cercherà di rendere i sacerdoti capaci di annunziare, in un contesto segnato dall'indifferenza religiosa, l'immutabile Vangelo di Cristo e di renderlo credibile; presterà particolare attenzione alla formazione di un'attitudine al discernimento critico per affrontare l'attuale fenomeno del pluralismo; svilupperà una più profonda comprensione dell'uomo e della società, in ordine all'esercizio il più possibile «incarnato» del ministero pastorale e terrà conto dall'esigenza del fenomeno dell'inculturazione⁶².

⁵⁸ «Si tratta, in realtà, di due caratteristiche della teologia e del suo insegnamento che non solo non si oppongono tra loro, ma che concorrono, sia pure sotto profili diversi, alla più completa intelligenza della fede» (PDV, 55).

⁵⁹ *Ibidem*, n. 67.

⁶⁰ Cfr. L. DATTRINO, *Epistemologia e didattica teologico-pastorale nei Padri*, in *La teologia pastorale. Natura e compiti.*, Dehoniane, Bologna 1990, pp. 89-103.

⁶¹ Cfr. PDV, nn. 51 e 52.

⁶² «Un ulteriore problema è dato dall'esigenza, oggi fortemente sentita, dell'evangelizzazione delle culture e dell'inculturazione del messaggio della fede. E' questo un problema eminentemente pastorale, che deve entrare con maggiore ampiezza e sensibilità nella formazione dei candidati al sacerdozio». (PDV, n. 55).

III. La formazione pastorale specifica.

1. La "motivazione interiore" nella formazione pastorale

Sebbene la totalità del processo formativo richiede di essere compiuto con finalità pastorale e rappresenta in se stesso una delle modalità dell'azione pastorale della Chiesa, esiste un settore concreto della formazione dei candidati al sacerdozio il quale può essere qualificato come pastorale. Esso si articola in due momenti precipui che hanno una comune motivazione. Esaminiamo, per prima, quest'ultima.

Innanzitutto è necessario partire dal presupposto che la formazione pastorale non ha né primariamente, né esclusivamente il compito di rendere familiari al candidato i diversi compiti e funzioni che dovrà poi assumere nell'esercizio del ministero. La funzione essenziale e prioritaria della formazione pastorale è l'insegnare ad *essere* prete prima che insegnare a *fare* il prete. E' chiaro che questa priorità non fa immediato riferimento a un prima e a un dopo, bensì alla motivazione e finalità che viene assunta come criterio di base della formazione e del piano formativo stesso.

In questo modo, il criterio di fondo della formazione pastorale è fornire «una vera e propria iniziazione alla sensibilità del pastore, all'assunzione consapevole e matura delle sue responsabilità, all'abitudine interiore di valutare i problemi e di stabilire le priorità e i mezzi di soluzione»⁶³. Se questo è il criterio che guida tutta la formazione pastorale, allora, in tal modo, si renderà, almeno in parte, più agevole la difficile strada lungo la quale devono procedere i due diversi momenti che la compongono.

Orbene, c'è qui una preoccupazione di fondo che sembra, comunque, impostare tutto il discorso sulla formazione pastorale. Tale formazione non è, semplicemente, una questione di familiarizzazione con un metodo, d'imparare a ragionare secondo determinati schemi, di una tecnica o di sola scienza — anche se tutte queste cose sono oggi assolutamente necessarie —, ma pure d'insegnare a conoscere e vivere le diverse dimensioni ecclesiali nell'esercizio del ministero. Queste vengono dedotte dalla Chiesa in quanto che essa è «mistero», «comunione» e «missione».

⁶³ *Ibidem*, n. 58.

Poiché la Chiesa è «mistero» la sua crescita, la sua edificazione è principalmente opera di Dio, non solo dell'uomo. Per questo motivo, il ministero del presbitero è servizio e fedeltà a Dio e all'uomo; è docilità allo Spirito Santo che guida la Chiesa ed agisce all'interno di ogni credente. Allora, la consapevolezza di questo fatto rende il ministro capace di scoprire una dimensione della Chiesa che spesso va molto più in là di ciò che si può vedere, programmare, controllare, percepire, facendolo sentire servitore di un «mistero», nel senso più pieno dell'espressione⁶⁴. Resta comunque necessario che il presbitero approfondisca il senso di questo mistero in tutte le sue dimensioni. Solo così riuscirà a «superare la tentazione di ricondurre il suo ministero ad un attivismo fine a se stesso, ad una impersonale prestazione di cose, sia pure spirituali o sacre, ad una funzione impiegatizia al servizio dell'organizzazione ecclesiastica»⁶⁵. Quest'ultima sarebbe la situazione che risulta da una formazione pastorale priva di tale fondamentale motivazione.

Poiché la Chiesa è «comunione» la formazione pastorale cercherà di preparare il futuro sacerdote «a realizzare una pastorale comunitaria, in cordiale collaborazione con i diversi soggetti ecclesiali»⁶⁶. In primo luogo è necessario conoscere e attuare il carattere essenzialmente comunitario del sacerdozio stesso: «Il ministero ordinato, in forza della sua stessa natura, può essere adempiuto solo in quanto il presbitero è unito con Cristo mediante l'inserimento sacramentale nell'ordine presbiterale e quindi in quanto è nella comunione gerarchica con il proprio Vescovo. Il ministero ordinato ha una radicale «*forma comunitaria*» e può essere assolto solo

⁶⁴ «Fondamentale risulta essere la coscienza che la Chiesa è mistero opera divina, frutto dello Spirito di Cristo, segno efficace della grazia, presenza della Trinità nella comunità cristiana: una simile coscienza, mentre non attenuerà il senso di responsabilità proprio del pastore, lo renderà convinto che la crescita della Chiesa è opera gratuita dello Spirito e che il suo servizio — dalla stessa grazia divina affidato alla libera responsabilità umana — è quello evangelico del servo inutile (cfr. Lc 17,10)» (PDV, 59). Il fatto che la Chiesa sia soprattutto opera divina non attenua il senso di responsabilità del pastore il quale deve porre al servizio dell'edificazione della Chiesa tutte le risorse e i mezzi a sua disposizione. In tale senso, risulta insufficiente affidare tutto al buon senso, all'esperienza, all'intuizione. Per essere un buon servo, un buon strumento, è necessaria una buona competenza pastorale, vale a dire, una *professionalità* nell'esercizio del ministero.

⁶⁵ PDV, n. 72.

⁶⁶ *Ibidem*, n. 59.

come «un'opera collettiva»⁶⁷. Pertanto viene richiesta una precisa consapevolezza di questo fatto, dal momento che nessuno è sacerdote da solo, lo si è nel presbiterio di un Vescovo, nella comunione affettiva ed effettiva col Vescovo e gli altri presbiteri, per il servizio pastorale di tutta la chiesa locale⁶⁸. Il presbitero, infatti, è sempre servitore — strumento — dell'unità all'interno della Chiesa. Questo servizio in favore dell'unità è reso possibile grazie all'effettiva comunione del presbitero con il proprio vescovo e con gli altri presbiteri⁶⁹. Inoltre questa stessa comunione vissuta nella chiesa locale è fonte di significati, di criteri di discernimento e di azione, che configurano la missione pastorale del presbitero⁷⁰.

Infine, la Chiesa è «missione». E' proprio questa dimensione che ci dischiude davanti agli occhi la dimensione universale della comunione e, pertanto, la natura universale del ministero pastorale del sacerdote. Infatti, il ministro ordinato, in quanto partecipe al sacerdozio di Cristo, non trova limitata la sua azione né da un territorio, né da una serie di compiti specifici, e neppure dalle sue preferenze o capacità⁷¹. La dimensione universale e quella particolare del ministero non si oppongono tra di loro, ma si complementano, specialmente nell'ambito pastorale, fornendo il senso e la misura che corrisponde ad ogni attività pastorale⁷².

⁶⁷ *Ibidem*, n. 17. Cfr. J. RATZINGER, *Le implicazioni pastorali della dottrina della collegialità dei vescovi*, in "Concilium" 1 (1965) 59-61.

⁶⁸ Cfr. G. COLOMBO, *Il prete. Identità del ministero e oggettività della fede*, Glossa, Milano 1990, pp. 30-33.

⁶⁹ "I vescovi, invece, singolarmente presi, sono il principio visibile e il fondamento dell'unità nelle loro chiese particolari" (LG, 23).

⁷⁰ Cfr. PDV, n. 31.

⁷¹ «Il ministero del presbitero è totalmente a favore della Chiesa; è per la promozione dell'esercizio del sacerdozio comune di tutto il popolo di Dio; è ordinato non solo alla Chiesa particolare, ma anche alla Chiesa universale (cfr. *Presbyterorum Ordinis*, 10), in comunione con il Vescovo, con Pietro e sotto Pietro. Mediante il sacerdozio del Vescovo, il sacerdozio di secondo ordine è incorporato nella struttura apostolica della Chiesa. Così il presbitero come gli apostoli funge da ambasciatore per Cristo (cf. *2Cor* 5,20). In questo si fonda l'indole missionaria di ogni sacerdote». (PDV, 16); Cfr. nn. 18, 32. Cfr. J. HERRANZ, *Unidad y pluralidad en la acción pastoral de los presbíteros*, in *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*, XI Simposio Internacional de Teología, Eunsa, Pamplona 1990, pp. 434 ss.

⁷² Oggi in modo speciale le diverse modalità dell'azione pastorale della Chiesa (pastorale ordinaria, pastorale missionaria, pastorale ecumenica: Cfr. *Ad Gentes*, 6), non costituiscono più dei settori isolati fra loro ma sono compresenti nella maggioranza dei luoghi dove si realizza la Chiesa.

Pertanto senza perdere di vista questo presupposto che è la «sorgente interiore che la formazione avrà cura di custodire e valorizzare»⁷³, in quanto che essa garantisce «la crescita di un *modo di essere* in comunione con i medesimi sentimenti e comportamenti di Cristo, buon Pastore»⁷⁴, possiamo ora a considerare ciò che riguarda la competenza pastorale scientifica e l'abilità operativa.

2. I due momenti della formazione pastorale.

Come abbiamo accennato sopra la formazione specificamente pastorale si snoda attraverso due momenti complementari: il primo è la riflessione teologica, il secondo l'applicazione operativa⁷⁵.

Per quanto riguarda la riflessione teologica, le indicazioni offerte dall'Esortazione Apostolica sono relativamente semplici, e molto chiare. Anzitutto viene ribadita la necessità: «Si esige, dunque, lo studio di una vera e propria disciplina teologica: *la teologia pastorale o pratica*»⁷⁶.

Non poche volte, infatti, la riflessione teologico-pastorale è stata accusata di superfluità. In parte questo è dovuto al fatto che la pratica pastorale cerca piuttosto nell'esperienza, nel buon senso, oppure nell'intuizione il proprio interlocutore diffidando della riflessione teologico-pastorale, contro la quale solleva accuse di astrattezza e inconcludenza⁷⁷. D'altra parte, si deve tener anche conto che la stessa teologia pastorale ha sofferto, lungo la sua storia, del mancato contatto con la pastorale vissuta. Si è venuto a creare così una situazione di mancanza di dialogo tra riflessione teologica e pratica pastorale che pone non poche difficoltà all'avviamento di un fruttuoso rapporto che da più parti è avvertito come necessario.

Comunque nella formulazione complessiva di questo problema interviene pure la questione dell'unità della teologia nella molteplicità delle discipline, giacché sembra necessario affrontare questo argomento per poter «situare» e «iscrivere» la teologia pastorale al-

⁷³ PDV, 57.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, n. 57.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cfr. B. SEVESO, *L'itinerario didattico della disciplina teologico-pastorale* in *La teologia Pastorale. Natura e compiti*, op. cit., p. 123.

l'interno della teologia. In questo senso la teologia pastorale può chiamare in causa certe organizzazioni disciplinari della teologia; e questo viene avvertito quando, per fare spazio a questa materia, sembra si deva ridimensionare e ridefinire competenze e tematiche delle altre discipline⁷⁸.

Perché è considerata necessaria la riflessione teologico-pastorale? Possiamo rintracciare una prima motivazione nel fatto stesso dell'importanza che l'esercizio del ministero riveste per la santificazione del sacerdote⁷⁹. Se il presbitero è chiamato a santificarsi attraverso il proprio ministero, dovrà necessariamente svolgerlo con competenza, e quindi, emerge in primo piano la necessità di una adeguata formazione per assicurare tale competenza⁸⁰. Non si può più pensare che tutto possa essere affidato esclusivamente al buon senso, all'intuizione, ai buoni consigli ed alle esperienze ricevute.

Inoltre la pastorale stessa assolve determinate esigenze che richiedono una conoscenza approfondita della sua dinamica e delle sue leggi e strutture. «La formazione pastorale non può certo ridursi ad un semplice apprendistato, rivolto a familiarizzarsi con qualche tecnica pastorale (...). E' necessario valutare i problemi e stabilire le priorità e i mezzi di soluzione, sempre in base a *limpide motivazioni di fede e secondo le esigenze teologiche della pastorale stessa*»⁸¹. Bisogna quindi imparare a riflettere teologicamente sui problemi pastorali, a impostare con chiaro criterio teologico la propria azione, a identificare le motivazioni teologiche che orientano e sorreggono l'agire della Chiesa, individuando i criteri fondamentali con i quali si pone in atto ogni azione pastorale e attraverso i quali è possibile capire il senso e la portata di tale azione.

⁷⁸ «La teologia pastorale, in particolare, sembra dimostrare la strana vocazione di rimettere in questione l'assetto complessivo della teologia, dal momento che il suo affacciarsi alla ribalta coincide quasi regolarmente con la revisione più o meno profonda dello studio della teologia». B. SEVESO, *La teologia pastorale nella letteratura teologica*, in "Teologia" 12 (1987) 327.

⁷⁹ Cfr. PDV, nn. 24-26.

⁸⁰ «Questa stessa carità pastorale, come si è detto, spinge e stimola il sacerdote a conoscere sempre meglio la condizione reale degli uomini a quali è mandato, a discernere nelle circostanze storiche nelle quali è inserito gli appelli dello Spirito, a ricercare i metodi più adatti e le forme più utili per esercitare oggi il suo ministero. Così la carità pastorale anima e sostiene gli sforzi umani del sacerdote per un'operosità pastorale che sia attuale, credibile ed efficace». (PDV, 72).

⁸¹ Cfr. PDV, 58. La parte sottolineata è nostra.

Così la Teologia Pastorale, per rispondere a queste esigenze, dovrà, da una parte, illustrare le *motivazioni di fede* e le *esigenze teologiche* della pastorale e, dall'altra iniziare l'allievo a un tipo di riflessione di carattere pratico che lo renda capace di *stabilire le priorità e i mezzi di soluzione*, secondo un criterio teologico⁸².

In stretto rapporto con la questione della necessità si trova un altro nodo problematico: la *possibilità* di sviluppare una riflessione di questo tipo. Alcuni ritengono inutile una disciplina teologica che affronti la questione pastorale, sollevando non poche difficoltà per quanto riguarda la struttura teologica del discorso. Di fatto oggi è diffusa una certa letteratura teologico-pastorale che non contribuisce affatto a chiarire questo problema⁸³. Ma questo ci introduce nella seconda questione che viene sottolineata nell'Esortazione Apostolica a proposito della Teologia Pastorale: la *scientificità*⁸⁴.

Ancor'oggi la teologia pastorale si trova in una fase di ricerca della propria identità⁸⁵ e, quindi, si presta nell'ambito scientifico una maggior attenzione alle questioni connesse con l'accertamento dell'identità disciplinare, piuttosto che all'organizzazione dell'insieme organico di conoscenze che integrano il sapere teologico-pastorale. Per di più, resta il fatto che il discorso sulla scientificità è reso

⁸² Si tratta di fornire la strumentazione concettuale necessaria per «annunziare il messaggio evangelico attraverso i modi culturali del loro tempo e impostare l'azione pastorale secondo un'autentica visione teologica» (PDV, 55).

⁸³ Nella letteratura attinente la teologia pastorale vi è attualmente una variegata produzione nella quale è praticamente assente il carattere scientifico. Questo fatto è stato già più volte denunciato: «Il problema circa lo statuto scientifico di questa disciplina oggi è, in certo senso, aggravato dalla presenza di una colluvie di pubblicazioni che passano comunemente sotto il nome di *pastorale*, ma che non rivestono accettabili caratteri di scientificità. In tal modo, *pastorale* è, inconsapevolmente o no, identificato con *sapere prescientifico* o *divulgativo*». [M. MIDALI, *Teologia pastorale o pratica*, LAS, Roma 1991, p. 13]. Un'esposizione sintetica dei principali nodi problematici che riguardano la teologia pastorale può trovarsi nella seguente opera: S. LANZA *Introduzione alla Teologia Pastorale*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 17-35.

⁸⁴ La possibilità di una teologia pastorale di tipo scientifico è stata una questione che si è posta ripetutamente sin dall'inizio di questa disciplina. L'ampio e prolungato dibattito a proposito si è sviluppato specialmente nell'ultimo ventennio ed è tuttora aperto.

⁸⁵ Dal momento in cui ebbe inizio la riflessione teologico-pastorale e si costituì come disciplina teologica nel 1773, c'è stata una lunga e sofferta discussione nell'ambito scientifico a proposito del suo statuto epistemologico e didattico, del suo oggetto, del suo metodo. Nella seconda metà di questo secolo, e soprattutto dopo il Concilio Vaticano II, c'è stato un crescente interessamento per il problema della Teologia Pastorale in diversi ambiti, specialmente in quello tedesco francese e italiano, ma non si è ancora arrivato a prospettare una adeguata soluzione.

maggiormente problematico dalla presenza di diverse impostazioni che considerano, almeno in pratica, questa disciplina come un cappello finale per abbellire il discorso teologico, oppure come una sua volgarizzazione per renderlo comprensibile, nella sua terminologia, ai non addetti ai lavori (quindi, con uno svuotamento del carattere scientifico della riflessione teologica). Così, ad esempio, lo stesso termine «pastorale» può venire inteso in senso restrittivo se confrontato a «dottrinale», rimanendo così solo approssimativamente delineato nei suoi contenuti concettuali e, di conseguenza, risultando difficile articolare una comprensione scientifica della realtà alla quale esso è riferito a causa della sua plurivalenza semantica⁸⁶.

L'Esortazione ci offre comunque alcuni punti di riferimento utili che possono contribuire a chiarire questi problemi. In primo luogo vi troviamo una sintetica descrizione dell'organizzazione delle diverse discipline teologiche nella quale viene dato un posto alla teologia pastorale: «Nella sua riflessione matura sulla fede, la teologia si muove in due direzioni. La prima è quella dello *studio della Parola di Dio*: la parola scritta nel Libro sacro, celebrata e vissuta nella Tradizione viva della Chiesa, autorevolmente interpretata dal Magistero della Chiesa. Di qui lo studio della Sacra Scrittura, "che deve essere come l'anima di tutta la teologia",⁸⁷ dei Padri della Chiesa e della liturgia, come pure della storia della Chiesa e dei pronunciamenti del Magistero. La seconda direzione è quella dell'*uomo, interlocutore di Dio*: l'uomo chiamato a "credere", a "vivere", a "comunicare" agli altri la *fides* e l'*ethos cristiani*. Di qui lo studio della dommatica, della teologia morale, della teologia spirituale, del diritto canonico e della teologia pastorale»⁸⁸.

Altri importanti elementi si possono ricavare dalla stessa definizione di Teologia Pastorale: «una riflessione scientifica sulla Chiesa nel suo edificarsi quotidiano, con la forza dello Spirito, dentro la storia»⁸⁹.

In primo luogo è necessario mettere in evidenza il carattere scientifico-pratico della riflessione. Essa è situata all'interno di quelle discipline teologiche che riflettono sulla fede seguendo la direzio-

⁸⁶ Cfr. B. SEVESO, *Edificare la Chiesa*, op. cit., pp. 45-46.

⁸⁷ *Optatam totius*, 16.

⁸⁸ PDV, n. 54.

⁸⁹ PDV, n. 57.

ne dell'uomo, interlocutore di Dio. Oggetto specifico è la Chiesa nel suo edificarsi quotidiano. Bisogna dire a proposito che non è la prima volta che il concetto di *edificazione della Chiesa* viene posto al centro in riferimento alla Teologia Pastorale. Questo stesso concetto è stato utilizzato per la prima volta da Anton Graf⁹⁰, il quale racchiudeva in esso lo scopo e il principio unificatore di tutta la pastorale. Per Graf tale concetto era influenzato dall'idea di autotrasmissione della Chiesa attraverso le diverse forme della sua attività⁹¹. Poco più di un secolo dopo il concetto è stato nuovamente ripreso da Karl Rahner chi lo ripropose come oggetto materiale della disciplina nella sua ben nota opera monumentale⁹². Comunque l'uso del concetto di *edificazione della Chiesa* in Teologia Pastorale ha subito non poche critiche soprattutto per lo stretto rapporto con cui lega la Teologia Pastorale all'ecclesiologia⁹³.

La teologia pastorale riflette quindi sulla vita della Chiesa, la quale dipende essenzialmente da tre fattori: dalla forza dello Spirito Santo, dalla realtà oggettiva della fede e dalle condizioni storiche concrete in cui la Chiesa deve operare. Dalla interazione di questi fattori nascono i principi e i criteri fondamentali per l'azione pastorale della Chiesa. Questi tre elementi costituiscono di fatto la base portante della riflessione teologico-pastorale e dalla loro integrazione metodologica dipende il carattere scientifico e la specificità della disciplina.

L'Esortazione non si limita a fornire queste indicazioni di fondo, ma ci offre pure un chiaro esempio applicativo in quanto essa è un documento di natura pastorale che sottintende un certo tipo di riflessione e al quale si fanno espliciti riferimenti. Vediamolo succintamente.

⁹⁰ Nato nel 1811 a Baldern, ordinato nel 1835, è stato professore di Teologia Pastorale a Tubinga fino al 1843. Il suo pensiero è raccolto nell'opera intitolata *Esposizione critica dello stato attuale della teologia pratica*, Tubinga 1841.

⁹¹ Per il pensiero di questo autore è molto utile la lettura di F. X. ARNOLD, *Storia moderna della teologia pastorale*, Città Nuova, Roma 1970, pp. 372-395.

⁹² Rahner ed altri, *Handbuch der Pastoraltheologie*, Friburgo 1964-1969. Per un'analisi dell'impostazione di questo manuale cfr. B. SEVESO, *Edificare la Chiesa*, op. cit., pp. 175 ss.

⁹³ Non sembra comunque possibile fondare scientificamente la teologia pastorale su una base diversa da quella ecclesiologica giacché comunque in pastorale viene assunto — anche inconsapevolmente — un determinato impianto ecclesiologico, che è necessario rendere esplicito a livello di discorso fondamentale. Ciò nonostante ci sono stati, e tuttora ci sono, diversi tentativi di elaborazione scientifica di questa disciplina che hanno dato luogo a una vasta gamma di proposte fino al punto che si può parlare più di «teologie pastorali» che di «teologia pastorale». Cfr. M. MIDALI, *Teologia Pastorale o pratica*, op. cit.

La struttura stessa del documento è già un chiaro punto di riferimento. C'è una prima parte dedicata a *rilevare ed interpretare* l'attuale situazione storica. Questa è la prima fase metodologica: si tratta di cogliere e valutare criticamente, formulando una diagnosi la più precisa possibile, una determinata situazione o prassi. Nel presente documento oggetto della riflessione è la prassi attuale della vocazione (chiamata) e formazione dei candidati al sacerdozio.

In questa prima fase ci sono due momenti fondamentali: la *conoscenza* della situazione e l'*interpretazione* della situazione. Per quanto riguarda la conoscenza si tratta di svolgere «un'indagine "scientifica" con la quale delineare un quadro preciso e concreto delle reali circostanze socio-culturali ed ecclesiali»⁹⁴. Il risultato di quest'indagine serve innanzitutto a *contestualizzare* l'argomento di cui si tratta⁹⁵, e nel caso del presente documento si raggiunge un doppio scopo: ci permette di fare una lettura teologica della vocazione sacerdotale e della pastorale che la riguarda e ci aiuta a precisare i contenuti e le modalità della formazione da dare ai candidati in modo che essi siano capaci di evangelizzare il mondo di oggi⁹⁶.

Ma non è sufficiente conoscere la situazione storica concreta, è anche necessario interpretarla. E qui viene sottolineato un criterio metodologico fondamentale: «Per il credente l'interpretazione della situazione storica trova il principio conoscitivo e il criterio delle scelte operative conseguenti in una realtà nuova e originale, ossia nel *discernimento evangelico*»⁹⁷. Pertanto il discernimento evangelico svolge una duplice funzione: esso è il principio conoscitivo che guida l'interpretazione della realtà osservata, e successivamente è il criterio che orienta le scelte operative da compiere. Tenendo conto della fondamentale importanza di questa categoria metodologica, vengono esplicitate quattro caratteristiche del discernimento affinché esso sia attuato con autenticità.

Discernimento evangelico è l'interpretazione che «avviene nella

⁹⁴ Cfr. PDV, n. 10.

⁹⁵ «Dio chiama i suoi sacerdoti sempre da determinati contesti umani ed ecclesiali, dai quali sono inevitabilmente connotati e ai quali sono mandati per il servizio del Vangelo di Cristo». (PDV, n. 5).

⁹⁶ Cfr. *ibidem*, n. 10.

⁹⁷ *Ibidem*. «Tra questi principi e criteri si dà quello particolarmente importante del discernimento evangelico della situazione socio-culturale ed ecclesiale entro cui si sviluppa l'azione pastorale». (PDV, n. 57).

luce e nella forza del Vangelo»; esso «coglie nella situazione storica e nelle sue vicende e circostanze non un semplice “dato”, bensì un “compito”»; è una “sfida” che si collega ad un “appello”, che Dio fa risuonare nella stessa situazione storica, a far sì che «il Vangelo della vocazione e del sacerdozio»⁹⁸ esprima la sua verità perenne nelle mutevoli circostanze della vita. Infine, questo discernimento evangelico si fonda sulla fiducia nell'amore di Gesù Cristo, che sempre e instancabilmente si prende cura della sua Chiesa.

Successivamente viene tracciato il quadro dottrinale di riferimento, che, in base a chiari principi di fede, segnala l'orientamento di fondo che delinea la meta alla quale si vuol arrivare. Il quadro dottrinale rispecchia la profonda convinzione che «c'è una fisionomia essenziale del sacerdote che non muta: il sacerdote di domani infatti, non meno di quello di oggi, dovrà assomigliare a Cristo. Quando viveva sulla terra, Gesù offrì in se stesso il volto definitivo del presbitero, realizzando un sacerdozio ministeriale di cui gli apostoli furono i primi ad essere investiti; esso è destinato a durare, a riprodursi incessantemente in tutti i periodi della storia»⁹⁹. Per questo motivo, la seconda parte dell'Esortazione è dedicata a delineare i tratti essenziali dell'identità del sacerdote, quegli elementi che sono irrinunciabili¹⁰⁰.

La terza e ultima fase dell'itinerario metodologico è quella di segnalare i criteri necessari per orientare la prassi concreta nelle circostanze attuali. Si tratta pertanto di «coniugare la permanente verità del ministero presbiterale con le istanze e le caratteristiche dell'oggi»¹⁰¹ perché «il ministero e la vita del sacerdote devono adattarsi a ogni epoca e ad ogni ambiente di vita... Da parte nostra dobbiamo perciò cercare di aprirci, per quanto possibile, alla superiore illuminazione dello Spirito Santo, per scoprire gli orientamenti della società contemporanea, riconoscere i bisogni spirituali più profondi, determinare i compiti concreti più importanti, i metodi

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, n. 34.

⁹⁹ *Ibidem*, n. 5.

¹⁰⁰ «La conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è il presupposto irrinunciabile, e nello stesso tempo la guida più sicura e lo stimolo più incisivo, per sviluppare nella Chiesa l'azione pastorale di promozione e di discernimento delle vocazioni sacerdotali e di formazione dei chiamati al ministero ordinato». (PDV, n. 11).

¹⁰¹ PDV, n. 5.

pastorali da adottare, e così rispondere in modo adeguato alle attese umane»¹⁰². Qui interviene nuovamente il discernimento evangelico che è la categoria che segnala il criterio di rinnovamento e adattamento, nonché le scelte pastorali concrete.

Questa metodologia teologico-pastorale ha trovato un'esemplare e autorevole attuazione anche in altri documenti precedenti sia della Santa Sede che delle Conferenze Episcopali, e soprattutto a partire della *Gaudium et Spes* del Vaticano II. Giova comunque rilevare che la *Pastores dabo vobis* è il primo documento del magistero pontificio a dare precisi orientamenti sulla Teologia Pastorale e il suo insegnamento, seguendo, e in parte concretando, le linee generiche tracciate in alcuni documenti precedenti¹⁰³.

La riflessione teologico-pastorale deve essere complementata dall'applicazione operativa. Il rapporto tra le due si descrive in questo modo: «Lo studio della teologia pastorale deve *illuminare* l'applicazione operativa»¹⁰⁴. Questo è uno dei campi in cui si rende necessario un dialogo più aperto tra riflessione e pratica, affinché sia mostrata la continuità e la reciproca interazione tra la teologia e la pastorale. Non si tratta di acquisire un semplice apprendistato, né di applicare una teoria previamente imparata, ma di educare una sensibilità, un'abitudine di cogliere, capire e valutare problemi, e di stabilire le priorità in base a criteri teologici¹⁰⁵. Risulta allora necessario un contatto vissuto con la vita della Chiesa dalla quale e nella quale s'impara.

Affinché la concreta proposta educativa del tirocinio pastorale sia utile e feconda mi sembra importante sottolineare un principio che viene enunciato nell'Esortazione. Compete ai presbiteri, accanto ai quali sono mandati i seminaristi, una responsabilità educativa pastorale di non poca importanza, in collegamento con la proposta del seminario¹⁰⁶. Infatti, il seminarista è inviato primariamente per imparare e, pertanto, dovrà essere inserito dentro un certo programma formativo con delle mete concrete ed specifiche, il che significa per il presbitero l'assunzione di una nuova responsabilità, non l'oppo-

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ In modo particolare nel decreto *Optatum Totius* del concilio Vaticano II e nella *Ratio Fundamentalis*.

¹⁰⁴ PDV, n. 57.

¹⁰⁵ Cfr. *ibidem*, n. 58.

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

tunità di delegare in un altro alcune funzioni materiali, amministrative, ecc. Per questo si segnala, come criterio generale, che la parrocchia è il luogo più adatto (il che non esclude altre possibilità di esperienze) e che è comunque necessario che le diverse esperienze dei candidati al sacerdozio assumano sempre un chiaro carattere ministeriale¹⁰⁷.

L'Esortazione Apostolica non omette la presentazione di una serie di applicazioni operative concrete che godono di grande valore educativo: «la visita ai malati; la cura degli emigrati, degli esiliati e dei nomadi; lo zelo della carità che si traduce in diverse opere sociali»¹⁰⁸.

Possiamo finalmente segnalare che l'unione dell'aspetto teorico con quello pratico nella formazione pastorale dei candidati al sacerdozio non è semplicemente una questione di tipo organizzativo. Tra la riflessione e la pratica pastorale esiste un intrinseco rapporto, non ancora sufficientemente chiarito¹⁰⁹, e che comunque risulta necessario tenerlo presente nella effettiva realizzazione del programma formativo.

E' stato sopra accennato il bisogno di un dialogo più aperto e in questo senso sono ben accolte tutte quelle iniziative che mettono insieme, sullo stesso tavolo di lavoro, teologi ed operatori pastorali. Si percepisce comunque la mancanza di una piattaforma comune d'intesa, la quale solo sarà possibile costruire se si trova una struttura teoretica adatta ad esprimere i rapporti che intercorrono tra teoria e prassi¹¹⁰.

La formazione pastorale non è, di fatto, priva di difficoltà e di incertezze nei nostri giorni, come anche lo fu in passato¹¹¹. Basti

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁹ «Nella discussione dei rapporti tra attività disciplinare ed esercitazioni pastorali non sono in gioco soltanto o in primo luogo questioni di natura organizzativa, ma entrano in campo problematiche con rilevanza teoretica. Sotto questo profilo si è in presenza dell'indicazione di un capitolo ancora da sviluppare più che argomenti già correntemente trattati» [B. SEVESO, *L'itinerario didattico della disciplina teologico-pastorale* in *La teologia Pastorale, natura e compiti*, op. cit., p. 134].

¹¹⁰ Un intero capitolo dell'opera di Sergio Lanza, sopra citata, è dedicato a questo delicato argomento, la cui importanza viene così sottolineata: «Per fare in modo che la Teologia Pastorale si presenti come riflessione sulla prassi pastorale scientificamente elaborata, teologicamente fondata e antropologicamente rilevante è necessario risolvere anzitutto la difficoltà di fondo, quella appunto del rapporto teoria-prassi». [S. LANZA, *Introduzione alla Teologia Pastorale*, op. cit., p. 138].

pensare ad alcuni dei nodi problematici sopra accennati per rendersene conto. Ma le parole del Santo Padre nella presente Esortazione Apostolica confermano con chiarezza la voce della Chiesa in attesa di un insegnamento e di una formazione nell'ambito della pastorale per i suoi futuri sacerdoti, e del quale vengono esplicitate le caratteristiche richieste. Tocca ora al teologo ascoltare questa voce per rispondere in un modo adeguato alla domanda. Almeno questa volta la meta da raggiungere è più chiara e i presupposti da cui partire già indicati.

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 ROMA

¹¹¹ Per quanto riguarda al problema in Italia durante questo secolo, Cfr. M. GUASCO, *Seminari e clero nel novecento*, Paoline 1990.

¿FUE CREADO EL VARON ANTES QUE LA MUJER? REFLEXIONES EN TORNO A LA ANTROPOLOGIA DE LA CREACION

Blanca CASTILLA Y CORTÁZAR

Sumario: I. Los relatos del Génesis - II. La historia de una exégesis - III. Una nueva hermenéutica - IV. La soledad originaria - V. El sueño de Adán - VI. La «costilla» de Adán - VII. Procedencia sin causalidad - VIII. A imagen de Dios Trino - IX. Unidad originaria - X. Personas diversas - XI. A modo de conclusión

Al finalizar el segundo milenio nuestra cultura tiene pendientes diversos debates, y quizá los más acuciantes se sitúan en el ámbito antropológico. En esta materia los múltiples datos procedentes de las ciencias experimentales, desde la Genética hasta la Psicología, están solicitando una síntesis¹. Y si se observan los cambios sociales, producidos en parte por el desarrollo tecnológico, uno de los interrogantes que suscita creciente interés es el relativo a la diferencia que existe entre masculinidad y feminidad². Esta temática es impe-

¹ Como intento de síntesis entre antropología biológica y cultural cabe citar: H.G. GADAMER y P. VOGLER (dirs), *Neue Anthropologie*, Stuttgart, 1970. (Trad. esp.: *Nueva Antropología*, 4 voll., ed. Omega, Barcelona 1975).

² En la actualidad es uno de las cuestiones sobre las que más se publica, sobre todo en Estados Unidos. La investigación está centrada en todas las disciplinas científicas; pero quizá las más importantes son la biología y las ciencias sociales, donde este tema se aborda desde lo que se ha venido a llamar la *antropología del género*. Cito a título de ejemplo: desde la Biología: A. FAUSTO-STERLING, *Myths of Gender: Biological Theories on Women and Men*, 1988, New York: Basic Books; A. MOIR and D. JESSEL, *The real difference between men and women*, ed. Michael Joseph by Penguin Group, London 1989. A. VAN DEN WIJNGAARD, *Reinventing the Sexes. Feminism and Biomedical Construction of Femininity and*

riosa también en el ámbito eclesiástico. Un reciente documento pontificio ha brindado el reto de «profundizar en los fundamentos antropológicos y teológicos necesarios para resolver los problemas referentes al significado y dignidad de ser mujer y ser varón»³.

¿En qué consiste exactamente la masculinidad y la feminidad? Cuestión espinosa —morrocotuda, según Pedro Laín Entralgo⁴—, que produce una perplejidad similar a la que San Agustín experimentaba cuando trataba de explicar qué era el tiempo: si no me preguntan lo sé —decía—, si me preguntan no lo sé. En efecto, por ser cuestión antigua y que a todos toca de cerca, parece algo sabido; pero en contraste con los abundantes datos que tenemos, se advierte que falta una conceptualización adecuada y una elaboración teórica original, también en el pensamiento cristiano. La misma Carta Apostólica *Mulieris dignitatem* aporta diversos símbolos y sugerencias, pero apunta, desde el principio, que los presenta al estilo de una meditación y reclama explícitamente una sistematización.

Para situar adecuadamente esta cuestión es preciso tener en cuenta que de los diversos planteamientos que se han hecho sobre las relaciones entre feminidad y masculinidad⁵, el que afirma la *inferioridad y la subordinación de la mujer* es el que más raigambre tiene en nuestro ámbito cultural. Este modelo, apoyándose en la diferencia, ha tipificado la feminidad de un modo negativo, aun a pesar de que en el Cristianismo se ha reconocido siempre una igualdad fundamental. Cuando el pensamiento moderno revitalizó las posiciones paganas las cristalizaciones fueron cada vez más duras: bastaría recordar que en la línea hegeliana el varón es racional, activo, dominante y, en oposición a él, la mujer es sentimental, pasiva, entregada.

Otros, como más tarde veremos, no postulan la inferioridad, pues reconocen una igualdad fundamental; pero contradictoria e incoherentemente sostienen la existencia de una subordinación unila-

Masculinity, 1991, University of Amsterdam, 189 pp. Y desde la Sociología: J. LORBER and A. S. FARRELL (eds.), *The Social Construction of Gender*, 1991, Sage Publications, California, London, 375 pp.

³ JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, 15.VIII.1988, n. 1. A partir de ahora se citará con las iniciales MD, seguidas del número correspondiente.

⁴ Cfr. Entrevista en el diario «El Independiente», 5.XI.89.

⁵ Cfr. K. LEHMANN, *La valoración de la mujer, problema de la antropología teológica*, en «Communio», mayo 82, pp. 238-241.

teral de la mujer al varón. En este caso se termina lesionando la igualdad primeramente afirmada.

Por esta razón el objetivo más importante, tanto en el terreno teórico como práctico, en estas últimas décadas ha sido conseguir el reconocimiento de la igualdad. Pero la conquista de la igualdad ha desembocado en la estimación que sostiene *el igualitarismo radical de los dos sexos*, sin reconocer más diferencias que las estrictamente biológicas y las exclusivamente culturales. En este caso, al hacer hincapié en la igualdad se ha perdido la diferencia⁶.

El problema fundamental que queda aún sin resolver es dilucidar en qué consiste *la diferencia* entre varón y mujer, sin que ésta lesione *la igualdad* esencial que tienen por ser cada uno persona y pertenecer a la misma especie. En torno a esta cuestión hay actualmente dos tendencias. Existe lo que podríamos llamar un Feminismo de la Igualdad y un Feminismo de la Diferencia. Sin embargo, adherirse al discurso de la diferencia no debería significar dejar de proclamar la igualdad y reconocer la igualdad no debería implicar una propuesta de simple imitación y repetición de lo masculino.

Una de las tareas pendientes, por tanto, a finales de siglo XX es elaborar una *teoría antropológica* que, al engarzar diferencia e igualdad, supere simultáneamente *el igualitarismo y la subordinación*, extremos a los que han llegado quienes han hecho excesivo hincapié en la igualdad o en la diferencia respectivamente⁷.

I. Los relatos del Génesis

Elaborar esa nueva antropología supone abordar diversas cuestiones, todas necesarias. Una de ellas es revisar los datos de la antropología simbólica, para ver si, aunque han sido interpretados secularmente de un *modo androcéntrico*, contienen los gérmenes de

⁶ Cfr. en este sentido E. BADINTER, *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, ed. Odile Jacob, Paris 1986.

⁷ En esta línea se orientan estudios recientes, haciendo referencia a la peculiar reciprocidad que se da entre varón y mujer: A. SCOLA, *Identidad y diferencia. La relación hombre-mujer*, trad. Javier Prades, ed. Encuentro, Madrid 1989, 102 pp.; G. P. DI NICOLA, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, ed. Città Nuova, Roma 1988. Prefazione di Piersandro Vanzan S.I.; S. SPINSANTI (a cura di), *Maschio-femmina: dall'uguaglianza alla reciprocità*, ed. Paoline, Milano 1990 (Recoge 17 artículos de diversos autores).

una visión más completa del ser humano. Es decir que dé razón simultáneamente de la igualdad y de la diferencia.

Es conocida la crítica que Simone de Beauvoir hizo de los mitos que justificaban la inferioridad femenina. Entre ellos su más acerba crítica se dirige a «la leyenda del Génesis», porque es la que más ha pervivido en la civilización occidental. Extraigo algunos de los argumentos que recoge: «Eva no fue moldeada al mismo tiempo que el hombre; ni fue fabricada con el mismo barro que sirvió para modelar a Adán: fue extraída del costado del primer varón (de una costilla supernumeraria, dice en otro lugar, con frase que atribuye a Bossuet); Dios no la creó como un fin en sí misma (...): la destinó al varón; fue para salvar a Adán de su soledad por lo que se la dio; ella tiene en su esposo su origen y su fin, es su complemento»⁸. Explicaciones parecidas a ésta se han venido repitiendo como rigurosas⁹ *sin advertir que no recogen la «novedad evangélica»*. Es comprensible que provoquen una manifiesta o solapada desazón, al menos intelectual.

En este sentido es clarificador lo escrito por Juan Pablo II, exponiendo que la exégesis *antigua* de los rabinos —que subyace en estas interpretaciones—, ha dejado su huella, incluso, en algunos pasajes neotestamentarios: «Encontramos diversos textos en los cuales los escritos apostólicos expresan esta “novedad [evangélica]”, si bien en ellos se percibe aún lo *antiguo*, es decir, lo que está enraizado en la tradición religiosa de Israel, en su modo de comprender y explicar los textos sagrados, como, por ejemplo, el de Génesis 2»¹⁰.

⁸ S. DE BEAUVOIR, *Le Deuxième Sexe*, París, Gallimard, 1949. Trad. es., Aguilar, en obras completas, t. II, pp. 167-168.

⁹ Aún siguen siendo mantenidas incluso por algunos contemporáneos. Cito como ejemplo: *Encyclopedia judaica*, 16, Jérusalem, 1971, 623, en el artículo *woman*: «created to serve man as a suitable helper»; J. DE FRAINE, *La Bible et l'origine de l'homme*, Bruges, 1961, pp.58-59, cuyo comentario, inspirado únicamente en algunos textos paulinos refleja contradictoriamente la igualdad a la vez que la sumisión unilateral; TH. MAERTENS, *La promotion de la femme dans la Bible*, Tournai, 1967, pp. 9-10: «le légende de la côte tirée d'Adam corrobore la conception que l'homme se fait de la femme: crée pour l'homme, la femme ne peut qu'occuper la place 'd'aide assortie' que le mâle lui destine».

¹⁰ MD, n. 24. En la nota 49 recoge el Pontífice los textos neotestamentarios que junto a la novedad evangélica conservan parte de la interpretación antigua de Génesis 2: Col 3, 18; 1 Pt 3, 1-6; Tt 2,4-5; Eph 5, 22-24; 1 Cor 11, 3-16; 14, 33-35; 1 Tm 2, 11-15. Es evidente que la clarificación de Génesis 2, 18-25 puede facilitar la exégesis de estos textos.

II. La historia de una exégesis

Como es sabido, en el Génesis se relata la Creación en dos relatos. En el primero el hombre es creado varón y mujer «desde el principio»¹¹, mientras que el segundo describe en etapas —cronológicamente diferentes—, la creación primero del varón y posteriormente de la mujer¹².

La interpretación de estos pasajes y, en concreto, el de Génesis 2 es tarea ardua. San Agustín afirmaba que era uno de los pasajes más oscuros de la Sagrada Escritura¹³. Exégetas contemporáneos reconocen que el carácter imaginario y enigmático que tiene hace que su lectura resulte más o menos clara sólo después de una profunda reflexión¹⁴. Se siguen preguntando cuál es el significado exacto de la

¹¹ Gen, 1, 26-28: «Entonces dijo 'Elohim: "Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, para que dominen en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en los ganados, y en todas las bestias salvajes, y en todos los reptiles que reptan sobre la tierra". [27] Creó, pues, 'Elohim al hombre a su imagen suya, a imagen de 'Elohim creólo, macho y hembra los creó. [28] Luego los bendijo 'Elohim y díjoles 'Elohim: "¡Procread y multiplicaos, y henchid la tierra y sojuzgadla, y dominad en los peces del mar, y en las aves del cielo, y en todo animal que bulle sobre la tierra"». F. CANTERA y M. IGLESIAS, *Sagrada Biblia*, BAC, 2ª ed. Madrid 1979. El hebreo pone de manifiesto que la forma verbal «para que dominen», en plural, tiene un sujeto (hombre) colectivo: bien sea *la humanidad*, bien sea *el varón y la mujer*. En hebreo se trata de (weyirdû) forma Qal, 3 persona plural del imperfecto (invertido) de radah=dominar, imperar sobre. Cfr. F. ZORELL, *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1984.

¹² Gen. 2, 7-24: relata que Dios creó al hombre ('adam) del barro de la tierra. Después plantó un vergel en Edén donde colocó al hombre, para que lo cultivase y guardase y le dio el precepto de no comer de uno de los árboles de ese Paraíso. El versículo 18 dice:

«Dijose Yahveh Dios: "No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda semejante a él"». Inmediatamente después Dios formó de la tierra todos los animales del campo y todas las aves del cielo y los condujo ante el hombre para que les pusiera nombre. Y añade el texto, v. 20-23:

«mas el hombre no encontró ayuda semejante a él. Y Yahveh Dios infundió un sueño sobre el hombre, quien se durmió; entonces tomóle una de las costillas, cerrando su espacio con carne, y luego con la costilla que había cogido del hombre fabricó Yahveh Dios una mujer y la llevó al hombre. Entonces el hombre exclamó: "¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! A ésta se la llamará varona ('issab), porque de varón ('is) ha sido tomada"».

¹³ SAN AGUSTIN, *Retractationes* 1, 18 (PL 32, 613). Expone que en su *De Genesi ad litteram* se había acercado a muchas cosas sin terminar de entenderlas: «multa quaesita potius quam inventa».

¹⁴ Cfr. entre otros: M. ADINOLFI, *Le parole nel quarto vangelo in San Giovanni*. Atti della XVII Settimana Biblica, Brescia, 1964, 290-294; A. SERRA, *La Relazione uomo-donna a partire dalle riletture biblico-giudaiche di Gen 2-3. Contributo alla questione del femminile nella Bibbia*, recogido en Atti del VII Simposio Internazionale Mariologico, Marianun-EDB, Roma-Bologna 1989, pp. 9-10.

formación de la mujer a partir de la costilla de Adán, del que no se ha encontrado todavía ningún paralelo extrabíblico seguro: ¿se quiere inculcar que el varón es la causa ejemplar de la mujer?; ¿se está ofreciendo un relato etiológico para explicar el origen del término «*issab* [porque se deriva de «*is*»] o de la expresión «mis huesos o mi carne»?; o ¿es más bien una ilustración de la potencia del Eros?¹⁵.

Aunque no me propongo aquí hacer un estudio completo¹⁶, es notorio que este relato se ha interpretado en sentidos muy diversos a lo largo de los siglos. En la historia de su exégesis se puede advertir dos tendencias fundamentales:

a) Para la mayor parte de los intérpretes hoy, el relato sugiere esencialmente que el hombre encuentra su acabamiento gracias a la mujer: en ella encuentra al fin un ser de una naturaleza como la suya. El texto, en este punto, insiste en la *similitud*, en la *igualdad*, de los dos compañeros¹⁷.

b) Pero al lado de esta exégesis hay otra, más familiar a los lectores del Nuevo Testamento, porque ha sido defendida por San Pablo así como por gran parte de la tradición rabínica y por muchos

¹⁵ Cfr. L. ARNALDICH, *La creación de Eva*, in «Sacra Pagina», I, Gembloux 1959, 346-357; S. N. KRAMER, *I Sumeri agli esordi della civiltà*, or. ingl., Milano 1958, 141; H. LUSSEAU, *Précis d'histoire biblique*, Paris 1948, 55-56; F. FESTORAZZI, *L'inizio della storia della salvezza: Gen 1-11. Rassegna bibliografica*, in «Sc. Suppl. Bibl.» 92 (1964) 139-194; A. ROLLA, *Il Pentateuco*, in «Il messaggio della salvezza», II/1, Torino 1965, 108-111; M. ADINOLFI, *Il femminismo della Bibbia*, Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Romae, 1990, p. 45.

¹⁶ En este sentido cfr. M. DE MERODE, 'Une aide qui le correspond'. *L'exégèse de Gen 2,18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament*, in *RevThéolLouv* 8 (1977) 329-352. Este sereno y convincente estudio es uno de los *status quaestionis* mejor hechos sobre el tan debatido texto del Génesis.

¹⁷ Cfr. K. WESTERMANN, *Genesis*, (Biblicher Kommentar 1,1), Neukirchen, 1974, 312; G. VON RAD, *Das erste Buch Moses, Genesis* (Das Alte Testament Deutsch 2-4), Göttingen, 9ª ed., 1972, trad. ing: *Genesis. A Commentary*, Philadelphie, 1972, 82; J. CHAINE, *Le livre de la Genèse* (Lectio divina 3), Paris 1949, 40; L. SWIDLER, *Women in Judaism. The Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, N.J., 1976, 25; G. TAVARD, *Woman in Christian Tradition*, Notre Dame, Indiana 1973, 5.17.7-8: «Adam himself (in part of him which was his rib) is built up into woman... She is Adam as bringing to perfection what had first been imperfect... Woman is not made as Adam's helpmate just because he is lonely; she is created as the perfecting element, to the revelation of which he aspired when he refused companionship with the animal world... In the oneness of man and woman, it is woman who brings perfection».

de los Padres de la Iglesia. La atención en ciertos detalles del relato: creación de la mujer *para* el hombre, *después* que él y *a partir de* él, lleva en efecto al Apóstol a concluir: «el hombre es la cabeza de la mujer» (1 Cor 11, 3; Eph 5, 23; 1 Tim 2, 12) y esto parece justificar una «sumisión unilateral» de la mujer al varón, aunque esa supremacía sea mitigada a veces por el precepto del amor o las consideraciones de la unidad «en Cristo» (Gal 3, 28; 1 Cor 11, 11)¹⁸.

En realidad estos detalles recogidos en el texto —y en concreto que la mujer fuera creada después que el varón—, no tendrían necesariamente por qué desdibujar la igualdad fundamental que hay entre ellos, como se advierte en la exégesis actual. Sin embargo, de hecho, la lectura androcéntrica de la que ha sido objeto durante siglos, y la lectura del relato de la creación a la luz del pasaje del pecado, que se ha hecho muchas veces, ha legitimado dentro del pensamiento de muchos pensadores cristianos la inferioridad femenina, su subordinación unilateral al varón, y en ocasiones —por qué no decirlo— la misoginia¹⁹.

Por otra parte no se ha conseguido todavía sobre la base de este pasaje una clarificación de la diferencia entre varón y mujer que deje ilesa la igualdad. Por todo ello me atrevería a decir que la verdad más profunda que encierra permanece aún velada en la oscuridad y en ocasiones sigue desfigurada por la interpretación *antigua*.

La formación de la mujer del costado del hombre ha llevado a pensar que el relato geneásico dependía del *mito del andrógino*. Como es sabido se trata de un mito antiquísimo —se encuentra ya en la cultura sumeria— y muy difuso, que recogió Platón en el diálogo del Banquete, en boca de Aristófanes. En él se relata la historia del género humano a partir de unos seres humanos circulares, extraordinarios en fuerza y vigor. Unos eran masculinos otros femeninos y

¹⁸ Cfr. F. QUÉRÉ-JAULMES, *La Femme. Les grands textes des Pères de l'Eglise*, Paris. Centurion, 1968; y J. M. AUBERT, *L'exil féminin. Antiféminisme et christianisme*, Cerf. París, 1988, pp. 99-114.

¹⁹ Cfr. J. M. AUBERT, *L'exil féminin...* o. c., pp. 99-114; este autor ha tenido la valentía de reconocer que en el Cristianismo, todavía hoy, no se han asimilado todas las consecuencias de la «novedad evangélica» y que muchos autores cristianos han justificado la subordinación de la mujer como si fuera voluntad divina. Para esclarecer esta difícil cuestión es preciso reconocer los errores y aprovecharlos para llegar con la mayor nitidez a la verdad.

había un tercer sexo que era simultáneamente varón-mujer. Los dioses para castigar su orgullo y autosuficiencia, los partieron por la mitad para hacerlos más débiles. Una vez seccionada en dos la forma primitiva, añoraba cada uno su propia *mitad* deseosos de unirse en una sola naturaleza, recuperando así su identidad original²⁰.

Realmente este mito, aunque ha influido en la exégesis rabínica²¹ y al parecer en otros pensadores cristianos²², guarda múltiples divergencias con la narración bíblica²³. En efecto, la creación de Eva no aparece en el Génesis como un partir por la mitad a Adán sino más bien como un sacarla de él mismo, como un desdoblamiento del hombre. Por eso el encuentro con Eva se puede interpretar como «el encuentro de Adán *consigo mismo*, hecho posible porque en cierto modo su sí mismo ha sido puesto fuera de él y *ante él*»²⁴.

Sin embargo, quienes han pensado haber encontrado en la *naturaleza* el parámetro decisivo para explicar la complementariedad varón-mujer, concibiéndola como una substancialidad metafísica, siguen hablando de dos *mitades* de una sola naturaleza²⁵. Así, por

²⁰ PLATON, Diálogo del *Banquete*, 189c-193d.

²¹ Aparece en el rabinismo de los siglos I-IV, según el cual el Adán de Gen 1,27 hermafrodita, es dividido en Gen 2, 18-24. En FILON DE ALEJANDRIA, se constata en su obra *De vita contemplativa* 63, en *De opificio mundi* 76, 134, 151-152; *Legum allegoriae* II, 13.19. Un buen estudio sobre este tema se encuentra en A. SERRA, *La Relazione uomo-donna a partire dalle riletture biblico-giudaiche di Gen 2-3...* o.c., en especial cfr. pp. 27; 37-39. Respecto al innegable influjo del andrógino en la exégesis talmúdica: cfr. M. ADINOLFI, o.c., p.46.

²² En concreto cuando hablan de una 'doble creación' a la que aluden por ejemplo Orígenes y también Gregorio de Nisa y Ambrosio de Milán. Según Dassmann estos autores hablan de una primera creación del hombre según la imagen de Dios; y otra posterior — varón y mujer — en previsión de la caída, en orden a la procreación sexual. Sin la caída, los hombres se hubieran propagado de manera asexual. Cfr. E. DASSMANN, *El hombre como varón y mujer según los Padres de la Iglesia* en VV. AA., *Masculinidad y Feminidad en la Patrística*, Instituto de la Familia. Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 279-306. Gregorio de Nisa afirma claramente que la diferenciación sexual no es consecuencia (castigo) de la caída, pero sí se hizo en previsión de ella. Cfr. GREGORIO DE NISA, *Hom. op. mundi*, 16 (PG 44, 181-192).

²³ Quizá la más importante es que la distinción de los sexos es un dato originario de la creación divina y por tanto anterior al pecado. El mito, por otra parte, justifica la homosexualidad tanto masculina como femenina. Cfr. M. FERNANDEZ-GALLIANO, *Safo y el amor sáfico* en *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid 1954, pp. 5-54.

²⁴ J. CHOZA, «Theia mania». *La culminación del eros*, en *La realización del hombre en la cultura*, Rialp, Madrid 1990, p. 297.

²⁵ En este sentido el modelo que más se ha divulgado es el de *naturaleza-cultura* (en otros términos: *naturaleza-libertad*, *naturaleza-operación*), cuestionado por el feminismo. Cfr. SH. ORTNER, *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?*, en O. HARRIS Y K. YOUNG (eds), *Antropología y feminismo*, ed. Anagrama, Barce-

ejemplo, se escribe en un artículo reciente: «la mujer aparece para que quien antes estaba solo pueda vivir ahora en comunión de personas, aunque tenga que restringir su forma de existencia, que antes era *toda* la humanidad, a ser sólo una *parte*. [...] La masculinidad de Adán conoció un momento en que era “*toda la humanidad*”, mientras que la feminidad siempre ha sido *parte de la humanidad*, más aún, es la feminidad la que ha hecho que Adán sea *una mitad*»²⁶. Como se ve aquí al andrógino se le atribuye el carácter masculino y al no situar masculinidad y feminidad en un mismo plano ya está puesta la base para romper la igualdad.

Por otra parte, la interpretación de Génesis 2 desvinculada de Génesis 1, que se ha transmitido culturalmente, establece una jerarquía constitutiva entre los géneros, con base en la creación, que presenta a la mujer como creada para ayudar al varón y subordinada a él. De los diversos argumentos que se utilizan, los que quizá han pretendido tener más justificación teológica se podrían resumir de este modo:

1) La mujer ha sido sacada del hombre, después que él y para ayudarle. Por tanto depende de él y sólo por su mediación es imagen de Dios.

2) La mujer es el cuerpo del hombre, el cual es la cabeza y, por ello, le debe estar sujeta en todo.

Es claro que ninguno de los dos consigue dejar ilesa la igualdad y la reciprocidad, al perfilar la ordenación entre varón y mujer.

Si a estas razones se añade una tercera:

3) La mujer fue quien sucumbió a la tentación; ella es la *culpable* de la caída del varón, tenemos los presupuestos para proyectar —como se ha hecho en muchas ocasiones— el relato del pecado sobre el de la Creación y obtener una justificación bíblica de la misoginia.

lona 1979, pp. 109-131. Hay también otros esquemas: TH. A. WALTER reduce los dos sexos a *esencia y existencia*, haciendo corresponder al varón más bien con la esencia, y a la mujer con la existencia. Cfr. *Seinsrhythmik. Studien zur Begründung einer Metaphysik del Geschlechter*, Friburgo, 1932. Cfr. también VV.AA., *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965 (trad. esp., ed. Cristiandad, 1970, t.II, p. 803).

²⁶ Cfr. A. RUIZ RETEGUI, *El tratamiento diferencial de la sexualidad en la carta Apostólica «Mulieris Dignitatem»*, en «Scripta Theologica» 22 (1990/3) p. 892. Este autor encuentra una explicación de la polaridad varón-mujer en la distinción *esencia-historia*.

Personalmente estoy de acuerdo con Doms en que es poco probable que se consiga alguna vez la reducción de varón y mujer a principios metafísicos, considerándolos como coprincipios de una misma sustancia (cfr. VV.AA., *Mysterium Salutis*, o.c., p. 80).

Sin embargo, es indudable que el mensaje que predicó Jesucristo, asentó de un modo evidente la igualdad fundamental entre varón y mujer, que hasta entonces no había defendido ninguna cultura. Bastaría recordar la doctrina sobre el matrimonio en el que los deberes y los derechos de los cónyuges son claramente recíprocos. Este mensaje transmitido después por la Iglesia ha contribuido en gran manera a la liberación de la mujer y a que se reconozca en muchas otras culturas su básica igualdad con el varón.

La originalidad de la actitud cristiana frente a la mujer emana de una verdad de fe central. San Agustín la formuló con precisión:

«Según el Génesis la naturaleza humana en cuanto tal fue creada a imagen de Dios, naturaleza que existe en uno y otro sexo y no permite situar a la mujer aparte, cuando se trata de comprender lo que es imagen de Dios»²⁷.

Igualmente la renovación de esta imagen de Dios por el bautismo resulta tan completa en la mujer como en el varón. Toda la tradición cristiana conservará con firmeza esta doctrina: *en tanto que ser humano, creada por Dios y rescatada por Cristo, la mujer es absolutamente igual al varón, llamada como él al mismo destino y a la misma perfección.*

Este principio primordial siempre ha estado claro a un nivel general, pero al mismo tiempo, al pasar a explicar teóricamente la diferencia que hay entre varón y mujer, no se han sacado todas las consecuencias de la doctrina de Jesucristo y en no pocos autores cristianos hay que reconocer una constante tensión para compaginar *igualdad y subordinación*. Se intenta hacer compatible el mensaje de igualdad predicado por Jesucristo con el peso de la tradición judía y los condicionamientos culturales vigentes en la civilización greco-romana. Y no se sabe por qué la *condición subordinada* que se atribuía a la mujer en el mundo judío y pagano, ha cristalizado en el pensamiento de muchos autores cristianos.

En efecto, la enseñanza rabínica sostenía que la imagen divina fue comunicada principalmente al varón. El era el beneficiario inmediato y privilegiado de este don. Adán era la primicia del mundo.

²⁷ Cfr. SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, 12, 7, 10 (PL 42, 1003): «Ad imaginem Dei quippe naturam ipsam humanam factam dicit, quae sexu utroque completur, nec ab intellegenda imagine Dei separat feminam».

Aunque Eva también fue creada a imagen y semejanza de Dios tenía que permanecer a la sombra de Adán, como si participase de aquel don sólo indirectamente, esto es, por medio de Adán. Solamente el varón podía reivindicar el honor de ser plenamente imagen de Dios²⁸. Estas afirmaciones encontraron una justificación filosófica: *lo que es anterior* es más valioso que lo que viene después; en consecuencia, puesto que la mujer fue creada después que el hombre y a partir de su cuerpo, está menos próxima a la fuente divina. Por tanto, en cierto modo es menos digna que el varón. Esta interpretación de la creación, se encuentra en los autores del neoplatonismo, y en concreto en el judío Filón de Alejandría, según el cual hay una gradación en el PROCEDER los seres DE DIOS, lo que se llamaría el EXITUS: 1º Dios, 2º el Verbo, 3º el varón, 4º la mujer, cada uno en un grado inferior.

Juntamente con la novedad evangélica, claramente expuesta en Gálatas 3,28 («No hay varón ni mujer, ya que todos sois uno en Cristo»), o en 1 Cor, 7 (al hablar del matrimonio y el celibato), en los textos de San Pablo se encuentran restos de la exégesis rabínica. Así en 1 Cor 11, 7 afirma:

«El varón es imagen y gloria de Dios, pero la mujer es gloria del varón; pues no es el varón el que viene de la mujer, sino la mujer del varón, y no fue creado el varón por razón de la mujer, sino la mujer por razón del varón».

Aunque evidentemente no se deben interpretar versículos de un modo aislado, este texto da la impresión de restringir la condición de imagen de Dios al varón y no hacerla extensiva a la mujer; parece abandonar la concepción de la relación inmediata de la mujer respecto a Dios. No pocos autores coinciden en que en estas afirmaciones del apóstol de los gentiles se advierten influencias propias de la tradición judía²⁹. Al menos es fácil interpretarlas con los esquemas neoplatónicos.

Cuando San Agustín comenta este texto, después de explicar

²⁸ Las referencias concretas de los rabinos pueden encontrarse en A. SERRA, *La relazione uomo-donna...*, o.c., pp. 44-47.

²⁹ Quizá el testimonio más claro es el ya citado del propio Juan Pablo II: cfr. cita 10. Cfr. además, entre otros, E. DASSMANN, *El varón y la mujer...*, o.c., p. 304; M. DE MERODE, *Une aide qui...* o.c., p. 330; J.M. AUBERT, *L'exil féminin...*, o.c., pp. 99-114.

que varón y mujer tienen la misma naturaleza humana y por eso ambos son imagen de Dios³⁰, se pregunta por qué dice el Apóstol que el varón y no la mujer es imagen de Dios. Y contesta:

«la razón, a mi entender, es porque la mujer juntamente con su marido es imagen de Dios, formando una sola imagen de la naturaleza humana; pero considerada como *ayuda, propiedad suya exclusiva*, no es imagen de Dios. Por lo que al varón solo se refiere, es imagen de Dios tan plena y perfectamente como cuando con la mujer integran un todo»³¹.

Es decir, está afirmando que el varón solo es imagen de Dios, la mujer con el varón también es imagen de Dios, pero la mujer sola no.

Esta interpretación tuvo un gran peso en la tradición occidental e influyó en el derecho canónico. Así dice, por ejemplo, un texto del *Decreto de Graciano*, una de las principales fuentes de la jurisprudencia canónica de la Iglesia hasta el s. XX: «Esta imagen de Dios está en el hombre (en el sentido de varón) como creación única, origen de los demás seres humanos, que ha recibido de Dios el poder de gobernar como su sustituto, porque es la imagen del Dios único. Por esta razón la mujer no ha sido hecha a imagen de Dios»³².

Tomás de Aquino aceptaba que la mujer está hecha a imagen de Dios en virtud de su naturaleza intelectual y en cuanto a «la mente —decía— no hay distinción de sexos»³³. Sin embargo, era deudor de la concepción de la inferioridad femenina propia de su tiempo que él fundamentaba en las ideas aristotélicas de la supuesta pasividad de la mujer. Esto le llevaba a afirmar que la mujer era «algo imperfecto u ocasional»³⁴. Por eso a pesar de que en la mente no hay sexos «la naturaleza dio al varón más discreción en su razón que a la mujer»³⁵. Su pensamiento consiste en que además de la imagen de Dios que en la mujer es común al varón por poseer ambos la misma naturaleza, «en

³⁰ SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, 12, 7, 10, cfr. cita 27.

³¹ SAN AGUSTIN, *De Trinitate* 12, 7, 10 (PL 42, 1003): «Credo, illud quod dixi, cum de natura humanae mentis agerem, mulierem cum viro suo esse imaginem Dei, ut una imago sit tota illa substantia: cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam solam attinet, non est imago Dei; quod autem ad virum solum attinet, imago Dei est, tam plena atque integra, quam in unum coniuncta muliere».

³² Cfr. K. E. BORRENSEN, *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 y 1 Cor 11, 7*, en «Augustinianum» 25 (1985) 213-234.

³³ TOMAS DE AQUINO, I, q. 93, a. 6, ad 2, entre otros lugares.

³⁴ I, q. 92, a. 1, ad 1.

³⁵ I, q. 92, a. 1, ad 2.

cuanto a algo secundario se encuentra la imagen de Dios en el hombre y no en la mujer». Y concluye «el varón es principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda criatura»³⁶.

Realmente esto supone admitir una jerarquización neta entre varón y mujer. Es una jerarquía en la que uno representa a Dios y la otra a la criatura. Aquí aun si quererlo se ha roto la igualdad primeiramente afirmada. Y la fundamentación de esta concepción es bíblica. La encuentra en una determinada exégesis de Génesis 2, tal y como es recogida en algunos textos de San Pablo en los que no está clara la reciprocidad: Tomás de Aquino recoge literalmente: «Por eso el Apóstol, después de haber dicho que “el varón es imagen y gloria de Dios”, muestra por qué lo dijo, añadiendo: “Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón, y no fue creado el varón para la mujer, sino la mujer para el varón”»³⁷.

En consecuencia, la asimetría jerarquizada del género, derivada de esta concepción de la creación ha sido siempre declarada como querida por Dios —los teólogos suponían que tenía su base en la Revelación por la huella que la exégesis *antigua* dejó en algunos pasajes neotestamentarios—, y sólo recientemente ha sido abandonada como normativa por la sociedad.

Esa interpretación tradicional de los pasajes geneásicos está aún por terminar de superar de modo definitivo³⁸, aunque *en nuestro siglo una nueva y más amplia definición de la imagen de Dios se está introduciendo en la antropología teológica*. Por primera vez en la historia del desarrollo doctrinal, la capacidad de la mujer y su plenitud humana no se vincula a la identidad con el varón, como si éste fuera su modelo. Ahora se empieza a poner el acento en la *equivalencia* más que en la igualdad³⁹, porque quizá este término exprese la igualdad y la diferencia conjuntamente.

³⁶ I, q. 93, a. 4, ad 1.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr. en este sentido K. E. BORRENSSEN, *L'antropologie théologique d'Augustin et de Thomas d'Aquin. La typologie homme-femme dans la tradition et dans l'Eglise d'aujourd'hui*, en «RechScRe» 69 (1981/3) 393-406.

³⁹ K. E. BORRENSSEN, *Immagine di Dio e modelli di genere nella Tradizione cristiana*, en S. SPINSANTI, *Maschio-femmina ...* o.c., p. 113.

III. Una nueva hermenéutica

Aunque, como ya he señalado, es posible una lectura de los pasajes geneásicos que no desdibuje la igualdad esencial, quizá sea posible profundizar más en ellos, encontrando ahí también la razón que explique la igual dignidad entre varón y mujer, justamente en lo que son distintos.

Desearía proponer aquí una nueva lectura de esos textos. Esa interpretación la presentaré al hilo de las glosas de Juan Pablo II a los relatos de la creación. Me ha parecido que en ellas subyace esta visión, aunque no lo diga explícitamente, pero como es patente el Pontífice sugiere mucho más de lo que afirma, y es preciso leer con atención y muchas veces, para descubrir el fondo de su pensamiento. Sin embargo, los escritos del Pontífice, por la gran riqueza de matices que contienen, dan mucho más de sí y pueden ser susceptibles de otra interpretación. En todo caso quede aquí constancia de que esta alternativa la he concebido al meditar sus escritos.

Juan Pablo II «intenta comprender las razones y consecuencias de la decisión del Creador, cuando al “principio” los creó varón y mujer»⁴⁰. Como es sabido concibe la obra de la Redención como un renovar la Creación. A la dignidad primera, del hombre respecto de la mujer, restaurada por Cristo le ha venido a llamar *novedad evangélica*⁴¹, pues chocaba mucho con las costumbres del pueblo judío. Y a pesar de las seculares deformaciones, considera que ha sido voluntad de Dios y obra de Jesucristo recuperar la idea originaria del varón y de la mujer, conforme a la cual fueron creados.

Entiende que «*el sexo es, en cierto modo, constitutivo de la persona, no sólo atributo suyo*»⁴². En consecuencia concibe a cada uno —varón o mujer— como un todo, resaltando que «el conocimiento del hombre pasa a través de la masculinidad y de la feminidad, que son como *dos “encarnaciones” de la misma soledad metafísica*, frente

⁴⁰ MD, n. 1. Esta tarea la acomete Juan Pablo II en los Comentarios al Génesis en las Audiencias Generales a partir del 5.IX de 1979. El núcleo de su contenido, posteriormente, es recogido en la Carta Apostólica del 15.VIII.88. Los textos de las citas de las Audiencias Generales están tomadas de Documentos Palabra. Se citarán: AG, la fecha de la Audiencia y el número de DP en el que se recogen.

⁴¹ Cfr. MD, n. 24 entre otros.

⁴² AG, 14.XI.79, n. 1, en DP-377.

a Dios y frente al mundo —como dos modos de *ser cuerpo* y a la vez hombre, que se complementan recíprocamente—, como dos dimensiones complementarias de la autoconciencia y de la autodeterminación, y, al mismo tiempo, como dos conciencias complementarias del significado del cuerpo»⁴³. De ahí que Dios en comienzo procedió a «la creación de la *unidad de dos seres*. Su unidad denota sobre todo la identidad de naturaleza humana; en cambio, la dualidad manifiesta lo que, a base de tal identidad, constituye la masculinidad y la femineidad del hombre creado»⁴⁴.

En sus comentarios se esfuerza en subrayar *la simetría*, es decir, la igualdad entre varón y mujer. Se podría decir incluso que parece empeñado en eludir el tratamiento diferencial de la condición sexuada. Esto se advierte, sobre todo, cuando comenta el segundo pasaje del Génesis sobre la creación del hombre, en el que hay más elementos para encontrar la diferencia, al relatar la creación de la mujer a partir de «la costilla» de Adán. De lo que se puede deducir que Juan Pablo II es consciente de hasta qué punto se lesiona la igualdad, si este pasaje no se interpreta en el contexto que abre Génesis 1.

Sostiene que entre los dos relatos geneásicos que narran la creación del hombre no hay contradicción⁴⁵. En efecto, si ambos se interpretan literalmente parece que afirman lo contrario: en uno aparecen varón y mujer creados por Dios simultáneamente, a imagen de Dios y con una misión común, y en el segundo se relata una creación en momentos cronológicamente diferentes. *Juan Pablo II señala la centralidad de Gen 1, 27 y el carácter metafórico de Gen 2, 18-25*, en el que se aportan elementos nuevos para completar lo que se lee en Gen 1, con un lenguaje en cierto modo menos preciso, más cercano al lenguaje de los mitos conocidos en aquel tiempo.

Hasta hace poco tiempo, sin embargo, se ha venido considerando que la exposición de Génesis 2 era la explicitación literal de la doctrina de Génesis 1. Para explicar que no existe tal contradicción es preciso descubrir que Génesis 2 no anula lo afirmado ya en Génesis 1. Es decir, que no está revelando cronológicamente el modo

⁴³ AG, 21.XI.79, n. 1, en DP-383.

⁴⁴ AG, 14.XI.79, n. 1, en DP-377.

⁴⁵ MD, n. 6.

en que acontecieron los hechos⁴⁶. Juan Pablo II anota que se trata de una explicación más profunda de la verdad fundamental, es decir, una explicitación metafórica de *la imagen de Dios que hay en el hombre: varón y mujer*.

A esta clarificación han ayudado los conocimientos exegéticos. Hoy es generalmente admitido entre los críticos que el texto de Gen 1 fue redactado después que el de Gen 2. Pertenece a la tradición sacerdotal posterior al exilio [s. VI-V a.C.] y Gen 2 es atribuido a la tradición yahvista, en el tiempo de Salomón [s. X a.C.]⁴⁷. Y de un modo parecido a como el Nuevo Testamento aporta luz para penetrar en el sentido más profundo del Antiguo Testamento, en este caso se podría decir que el texto más antiguo, colocado en segundo lugar se aclara leyéndolo a la luz del primero. Hoy, al poder determinarse con más precisión la relación que se da entre estos dos textos, se advierte que Génesis 1 indica cuál es la verdadera intención del texto más antiguo⁴⁸: debe entenderse, por tanto, como interpretación de Génesis 2.

En consecuencia, *para desentrañar adecuadamente el mensaje escondido en Génesis 2 es preciso leer este pasaje con las «claves» aportadas por Génesis 1*.

Esta es la óptica que, a mi juicio, adopta la exégesis de Juan Pablo II. Es notorio que desea interpretar el segundo pasaje a la luz

⁴⁶ Está aún por escribir la historia de la exégesis católica de Génesis 2 en los últimos cien años. La interpretación literal de este pasaje se empezó a cuestionar a raíz de la teoría del evolucionismo. A partir de ese momento los exégetas centraron la atención en el contenido doctrinal de ese texto, sin atenerse tanto a la forma en que narra los hechos. Así se llegó a ver que era coincidente el contenido doctrinal de Génesis 1 y el de Génesis 2 sobre el origen del hombre; la diferencia estaba únicamente en que la doctrina de Gen 2, a diferencia de Gen. 1, se presenta revestida de una expresión plástica e intuitiva de la acción creadora de Dios. Cfr. J. FEINER, *El origen del hombre*, en Vv.AA., *Mysterium Salutis*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1965 (trad. esp. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad, 1970), t. II pp. 638-660.

⁴⁷ M. ADINOLFI, *Il femminismo della Bibbia*, Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, Romae, 1990, p.36: «Gen 1,26-28, appartenente alla tradizione sacerdotale, del periodo posterior all'esilio (secoli VI-V a. C.), ha uno spiccato carattere dottrinale e teologico, è schematico, denso e poco antropomorfo. Gli altri due brani (Gen 2 y 3), attribuiti alla tradizione yahvista, che risale ai tempi di Salomone (sec. X a.C.), eccellono nell'arte di narrare, nella introspezione psicologica, nella concretezza e vivacità, e nell'arditezza degli antropomorfismi».

⁴⁸ Cfr. H. HAAG, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündentehre*, Stuttgarter Bibelstudien, 10, Stuttgart, 1966, pp. 43 ss; J. FEINER, o.c., p. 641.

del primero, precisando que *el primer relato* está más elaborado teológicamente, tanto por lo que se refiere a “*la imagen de Dios*” en el hombre, como por la formulación de las verdades esenciales acerca de él. «En efecto —dice— este conciso fragmento contiene verdades antropológicas fundamentales: 1) el hombre es el ápice de todo lo creado en el mundo visible, y el género humano, que tiene su origen en *la llamada a la existencia del hombre y de la mujer, corona toda la obra de la creación*; 2) *ambos son seres humanos en el mismo grado, tanto el hombre como la mujer: ambos fueron creados a imagen de Dios*; 3) esta imagen y semejanza de Dios, esencial al ser humano, es transmitida a sus descendientes por el hombre y la mujer, como esposos y padres. “Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla” [Gen. 1,28]; 4) el Creador *confía el “dominio” de la tierra al género humano, a todas las personas —tanto hombres como mujeres—*, que reciben su dignidad y vocación de aquel “principio” común»⁴⁹.

En efecto, relata Génesis 1 que cuando Dios decidió crear al hombre: «Hagamos —dijo, *en plural*— un hombre a nuestra semejanza» —también *en plural* (Gen 1,26)—. Y al crearlo a su imagen (de Dios Trino) lo hizo varón y mujer (cfr. Gen 1,27). Los creó a la vez, «*en un solo acto*»⁵⁰, afirma el Papa, y les dio una misión común: crecer, multiplicarse, llenar la tierra y dominarla (cfr. Gen 1,28). Allí quedaba clara la igualdad de ambos en dignidad y también en cuanto a la misión recibida. Allí no se asignaron trabajos diferentes a varones o a mujeres; tanto la familia como el dominio del mundo habían de hacerlas entre los dos⁵¹.

⁴⁹ MD, n.6.

⁵⁰ AG, 10.X.79, n. 3, en DP-341.

⁵¹ No es el momento éste de explicitar el modo complementario que tienen varón y mujer de llevar a cabo esa común tarea. Es evidente que en la familia, por ejemplo, sólo el varón puede ser padre y sólo la mujer puede ser madre. Sin embargo es preciso resaltar que la masculinidad y la feminidad no se distinguen tanto por una distribución entre ambos de cualidades o virtudes, sino por el modo peculiar que tiene cada uno de encarnarlas. En efecto, las virtudes son humanas y cada persona ha de desarrollarlas todas. En cuanto a los trabajos específicos interesaría resaltar el testimonio de un gran conocedor de estas cuestiones: «En este sentido *no se pueden señalar unas tareas específicas que correspondan sólo a la mujer* (...) En este terreno *lo específico* no viene dado tanto por la tarea o por el puesto, cuanto por *el modo de realizar* esa función, por los matices que su condición de mujer encontrará para la solución de los problemas con los que se enfrente, e incluso por *el descubrimiento y por el planteamiento mismo de esos problemas*» (*Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1968, n. 90). Lo destacado en el texto es de la autora.

Clarificar la diferencia entre varón y mujer, en primer lugar, supone no olvidar la igualdad radical que hay entre ambos. La diferencia no puede romper la semejanza. En expresión afortunada de Olivier Clement, los seres humanos «no sólo son semejantes sino de alguna manera “consustanciales” como las personas de la Trinidad»⁵². En efecto, el misterio del ser humano, es que varón y mujer desde el principio fueron creados semejantes y diferentes simultáneamente.

Pasando a Génesis 2, se detiene a explicar que este texto contiene la misma revelación que el primero «aunque en un *lenguaje menos preciso*»⁵³. En efecto al tratarse de un texto más antiguo es más metafórico e imaginativo y narra los hechos según el modo de pensar y de expresarse de la época a la que pertenece. «Siguiendo la filosofía contemporánea de la religión y del lenguaje —afirma— se puede decir que se trata de un lenguaje mítico. Efectivamente en este caso, el término *mito*⁵⁴ no designa un contenido fabuloso, sino sencillamente un modo arcaico de expresar un contenido más profundo»⁵⁵.

Interpretado a la luz de Génesis 1, «el texto de Génesis 2, 18-25 ayuda a la comprensión de lo que encontramos en el fragmento conciso de Génesis 1, 27-28 —afirma Juan Pablo II— y, al mismo tiempo si se leen juntos nos ayudan a comprender de un modo todavía más profundo la verdad fundamental, encerrada en el mismo, sobre el ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, como varón y mujer»⁵⁶.

En efecto, en el primer relato se dice que el hombre fue creado «a imagen de Dios» y que tanto varón como mujer son «imagen de Dios» subrayando, por tanto, el carácter personal del ser humano. El hombre —ya sea varón o mujer— es persona igualmente.

⁵² Cfr. O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, ed. Encuentro, Madrid 1983, p. 67-68 (Tít. or.: *Questions sur l'homme*, ed. Stock, Paris 1972).

⁵³ MD, n. 6.

⁵⁴ Entre otros esta es la concepción del mito del polaco Kolakowski, que lo presenta como otro tipo de conocimiento, que completa al de la ciencia explicativa (pg. 17), es configurador de sentido (pg 51), dando cuenta de la exigencia no acallada de dar expresión al sentimiento de misterio que sugiere lo real (pag. 59). Cfr. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, ed. Cátedra, Madrid 1990 (tít. or.: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*).

⁵⁵ AG 7-XI-79, n. 2, en DP-371.

⁵⁶ MD, n. 6.

Además parece expresar una realidad más profunda que abre —más aún— la óptica para comprender Génesis 2: Dios habla en plural: «Hagamos un hombre a nuestra imagen» (Gen, 1, 26). Interesa no pasar por alto esas sucintas palabras. Es Dios Trino quien plasma su imagen en el ser humano: varón y mujer. Dios en su intimidad no está solo, la intimidad del único Dios acoge la pluralidad en Personas, que al ser en cierto modo complementarias entre ellas son las Tres Uno. Por eso Dios no quiere que el hombre esté solo y lo hace varón y mujer (pluralidad de personas). Y no los hace absolutamente iguales sino iguales y diferentes a la vez, para que entre los dos puedan formar una Unidad. Hace dos personas complementarias.

En el segundo relato no se habla de la «imagen de Dios» expresamente, sin embargo, su contenido consiste en una explicitación de en qué consiste la «imagen de Dios» en el hombre. El ser humano, es «imagen de Dios» por ser racional, es decir, por su autoconciencia y su autodeterminación. Pero además *una característica esencial del ser personal es su carácter relacional*. La persona no puede existir sola pues lo más característico de ella es su capacidad de amar, y eso significa que «un hombre por sí solo no realiza totalmente su esencia. Solamente la realiza existiendo “con alguno” y aún más profunda y más completamente existiendo “para alguno”»⁵⁷.

Estas dos características son *las dos* reflejo de la «imagen de Dios» en el hombre⁵⁸. Reflejo no sólo de Dios Uno sino también de Dios Trino en cuanto que en Dios se da Unidad de Naturaleza y Comunión de Tres Personas distintas.

En definitiva, a lo largo de su interesante y minucioso análisis de los pasajes geneásicos, Juan Pablo II afirma que el segundo capítulo del Génesis, con ese lenguaje «mítico», está describiendo *la verdad sobre la imagen de Dios* en los dos planos: a) tanto el varón co-

⁵⁷ AG, 9.I.80, n. 2, en DP-9.

⁵⁸ Estas dos características de la imagen de Dios no significan exclusividad, en el sentido de que sean las dos únicas razones de la imagen de Dios en el ser humano. Las obras de Dios son inmensamente ricas y tienen múltiples sentidos. Bastaría recordar, trasladándonos al nivel de la Redención, la comparación que hace San Pablo entre Cristo y Adán (cfr. Rom 5). La extensión y el objetivo de este trabajo no nos permite detenernos ahora en este asunto. Pero sería de interés analizar la analogía paulina y precisar en qué sentido y a qué nivel hay que entender el término ADAN, si en sentido colectivo como el que se encuentra en Gen 2, 7 o se refiere a Adán-varón. Si es a nivel naturaleza humana (Cristo solo tiene naturaleza humana) o a nivel persona, etc.

mo la mujer son, *cada uno*, imagen de Dios Uno, en cuanto inteligentes y libres; b) son a la vez imagen de Dios Trino, en cuanto que es propio de ser persona vivir en comunión, es decir, «para otro».

IV. La soledad originaria

Después de haber colocado Dios a Adán en el Paraíso el Génesis 2, 18 recoge: «Luego dijose Yahveh Dios: “No es bueno que el hombre esté solo; haréle una ayuda semejante a él”».

Para desentrañar este brevísimo texto hay que tener en cuenta en primer lugar que esa soledad originaria la advierte Dios, no Adán. Como afirma Choza «en cierto modo a Adán no se le podía ocurrir que estaba solo, porque la conciencia de la soledad es la conciencia de *una carencia* (carencia de compañía), y no puede haber conciencia de lo que a uno le falta si eso que falta no existe ni ha existido nunca antes: la compañía»⁵⁹.

En esta línea me parece significativo *la neta distinción que Juan Pablo II hace entre el Adán solitario, y el que luego será el compañero de Eva*. Se apoya en que el texto hebreo «llama constantemente al primer hombre *ha'adam*, mientras el término '*is* [varón] se introduce solamente cuando surge la confrontación con el de '*issah* [mujer]»⁶⁰. Por esta razón, al reflexionar sobre *el significado de la soledad originaria*, considera que «cuando Dios pronuncia las palabras sobre la soledad las refiere a la soledad del *hombre* en cuanto tal, y no solo a la soledad del varón [*'is*]» (...) y añade que «el contexto completo de esa soledad de la que habla el Gen 2,18 puede convencernos de que se trata de la soledad del *hombre* (varón y mujer), y no sólo de la soledad del hombre-varón, producida por la ausencia de la mujer»⁶¹.

«*El hombre*, pues, —concluye—, estaba solitario sin referencia al sexo»⁶², señalando que esta soledad originaria tiene dos significados⁶³:

a) el derivado de la *naturaleza misma* del ser humano, es decir

⁵⁹ J. CHOZA, *Theia mania. La culminación del eros*, o.c., p. 297.

⁶⁰ AG, 10.X.79, n. 1, nota (1), en DP-341

⁶¹ AG, 10.X.79, n. 2, en DP-341.

⁶² AG, 10.X.79, n. 2, nota (1), en DP-341.

⁶³ Cfr. AG, 10.X.79, en DP-341.

de su *humanidad*, —que se aplica indistintamente al varón y a la mujer—. El hombre (varón o mujer) está solo porque es «diferente» del mundo visible, del mundo de los seres corpóreos. El ser humano al conocer el Cosmos autoconoce su propia *superioridad* con respecto a él. En el primer acto de autoconciencia se descubre a sí mismo, y a la vez se afirma en el mundo visible como persona. Esta soledad del hombre es un aspecto de su ser imagen de Dios, pues manifiesta su *trascendencia* con respecto al Cosmos. Esta soledad es propia también de la mujer pues también ella es imagen de Dios, tiene la misma naturaleza humana y es igualmente persona. La soledad originaria por tanto puede ser referida sencillamente al «hombre» en cuanto *naturaleza común*.

b) otro que se deriva de *la relación varón-mujer*. Es propio de la persona vivir en comunión. Cuando se afirma en boca de Dios, «no es bueno que el hombre esté solo», se está refiriendo también a una característica propia de la persona sin hacer diferencia entre varón y mujer, sino como característica constitutiva del ser humano en cuanto realidad personal. En efecto, el hombre es imagen de Dios no sólo en cuanto que es inteligente y libre, sino *sobre todo* en cuanto que vive en comunión con otro. Para eso es necesario que el «hombre» no esté solo. Tiene que ser al menos dos. Y esos dos han de ser iguales, es decir, personas. La soledad se abre a un ser afín a él; por tanto, a un ser también «solitario» con respecto al mundo. «*La comunión de las personas podía formarse sólo a base de una "doble soledad"*»⁶⁴

En conclusión, se puede afirmar que el pasaje de Génesis 2 está revelando que *la unidad y la dualidad son constitutivas del ser humano*: la unidad de naturaleza y la dualidad de personas. A la luz de la distinción real entre *esse* y *esencia*, es fácil ver que se trata de dos planos diferentes. Varón y mujer son iguales en los dos planos, porque participan de la misma naturaleza y porque ambos son personas.

⁶⁴ AG, 14.XI.79, n. 2, en DP-377.

V. El sueño de Adán

Cuando Juan Pablo II se refiere al sueño de Adán [en hebreo *tardemah*] afirma:

«si se admite una diversidad significativa de vocabulario, se puede concluir que el hombre (*'adam*) cae en ese sopor para despertarse “varón” y “mujer”. Efectivamente, nos encontramos por primera vez en Gen 2, 23 con la distinción *'is-'issab*. Quizá la analogía del sueño indica aquí no tanto un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto *un retorno específico al no-ser* (el sueño comporta un componente de aniquilamiento de la existencia consciente del hombre) o sea, *al momento antecedente a la creación*, a fin de que, desde él, por iniciativa creadora de Dios, el hombre solitario pueda surgir de nuevo en su doble unidad de varón y mujer»⁶⁵.

Este texto realmente resulta muy sugerente. Si se interpretara literalmente se podría advertir únicamente que está situado en un contexto polémico con la explicación freudiana de Gen 1-2. En este sentido habla del sueño no tanto como un pasar de la conciencia a la subconsciencia, cuanto de una anulación de la existencia consciente del hombre. En este caso, el «no-ser» no estaría utilizado en el habitual sentido metafísico, sino como situación de inconsciencia.

Pero si se considera que está analizando un texto simbólico — la «analogía del sueño» lo llama—, ese pasaje admite otro sentido. Juan Pablo II mantiene que lo está interpretando «en el contexto de las afirmaciones hechas antes de la creación de la mujer», cuando el término *'adam* y, en concreto, la soledad ha sido interpretada como algo correspondiente a la naturaleza común (se refiere por tanto a cualquier ser humano, varón o mujer).

Por tanto, si se consideran en su conjunto los comentarios de Juan Pablo II al Génesis —es decir, sin olvidar que está leyendo el segundo pasaje (Gen 2, 18-25) *a la luz del primero* (Gen 1, 26-27)—, ese texto, además de su sentido inmediato, está sugiriendo que hubo una *UNICA CREACION*, aquella que recoge en el primer relato según el cual el hombre es creado *en un solo acto*⁶⁶, *desde el principio y directamente como «varón y mujer»*⁶⁷.

⁶⁵ AG, 7.XI.79, n. 3, en DP-371.

⁶⁶ AG, 10.X.79, n. 3, en DP-341.

⁶⁷ AG, 14.XI.79, n. 3, en DP-377.

Génesis 2 vendría a explicar en profundidad el porqué y el para qué —ya declarados en Gen 1— los creó *a la vez* varón y mujer desde «el principio». Este pasaje da las *razones*, como el fundamento metafísico de la opción divina al crear al ser humano a su imagen. Se podría decir que Génesis 2 trata de «simular», en lenguaje simbólico, un supuesto proceso de ideación de la persona (varón y mujer) en el seno de la Mente Divina, con finalidad pedagógica. Por esa razón habla de cómo va a ser el hombre antes de que sea. En efecto, puesto que para ser imagen de Dios es esencial vivir en comunión de personas, si sólo hubiera habido uno, éste no hubiera sido imagen de Dios y entonces no hubiera sido realmente un ser humano. Por lo menos, no hubiera sido plenamente imagen de Dios, porque no respondía a la imagen de Dios Trino, en comunión de personas.

El mismo hecho de que Gen 2 diga que «no es bueno que el hombre esté solo», parece dar a entender que precisamente por esa razón, como es propio de Dios hacer todo bien, *los creó «dos» desde «el principio»*. Por eso cuando Juan Pablo II explica el pasaje que versa sobre el sueño de Adán —después de asentarse que el ser humano no sería tal si no fuera dos («No es bueno que el hombre esté solo») —, sostiene que el relato se remonta al momento «anterior de la creación», es decir, al *UNICO MOMENTO* de la creación del hombre. Esto adquiere toda su fuerza cuando sostiene que antes de existir la mujer tampoco existía el hombre, aunque ya se hablara como distintos de cada uno de los dos: «las afirmaciones hechas antes de la creación de la mujer, en las que *no existiendo la “encarnación” del hombre*, ella es definida como ayuda a él»⁶⁸.

En la línea de las más recientes interpretaciones bíblicas⁶⁹, el

⁶⁸ AG, 7.XI.79, n. 3, en DP-371.

⁶⁹ M. ADINOLFI, o.c., p. 36: «*adam* ha valore collettivo, indica l'uomo e la donna». Desde hace años se viene estudiando el significado del término Adán. Entre otras citas recogemos ésta de L. ARNALDICH: «Hemos aludido ya antes —afirma—, a la indeterminación que gravita sobre el significado colectivo o individual del término ADAN de Gen 2,7 (...) ¿Qué sentido debe darse a la palabra Adán del relato del Paraíso? Designa un individuo de género masculino o una colectividad? (...) Opinamos que el Adán del v. 7 y de los versículos en los que se contraponen a la mujer, es el individuo masculino, mientras que el Adán del Paraíso tienen sentido colectivo de la especie humana, integrada por los individuos». Cfr. L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Rialp, 2ª ed (Madrid 1958) pp. 138-139. Cfr. también pp. 117, 118, 121, 130. Cfr. también G. ÁRANDA, *Corporeidad y sexualidad en los relatos de la Creación*, en VV. AA., *Masculinidad y Feminidad en el mundo de la Biblia*, Pamplona 1989, Universidad de Navarra, pp. 19-50; P. LANDA, *Antropología*

Adán solitario es para Juan Pablo II un Adán genérico como se desprende de la interpretación global que hace de la soledad originaria. Otras veces lo afirma claramente:

«El término hebreo *'adam* expresa el concepto colectivo de la especie humana, esto es, *el hombre* que representa a la humanidad; (la Biblia define al individuo utilizando la expresión *hijo del hombre*, *ben-'adam*). La contraposición *'is-'issab* subraya la diversidad sexual (como en griego *aner-gyne*)»⁷⁰.

Se podría objetar que tras la creación de Eva el texto sagrado sigue llamando Adán a su compañero, en vez de 'is. Habría que discernir en cada caso si con el término *Adán* la Sagrada Escritura se refiere solamente al varón o a los dos, es decir al genérico «hombre». Por ejemplo Gen 5, 1-3 dice: «Esta es la genealogía de Adán. En el día en que creó Dios al hombre, a semejanza de Dios lo creó. Los creó varón y mujer, y echóles su bendición: y al tiempo que fueron creados *les puso por nombre Adán*. Cumplió Adán los ciento treinta años de edad, y engendró un hijo a imagen y semejanza suya, a quien llamó Set». Explícitamente se dice en este texto que ADÁN es el nombre de los dos. Es evidente que Adán-varón no engendró solo a su hijo⁷¹, etc. Esta problemática es también analizada en la exégesis de Juan Pablo II cuando afirma:

«Después de la creación de la mujer, el texto bíblico continúa llamando al primer hombre *ha'adam* [con artículo definido], expresando así su *corporate personality*, en cuanto se ha convertido en «padre de la humanidad», su progenitor y representante, como después Abraham es reco-

Patrística en los relatos de la Creación, en Vv. AA., *Masculinidad y Feminidad en la Patrística*, Universidad de Navarra, Pamplona 1989, pp. 304-305.

⁷⁰ AG, 7.XI.79, n. 2, nota (12), en DP-371

⁷¹ Aunque en cierto sentido esto no hubiera chocado a nuestros antepasados. Como es sabido, hasta este siglo era común pensar que solamente el varón era activo en la fecundación: la mujer era únicamente «el receptáculo de su semilla», en palabras de Clemente de Alejandría (Cfr. *Paed.*, 3, 2, 7, 1). Así se justificaba la *pasividad ontológica* de la misma. Y como el que genera engendra siempre al semejante, el nacimiento de una mujer de la semilla de un varón se consideraba efecto de un error en el proceso. De ahí que a la mujer se la ha considerado como un «varón fallido». Esta es la antropología de Aristóteles, seguida en la época medieval. En este sentido afirmaba Tomás de Aquino «femina est aliquid deficiens» (cfr. I, q. 92, a.1 ad 1). Esto se ha venido defendiendo hasta hace muy poco, incluido Freud. Descubrimientos científicos posteriores, ya no tan recientes, evidencian que tanto la mujer como el varón aportan en la generación la mitad de la carga genética necesaria para la concepción del nuevo ser.

nocido como “padre de los creyentes” y Jacob se identifica con Israel-Pueblo elegido»⁷².

La lectura global de los textos permite afirmar que Génesis 2 es una descripción del proyecto que Dios tenía del ser humano. Todo lo que se relaciona con el *primer Adán* se refiere a la naturaleza humana, común, por tanto, al varón y a la mujer. En efecto, las características que en él se describen —*la llamada al trabajo*, (*ut operaretur*: v. 15); *el precepto de no comer del árbol de la ciencia* (v. 17); *la soledad originaria*; *la necesidad intrínseca de la apertura al otro* («No es bueno que el hombre esté solo»: v. 18); y *la ayuda adecuada* (concebida como mutua y recíproca: v. 18)—, son idénticamente aplicables al varón y a la mujer. Esto se evidencia en los comentarios de Juan Pablo II sobre todo cuando analiza la soledad. Esta interpretación del Adán solitario del Génesis es realmente una explicación simétrica de la condición sexuada. *De esta interpretación sólo se puede concluir que ambos son iguales.*

De todo esto puede deducirse también que según el pensamiento de Juan Pablo II el primer Adán de Génesis 2,7 no existió como tal. Esto lo insinúa muchas veces. Por ejemplo, ya hemos hecho referencia al comentario que hace a las palabras de Adán cuando éste exclama a la vista de Eva: «Esto sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne» [Gen 2, 23]. «Las palabras citadas —afirma— se refieren también a la humanidad del hombre-varón. Se leen en el contexto de las afirmaciones hechas antes de la creación de la mujer, en las que, *aún no existiendo todavía la “encarnación” del hombre*, ella es definida como ayuda semejante a él»⁷³. En este texto se ve cómo Juan Pablo II afirma que si varón y mujer fueron creados a la vez, antes de ser creada la mujer tampoco existía el varón, es decir, la «encarnación» del hombre.

Y en otro lugar, cuando explica que es propio de la persona recibir donaciones y considerarlas como tales, dice: «Debemos preguntarnos si el primer «hombre» [*adam*], en su soledad originaria “viviría” el mundo realmente como don, con actitud conforme a la condición efectiva de quien ha recibido un don, *como consta por el relato del capítulo primero*»⁷⁴. Y al considerar la tristeza del primer

⁷² AG, 7.XI.79, n. 2, nota (12), en DP-371.

⁷³ AG, 7.XI.79, n. 4, en DP-371.

⁷⁴ AG, 9.I.80, n. 1, en DP-9.

Adán, a pesar de haber recibido el Cosmos como regalo, concluye que ese Adán triste no es plenamente humano, y por eso no existió —no pudo existir— de esa forma. Estas insinuaciones son todavía más claras cuando se advierte que Juan Pablo II —lo dice muchas veces— considera el pasaje de Génesis 2 como un texto metafórico, que utiliza un lenguaje cercano a los mitos del tiempo en que se redactó.

Realmente *esta perspectiva doctrinal es novedosa y audaz* y puede sorprender a quienes siguen anclados en una interpretación literal de Génesis 2 y desarticulada de Génesis 1. Como es sabido hasta hace poco la mayoría de los intérpretes de ese pasaje reconocían una continuidad entre el Adán solitario y el que se despierta ante Eva. Esto podía parecer plausible porque el texto sagrado parece que sigue llamando Adán y no sólo 'ís, al compañero de Eva. Para ser consecuentes con este modo de pensar habría que admitir al menos una honda transformación en un ser, que primero sería «toda» la naturaleza —un ser asexuado o una especie de andrógino— y posteriormente sería desdoblado. Como veremos más adelante, es patente que esa transformación —además de ser en cierto modo contradictoria con Gen 1, 26— si fuese real, comportaría muchos problemas. Leído desde esta óptica el texto de Juan Pablo II parece que está insinuando una especie de «doble creación», puesto que el Adán primero es diferente que el que se despierta ante Eva⁷⁵.

Sin embargo, aunque quizá ésta no sea la única interpretación posible, en mi opinión, el Adán del Paraíso es para Juan Pablo II un modo metafórico, apropiado al modo de decir de aquella época, para explicar en qué consiste la naturaleza humana, y en concreto la «imagen de Dios en el hombre». Se podría decir que es como una explicación del proyecto de Dios respecto al ser humano, antes de crearlo. Más que la descripción de cómo y cuándo creó a cada uno, está revelando algo mucho más profundo: en qué consiste *la imagen de Dios en el hombre: pluralidad de personas y unidad de naturaleza*. Está describiendo cómo *el ser humano es Unidad en la Dualidad*.

⁷⁵ Sería «como un volver a empezar, de manera que el ser humano que hasta ese momento ha sido considerado individualmente en su relación con Dios y con el mundo pero en su individualidad numérica, vuelve a nacer como múltiple. De esta manera, se afirmaría a la vez el carácter individual en la relación con Dios, y la condición plural del hombre». Cfr. A. RUIZ RETEGUI, *El tratamiento diferencial de la sexualidad ...* o.c., p. 884.

VI. La «costilla» de Adán

Cuando Juan Pablo II aborda el significado de la simbología de la «costilla» de Adán de la que fue formada la mujer, continúa subrayando la *igualdad* entre ellos.

Anota que en el lenguaje de los antiguos Sumerios, el signo cu-neiforme que indicaba el sustantivo «costilla» coincidía con el empleado para indicar la palabra «vida». En cuanto al relato yahvista, según cierta interpretación de Gen 2, 21, Dios más bien cubre de carne la costilla (en vez de cerrar la carne en el lugar de ella) y de este modo «forma» a la mujer, que trae su origen de la «carne y de los huesos» del primer hombre. En el lenguaje hebreo —añade— «es una *definición de consanguinidad* o pertenencia a la misma descendencia [por ejemplo, Gen 29,14⁷⁶]: la mujer pertenece a la misma especie que el hombre⁷⁷, distinguiéndose de los otros seres vivientes creados antes. [...] En la antropología bíblica el cuerpo era considerado como manifestación exterior de personalidad. [...] Se puede entender, pues, “hueso de los huesos” en sentido relacional,

⁷⁶ Laban dice a Jacob: «Tu eres mis huesos y mi carne» (Gen 29, 14) y Abimelec a los hermanos de su madre: «Yo soy vuestros huesos y vuestra carne» (Gdc 9,2). Cfr. también 2 Sam 5, 1; 19, 13.

⁷⁷ Los exégetas, al estudiar el v. 23 de Gen 2, descubren que el significado ambivalente de una de sus palabras permite dos lecturas del texto, una según la cual la mujer es 'parte' del varón y según la otra es de su misma especie. El Papa hace hincapié sobre todo en la segunda. Hauret afirma: «Il significato bivalente della particella *min* (= *da* o *più che*) permette due interpretazioni del v. 23. “Costei questa volta è osso (tratto) *da* le mie ossa e carne (tratta) *da* la mia carne”, oppure “Costei questa volta è osso *più che* le mie ossa e carne *più che* la mia carne”. Nella prima interpretazione, l'uomo ravvisa nella donna una parte di se stesso; nella seconda, vede in lei il congiunto più stretto di qualsiasi più stretto parente». C. HAURET, *Origini dell'universo e dell'uomo secondo la Bibbia (Gen 1-3)*, Torino 1953, p. 105, n. 44. Cfr. también M. ADINOLFI, o.c., p. 42. La exégesis de estos textos es muy delicada pues como es sabido el uso de las palabras hace que comúnmente se les atribuya significados que pueden desdibujar la igualdad entre varón y mujer, al configurar la diferencia en que uno sea mayor que el otro. La preposición *min* equivale a las latinas *de*, *ex*, *ab*. Según la gramática hebrea: «exprime premierement la séparation et l'éloignement. On l'emploie en particulier pour l'idée de provenance: matière dont on fait une chose, cause, source ou origine»: P. JUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma 1923, p. 406. Esta misma preposición puede emplearse también en sentido comparativo: de la idea de *diferencia* producida por la separación o alejamiento, pasa a significar *más que*: «Quand la phrase comporte deux membres, le second est précédé de 'min' qui exprime en soi l'idée de *différence*, mais pratiquement, et d'après l'usage, la différence *en plus*» (Ibid. p. 436). Puede verse también E. MEYER, *Gramática de la Lengua Hebrea*, Barcelona 1989, pp. 300 y 332. Cfr. también E. KAUTZSCH, y A. E. COWLEY, «Gesenius' Hebrew Grammar, Oxford 1985 (18 reimpression) pp. 298 y 429-430.

como “ser del ser”; “carne de la carne” significa que aún teniendo diversas características físicas, *la mujer presenta la misma personalidad que posee el hombre*⁷⁸.

Insiste aún más en la *igualdad* al comentar el sentido de la «ayuda semejante a él» de Gen 2,18. «El término “ayuda” parece sugerir el concepto de *complementariedad* —dice—, o mejor, el de *correspondencia exacta*»⁷⁹.

Es manifiesto que desea que en ningún momento se desdibuje la igualdad fundamental entre varón y mujer, a pesar de las diferencias que pueda haber entre ellos. Llega a decir que en la narración de la creación de la mujer, Dios se sirve de «costilla» «solamente para acentuar la naturaleza común del varón y de la mujer»⁸⁰. No se le olvida que durante veinticinco siglos la interpretación de este pasaje ha defendido una disimetría jerarquizada entre varón y mujer que justificaba la superioridad de aquél.

Aunque sería deseable estudiarlo con más detenimiento, cabría preguntarse por qué Dios escogió este modo metafórico de revelar, que tan fácilmente puede ser interpretado androcéntricamente. Quizá sea parte de la pedagogía divina, que contaba con la dureza del «corazón humano» después del pecado y la tendencia desordenada de dominar incluso a las personas como si fueran objetos. En concreto ante la tendencia del varón de reducir a la mujer a objeto, prevista en el Génesis («El te dominará» Gen 3,16), esta imagen es un recuerdo constante de que la mujer es alguien similar al varón, es como él mismo, merece el mismo trato y respeto que él se da a sí mismo. Por este motivo, aunque no se hayan sacado todavía todas las consecuencias que este lenguaje simbólico tiene a la luz de la novedad evangélica, en la cultura con raíces judeocristianas se han asentado desde el principio las bases de una igualdad fundamental entre varón y mujer que en otras culturas se sigue negando: orientales, islámicas, etc.

Hasta aquí la exégesis directa del Papa en este punto. Sin embargo, siguiendo la línea de su pensamiento —sin perder de vista, por tanto, el *único acto creador*—, y recogiendo insinuaciones hechas por él en otros lugares, quizá se pueda hallar tras la simbología bí-

⁷⁸ AG, 7.XI.79, n. 4, nota (15), en DP-371.

⁷⁹ Ibidem, nota (16).

⁸⁰ AG, 7.XI.79, n. 3, nota (13), en DP-371.

blica un significado aún más profundo de la imagen de Dios en el ser humano para dar razón simultáneamente de *la igualdad y de la diferencia* entre varón y mujer.

En efecto, parece que el texto de Génesis 2, en su misteriosa narración de la creación de la mujer, añade algo más que la simple igualdad entre varón y mujer. Describe que entre ellos existe una *relación de procedencia en el origen*. Parece que se esconde una verdad fundamental que está aún sin dilucidar⁸¹, en los diversos textos de la Sagrada Escritura: «De él formó Dios una ayuda que le fuera semejante» [Eccli 17,5], o «La mujer procede del varón» [1 Cor 11, 8], relacionados con Génesis 2.

Para desentrañar su significado es fundamental abordar el análisis de la *procedencia originaria*.

Se dice y así consta en el segundo relato geneásico, que es la mujer la que procede del varón y no a la inversa. Así mismo, en consonancia con Gen. 2, San Pablo afirma que «no procede el hombre de la mujer sino la mujer del varón» [1 Cor 11, 8] y concluye diciendo: «Por lo demás ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer,..., porque como la mujer *procede* del hombre así también el hombre *nace* a través de la mujer y todo *procede* de Dios» [1 Cor. 11, 11-12].

Como se puede observar, en este texto aparece tres veces el concepto de procedencia, pero en un sentido distinto cada vez. Empezando por el último: «todo *procede* de Dios», este tipo de procedencia no presenta dificultad; se trata de una procedencia causal en virtud de la cual el ser humano ha sido creado por Dios. El segundo sentido: «el hombre *nace* de la mujer» tampoco ofrece inconveniente; en el despliegue temporal de la naturaleza todo ser humano «nace de mujer». Sin embargo, la procedencia que aparece en primer lugar no es tan clara. Parece que está en otro orden. Se podría decir que está a nivel constitutivo: la mujer en el origen *procede* del varón. ¿De qué tipo de procedencia se trata?. ¿Qué significado puede tener esta PROCEDENCIA en el origen?.

⁸¹ A esto parece que se refiere la Pontificia Comisión Bíblica cuando afirma que pertenece a los fundamentos de nuestra fe, «la formación de la primera mujer *del* primer hombre». Dz. 2123. No se trata solamente de que la mujer fue creada en igualdad esencial con el hombre, ni se refiere únicamente a que la *Communio personarum* es una imagen de Dios en el hombre.

VII. Procedencia sin causalidad

Si el ser humano fue creado a imagen de Dios Trino, podría ser clarificador estudiar esta procedencia *analógicamente con la procedencia* que hay entre las divinas Personas.

En la Trinidad, enseña Tomás de Aquino, al Padre le corresponde ser *principio*. La metafísica precisa que el término principio, aunque etimológicamente proviene de prioridad, no siempre la significa, pues ser principio no quiere decir exactamente lo mismo que causa. Ser *causa*, implica diversidad de substancias, y prioridad de la causa con respecto al efecto. Sin embargo, el término *principio* sólo marca cierto orden, y no implica necesariamente causalidad. En este sentido, se puede decir que el punto es el principio de la línea⁸².

Por esto, es correcto afirmar que el Hijo y el Espíritu Santo son principiados. Pero si atribuimos alguna autoridad al Padre en atención a que es principio, no por ello atribuimos al Hijo ni al Espíritu Santo cosa alguna que signifique sujeción o minoración⁸³. Es decir, *ser principiado no es sinónimo de ser subordinado*. Esta procedencia no anula o disminuye la igualdad.

Desde el punto de vista filosófico la *igualdad* viene a ser como la negación de que algo es mayor o menor que otro. Advierte Tomás de Aquino siguiendo a San Agustín que desde el punto de vista constitutivo, en las cosas que no son más grandes que otras por su tamaño, ser mayor es ser mejor, es decir, más perfecto. Y si se consideran los seres desde su capacidad de obrar los que tienen una naturaleza más perfecta son más potentes en su operar⁸⁴.

Pues bien, las personas divinas tienen una *igualdad radical*: ninguna es mayor que otra ni en su perfección constitutiva ni en su potencia operativa. En este sentido se dice en el Símbolo Atanasiano de las Personas divinas que ninguna es mayor o menor que las otras (*nihil maius aut minus*⁸⁵).

Sin embargo —dice en otro lugar el Aquinate—, *cuando varios seres proceden del mismo principio, proceden en un cierto orden,*

⁸² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, I, q. 33 a 1, ad 1.

⁸³ Cfr. I, q. 33, a. 1 ad 2.

⁸⁴ Cfr. I, q. 42, a. 1 ad 1.

⁸⁵ Cfr. Dz. 39.

siempre y cuando la distinción que haya entre ellos no sea simplemente material [como sería el caso de la fabricación en serie de objetos materiales]. Ese orden está en cierto modo fuera del tiempo porque es orden ontológico, estructuración pura. Por eso —añade—, no hay inconveniente en sostener que el Hijo procede del Padre, antes que el Espíritu Santo⁸⁶. Esto, sin embargo, no supone una disminución de la dignidad. Por tanto, en Dios *el orden en la procedencia* tampoco implica inferioridad.

Es más, ese orden está en la raíz de la distinción entre las Personas divinas. En efecto, en Dios hay una sola Naturaleza y tres Personas distintas. Las Personas se distinguen por sus relaciones de origen. Cada persona es Dios, y cada Persona es distinta de las otras. *La distinción proviene de la relación de procedencia*. Esta procedencia en el origen implica un orden entre las Personas Divinas, de tal modo que el Padre es Principio sin Principio, es la Primera Persona, el Hijo es principiado: la Segunda Persona, y el Espíritu Santo es la Tercera Persona. Se trata de un principio de orden, pues «donde hay pluralidad sin orden hay confusión»⁸⁷ y *el orden se entiende siempre por comparación con un principio*.

Sin embargo esas relaciones de origen no son de causalidad. En efecto, Dios no es *causa sui*, ni una Persona es causa de la otra, aunque proceda de ella. Aunque el Padre es principio y genera al Hijo no es su causa, ni tampoco lo es del Espíritu Santo. *Los tres son simultáneos. Este tipo de procedencia en el origen excluye la precedencia temporal, el antes y el después*. Se podría decir que cada Persona depende constitutivamente de las otras pues su Persona es la relación [subsistente] con las otras. El Padre no sería Padre si no engendrara al Hijo, y el Padre y el Hijo no serían sin el Espíritu Santo, que es el Amor. Aunque no sepamos cómo el Espíritu Santo no es ajeno al Padre en cuanto Padre y al Hijo en cuanto Hijo. En Dios las personas son relaciones subsistentes.

Cuando no hay prioridad de naturaleza en el principio, puede haber *orden de origen sin prioridad*. Esto es lo que San Agustín denominaba «orden de naturaleza», *no porque uno sea anterior a otro*,

⁸⁶ Cfr. I, q. 36, a. 2, c.

⁸⁷ Cfr. I, q. 42, a. 3 sed contra.

sino porque uno procede del otro⁸⁸. En este sentido el Símbolo Atanasiano dice de las Personas Divinas que ninguna es anterior o posterior a las otras (*nihil prius aut posterius*⁸⁹).

VIII. A imagen de Dios Trino

Estos datos, tomados de la Teología, podrían contribuir a dar un nuevo sentido a las referencias simbólicas que están en la base de nuestra cultura occidental.

En primer término se advierte que *la procedencia de la que se habla en Génesis 2 no es causal*⁹⁰: Adán no es quien saca de sí mismo a la mujer. La creación de la mujer es obra exclusiva de Dios. Adán —en esta narración simbólica— estaba dormido, no hacía nada. «En la teología del autor yahvista —afirma Juan Pablo II—, el sopor en el que Dios hace caer al primer hombre subraya *la exclusividad de la acción de Dios* en la obra de la creación de la mujer; el hombre no tenía en ella participación alguna consciente»⁹¹. Es más, Dios quiso expresamente *ocultarle* el modo en que formó a la mujer, haciéndola mientras dormía, cuando no podía advertir lo que pasaba.

Pero aunque Adán no conoció el proceso de la creación de Eva, el pasaje bíblico no anula que él sea en cierto modo «principio» de la mujer. Es decir, la ausencia de causalidad no anula la procedencia.

Descartada la causalidad eficiente se podría decir que esa procedencia es una causalidad material. Esta interpretación cuadraría a quienes lean literalmente el pasaje. Así, a pesar de que Adán fuera pasivo sería causa material si Dios hubiera formado la mujer de la materia de Adán. Pero leyendo como aquí estamos haciendo el pasaje a la luz del único acto creador, del que Génesis 1, 26-27 deja constancia, surge una procedencia mucho más profunda: *una procedencia ontológica de carácter relacional*.

Esa procedencia no causal que se manifiesta tras el símbolo de la costilla extraída por Dios del costado de Adán dormido, parece estar revelando que entre el varón y la mujer media una relación en

⁸⁸ Cfr. I, q. 42, a. 3 c.

⁸⁹ Cfr. Dz. 39.

⁹⁰ La causalidad se toma aquí en el sentido más usual de causalidad eficiente, resaltando la pasividad de Adán en relación con el origen de Eva.

⁹¹ AG, 7.XI.79, n. 3, nota (13), en DP-371.

el origen de la que se derivan varias consecuencias. En primer lugar se trata de una *relación recíproca*: no hay mujer sin varón, pero tampoco hay varón sin mujer. Esta relación recíproca está *en el origen mismo del ser humano*.

Para ver con más nitidez el tipo de relación que aquí se desea subrayar volvamos de nuevo al pasaje de San Pablo en el que constata una relación recíproca entre varón y mujer. Como ya hemos apuntado San Pablo, en 1 Cor 11, 11, afirma: «Por lo demás ni la mujer sin el varón ni el varón sin la mujer, en el Señor». Y la razón de esta reciprocidad la explica diciendo: «Porque como la mujer procede del varón, así también el varón nace de la mujer» (v. 12). Como se puede observar la reciprocidad apuntada por el Apóstol de los gentiles no es simétrica, no está colocada al mismo nivel. El apunta la procedencia del varón respecto a la mujer en el tiempo (en el nacimiento) y la de la mujer con respecto al varón en el principio, en el origen, en la creación. Pues bien *la reciprocidad que aquí se destaca es que también en el principio y no sólo en el nacimiento existe la relación mujer-varón*.

Ya en el origen existe una relación opuesta al mismo nivel entre varón y mujer que entre mujer y varón. Ya en el proceder inicial no podía haber varón sin mujer.

En este sentido Juan Pablo II señala que masculinidad y feminidad se conocen una a través de la otra: «La feminidad, en cierto sentido, se encuentra a sí misma frente a la masculinidad, mientras que la masculinidad se confirma a través de la feminidad»⁹². Y añade: «en el ámbito de lo que es humano, es decir, de lo humanamente personal, la masculinidad y la feminidad se distinguen y, a la vez, se complementan y *se explican mutuamente*»⁹³.

Por otra parte, si la procedencia en el origen indica una relación recíproca, de ahí se deduce que los dos términos de dicha relación han de ser *simultáneos*. La metafísica enseña que las relaciones reales implican la actualidad simultánea de sus términos relacionales. Si no puede haber varón sin mujer, ambos deben ser creados a la vez. Es más esclarecedor interpretar que los dos procedan de Dios y, a la vez, una de otro, si son creados en un mismo acto. Por tanto, la principalidad del varón tal y como aquí se considera, como la rela-

⁹² AG, 21.XI.79, n. 1, en DP-383.

⁹³ MD, n. 25.

ción que da razón del ser propio del varón, reclama una «simultaneidad en el origen», más que una precedencia temporal. Es decir, un varón solo no podría ser real. Si su ser específico es ser principio ¿que sería si no hubiera algo principiado? *Mutatis mutandis* a como el Padre en la Trinidad no sería Padre si no tuviera simultáneamente al Hijo. Y ambos no serían sin el Espíritu Santo cuya Persona constitutivamente explica que el Padre sea Padre y el Hijo sea Hijo.

Llevando el argumento hasta sus últimas consecuencias, si la femineidad y la masculinidad son una relación recíproca, una no es sin la otra y a la vez ninguna es causa de la otra, habría que deducir también que esa *relación es constitutiva* de sus personas. Realmente en el hombre la persona no es sólo relación. Cada ser humano tiene su naturaleza individuada, su acto de ser, pero sólo puede ser o varón o mujer, y esto consiste en una relación ontológica. En ella el varón tendría cierta razón de principio y la mujer cierta razón de fin. ¿Cuál es exactamente esa relación?. Algo que tiene que ver con su ser mismo personal. Es evidente que es necesario un mayor conocimiento de *la importancia que el carácter relacional tiene en la persona humana*. Como ya se ha dicho si en Dios las Personas son relaciones subsistentes, y la distinción personal está constituida por esas relaciones, de un modo similar, el varón y la mujer se distinguen por una relación ontológica que les hace iguales y diferentes simultáneamente.

Juan Pablo II dice claramente que «un hombre por sí solo no realiza totalmente su esencia. Solamente la realiza existiendo “con alguno” y aún más profunda y más completamente existiendo “para alguno”»⁹⁴. Esto está inscrito en la constitución misma del hombre desde el momento de la creación. Y esa relación se refiere precisamente a la relación personal varón-mujer, que «en la *unidad de los dos* son llamados desde su origen no sólo a existir “uno al lado del otro”, o simplemente “juntos”, sino que son llamados también a *existir recíprocamente, el uno para el otro*»⁹⁵.

Esta específica reciprocidad constitutiva está insinuada en el comentario a Gen 2,23, cuando afirma que «“hueso de los huesos” se puede entender en sentido relacional, como “ser del ser”»⁹⁶. Teniendo en cuenta que estamos contemplando al hombre creado a

⁹⁴ AG, 9.I.80, n. 2, en DP-9.

⁹⁵ MD, n.7.

⁹⁶ AG, 7.XI.79, n. 4, nota (15), en DP-371.

imagen de Dios, *mutatis mutandis*, en él hay algo similar a la procedencia divina de la que se dice «Dios de Dios». Esto ya lo intuyó Tomás de Aquino cuando se pregunta si el ángel es más imagen de Dios que el hombre y observa que en el hombre hay ciertos aspectos en los que parece superar al ángel. Uno en concreto es que «en el hombre se da cierta imitación de Dios ya que es hombre de hombre, como Dios es de Dios»⁹⁷.

La procedencia que hay entre varón y mujer en el origen no lesiona en ningún momento la *igualdad*. Tanto el varón como la mujer proceden directamente de Dios y para Dios. Cada uno «al principio» es creado por Dios no sólo en cuanto al alma —como sucederá después con cada ser humano—, sino también en cuanto al cuerpo. Este proceder de Dios les confiere a cada uno una misma dignidad. Varón y mujer tienen una misma perfección en cuanto a su naturaleza y en cuanto a su ser personal.

Ninguno tiene prioridad de naturaleza, porque ambos tienen la misma. Ambos proceden igualmente de Dios y no se puede decir que uno sea más perfecto que otro, ni en cuanto a su ser ni en cuanto a su obrar. Como señalamos ya en palabras de Clement, de los seres humanos se puede decir que son «no sólo semejantes sino de alguna manera “consustanciales” como las personas de la Trinidad»⁹⁸.

Como ambos proceden de Dios, al crearlos siguió un *orden*, a imagen de la procedencia entre las personas divinas e hizo *proceder* a la mujer del varón. Si en el varón hay cierta razón de «principio» con respecto a la mujer, en ésta se puede hallar cierta razón de «fin» con respecto al varón. Aunque ninguno de los dos es para el otro ni principio ni fin en sentido absoluto. La naturaleza humana que se principia en el varón se termina en la mujer. Y ese principio y fin es ontológico con lo cual están en cierto modo fuera del tiempo, o más bien con la creación simultánea de los dos comienza la historia humana en el marco espacio-temporal.

⁹⁷ Cfr. I, q. 93, a. 3, c.: «in homine invenitur quaedam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo». Sin embargo él no le pudo sacar todo el fruto a esta intuición porque la consideraba desde otra perspectiva. No estaba analizando al ser humano en el momento constitutivo de la creación sino en el despliegue temporal de la naturaleza.

⁹⁸ Cfr. O. CLEMENT, *Sobre el hombre*, ed. Encuentro, Madrid 1983, p. 67-68 (tít. or.: *Questions sur l'homme*, ed. Stock, Paris 1972).

Posteriormente esa relación constitutiva tendrá también su manifestación en el devenir histórico, ya a otro nivel. En el tiempo cada nuevo ser humano *nacerá* de la mujer. Así, considerada *la procedencia* entre ellos, se podría decir que *en cierto modo es «circular»*. Como afirma Juan Pablo II:

«Tomada del hombre» como “carne de su carne”, la mujer se convierte a continuación, como “esposa” y a través de su maternidad, en madre de todos los vivientes [cfr. Gen 3,20], porque su maternidad tiene su propio origen también en él»⁹⁹.

A semejanza de su Hacedor en el ser humano, creado a su imagen, encontramos una principalidad de orden sin prioridad, una procedencia sin causalidad (eficiente), una relación de origen que implica simultaneidad y que, en cierto modo, es constitutiva de sus personas.

Considerando la igualdad personal del varón y de mujer y la unidad del acto creador por el que aparecen simultáneamente en la existencia, se les podría aplicar también —salvando las distancias de la analogía—, lo que se dice en el Símbolo Atanasiano de las Personas divinas, que son no sólo *nihil maius aut minus*, sino también *nihil prius aut posterius*.

IX. Unidad originaria

Llegados a este punto, interesa abordar la cuestión de por qué se ha podido considerar incompatible *la simultaneidad en el origen* de varón y mujer que constata Génesis 1, con *la procedencia* de Eva con respecto a Adán revelada en Génesis 2.

Para expresar la *procedencia* algunos textos apostólicos, basándose en la literalidad de Génesis 2, afirman: «Adán fue creado primero, luego Eva» [1 Tim 2, 13-15] o «No fue creado el varón por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón» [1 Cor 11, 9]. Parece, también, que gran parte de la Tradición ha interpretado estos textos en el sentido de que Adán fuera formado primero y hubiera existido un tiempo él solo, y después Dios sacara de él a Eva¹⁰⁰.

⁹⁹ AG, 21.XI.79, n. 4, en DP-383.

¹⁰⁰ Como es sabido, opiniones dentro de la Iglesia y de la teología juzgaron —en un primer momento, antes de la Enc. *Humani generis* de Pío XII (1950) cfr. DS 3896— como incompatible con la Biblia la teoría del evolucionismo. Así el Concilio provincial de Colonia de 1860 (*Coll. Lac.*, 5, 292) condenó en términos generales el evolucionismo, sin tener en

Sin embargo es preciso no olvidar que la Revelación habla en parábolas y utiliza imágenes inteligibles a aquellos a los que va dirigida. En ocasiones tiene en cuenta incluso los prejuicios de aquellos que han de recibirla. Por eso una buena exégesis ha de ir al mensaje por detrás del lenguaje. He señalado ya que Juan Pablo II indica que hay que discernir en la Sagrada Escritura lo que es esencial «de aquellos elementos “antiguos” enraizados en la tradición religiosa de Israel, en su modo de comprender y explicar los textos sagrados, como por ejemplo el Génesis capítulo 2»¹⁰¹. Esto le lleva a interpretar, como hemos señalado, Gen 2 a la luz de Gen 1, donde se afirma claramente que varón y mujer fueron creados *en un solo acto*, es decir, *simultáneamente*, el uno para el otro. Si se niega esta perspectiva es inevitable lesionar la igualdad.

Por otra parte, existen ya estudios que van más allá de la interpretación «antigua» de Génesis 2, haciendo referencia a las dificultades que comportaría la identificación entre el Adán solitario y el compañero de Eva, en el complicado supuesto de que aquél hubiera

cuenta la posibilidad de un transformismo moderado. En 1895 y 1899 fueron censurados por los organismos romanos los libros de dos teólogos católicos que defendían el evolucionismo (M.D. Leroy y P. Zahm). En 1909, la Comisión Bíblica de Roma promulgó un decreto sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del Génesis (DS 3512). El tenor del documento sobre la creación especial del hombre y la formación de la primera mujer a partir del primer hombre fue interpretado por la mayoría de los teólogos católicos como repulsa del evolucionismo. La fundamentación bíblica de la postura negativa se apoyaba no en el primero (Gen 1), sino en el segundo relato bíblico de la creación (Gen 2,7) del primer hombre: la afirmación de Gen 2,7 de que el primer hombre fue formado del polvo o lodo de la tierra parecía excluir claramente la hipótesis de una evolución del hombre a partir de un ser vivo pre-humano. Se pensaba también que toda la tradición judía y cristiana confirmaba esta manera de entender la Escritura. El relato bíblico del origen de la primera mujer (Gen 2, 21 ss), que recibe una confirmación especial en el Nuevo Testamento por parte de San Pablo (1 Cor 11, 8-12), proporcionaba un frecuente argumento contra la aceptación de la tesis evolucionista: aun concediendo que la Escritura no quisiera enseñarnos nada sobre la materia de que fue formado el primer hombre, tendríamos que defender que la primera mujer tuvo un origen distinto. Semejante limitación de la evolución al hombre no es compatible con la teoría de la evolución de las especies. Sin embargo el relato de Génesis 1 no es incompatible con esa teoría, aunque no deje de ser hipotética. Cfr. J. FEINER, *El origen del hombre*, o.c., pp. 639-642.

¹⁰¹ Cfr. MD, n. 24, nota (49). Recoge los diversos textos apostólicos en los que se advierten restos de la interpretación *antigua*: Col 3, 18; 1 Petr 3, 1-6; Tit 2, 4-5; Eph 5, 22-24; 1 Cor 11, 3-16; 14, 33-35; 1 Tm 2, 11-15. Todos ellos hacen referencia a la sumisión de la mujer en el matrimonio. Los que hacen referencia explícita a la creación se recogen en el texto.

existido¹⁰². Hubiera sido la única criatura que de labios de su creador provocara un «no es bueno», después de crearlo. Ponen de relieve que, por esta causa, el autor sagrado no tuvo intención (en ese texto) de escribir una historia cronológicamente ordenada de los orígenes. Pero es todavía más claro si se considera completo el texto yahvista, pues se ve que en él toda la creación aparece en un orden completamente diferente que en Génesis 1: primero es creado el hombre, después el Edén, más tarde los animales y las aves, y, por fin, la mujer.

Teniendo en cuenta lo que se ha dicho hasta ahora, todos los pasajes de la Sagrada Escritura que hablan de que primero fue creado el varón y después la mujer, se podrían interpretar *no tanto en sentido temporal, sino en un sentido de orden*. En este caso, no hay incompatibilidad entre la procedencia y la simultaneidad de origen.

Si nos preguntáramos cómo fue el origen del hombre sobre la tierra habría que decir que la Sagrada Escritura no pretende dar una explicación científica. Abierta a la investigación es cuestión que quizá no llegue a resolverse nunca. Refiriéndonos a las diversas hipótesis científicas que se están barajando sobre el origen del hombre, es preciso recordar que *no hay oposición entre fe y ciencia*, si hay una correcta interpretación de los pasajes de la Sagrada Escritura y las explicaciones científicas son verdaderas.

En esta línea, los expertos en Sagrada Escritura coinciden en que no existe incompatibilidad entre el hecho evolutivo y los textos

¹⁰² L. ARNALDICH, o.c., p. 140, afirma: «En el supuesto de que el cuerpo de Eva hubiera sido sacado del cuerpo del primer hombre, deberíamos admitir una prioridad de existencia de éste con respecto a la mujer: ¿cuanto tiempo medió entre la creación de uno y otro?; ¿la formación de Eva entraba en el designio de Dios, en lo que se refiere a la especie humana?; ¿pensaba, acaso, Dios en un androginismo? (...) Si el hombre existió en el tiempo y en el espacio sin la mujer, ¿se sigue que aquél en un lapso de tiempo no fue perfecto ni feliz, por faltarle el complemento necesario, exigido por la constitución de su naturaleza y por su condición de hombre destinado por Dios para ser el progenitor de toda la humanidad? (...) No puede admitirse la opinión que ve en Adán un hermafrodita y que la costilla no fuera otra cosa que los órganos femeninos. Extraídos éstos fue Adán perfecto en razón de individuo varón de la especie humana». Y añade: «Nosotros creemos que el origen de la mujer está íntimamente unido en la intención y ejecución, al origen del hombre. La especie humana prevista por Dios incluía la existencia de la mujer (...). Ambos, el varón y la mujer, iniciaron en el tiempo y en el espacio la especie humana, conforme a lo que se dice en Gn. 1, 27: "varón y mujer los creó". Dios creó desde el principio la especie humana perfecta, compuesta por dos individuos humanos de género distinto y de cuyo tronco procede, por generación, toda la humanidad posterior». Ibidem pp. 149-150

sagrados con respecto a Adán, en cuyo caso es obvio que el cuerpo de Eva tuvo que ser formado por un proceso similar¹⁰³. Ya en 1941, Pío XII en la Academia Pontificia de las Ciencias, al referirse a la formación de Eva decía: «la ayuda dada por Dios al primer hombre viene de él [del hombre] y es carne de su carne, formada en compañera, que tiene nombre de hombre porque fue sacada de él»¹⁰⁴. Con estas palabras, ¿se cierra la posibilidad del evolucionismo por lo que se refiere al cuerpo de Eva? Parece que no. Se ha dicho que cuando algunos le insinuaron que se declarara en contra del transformismo, contestó: «No debemos cerrar una puerta que quizá nos veremos obligados a volver a abrir. Del caso Galileo, en la historia de la Iglesia, basta con uno»¹⁰⁵.

Desde el punto de vista *bíblico* existen tantas razones para entender el hecho evolutivo al varón como a la mujer, pues si la creación del primero se relata con muchos antropomorfismos que hay que entender de un modo metafórico, no podemos decir lo mismo con respecto al relato de la formación de la mujer?¹⁰⁶. En este sentido interesa advertir que la Pontificia Comisión Bíblica *escoge* las palabras cuando declara la procedencia de la mujer con respecto al varón, afirmando que la primera mujer «fue formada del primer hombre», no del cuerpo adulto del primer hombre.

De las diversas *hipótesis evolucionistas* que aporta la paleoantropología sobre el origen del género humano, la más acorde con el

¹⁰³ Esta interpretación fue compartida por la mayoría de los escrituristas del s. XX, participantes en este debate: Hoberg, Hummelauer, Nickel, Holzinger, Peters, Junker, Götsberger, Schlögl, Lusseau, Chainé, Remy, Lagrange, Colunga, entre otros. Cfr. L. ARNALDICH, *El origen del mundo...*, o.c., p. 151, nota 28. M. GRISON, afirma en *Problèmes d'Origines*, Paris 1954, p. 260: «L'origine d'Eve est décrite dans les versets Gen 2, 21-24; par ce récit imaginé, l'auteur sacré entend affirmer pour le moins qu'Eve fut créé par Dieu en égalité de nature avec l'homme, et marquer la force indissoluble et l'unité du lien matrimonial» Es decir, está hablando en un lenguaje inteligible y aún duramente claro para un pueblo machista. Y COPPENS en *Apologétique*, Paris, 1948, p. 987: «En ce qui concerne la création d'Eve, la Commission Biblique elle-même semble ouvrir la voie à une interprétation large, et celle-ci est d'autant plus plausible que le terme que nous traduisons *côte* est un des vocables hébreux les plus obscurs de la Genèse. L'Eglise ne sera pas portée, croyons nous, à trancher par voie d'autorité l'exégèse d'un texte difficile, devant lequel les Pères avouaient leur ignorance».

¹⁰⁴ AAS 3 (1941) 506-507.

¹⁰⁵ «Non dobbiamo chiudere una porta che forse dovremo essere costretti a riaprire. Di casi Galileo nella storia della Chiesa ne basta uno solo»: «La Scuola Cattolica» 77 (1949) 20.

¹⁰⁶ Cfr. L. ARNALDICH, *El origen del mundo...*, o.c., p. 157, nota 34

Magisterio de la Iglesia es la propuesta por el monofiletismo: una sola línea genealógica, monogenista: descendencia de una sola pareja¹⁰⁷.

Desde una perspectiva *biomédica*, resulta poco verosímil la proposición de que el primer hombre proceda de un mono adulto después de una intervención divina para infundirle el alma, porque del sistema nervioso central del mono más refinado al del ser humano, media un abismo insalvable desde el punto de vista de la neuroanatomofisiología. Sin embargo, no repugna a la ciencia —al contrario— plantear la hipótesis de que Adán y Eva procedieran del mismo óvulo fecundado, en el que se habría dado una «peculiar» mutación. Es decir, que Adán y Eva fueran dos gemelos monocigóticos¹⁰⁸. Utilizando el lenguaje simbólico del Génesis se podría parafrasear: ¿qué sueño profundo [cfr. Gen. 2,21] puede tener un ser humano del que pueda surgir otro ser humano completo sino el sueño de la gestación? Adán y Eva efectivamente serían de la *misma carne*.

La opinión de que la formación del cuerpo de la mujer pudo ser simultánea con el de Adán es compartida por la mayoría de los autores católicos¹⁰⁹. La procedencia de Eva con respecto a Adán no es incompatible con el evolucionismo. En todo caso no puede tratarse de una procedencia causal (eficiente), porque no es el varón quien constituye a la mujer. La procedencia a la que se refiere la Biblia, por tanto, ha de ser una procedencia de *orden*.

¹⁰⁷ Cfr. R. JORDANA, *El origen del hombre: estado actual de la investigación paleoantropológica*, en «Scripta Theologica», 20 (1988/1) 94-95.

¹⁰⁸ No se pretende entrar en la discusión científica enunciando las alternativas de cómo pudo tener lugar el origen del varón y de la mujer (si, por ejemplo, hubo una mutación en el óvulo antes de ser fecundado o en los dos gametos; o si puede hablarse de mutación en el caso de esta peculiarísima modificación de la carga genética, que daría lugar a otra nueva especie; o si primero —en el tiempo— se reorganizó el genoma 44 XY (varón), y después el 44 XX (mujer), etc...). En cualquier caso la intervención divina sería necesaria para los cambios en los genomas y para la infusión de las dos almas humanas. Sólo se pretende ilustrar, desde la perspectiva científica, la verosimilitud de *un único acto creador*, que aunaría —si fuera el caso—, las conclusiones científicas con las de una exégesis acertada.

¹⁰⁹ Cfr. cita 99. Actualmente este tema no se cuestiona. Es significativo, por otra parte, que en tratados sistemáticos o monografías documentadas sobre la Creación este tema no se aborde. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *El hombre actual ante la imagen bíblica del hombre*, Herder Barcelona 1966, tít. or.: *Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild*; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Sal terrae, 2ª ed., Santander 1987; o del mismo autor: *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, ed. Sal Terrae, Santander 1988, sobre todo pp. 249-280, cap. VI que trata el tema evolución y teología.

Como hemos visto ya desde otro punto de vista, la principalidad del varón con respecto a la mujer, obra de Dios, manifestada en la interdependencia y complementariedad, que es mutua y constitutiva, reclama en la procedencia una «simultaneidad en el origen», más que precedencia temporal.

X. Personas diversas

De lo dicho hasta ahora ya se advierte que leer Génesis 2 teniendo en cuenta que las claves de su interpretación están en Génesis 1 puede tener una fecundidad insospechada para la Teología y para la Antropología.

Interpretando Génesis 2 a la luz del *UNICO ACTO CREADOR* de Génesis 1, no sólo se soslayan las dificultades planteadas por el neoplatonismo de Filón de Alejandría, sino que se llega a descubrir algo muy profundo de *LA IMAGEN DE DIOS* en el ser humano, igualmente constatada en el primer relato. Se descubre una relación de procedencia no causal en el origen, que al implicar simultaneidad se revela constitutiva de las personas humanas varón-mujer.

De esa relación se puede deducir también, a imagen de Dios, una *distinción* entre la persona masculina y la persona femenina, que no desdibuja la *igualdad*. En efecto, de un modo parecido a como en Dios las personas se distinguen por sus relaciones en el origen, la persona-varón se distingue de la persona-mujer por esa relación original. Esa procedencia hace que *varón y mujer sean iguales y distintos simultáneamente en la dimensión personal*¹¹⁰.

En este sentido señala Carlos Cardona, «la dignidad esencial proviene de ser persona humana y es precisamente así como Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, porque Dios es Persona. (...) En este “personalismo” cristiano es donde se sitúa el mensaje de la Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*. Pero sobre esta base, este documento *da un paso más: la pluripersonalidad*. Hay *diversas perso-*

¹¹⁰ Estudios en esta línea, que encuentran la diferencia en el mismo plano personal, se están desarrollando al profundizar en las perspectivas abiertas por la Carta Apostólica *Mulieris dignitatem*. Cfr. D. TETTAMANZI, *La reciprocità uomo-donna: uguaglianza e differenza*, en S. MAGGIOLINI (ed.), *Profezia della donna*, en Città Nuova, Roma 1989. (Recoge 14 comentarios a la Carta) pp. 168-180.

nas, no sólo “varias” sino “diversas”. (...) El paso consiste en encontrar en la “masculinidad” y en la “feminidad” como tales también una “imagen y semejanza de Dios” variamente participada en los varones y en las mujeres: en las personas de uno y otro sexo»¹¹¹.

La exégesis actual está comenzando a afirmar que la imagen de Dios en el hombre está precisamente en que Dios lo creó varón y mujer¹¹². Esto confirmaría que la imagen de Dios es la unidad de personas diversas, como en el seno de la Trinidad. Por otra parte, *si el hombre en cuanto varón y mujer es imagen y semejanza de Dios debemos concluir que «en Dios debe darse, bajo una forma trascendente, algo que responda a la masculinidad y a la feminidad»*¹¹³. O dicho con otras palabras, a la paternidad y a la maternidad, que parece ser la más profunda irreductibilidad entre varón y mujer: sólo el varón puede ser padre, sólo la mujer puede ser madre. Por otra parte Dios es presentado frecuentemente en el Antiguo Testamento con características femeninas y más en concreto maternales. Así el término *rejem*: seno materno, aplicado a Dios en expresiones como «entrañas de misericordia»¹¹⁴.

San Agustín ya encontraba una semejanza entre las procedencias divinas con la procedencia de las personas humanas relatada en Génesis 2. Señalaba que la Escritura hablando del Espíritu Santo dice que «procede del Padre» (Io 15, 26), y sin embargo no es su Hijo. Y está revelado también afirma: «en la formación de la primera mujer, que no toda persona que procede de otra persona puede denominarse hija, pues de la persona del primer varón salió la persona de la primera mujer y sin embargo no es su hija»¹¹⁵.

¹¹¹ C. CARDONA, *Acerca de la mujer y de la dignidad*, en Servicio de Documentación de Montalegre, n. 237, Barcelona 1989 pp.3-4

¹¹² Señalo uno de los últimos artículos: G. RAVASI, *A immagine di Elohi'. Il contrapunto biblico tra identità e differenza*, en S. SPINSANTI (a cura di), *Maschio-femmina ...*, o.c., pp. 93-99.

¹¹³ Y. M. J. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, ed. du Cerf, Paris 1980, tr. es.: *El Espíritu Santo*, ed. Herder, Barcelona 1983, p. 589.

¹¹⁴ El tema lo trata el propio JUAN PABLO II, Encíclica *Dives in misericordia*, 30.XI.80, n. 28, nota 52, en AAS 72 (1980) 1179.

¹¹⁵ «Dixit enim Dominus de Spiritu Santo, quod a Patre procedat, et tamen Filius non est. (...) in origine factae feminae, secundum sanctae Scripturae fidem satis ostenditur, non omne quod de aliqua persona ita existit, ut personam alteram faciat, filium posse dici; quandoquidem de viri persona exstitit persona mulieris, nec tamen filia dicta est». SAN AGUSTIN, *De Trinitate*, XII, 5, 5 (PL 42, 1000).

En esta línea muchos autores, empezando por Scheeben conciben la producción del primer hombre como un *análogon* al origen del Hijo y del Espíritu Santo y desarrollan profundamente la idea de que el varón y la mujer reproducen el modelo del origen del Hijo y del Espíritu Santo¹¹⁶. En concreto, que en la mujer hay una imagen del Espíritu Santo lo afirman cada vez más voces. A esta conclusión llegó de un modo intuitivo Edith Stein¹¹⁷ y lo dicen explícitamente Schmaus¹¹⁸, Möller¹¹⁹, Evdokimov¹²⁰, entre otros. También está insinuado en el Magisterio de Juan Pablo II cuando al hablar de la Encarnación afirma que ese misterio «resalta al mismo tiempo el papel de la Mujer en la Encarnación y el *vínculo de la Mujer y el Espíritu Santo* en la venida de Cristo. *Es una luz encendida también sobre el misterio de la Mujer, que se deberá investigar e ilustrar cada vez más en la historia por lo que se refiere a María, pero también en sus reflejos en la condición y misión de todas las mujeres*»¹²¹. Esta investigación que excede la extensión de este trabajo, queda aquí apuntada.

Vista la Creación desde este ángulo, se descubre —salvando las distancias de la analogía— que de un modo parecido a como en Dios hay Una sola Naturaleza y Tres Personas Distintas, en el hombre hay una sola naturaleza y dos personas diferentes. El ser humano es imagen de Dios porque en él la Unidad también acoge la Pluralidad. Y el varón y la mujer —ambos igualmente imagen de Dios en la naturaleza, como afirmaba San Agustín —, en tanto que personas diversas, son imagen de la diversidad de las Personas Divinas.

¹¹⁶ Cfr. SCHEEBEN, *Dogmatik*, II/3, n. 375; y *Mysterien des Christentums*, ed. Höfer, 1950, p. 154ss; F. ZIMMERMANN, *Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes*, Wiesbaden, 1936, pp. 46-56; cfr. también H. DOMS, *Bisexualidad y matrimonio*, o.c., p. 804.

¹¹⁷ E. STEIN, *Frauenbildung und Frauenberufe* (Formación femenina y vocaciones femeninas), colección de estudios desde 1930, Verlag Schnell & Steiner, Munich 1956, p. 76, citado por THERESIA A MATRE DEI, *Edith Stein*, Estella 1984, p. 144: «Amor servicial es ayudar a todas las criaturas a llegar a la perfección. Ahora bien, tal es el oficio del Espíritu Santo. En consecuencia, en el Espíritu de Dios, que se derrama sobre toda criatura, podríamos ver el prototipo del ser femenino. Su imagen más perfecta se encuentra en la purísima Virgen».

¹¹⁸ J. WEIGER, *Mutter des Neuen und Ewigen Bundes*, 1930, p. 184, citado por M. SCHMAUS, *Teología Dogmática*, t. II, Rialp, 2ª ed., Madrid 1961, p. 400.

¹¹⁹ Ch. MOELLER, *Literatura s. XX y Cristianismo*, t.V, trad. es., ed. Gredos, 2ª ed., Madrid 1978, pp. 254-255.

¹²⁰ P. EVDOKIMOV, *La Femme et le salut du monde. Etude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme*, Paris, Casterman, 1958 (trad. es.: Ariel, Barcelona 1970).

¹²¹ AG, 4.IV.90, n. 4, en DP-53. Cfr. también MD, n. 29.

En el ser humano nunca ha habido monismo. Esto anula, desde el punto de vista teológico, la hipótesis de la existencia independiente del Adán solitario. Al crear al hombre (*adam*), Dios crea dos personas de la misma naturaleza, pero de tal manera que la naturaleza que en cierto modo está entera en cada uno, en otro sentido está completa por la unión de los dos. No hace de *uno* dos, sino *de dos uno*. Este es un planteamiento antagónico al del andrógino.

Desde el principio son «unidad de dos». Juan Pablo II sostiene que «la creación del hombre consiste en la creación de la *unidad de dos seres*. Su unidad denota sobre todo la identidad de naturaleza humana; en cambio, la dualidad manifiesta lo que, a base de tal identidad, constituye la masculinidad y la femineidad del hombre creado»¹²². Se refiere con nitidez a que «la unión en la humanidad une a la mujer y al varón en el misterio mismo de la Creación»¹²³ donde «la presencia del elemento femenino junto al masculino (se da) *al mismo tiempo* que él»¹²⁴. Se trata —dice— «de la unidad originaria del hombre y de la mujer en la humanidad»¹²⁵. «En la *unidad de los dos* el varón y la mujer son llamados desde su origen no sólo a existir “uno al lado del otro”, o simplemente “juntos”, sino que son llamados también a *existir recíprocamente*, “*el uno para el otro*»»¹²⁶. La pluralidad humana se resolverá posteriormente en la unidad de diversos modos, pero la pluralidad original se resuelve en esa unidad originaria de dos que son varón y mujer.

XI. A modo de conclusión

Recapitulando y a modo de conclusión cabría formular varias preguntas que quizá ahora estamos en condiciones de responder con más claridad:

¿Por qué se ha puesto tanto empeño en este trabajo en argumentar que varón y mujer aparecieron simultáneamente en la existencia?

¹²² AG, 14.XI.79, n. 1, en DP-377.

¹²³ AG, 21.XI.79, n. 2, en DP-383.

¹²⁴ *Ibidem*, n. 1.

¹²⁵ AG, 7.XI.79, n. 4, en DP-371.

¹²⁶ MD, n.7.

¿Acaso la creación de la mujer sucesiva temporalmente a la del varón implicaría una disminución de la dignidad de aquella respecto de éste?

Empezando por la segunda, en primer lugar, tendría que decir que es un hecho, razonable o no, que así se ha interpretado secularmente. Ya se ha hecho mención de las consecuencias que la posterioridad temporal tiene en la filosofía neoplatónica, donde lo creado después es inferior por estar más lejos de la fuente divina. Sin entrar en esta discusión, a pesar de lo que ha podido influir en el pensamiento cristiano, desde otras corrientes:

1. La exégesis literal de Génesis 2, de la que se toma la idea de que la mujer fue creada después que el varón unida a la procedencia: la mujer fue hecha *a partir del varón* y *para* aliviar su soledad y *ayudarle*, presenta al varón, en palabras ya recogidas de Tomás de Aquino, como «principio y fin de la mujer, como Dios es principio y fin de toda creatura».

2. Lo expuesto en 1. comporta una subordinación unilateral de la mujer, en cuanto mujer, al varón. Ella no tiene sentido por sí misma sino sólo en función de él. Es su complemento y no viceversa. Eso lesiona la igualdad que les corresponde —desde una óptica que podríamos calificar asexual—, por ser ambos de la misma naturaleza y ambos seres personales.

3. Con esta visión la masculinidad y la feminidad aparecen ontológicamente jerarquizadas: *falta la necesaria y constitutiva reciprocidad entre iguales*.

4. Minimiza el modelo trinitario, según se expone a continuación.

Además esta interpretación de Génesis 2, pensándolo bien, contradice el sentido común.

5. Aquel Adán solitario, de haber sido real, no era ni varón ni mujer, sino las dos cosas a la vez, cosa difícil de sostener, desde todos los puntos de vista.

6. Si la imagen trinitaria de Dios en el hombre está tanto, si no más que en la racionalidad, en la comunión de personas, como repite incansablemente Juan Pablo II¹²⁷, el Adán solitario no hubiera sido plenamente imagen de Dios. No parece lógico que Dios creara

¹²⁷ Entre otros lugares AG, 14.XI.79, n. 3, en DP-377.

un ser incompleto. Abundando en argumentos de sentido común cabría preguntarse : ¿cómo es posible que Dios, que se recreaba en lo que hacía, viendo que era bueno, al crear al supuesto hombre solitario se increpara a Sí mismo diciendo: «no es bueno que el hombre esté solo»? Cabría concluir que el Adán solitario fue la única obra que le salió mal.

7. A esto se añade que literalmente considerado Génesis 2 contradice el pasaje de Génesis 1, que no en vano aparece en primer lugar, en el que varón y mujer son creados «en un solo acto», a imagen de Dios y con una misión común.

Por otra parte, supongamos que desde la perspectiva histórica contemporánea se hiciera un correctivo a esa secular hermenéutica. Si pusiéramos el acento en la reciprocidad y en una complementariedad que considerara al varón y a la mujer de la misma dignidad también en su distinción, aún así, haría falta fundamentar esa concepción en una antropología teológica y filosófica adecuada que:

- compaginara igualdad y distinción;
- diera respuesta al estatuto ontológico de la condición sexuada;
- y aquilatara la imagen de Dios propia de cada uno.

Respecto a la conceptualización de la *Imago Dei* en el ser humano, por ejemplo, como es sabido, a lo largo del pensamiento cristiano ha habido una evolución doctrinal. Ese *iter* se puede resumir en tres pasos: 1. Adán teomorfo, Eva derivada. 2. Imagen asexuada. 3. La imagen holística, según la cual el ser humano sexuado es teomorfo en cuanto femenino y masculino¹²⁸.

En la actualidad está planteado con toda su crudeza un problema antropológico durante siglos no resuelto: ¿cómo se manifiesta no sólo en el varón, en cuanto varón, sino también en la mujer, en cuanto mujer, la imagen de Dios? A esto intenta responder la perspectiva holística. La solución al problema es correlativo: no sabremos cómo refleja peculiarmente el varón la imagen de Dios hasta que no sepamos cómo lo hace la mujer. Esto obliga a pensar con más profundidad en el misterio trinitario, en las relaciones y procesiones de la Trinidad inmanente.

¹²⁸ Cfr. K. E. BORRENSEN, *Imagen actualizada, tipología anticuada*, en M^a A. MACCIOCCHI, *Las mujeres según Wojtyła*, ed. Paulinas Madrid 1992, pp. 181-195. Como se expone en este artículo la Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* recoge esta tercera posición. Cfr. nn.: 6-7.

En este sentido existe una larga tradición en los Santos Padres, que afirma la existencia de un cierto paralelismo entre la Procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva¹²⁹. Tradición que interesaría retomar y desarrollar ahora.

Pues bien, si la imagen de Dios en el ser humano varón y mujer es una imagen trinitaria, que requiere pluralidad de personas desde el principio, es necesario y clarificador establecer un punto de apoyo que fundamente la nueva antropología. Y ese sillar, a mi modo de ver, es respetar la centralidad de Génesis 1 y utilizarlo como criterio en la interpretación de Génesis 2. Y en la literalidad de Génesis 1 aparece diáfana la simultaneidad en el origen, es decir, el *UNICO ACTO CREADOR*.

La creación simultánea además:

1. Está de acuerdo con la exégesis bíblica que constata que el Adán de Génesis 2,7 es nombre colectivo. Adán significa desde el primer momento «unidad de los dos».

2. Desde ahí es fácil argumentar la reciprocidad, pues aunque no hay mujer sin varón, tampoco hay varón sin mujer. Es decir, pone el fundamento para explicar el carácter relacional que existe entre feminidad y masculinidad y cómo una se descubre frente a la otra.

3. Esto soslaya todos los inconvenientes apuntados respecto a la subordinación y despeja el camino para descubrir el concepto trinitario de la imagen de Dios como Comunión de Personas. Así el varón y la mujer son *nihil prius aut posterius, nihil maius aut minus*, como las Personas de la Trinidad.

Por otra parte, Génesis 1 recoge que Dios encomendó al varón y a la mujer una misión común: «creced, multiplicaos, llenad la tierra y dominadla», con imperativos plurales. Este encuadre del quehacer humano, que abarca la familia y el dominio del mundo como tarea conjunta del varón y de la mujer, ilumina muchos de los problemas sociales planteados en torno a la igualdad y a la diferencia¹³⁰.

Retomando la pregunta inicial: ¿por qué se ha puesto tanto empeño en este trabajo en argumentar que varón y mujer aparecieron

¹²⁹ Cfr. A. ORBE, *La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva*, en «Gregorianum» 45 (1964) 103-118.

¹³⁰ Cfr. B. CASTILLA Y CORTAZAR, *La persona y su «estructura» familiar. Dimensiones paterna y materna de la Doctrina Social*, en *Estudios sobre la Enc. Centesimus Annus*, Rialp, Madrid 1992 (en prensa).

simultáneamente en la existencia?, ahora emerge neta la contestación: *porque esta óptica posibilita que no se desdibuje ya más la igualdad al acometer la difícil tarea de explicar la diferencia*. Sin embargo insistir en el diacronismo rompe la reciprocidad. Eso es lo que ha distorsionado la exégesis, cuando no es algo central del mensaje sino un elemento de la parábola *yavhista*.

La perspectiva de la simultaneidad es, a mi entender, la única que permite desvelar sin deformaciones la profunda verdad revelada que se esconde tras el lenguaje metafórico empleado por el autor sagrado en Génesis 2. Sólo esa premisa puede hacer comprender, sin caer en el subordinacionismo, el significado de la relación de procedencia en el origen entre varón y mujer. Sólo desde ahí se puede clarificar por qué varón y mujer tienen la misma categoría y dignidad también en su diferencia y cómo esa diferencia forma parte también de la *Imago Dei*.

General Ampudia, 7
E-28003-MADRID
España

VERSO UNA FONDAMENTAZIONE DELL'ESEGESI CATTOLICA

Miguel Angel TÁBET

Sommario: I. Introduzione - II. Ignace de la Potterie: *Il Concilio Vaticano II e la Bibbia* - III. Romano Guardini: *Sacra Scrittura e scienza della fede* - IV. Joseph Ratzinger: *L'interpretazione biblica in conflitto (problemi del fondamento e orientamento dell'esegesi contemporanea)* - V. Ignace de la Potterie: *L'esegesi biblica, scienza della fede* - VI. Giuseppe Colombo: *Intorno all'«esegesi scientifica»* - VII. Enzo Bianchi: *La lettura spirituale della Scrittura oggi* - VIII. Alcune considerazioni marginali.

I. Introduzione

L'esegesi biblica ha ricevuto ai nostri giorni una forte scossa. Si riflette sempre di più sulla sua vera radice e sulla sua natura. E' sintomatico il fatto che venga considerata quasi un'ovvietà parlare della crisi dei metodi storico-critici e si affermi che i «metodi non sono mai innocenti»¹, cioè non possono ridursi a tecnica pura, e che «il lavoro storico-critico non può essere compiuto senza che entri in gioco una filosofia generale»². Questa presa di coscienza non è del tutto nuova, ed in un primo momento, proprio nel campo di nascita dei suddetti metodi, dentro della teologia del protestantesimo liberale, non poco influsso ebbe la correzione fatta dalla cosiddetta er-

¹ P. RICOEUR, *Du conflit à la convergence des méthodes en exégèse biblique*, in AA. VV. *Exégèse et herméneutique*, Du Seuil, Paris 1971, p. 36.

² Cfr. N. LOHFINK, *Esegesi biblica in cambiamento*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 62-66.

ermeneutica filosofica moderna che da Schleiermacher in poi portò al ridimensionamento dell'esegesi storico-critica nell'introdurre l'elemento soggettivistico come criterio necessario d'interpretazione, distinguendo fra «scienze della natura» e «scienze dello spirito». È vero che nonostante ciò, l'esegesi storico-critica di stampo bultmanniano, e in genere quei metodi di analisi diacronici e sincronici che, sostenuti dal pregiudizio positivistico, tendono ad assolutizzare il testo togliendogli qualsiasi senso di trascendenza, essi hanno continuato a campeggiare con una certa euforia nel mondo biblico, d'altra non senza un tocco d'irrazionalità. Ma è anche vero che la ermeneutica filosofica moderna intesa come scienza generale dell'interpretazione, alla quale sono stati vincolati diversi approcci ermeneutico-biblici (si pensi al secondo Bultmann e all'ermeneutica esistenziale del primo Heidegger), non è riuscita a resistere a lungo. Da una parte si è differenziata in una larga varietà di correnti che hanno relativizzato il testo e accantonato la questione della verità a favore del significato soggettivo della relazione testo-lettore, fino a quella altamente sintomatica conosciuta come «nuova ermeneutica» (E. Fuchs, G. Ebeling), dove il testo è stato ridotto a semplice mezzo per la comprensione del soggetto conoscente; dall'altra, è stata attaccata da diversi fronti che si sono spartiti la geografia europea: la scuola neomarxista di Francoforte, la filosofia analitica del linguaggio, la grammatologia, ecc.³; impostazioni criticate a loro volta in tempi più recenti.

Di fronte a questo fenomeno preso nel suo insieme, nell'esegesi cattolica è avanzata, con sempre maggiore profondità, una riflessione teologico-esegetica portatrice di una rinnovata mentalità critica. Si assiste a un ripensamento della natura dell'atto interpretativo, della stessa metodologia esegetica e dei suoi principi criteriologici. Sono molte, infatti, le questioni messe sul tappeto che esigono una risposta teologicamente valida per incidere efficacemente su chi si è abituato, irriflessivamente ormai, a vecchie categorie interpretative. Ci si domanda, fra altro: come può essere anima della teologia una esegesi che si scopre sempre fluttuante?², ha qualche valore ermeneutico il fatto dell'ispirazione biblica, o questa nozione — come affer-

³ Cfr. l'analisi fatta da J. GREISCH, *Le crise de l'herméneutique. Réflexions méta-critiques sur un débat actuel*, in *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Beauchesne, Paris 1973, pp. 135-190.

mava Loisy — è piuttosto un concetto chiuso in se stesso, più appartenente alle speculazioni della teologia fondamentale che alla riflessione ermeneutico-biblica? Possiede il dono della fede — si aggiunge — qualche rilievo non indifferente nell'atto interpretativo? Si deve considerare il senso letterale della Bibbia un recinto dove devono padroneggiare soltanto i metodi cosiddetti razionali, o piuttosto la prospettiva ermeneutica cattolica deve attenersi, a tutti i suoi livelli, ad altri criteri più determinanti? In questo caso, come si dovrebbero armonizzare i diversi approcci al testo biblico? Queste e tante altre domande non sfuggono ai nostri giorni, non direi allo specialista, ma neanche al semplice lettore pio dei testi sacri.

Parte essenziale di questa rinascita è da attribuirsi al Magistero della Chiesa, il quale ripetute volte si è manifestato chiaramente sull'indirizzo da prendere: già prima del Conc. Vaticano II (si possono ricordare le grandi encicliche bibliche), specialmente con la cost. dogm. *Dei Verbum*, e anche dopo il Concilio, come frutto della sua riflessione sui documenti conciliari. Basta menzionare in questo senso, per es., del magistero di Paolo VI, l'istruzione *Sancta Mater Ecclesia* sulla verità storica dei Vangeli (21.IV.1964); l'esort. apost. *Petrum et Paulum* (22.II.1967); l'allocuzione ai professori partecipanti alla XXI Settimana Biblica Italiana del 25.IX.1970; il discorso ai membri della PCB del 14.III.1974; e di Giovanni Paolo II, la lett. apost. *Patres Ecclesiae* (2.I.1980); la *Duodecimum Saeculum* (4.XII.1987); e anche alcuni documenti delle diverse Congregazioni rivolti in genere a tutti i teologi, come è il caso dell'istr. *Donum Veritatis* sulla vocazione ecclesiale del teologo (24.V.1990); l'istr. *Inspec-tis dierum* sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale (10.XI.1989), e il documento della PCB intitolato *De sacra Scriptura et christologia (Bible et Christologie)* del 1984.

Anche in questo quadro di rinnovamento e di approfondimenti sono venute ad integrarsi diverse opere di teologi e biblisti che hanno voluto fare il punto della situazione. Tra queste, la più recente è il volume pubblicato dalla Piemme ed intitolato «L'esegesi cristiana oggi»⁴. Quest'opera, oserei dire, costituisce il manifesto biblico pro-

⁴ AA.VV. *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 285. Gli autori sono troppo conosciuti perché abbiano bisogno di una presentazione: il card. Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede; Ignace de la Potterie, giovanologo di fama internazionale e curatore di tutto il volume; il celebre filosofo della reli-

grammatico dei suoi diversi autori, ed è nata per costituirsi come punto di riferimento necessario nella riflessione sui fondamenti dell'esegesi biblica del nostro tempo. Non c'è dubbio che gli si possono sollevare obiezioni su questo punto o sull'altro; ma le idee lì evidenziate chiamano ad un sincero dialogo costruttivo con chiunque abbia come traguardo quello di ridefinire con oggettività argomentativa i fondamenti dell'ermeneutica cristiana. E' quest'opera che noi vogliamo qui mettere in risalto. Prima di sottolineare i principali pregi dei diversi articoli (i quali di per se parlano con chiarezza offrendo risposta alle domande prima accennate), per poi fare alcune riflessioni personali, mi sembra opportuno considerare che, benché noi non ci troviamo davanti ad un manuale di esegesi, l'opera presenta una grande unità, creatasi dallo stesso atteggiamento intellettuale che gli autori mostrano di condividere di fronte alla Sacra Scrittura. In questo senso, gli approcci filosofici, teologici e critico-storici sembrano convergere verso un centro e sono permeati dagli stessi principi di conoscenza. Il lungo spazio dedicato a quest'esposizione è segno dell'importanza che, mi sembra, meritano gli aspetti contenutistici del volume.

II. Ignace de la Potterie: Il Concilio Vaticano II e la Bibbia⁵

Su questo titolo, I. de la Potterie ha voluto precisare quanto la cost. dog. *Dei Verbum* del Vaticano II «contiene di veramente nuovo in rapporto ai documenti precedenti del Magistero sulla Scrittura» (p. 20). Egli trova la risposta iniziale nelle parole di S. Dianich: «Ho la convinzione che in definitiva il cuore del Concilio consiste in questo: ha aperto di nuovo il problema dell'interpretazione della fede (...), ha rimesso in movimento il processo dell'esigenza ermeneutica» (pp. 20-21). In altri termini, la questione di fondo non viene consi-

gione e teologo tedesco Romano Guardini (†1968); Giuseppe Colombo, teologo dogmatico e preside della Pontificia Facoltà teologica dell'Italia settentrionale; ed, infine, Enzo Bianchi, priore della comunità monastica ecumenica di Bose. La presentazione è stata a carico di Luciano Pacomio, responsabile della casa editrice. L'opera è divisa in tre parti non intitolate, il cui contenuto riguarda rispettivamente: I. Il Concilio Vaticano II e la Bibbia, con articolo unico (de la Potterie); II. la Sacra Scrittura come scienza di fede, con tre contributi (Guardini, Ratzinger e de la Potterie); III. l'esegesi scientifica e la lettura teologica della Scrittura, con due collaborazioni (Colombo e Bianchi).

⁵ E' il titolo del primo articolo di I. de la Potterie (pp. 19-42).

derata tanto quella dei metodi storico-critici, ma il problema globale dell'interpretazione: del significato della Scrittura per l'uomo di oggi, per il credente, per la Chiesa; del ruolo assegnato alla fede nella teologia ed in particolare nell'esegesi; dunque, nella metodologica esegetica. Sarebbe stato questo uno dei compiti previsti dalla Chiesa nell'accingersi ad elaborare una Costituzione sulla divina Rivelazione; e sarebbe stato il modo come si è affrontato l'argomento, in una ottica teologica, «il valore principale della *Dei Verbum*» (p. 21).

Partendo da questa premessa, de la Potterie affronta due questioni: i) il carattere di «costituzione dogmatica» della *Dei Verbum*; cioè di documento che si è volutamente situato dentro una ottica teologica; e, ii) alcuni aspetti essenziali della dottrina conciliare sulla Sacra Scrittura. Nella prima parte, l'esegeta belga mette in rilievo, come novità del testo conciliare, sia l'ampia prospettiva di fede in cui nella *Dei Verbum* è stata integrata la Bibbia, sia il «contesto direttamente teologico e dottrinale» in cui si trova: «quello della rivelazione divina» (p. 22). Da lì l'adeguatezza del titolo della Costituzione: «De divina Revelatione». Inoltre, una peculiarità della DV sarebbe anche la «maniera nuova di considerare i rapporti tra il Magistero e la Scrittura» (p. 24): il testo conciliare chiarirebbe il concetto di primazia della Parola di Dio in modo tale che se è vero che «l'ufficio d'interpretare autenticamente la Parola di Dio scritta o trasmessa è affidato al solo Magistero vivo della Chiesa, la cui autorità è esercitata nel nome di Gesù Cristo» (DV 10), il Magistero «non è superiore alla parola di Dio, ma ad essa serve (*ministrat*), insegnando soltanto ciò che è stato trasmesso» (DV 10). «Questi testi — segnala de la Potterie — nei quali la Chiesa e il Magistero si dichiarano religiosamente dipendenti dalla parola di Dio, danno un tono nuovo, molto evangelico; ciò è importantissimo, non solamente sul piano teologico ma ugualmente dal punto di vista ecumenico» (p. 25).

Nella seconda parte si esaminano da vicino tre argomenti trattati nella DV: il rapporto esegesi-teologia, la questione della «verità» della Scrittura e, soprattutto, il significato dell'espressione «interpretazione della Scrittura nello Spirito». Il primo viene enucleato con l'analisi della DV 24, in cui troviamo tre immagini per indicare il ruolo teologico della «Parola di Dio scritta»: «fondamento», «forza perenne di ringiovanimento (cioè vita)», e «anima». E' la carica ermeneutica soggettiva della formula «anima della teologia» quello che

sembra interessare di più: «In breve: poiché l'esegesi è l'*interpretazione* della Scrittura, l'esegeta vero non è solamente un filologo e uno storico: egli deve essere ancora un credente e un teologo» (p. 31).

Riguardo alla questione sulla «verità della Scrittura», il passaggio in esame è il n.12 della *Dei Verbum*. Su questo punto torneremo nella sezione VI. Infine, nell'esposizione sull'interpretazione della S. Scrittura nello Spirito, ci troviamo davanti ad una riflessione breve però magistrale del n.12 par.3 della DV. Come nei casi precedenti, ad una breve indicazione sull'origine della formula segue la spiegazione della sua portata. Forse l'affermazione più incisiva è che la formula comporta «un aspetto soggettivo e uno oggettivo». Il primo significa che «per comprendere veramente un testo della Sacra Scrittura, l'esegeta dovrà in un certo senso mettersi in comunione con la fede e con la esperienza spirituale del suo autore»; «il senso oggettivo del principio è un corollario immediato dell'ispirazione della Scrittura», ossia che «la Scrittura contiene un senso più profondo del senso ovvio; è il senso voluto dallo Spirito Santo», in cui si trova ciò che di più particolare Dio stesso ha voluto comunicarci (pp. 38-39).

Alla fine del suo primo articolo, de la Potterie fa una «conclusione» che chiamerei piuttosto una «ulteriore riflessione sull'essenza dell'esegesi». In essa si parla della *Dei Verbum* come terza e nuova tappa del percorso dell'insegnamento del Magistero sulla Bibbia: una tappa dove domina l'interesse «ecclesiale e teologico»; in cui si tratta di trovare «la verità interiore del mistero»: il valore di rivelazione che possiede la storia biblica per la fede cristiana: «Questa "verità" della Scrittura non può essere conseguita con il solo metodo storico-critico; essa non può essere compresa se non quando la Parola di Dio è letta "nello Spirito nel quale è stata scritta"» (p. 41).

III. Romano Guardini: Sacra Scrittura e scienza della fede⁶

Si tratta di un vecchio articolo di Romano Guardini⁷, riprodotto nel volume per l'interesse notevole che ha suscitato in occasione

⁶ Sotto questo titolo si trova il primo dei tre articoli (pp. 45-91) di contenuto filosofico-teologico che tentano di affrontare criticamente le impostazioni delle esegesi storico-critica e all'insieme avanzare proposte per ridare alla esegesi biblica cattolica il suo statuto proprio come scienza di fede.

⁷ Il titolo originale è: *Heilige Schrift und Glaubenswissenschaft*, in «Die Schildgenossen» 8 (1928) 24-57.

del centenario della nascita dell'autore (1885-1985). Nei sei capitoli in cui la redazione lo ha diviso, Guardini, con sottile analisi, spiega perché i libri del Nuovo Testamento, benché si presentino nella qualità di libri storici, non si possono trattare semplicemente come fonti storiche (p. 45). Per comprendere bene suddetta premessa è necessario impostare bene la questione gnoseologica, la quale a sua volta comporta questo problema generale: cosa significa quell'atto che denominiamo conoscenza? Guardini risponde: «Il pensiero non è l'autocritica configurazione dell'oggetto in virtù di categorie spontanee, come — semplificando il problema — pretendevano Kant e l'idealismo. Esso invece, coglie una realtà esistente e determinata, e deve farlo così come tale realtà esige d'essere colta» (p. 46). Il teologo tedesco opta fin dall'inizio per una metafisica dell'essere contro le pretese della filosofia critica ottocentesca, postulando la primazia dell'essere sul conoscere. Ma perché è anche vero che la «cognizione è un vivo movimento dell'uomo reale verso l'oggetto; un incontro dell'uomo e dell'oggetto in questo muoversi e incontrarsi» (pp. 46-47), e perché da questo incontro emerge un senso valido che trascende l'avvenimento concreto, la verità, allora la domanda è: quali sono i presupposti — non astratti, ma concreti — di questa riuscita?

Da una parte, spiega Guardini, questo dipende dalle stesse peculiarità degli oggetti studiati: differenze qualitative (vivente, psichico, spirituale), valori non riducibili alla datità (bellezza, vincoli morali), ecc.; dall'altra, è necessario che «alla particolarizzazione ontica delle cose» ne corrisponda «una noetica dell'atto conoscitivo (p. 48), tenendo conto delle «predisposizioni caratteriali» (stato di animo, differente recettività dei valori, ecc.) per le quali certi valori a volta pervengono alla datità solo in misura del tutto incompleta o non pervengono affatto. In definitiva, l'uomo cosciente si deve rendere conto che il mondo oggettivo si compone di una serie di settori qualitativamente diversi, i quali non possono essere trattati in maniera uniforme; e che per conoscerli sono necessari determinati presupposti nell'attitudine conoscitiva (p. 52) e nello stato d'animo del soggetto (la sua onestà, la sua acutezza, la sua elevatezza spirituale, la sua perfezione personale) (p. 54) che permettano l'adeguazione, l'autouniformarsi, del cosciente all'oggetto. Qui Guardini approfondisce il problema (pp. 54-60) seguendo la distinzione kierkegaardiana fra

«pensiero esistentivo» e «pensiero oggettivistico» non vincolante (p. 58); la loro differenza, nell'analisi dell'esperienza umana, lascia intravedere che certe sfere oggettive (specialmente la sfera etico-religiosa e in grado supremo di Dio) sono vincolate a certe precondizioni della formazione morale, spirituale e personale, che non possono avvenire nell'indifferenza, e che in definitiva si conoscono realmente quando in questo conoscere si attua l'interiorità (p. 59).

Applicando queste nozioni al Nuovo Testamento, Guardini trarrà le conseguenze; e in primo luogo, che Il Nuovo Testamento richiede di essere trattato non con un metodo qualsiasi, bensì «con il metodo ad esso appropriato» (p. 61). Come *oggetto letterario*, deve essere compreso con un atteggiamento diverso da quello, poniamo, che richiede un fenomeno naturale o un evento sociologico: chi prende in considerazione questo oggetto, deve aprirsi alle peculiarità del processo creativo spirituale (p. 60); come *documento storico*, le fonti devono essere prese e scandagliate come tali, raggiungendo così la storia di quel periodo e di quelli avvenimenti a cui i testi si riferiscono; però, con tutto questo non sarebbe stato ancora toccato quel che gli è proprio (p. 61): «il Nuovo Testamento è un testo sacro, la ripercussione scritta d'un evento religioso, espressione della rivelazione» (p. 61). Per il suo *contenuto*, il Nuovo Testamento risale all'evento della rivelazione; per la sua *origine*: i testi «sono nati dal Pneuma, dallo Spirito Santo, in virtù del quale la rivelazione avviene e diventa comprensibile (...). La Scrittura è opera del Pneuma di Cristo; è ispirata. E' un testo pneumatico, santo. Questo costituisce dunque, al di là del suo carattere puramente letterario, una sfera oggettuale particolare» (p. 62).

Ma allora si domanda Guardini: qual è dunque il particolare atteggiamento appropriato al testo sacro, indispensabile se si vuole che quest'ultimo sia chiarito nel suo senso specifico? Religioso, sì, ma «non basta ancora, se vi s'intende solo una generica apertura religiosa (...); a questo particolare "oggetto" è ordinato un atteggiamento religioso particolare: la fede cristiana. Fede è l'atteggiamento conoscitivo rispondente alla rivelazione. Il Nuovo Testamento è parola di Dio in un senso positivo del tutto particolare. Questa parola diventa percettibile nel significato che le è proprio solo quando viene accolta per quella che è, cioè credendo. Solo se l'affronto credendo, mi apro al suo specifico, al soprannaturale, al santo che vi è con-

tenuto; all'evento sacro; alla santa direttiva e formazione di vita; alla santa realtà soprannaturale di Dio che vi si esprime» (pp. 63-64). I brani dedicati alla fede sono di particolare profondità nell'articolo di Guardini: parla della fede come atto del tutto originale, la quale non può essere ricondotta ad altri atti e non è forma previa o derivata dal pensiero, effetto del presagire o forza simbolica, ma l'inizio trascendente del fronteggiarsi tra percipiente e cosa percepita; dell'uomo credente e della rivelazione, unica a percepire la parola di Dio, a cogliere il vero senso della Parola di Dio, la realtà affermata nel testo, e a vincolarsi ad essa con un atto personale (p. 64). Guardini non postula una fede irrazionale: ma una fede conforme alla ragione, benché la superi come dono gratuito e soprannaturale, e che influisce positivamente nella sua conoscenza, in modo tale che non si possono eliminare in sede scientifica tutti i dati di cui di fatto riceviamo la convinzione che Dio ci parla e che giustificano il nostro vincolarci a lui con la fede.

Ma il problema che allora ci si pone davanti è un altro: se la fede è l'atteggiamento conoscitivo correlativo alla Parola di Dio, come entrano in giuoco le altre conoscenze nello studio teologico e biblico? (pp. 70-77). La questione è centrale. Leggiamo le sue parole: «le ottiche predette e quanto ne risulta conservano tutto il loro peso nei confronti della Sacra Scrittura. Solo che vanno subordinate a quella che è specificamente competente, cioè all'ottica della fede» (p. 70). Una volta — spiega ancora — che la rivelazione è stata considerata secondo il senso specifico che gli è proprio mediante la fede, ed il peculiare è stato messo al sicuro come inconfondibile e ne sono stati ricavati concetti e categorie essenziali, si può allora giustamente misurare come gli altri ambiti possono venire applicati, il che si farà secondo applicazioni non univoche, ma analogiche, ossia nel rispetto e sotto la guida dell'essenziale (pp. 70ss). Qui ci troviamo davanti ad una delle pagine principali della metodologia ermeneutica del Guardini, dove spiega, attraverso il concetto di analogia, il modo in cui si devono assumere le scienze umane nella teologia: siccome «non occorre che io deponga l'ottica filologico-storica allorché prendo l'*Iliade* per quel che è essenzialmente, cioè per poesia; ma quell'ottica va subordinata a quella modalità interpretativa che è l'estetica. Qualcosa di simile avviene nel nostro caso: le ottiche predette e quanto ne risulta conservano tutto il loro peso nei confronti della Sacra Scrittura».

ra. Solo che vanno subordinate a quella che qui è specificamente competente, cioè all'ottica della fede» (p. 70).

Nelle ultime tre sezioni, Guardini tratta di tre argomenti che costituiscono dei veri approfondimenti ai principi finora studiati:

a) Nel primo, *Eternità della Parola di Dio e sua contemporaneità al credente* (pp. 77-84), l'autore spiega come dal fatto che la Scrittura abbia Dio come autore, benché sia un testo originatosi storicamente, la cui comprensione richiede una «vera e propria indagine storica, sempre naturalmente rispettando la categoria-guida del testo sacro e con il basilare dominante atteggiamento di fede» (pp. 77-78), non è questa l'unica «via normale» dell'uomo credente verso la comprensione della Scrittura (p. 78). Essendo la rivelazione rivolta all'umanità, la via per comprenderla dev'essere quindi aperta all'umanità: è stata infatti rivolta a tutti gli uomini e a tutti i tempi. «Come Parola di Dio eterno» la rivelazione «non rimane racchiusa negli anni tra l'annuncio e la dipartita di Gesù, ma coesiste con ogni tempo» (p. 80). Pronunciata in un certo tempo, è stata pronunciata come Parola di Dio eterno che guarda tutte le sue creature; «si rivolge anche al nostro tempo: a me» (p. 82). In altri termini, ci troviamo innanzi all'affermazione della continuità — senza rottura — fra lettura pia della Bibbia ed esegesi biblica: questa non tradisce i risultati dell'altra, ma li approfondisce sulla scia di una stessa verità.

b) Il secondo titolo, *Una conoscenza spirituale che «avviene»: scienze come dono* (pp. 84-86), sottolinea il fatto che, trattandosi di una scienza di fede, «per chi conosce scientificamente la Scrittura, per il teologo, la misura della scientificità in senso stretto è determinata *in primo luogo* dalla robustezza della conoscenza di fede che egli ha della rivelazione. Solo *in secondo luogo* dalla robustezza delle sue capacità, concettuale, interpretativa ed elaborativa» (p. 86).

c) Infine con il titolo *Conosce pienamente solo chi vive nella Chiesa*, Guardini nota che, benché la trattazione scientifica della Scrittura sia fondata sul rapporto religioso, la Parola di Dio non viene abbandonata all'esperienza soggettiva del singolo, perché la parola della Scrittura non è una parola privata; non è rivolta al singolo in quanto tale: l'uomo a cui si rivolge Cristo è il singolo nella sua insostituibile unicità, ma inquadrato nella totalità; come anche si rivolge alla totalità, ma in quanto consistente di singolarità personali: «la rivelazione vera e propria, quella che qualificiamo come "cristiana"

è diretta all'ordinamento vivo e interrelato di totalità e singolo. Essa quindi può essere connaturalmente intesa solo in virtù di questo ordinamento bipolare: del singolo cristiano che è inserito nella totalità cristiana, cioè nella Chiesa» (p. 87). Da questo principio derivano due conseguenze: i) dal momento che la Sacra Scrittura è stata consegnata alla Chiesa, il singolo la può cogliere e capire rettamente solo in forza della viva connessione con la Chiesa (p. 87); ii) la Chiesa è presente nell'atto di conoscenza di fede: non si dà una cognizione di fede esclusivamente individuale (p. 88).

IV. Joseph Ratzinger: L'interpretazione biblica in conflitto (problemi del fondamento e orientamento dell'esegesi contemporanea)

La collaborazione del card. Ratzinger⁸ vuole andare al centro della problematica riguardante i metodi storici critici. Se è stata collocata in questa seconda parte dell'opera penso sia per il modo di risolvere la questione in una prospettiva sia teologica che filosofico-critica. L'articolo, oltre a presentare lo *status quo* e di suggerire un'*autocritica ai metodo storico-critici*, offre in una terza sezione alcuni elementi fondamentali per una nuova sintesi.

Lo *status quo* è questo: alla radicalità con la quale il metodo storico-critico si era presentato nella cornice dell'illuminismo, quando il dogma appariva come il vero ostacolo ad una comprensione esatta della Bibbia, la fede come elemento non costitutivo del metodo e Dio come fattore estraneo all'avvenimento storico (pp. 93-94), «oggi è quasi un'ovvietà parlare della ⟨sua⟩ crisi» (p. 93): «i metodi non sono applicati in modo così radicale; è da molto che si cerca di correggerli», ma — avverte — «sarà necessario il lavoro di una generazione almeno, per condurre a buon termine una simile impresa» (p. 100). Le riflessioni di Ratzinger vogliono «inserirsi in questo tentativo ed indicare alcuni passi che possono farci progredire su questa strada» (p. 100). Concretamente, considera che «ciò che si mostra necessario, è quel che si potrebbe chiamare una critica della critica; non una critica esercitata dall'esterno, ma una critica che si sviluppi

⁸ Pubblicata inizialmente in tedesco in «Schriftauslegung im Widerstreit» (Quest. Diss. 117), Herder, Freiburg 1989, pp. 15-44; poi in inglese e prossimamente in francese. In italiano è tradotta nel presente volume (pp. 93-125)..

dal suo interno, a partire dal potenziale critico che il pensiero critico possiede». Non una critica dalla dogmatica, dunque, ma una critica della ragione storica e dei suoi fondamenti; più ancora: una autocritica del metodo storico che incominci «da una lettura diacronica delle proprie conclusioni» e rinunci «all'apparenza d'una certezza quasi di tipo scientifico naturale» con la quale le sue interpretazioni sino ad oggi sono state molto spesso presentate (p. 101). Con queste premesse, Ratzinger affronta «l'autocritica del metodo storico-critico sul paradigma metodologico di Martin Dibelius e Rudolph Bultmann» (p. 103), esaminando i principali elementi del metodo, i suoi presupposti e la sua radice filosofica. La scelta dei fautori del metodo storico-critico, nonostante che siano stati superati in più di un aspetto, ancora risulta adeguata perché — afferma Ratzinger — i loro orientamenti metodologici determinano ancora oggi la metodologia ed il percorso dell'esegesi moderna (p. 104).

I *presupposti*, considerati da entrambi sicuri, senza necessità di discuterli erano: i) la priorità della predicazione rispetto all'evento («in principio era la parola»): la parola produce la scena; tutto quanto è evento è pertanto secondario, elaborazione mitica; ii) l'idea di discontinuità, cioè rottura fra la tradizione pre-pasquale e post-pasquale, ed in tutte le fasi della tradizione; iii) la convinzione che solo ciò che è semplice è primitivo, mentre ciò che è complesso è necessariamente tardivo (trasposizione del modello evolucionista della scienza alla storia dello spirito). Con questo «schema evolutivo di un semplicismo quasi intollerabile, benché proprio ciò abbia contribuito alla sua forza di penetrazione» (p. 109), Gesù fu concepito come un profeta escatologico che non proclamava in effetti alcun messaggio: non faceva altro che gridare in modo escatologico invitando alla vigilanza verso la Trascendenza (p. 109). Ma allora bisognava spiegare due temi: i) «come a partire dal Gesù profeta, non messianico e non apocalittico, si era giunti alla comunità apocalittica, che venera Gesù come Messia; cioè ad una comunità ove si univano in un unico fenomeno sincretista l'escatologia giudaica, la filosofia stoica e la religione misterica» (p. 109), secondo come Bultmann descrive il cristianesimo primitivo; ii) come si deve mettere in rapporto il messaggio originario di Gesù con l'esistenza cristiana odierna perché il suo appello abbia un significato. Bultmann risolse questi due problemi principalmente con l'idea romantica di «comunità» amorfa e con la

sua propria tesi sulla demitologizzazione basata sulla filosofia del primo Heidegger (p. 110). Con questa esposizione Ratzinger conclude: «Attraverso la nostra analisi si è reso manifesto che anche il Bultmann esegeta è un sistematico e che le sue conclusioni esegetiche non sono il risultato di constatazione storiche, ma provengono da un insieme strutturato di presupposti sistematici. Karl Barth ha ragione quando fa questa constatazione: “Bultmann è esegeta, ma non credo si possa discutere con lui di esegesi, poiché egli è allo stesso tempo un sistematico di una tale levatura, che non si troverebbe praticamente alcun testo trattando il quale non appaiano subito diversi assiomi del suo pensiero, e che in definitiva tutto si decide sulla questione della loro validità”» (pp. 110-111).

Arrivato a questo punto, Ratzinger si introduce nell'*origine filosofica del metodo*. La domanda è centrale: perché i grandi principi esplicativi di Dibelius e Bultmann — la forma pura, l'opposizione tra ciò che è semitico e ciò che è greco, tra gli elementi culturali e quelli profetici, tra l'apocalittica e l'escatologia, ecc. — potevano avere ai loro occhi un'evidenza tale, da far loro credere d'avere davanti un puro strumentario per la conoscenza della storia. Perché, a tutt'oggi, questa struttura categoriale è in larga parte ancora presupposta ed utilizzata senza discussione? (p. 111). Ratzinger considera che di fronte a questo problema l'autocritica del *metodo* storico deve cedere il posto a una autocritica della *ragione* storica. E, se è vero che nel trasferimento del modello evoluzionista all'analisi dei testi biblici si trova in una larga misura il carattere dogmatico dei presupposti bultmanniani, «il vero presupposto filosofico di tutto il sistema mi sembra si situi nella svolta filosofica compiuta da Kant, secondo la quale la voce dell'essere in sé non può essere percepita dall'uomo; questi può intenderla solo indirettamente, nei postulati della ragion pratica, che sono rimasti, per così dire, la fenditura stretta attraverso la quale avviene per l'uomo il contatto con ciò che gli è proprio, col suo destino eterno» (p. 112). E' con questa «convincione di fondo che Bultmann — e con lui la maggioranza degli esegeti moderni —, legge la Bibbia» (p. 113), afferma Ratzinger.

Ma allora la questione è se «si può leggere la Bibbia anche in un altro modo»; o più esattamente, se «si deve essere d'accordo con la filosofia che costringe ad una tale sorta di lettura» (p. 113). Così stabilito il problema, rimane chiaro che il dibattito attorno all'esegesi mo-

derna non è «nel suo nucleo centrale un dibattito tra storici, ma un dibattito filosofico», e questo esige «l'impegno attento e critico di tutta una generazione». Ed in questo non si può rinunciare «alle intuizioni dei grandi credenti di tutti i tempi, e fare come se la storia del pensiero avesse preso seriamente inizio soltanto con Kant» (p. 114).

Come *elementi fondamentali per una nuova sintesi* (pp. 114-125), Ratzinger propone cinque punti: i) la disponibilità ad aprirsi al dinamismo interiore della Parola, al suo carattere trascendente; ii) non affrontare l'interpretazione del testo con una filosofia precostituita, lasciandosi piegare dagli imperativi di «modernità», ma andare verso una filosofia aperta, capace di accogliere il fenomeno biblico nella sua radicalità; iii) riesaminare la relazione fra evento e parola, prendendo tanto la parola quanto l'evento come originali, ed integrando l'esame storico con il teologico cristocentrico; iv) rivalutare il principio dell'unità della Scrittura; e v) fare una nuova riflessione sul metodo esegetico nella quale ci sia una autocritica degli assiomi filosofici, un considerare la visione sincronica e diacronica dei testi, un esame delle proposte della storia dell'esegesi, introducendo nella discussione le grandi proposte patristiche e medievali e riflettendo anche sulle opzioni fondamentali della Riforma nonché sulle scelte che essa implica nella storia dell'interpretazione, una fruttuosa collaborazione fra l'esegesi e la teologia sistematica, ed infine accettare la Bibbia come un libro unico riconoscendo che la fede della Chiesa è quella forma di simpatia senza la quale la Bibbia resta un libro sigillato.

V. Ignace de la Potterie: L'esegesi biblica, scienza della fede

In questo secondo articolo⁹, I. de la Potterie si sofferma su due argomenti principali: la natura della Bibbia e la sua interpretazione. Come postulato filosofico, si affianca alla norma generale dell'epistemologia sviluppata da Guardini per cui l'interpretazione deve adeguarsi all'oggetto analizzato e, come conseguenza, solo approfondendo la struttura intima della Sacra Scrittura si possono stabilire le regole dell'ermeneutica biblica (p. 132). Ma il punto di par-

⁹ Pp. 127-165. E' la riproduzione del testo della conferenza tenuta all'Aula Magna del Pont. Ist. Biblico di Roma il 15 dic. '89, in occasione del conferimento del titolo di «professore emerito». L'autore lo considera come un testamento accademico, punto d'arrivo di un lungo insegnamento di 40 anni come professore a Lovanio e a Roma (p. 128).

tenza che ha spinto le sue riflessioni è la constatazione secondo la quale la assunzione in maniera generalizzata fin dal secolo scorso dei metodi storico-critici come approccio unico d'interpretazione scientifica ha portato «allo sconcertante paradosso che il compito dell'esegesi, contrariamente a quanto ha fatto la tradizione antica, non sarebbe più quello di *interpretare* la Scrittura, ossia di cercare il suo *sensu*, ma unicamente quello di ricostruire la sua genesi storica, e poi spiegare i testi dal punto di vista culturale, filologico e letterario» (p. 130). Si è caduto in una sorta di «incoscienza epistemologica» (Clodovis Boff), «in una reale incapacità di scrutare la dimensione profonda del testo» (p. 130). S'impone allora un'alternativa, che in definitiva è stata quella che il Concilio ha voluto implicitamente affrontare nella *Dei Verbum*: il problema teologico dell'interpretazione della Scrittura (p. 132).

Nella prima parte, *La Bibbia, parola umana e Parola di Dio*, vengono analizzati i temi già classici: la formula «Bibbia, parola umana, Parola di Dio», il rapporto tra i due aspetti, il linguaggio proprio della Scrittura, e l'importante tema sull'unità della Bibbia. Idee espresse dall'autore specialmente da sottolineare sono:

i) quello che si potrebbe denominare l'*analogia del linguaggio biblico*: «se è vero — afferma de la Potterie — che per interpretare la Bibbia bisogna tener conto della letteratura profana, non si può assolutamente dimenticare questo principio fondamentale: anche quando si serve dei modi di espressione correnti ai suoi tempi, lo scrittore sacro li utilizza secondo una prospettiva nuova; il suo pensiero non può mai essere ricondotto a quello degli autori profani a cui tuttavia egli si è molte volte ispirato; il suo testo, anche quando è materialmente simile o identico ai suoi modelli giudaici o pagani, nel *contesto nuovo* della sacra Scrittura assume un *sensu nuovo*» (p. 134)¹⁰. Da dove viene questo senso nuovo?: «Evidente non dai modelli storici, dato che l'autore se ne allontana. Esso non può provenire che da un dato interiore, dalla sua *fedè* (...); Lo si vede chiaramente: anche solo partendo dal testo biblico considerato come parola umana, siamo costretti a considerarlo sotto un aspetto che non è più solamente letterario e storico, ma come un documento che esprime la fedè del suo

¹⁰ E' quello che P. Ricoeur denunciò nella sua conferenza conclusiva al Congresso di Chantilly come l'«illusione della fonte» (*Exégèse et herméneutique*, Seuil, Paris 1971, p. 292).

autore (aggiungiamo: e la sua ispirazione), cioè un atteggiamento di apertura e di accoglienza davanti alla rivelazione» (pp. 135-136).

ii) il *valore ermeneutico dell'ispirazione* (p. 137), ovvero l'importanza reale per l'esegesi biblica del fatto che la Bibbia sia ispirata. Davanti all'atteggiamento secondo il quale «l'ispirazione non serve a niente», potendosi «tranquillamente abbandonare la dottrina dell'ispirazione come una sopravvivenza del passato» (p. 137), si deve affermare che «il *Deus auctor* non può essere ricondotto semplicemente al *hagiographus auctor*; l'intenzione del primo va oltre quella del secondo» (p. 142), per questo, «una lettura che volesse abbandonare questo principio per studiare la Scrittura semplicemente come l'opera letteraria e storica di un autore umano, sarebbe riduttiva; essa deve essere completata e rettificata da altri aspetti, di ordine teologico, i quali sono messi in luce nella Costituzione conciliare» (p. 142). In definitiva, ci troviamo due livelli diversi, *Deus auctor* ed *hagiographus auctor*, fra i quali se è vero che c'è una continuità, «non sono identici», come la stessa *Dei Verbum* ha fatto notare nella redazione del n. 12 (p. 143).

iii) *L'unità interna della Bibbia*. Reagendo contra una mentalità che la ha considerato «un postulato superato», come risulta evidente in Bultmann e i suoi seguaci, de la Potterie ricorda come invece tutta la tradizione cristiana ha assunto il principio dell'unità della Bibbia come vera regola ermeneutica, non relativizzata dalla diversità di autori umani o dalla eventuale complessa composizione dei testi sacri, ai quali concede piuttosto la sua peculiare fisionomia e il suo verso significato: «l'unità della Bibbia trascende le questioni della storia e della genesi dei testi. Essa consiste nel fatto che la Scrittura come Parola di Dio esprime il piano divino della salvezza; questo trova il suo centro nel Cristo, che è "il Mediatore e la pienezza di tutta la Rivelazione" (DV 2)» (p. 150).

Nella seconda parte, *L'interpretazione della Sacra Scrittura, scienza della fede*, de la Potterie affronta due obiezioni: sulla specificità dell'esegesi come scienza della fede, e sulla possibilità che si possa parlare di «scienza della fede». La prima, più facile da risolvere, trova la sua spiegazione nel fatto che dentro dell'unità della teologia, definita come «*fides querens intellectum*», l'esegesi è come una «*specie* all'interno di un *genere*» (p. 151): una scienza della fede con il compito specifico di approfondire il *sensu* dei libri sacri; per

questo: l'esegeta è anche «un teologo, in ascolto degli altri settori della teologia, e non semplicemente uno specialista di filologia biblica, di storia antica, o di teorie letterarie» (p. 152).

Sull'altra difficoltà, nata nella cultura moderna dopo l'illuminismo con il suo postulato di incompatibilità fra ragione e fede, de la Potterie, dopo aver esaminato la posizione di R. Guardini e le critiche mossegli da Michael Theobald, espone quattro tesi di fondo che dovrebbe costituire oggi lo statuto epistemologico dell'esegesi cristiana (p. 160-164):

— *la Sacra Scrittura è un libro ispirato*, dunque «la norma normans per la fede cristiana e per la ricerca teologica nella Chiesa» (p. 160). Si potrebbe aggiungere per completezza, che questo compito appartiene alla Sacra Scrittura accanto alla Tradizione.

— Intraprendere un lavoro d'interpretazione che sappia scoprire quello che i Padri latini chiamavano l'*interior intelligentia* dei testi, la realtà interiore che si nasconde in essi e che deriva dal fatto della sua composizione per ispirazione dello Spirito.

— Questo lavoro d'interpretazione si potrà realizzare senza cadere nell'arbitrio quando, accanto alla necessaria dimensione soggettiva del lavoro di ricerca, in cui si deve lasciare che lo Spirito che cresce nella Chiesa «cresca anche *in noi*» (p. 163), ci sia l'aspetto oggettivo che porta ad integrare il testo nel suo contesto più ampio (nel contenuto e unità di tutta la Scrittura) e nella Tradizione vivente di tutta la Chiesa.

— Infine, è necessario integrare tutto questo sforzo all'interno della fede: «Quando si tratta della Scrittura, credere è una delle condizioni per comprendere; ed è a partire dalla fede iniziale che si giunge a poco a poco a una comprensione più profonda: la "gnosi" nel senso dei Padri» (p. 164).

VI. Giuseppe Colombo: Intorno all'«esegesi scientifica»

Giuseppe Colombo¹¹ distingue nella storia dell'esegesi tre «momenti», che denomina: il momento dell'esegesi, il momento dell'ermeneutica, il momento postermeneutico. Il *momento dell'esegesi* sa-

¹¹ Il contributo di G. Colombo (pp. 169-214) viene diviso in tre parti, intitolate: *la vicenda storica dell'esegesi «scientifica», il problema «critico» della Bibbia; e il problema «teologico» della Bibbia di fronte alla questione critica.*

rebbe stato il momento originario, che grosso modo coinciderebbe con la vicenda teologica del protestantesimo liberale, che ne risulta strutturalmente caratterizzata. Le sue esigenze sarebbero impersonate da A. Harnack e A. Loisy. L'istanza fondamentale fu quella di procedere esclusivamente sulla base dei testi secondo i dati della storia, intesa secondo il pregiudizio positivistico della cultura del primo novecento. Il *momento ermeneutico* subentra con la nascita dell'ermeneutica generale, che portava con se il superamento del pregiudizio positivistico e la relativizzazione del testo, cercando il suo senso non in se stesso, ma nell'intercomunicazione o fusione degli orizzonti. La terza fase è caratterizzata dalla *contestazione dell'ermeneutica*, già disunita, differenziandosi in una larga varietà di interpretazioni che generalmente avevano emarginato la questione della «verità». L'ermeneutica è stata criticata da tre fonti: dalla scuola neomarxista di Francoforte impegnata a produrre una teoria critica della società in quanto critica dell'ideologia (J. Habermas); il fronte anglosassone dominato da K. Popper e caratterizzato dalla filosofia analitica del linguaggio; ed il fronte francese, che ha finito per produrre la «grammatologia». In Italia prevale il cosiddetto «pensiero debole» che rifiuta pregiudizialmente la questione del fondamento. Questa contestazione dell'ermeneutica non potevano non coinvolgere l'ermeneutica biblica; da lì che sia necessario reistruire la causa per determinare in maniera nuova la correlazione oggettiva fra metodi critici e comprensione ecclesiale della Bibbia. Su questo trasfondo, Colombo passa all'esame sia del *problema critico* della Bibbia, nei suoi due momenti caratterizzati rispettivamente dal metodo storico critico e dall'ermeneutica, sia del *problema teologico*.

Sul *problema «critico» nella prospettiva della metodologia storico-critica*, il noto teologo osserva che, se il testo biblico postula l'applicazione del metodo storico-critico, non richiede indubbiamente la sovradeterminazione indebita, storicamente verificabile, della metodologia storico-critica, derivata in genere dalla sua intenzione anticristiana o antiecclesiale (pp. 180-181). Quest'applicazione trova anche la sua legittimità dal momento che sarebbe incongruo contrapporre esegesi storico-critica ed esegesi dottrinale (p. 182). Evidentemente l'applicazione deve tener conto dell'implicazione filosofica del metodo storico-critico, indissociabilmente tributario dello storicismo filosofico con la sua contrapposizione della storia alla verità, e

che dà valore assoluto al dato risultante dalla ricerca storica «tecnica e critica» senza però realizzare la previa critica dei propri principi (pp. 183-184). La corretta applicazione del metodo storico-critico risulta allora problematica, tanto più quando «il metodo non è mai “innocente”, cioè non può ridursi a tecnica pura» (p. 184). Richiederebbe la rinuncia positiva all'ideologia dello storicismo, alle aporie filosofiche dello storicismo, dentro di una cornice razionale (teologica). «In questa prospettiva non si può escludere a priori che le posizioni si siano invertite, cioè che la critica sia diventata “dogmatica” perché non vuole riconoscere i suoi presupposti ed è in ritardo nella sua comprensione del cristianesimo; mentre, d'altro lato, il cristianesimo si sia fatto più avvertito e critico, così da poter chiedere alla critica di aggiornarsi» (p. 185).

Riguardo al *problema «critico» nella prospettiva dell'ermeneutica*, Colombo si sofferma sulla svolta dell'ermeneutica e della sua «proliferazione parassitaria» (ossia della nascita di un pluralismo per sé illimitato di ermeneutiche: materialista, psicoanalitica, femminista, ecc.) «che hanno inestricabilmente complicato il “conflitto delle interpretazioni”» con la conseguenza inevitabile «di rendere più confuso anziché illuminare l'accesso al testo biblico» (p. 190). Un'accordo funzionale si può dare fra la metodologia storico-critica e l'ermeneutica strutturalista (diacronia e sincronia) sulla linea della oggettiva intenzionalità «scientifica»: il pericolo della metodologia storico-critica non solo di ridurre la «storia», ma di ridurre tutto alla storia, può essere denunciato come un limite intollerabile dall'ermeneutica strutturalista, sopportata dall'analisi linguistica, la quale dovrebbe mettere in rilievo le diverse funzioni del linguaggio (p. 192). Infatti, l'analisi del linguaggio ha preso come compito il riconoscimento delle caratteristiche specifiche che differenziano i vari linguaggi, che nel caso riuscisse, consentirebbe di risolvere o superare i problemi critici circoscrivendo in modo preciso l'oggetto della riflessione biblica e teologica.

Ma il problema critico ha incrociato il *problema «teologico» della Bibbia* che gli era preesistente. Segnala il teologo milanese che soltanto una scorretta determinazione del rapporto fede-ragione può concepire la teologia separata o contrapposta alla critica, o attribuire a questa, esterna e disomogenea alla teologia, il diritto di verifica: questo corrisponde alla stessa teologia come scienza critica: «teolo-

gia e critica stanno insieme, perché la critica è una proprietà irrinunciabile della teologia, in quanto la teologia è programmaticamente autocritica» (p. 196). La teologia come scienza porta dunque un'imprescindibile attenzione alla vicenda critica quale si determina nella storia della cultura, e non si può considerare estranea ad essa, perché vi è implicata. D'altra parte, accanto al problema critico della Bibbia, esiste un problema teologico dal momento che si riconosce la sua caratteristica singolare di essere «la Parola di Dio», riconoscimento che può derivare soltanto dalla fede cristiana che rivendica una propria inconfondibile identità, e che non può escludersi dal momento che ci sono state anche le stesse definizioni del magistero ecclesiastico a salvaguardare il soprannaturale (p. 197). Colombo sottolinea in questo senso la continuità magisteriale fra il Vaticano I e II; e benché si possa e si debba parlare di una «svolta» del Vaticano II, questa «non si configura primariamente in funzione della dottrina insegnata, ma più radicalmente nella reimpostazione della problematica» (p. 200). Il Vaticano II, infatti, «ha messo direttamente a tema non la Scrittura ma la rivelazione» (p. 199). Ovviamente ci sono altri elementi che si potrebbero mettere in rilievo, in particolare l'interesse del Concilio per la «Sacra Scrittura nella sua identità o formalità di "opera letteraria"» (p. 201), però senza che si possa attribuire al Vaticano II «nessuna intenzionalità "riduttiva"» riguardo alle nozioni magisteriali precedenti (p. 201).

In questa cornice Colombo mette in risalto che se «nella prospettiva cristiana il riferimento alla fede è imprescindibile», in una prospettiva non credente non si dovrebbe addebitare alla fede «un'interferenza pregiudizialmente perturbante nella corretta ricerca critica» (p. 203). La fede di qui si parla non è la *fides qua* (nel senso della decisione esistenziale) in cui Bultmann risolse la nozione di fede cristiana, estraneandola radicalmente dal campo della ricerca storica; né quella di Loisy, il quale separava il piano della storia da quello della fede. Magistralmente Colombo spiegherà nelle ultime pagine del suo articolo che nel senso vero «la fede è da intendere non come fuga dalla storia e quindi come alibi contro di essa; ma viceversa come riferimento insopprimibile ad essa. In questa "posizione" riemerge il rapporto, già identificato, della fede con la critica» (p. 204). Così che «la fede non può subire danno dalla storia» (p. 205), e «la fede non chiede alla storia più di quanto essa può dare»

(p. 206). Così l'autore, senza porre sbarramenti pregiudiziali alla critica, segnala adeguatamente la sua incapacità intrinseca, e tenta di restituire alla razionalità teologica i problemi che la esegesi «scientifica» ha sollevato, sottraendoli all'emotività.

VII. Enzo Bianchi: La lettura spirituale della Scrittura oggi

Per avviare il suo discorso, Bianchi¹² prende l'esegesi origeniana come modello esemplificativo della esegesi biblica, quale fu praticata ininterrottamente fino al s. XVI quando il pensiero critico la convertì in un semplice possibile della lettura biblica (p. 220). Per questo il suo studio inizia con «un richiamo a Origene». L'elemento portante di quest'esegesi si trovava nell'espressione paolina: «accostando cose spirituali a cose spirituali» (1 Cor 2,13), principio che implicava come chiave della comprensione della Scrittura l'unità di tutta la Bibbia, e anche la sua ispirazione, cioè «il fatto che le parole della Scrittura sono "pneumatiche" sono "spirito e vita" (Gv 6,63), contengono la *dynamis* dello Spirito, sicché la conoscenza che scaturisce è "insegnamento dello Spirito"» (p. 216). Da lì, il *primato della fede*; in modo tale che «alla questione circa quale lettore la Scrittura richieda, Origene risponde affermando che si tratta di un *uomo di desideri, non di contestazioni*, che cioè desidera veramente conoscere il Signore per aderire a lui, amarlo e compiere la sua volontà» (pp. 217-218). Altri principi della «ricca e articolata» metodologia esegetica origeniana erano la «pluralità di significati» del testo biblico, l'attualizzazione tipologica, il riconoscimento che il Verbo non è esaurito dalla parola scritta, ecc. Conclude Bianchi: «la conoscenza di Cristo cui la Scrittura intende condurre con le sue parole e i suoi silenzi è dunque azione pneumatica, frutto di interpretazione spirituale. Non è forse la Scrittura stessa che rimanda il lettore allo Spirito Santo come proprio principio ermeneutico? Non è forse il dono dello Spirito che conferisce ai discepoli l'intelligenza delle parole della Scrittura e delle parole di Gesù stesso?» (p. 219).

Ma, questa lettura è attuale? Bianchi considera che ai nostri

¹² Enzo Bianchi divide il suo contributo (pp. 215-277) in due parti: nella prima, imposta la problematica dell'attualità della «lettura spirituale» della Bibbia, nel senso di «atto esegetico totale, che integra le une alle altre quelle realtà testuali, liturgiche ed esistenziali» (p. 220); nella seconda, lo studio viene incentrato sul modo di realizzare questa lettura.

giorni si avverte con sempre maggiore forza la necessità di rifare l'unità dell'esegesi, un'esegesi che sia anche teologia, che riporti la Scrittura al cuore della spiritualità, che coinvolga al lettore in una risposta di preghiera e di prassi (p. 220). Infatti, dopo la riscoperta operata dal Concilio Vaticano II si percepisce sempre di più la centralità della Scrittura nella vita ecclesiale, nella liturgia, nella predicazione, nella teologia, nella vita quotidiana dei fedeli, la quale «diviene effettiva e operante quando si accompagna a un atto di lettura che attraverso la *perscrutatio* delle Scritture epifanizzi il volto del Cristo, conduca alla sua conoscenza e immetta nella relazione coinvolgente, nell'alleanza con lui» (p. 221). Ma «è lo Spirito Santo che, fecondando le Scritture nel grembo della Chiesa, svela il volto di Cristo, guida all'incontro con lui e orienta le esistenze personali e comunitarie a una vita in obbedienza alla Parola emersa dallo "stascritto"» (p. 221). Non è dunque «in base soltanto ai procedimenti di analisi filologica, storica, letteraria, ma all'*analogia fidei* e all'azione dello Spirito Santo che» si riesce a fare una lettura cristiana della Bibbia, a cogliere la dimensione di Parola di Dio (p. 222).

Questa presa di coscienza dell'urgenza di questa lettura biblica sembra emergere nell'ambito esegetico ed ermeneutico, e nell'ambito della situazione attuale della fede. Nell'ambito esegetico ed ermeneutico, infatti, si riscoprono gli elementi dell'antica esegesi: l'unità della Bibbia, la pluralità di sensi del testo biblico secondo l'intuizione rabbinica e patristica, il coinvolgimento del lettore così tipico della lettura spirituale della Scrittura, e il riferimento essenziale alla Tradizione. In sostanza, allo studio diacronico del passato e all'analisi sincronico, si sta affiancando un'esigenza di ritrovare l'unità e la totalità della conoscenza e di recuperare il senso del testo, nella cornice di un recupero dei valori dell'ermeneutica rabbinica e patristica. Nell'ambito di fede personale, oltre alle esigenze della stessa fede di conoscere Cristo, la necessità di una lettura spirituale della Bibbia «si è resa più urgente ancora dalla presenza nella chiesa di letture depauperate della Scrittura che non sanno mantenere il suo delicato equilibrio di parola divino-umana» (p. 233).

Visto il perché, nella seconda parte del suo discorso Bianchi vuole rispondere alla questione sul modo, soggetto e luogo della lettura spirituale della Scrittura (p. 234); risposta vincolata alla specificazione dello statuto proprio della Scrittura e il suo posto all'interno

della Chiesa. Così esamina tre idee di fondo: i) la relazione fra Parola di Dio e Scrittura Santa, nei suoi diversi aspetti: significato dell'espressione «la Scrittura contiene la Parola di Dio», l'analogia fra Scrittura e l'Incarnazione, fra Scrittura e Eucaristia, ecc.; ii) il tema dell'unità di tutta la Bibbia, concetto che porta con sé altri come la ricettività del canone nella sua integrità; l'insostituibilità della lettura al livello redazionale definitivo in quanto lettura propriamente biblica; la rivalutazione della peculiarità del linguaggio biblico, della tipologia, della centralità cristologica delle Scritture, ecc.; e infine, iii) l'ascolto nella fede e nello Spirito — nella preghiera — come esigenza della stessa struttura dialogico-relazionale costitutiva della Scrittura: nel testo biblico «Dio parla a me oggi» (p. 267). Sono pagine di una grande densità teologica che portano alla seguente conclusione: «La lettura spirituale della Scrittura, centrata sul primato della fede e della conoscenza di Gesù il Signore, opera dello Spirito che agisce nel credente al di là di ogni tecnica di lettura, tesa all'amore, all'agape, alla testimonianza fino al martirio, può allora davvero essere il potente mezzo di rinnovamento spirituale della *ecclesia semper reformanda* guidandola a discernere e ad obbedire a ciò che lo Spirito dice *oggi* alla chiesa tramite la Scrittura» (p. 277).

VIII. Alcune considerazioni marginali

Da quello che si è accennato dell'opera recensita, risulta evidente che ci troviamo di fronte a uno dei più radicali tentativi di approfondimento, a livello teologico, della dottrina consacrata nella cost. dogm. *Dei Verbum* sulla natura e interpretazione della Bibbia. Il volume costituisce infatti un vero apice, perché nel tentativo di ricostruire le basi per un'esegesi cristiana per il nostro tempo, è andato verso i fondamenti attraverso una «critica della critica»; cioè ha preso come programma sia la verificabilità dei principi dell'esegesi storico-critica per saggiarne le reali portate e palparne i limiti, sia l'impegno di metterne in rilievo i requisiti per una valida lettura attuale della Bibbia in cui l'oggetto di studio venga rispettato secondo l'esigenze della sua natura. Una critica dunque, portata a ripristinare nel nostro tempo i criteri ermeneutici vincolati al più generale principio della «lettura della Scrittura nello Spirito» e a capire il senso di quest'affermazione.

Si tratta di una approfondita riflessione, fatta da molte prospettive diverse, sui criteri soggettivi e oggettivi che una vera comprensione della Scrittura non può lasciare in sospeso. Innanzitutto è stato valorizzato il primato della fede come forza insostituibile, unica capace di innalzare la ragione alla comprensione di una così peculiare sapienza, costituita da una rivelazione trascendente e soprannaturale, quale è quella contenuta nei testi biblici. Inoltre, sono state chiarite le basi fondamentali dell'esegesi, come il legame indissolubile esistente tra Scrittura e Chiesa, il ruolo della rivelazione quale contesto teologico e dottrinale imprescindibile per la comprensione dei testi sacri, il valore ermeneutico dell'ispirazione biblica, il fatto della unità di tutta la Bibbia e della sua centralità cristologica, la contemporaneità al credente di ogni tempo della Parola rivelata di Dio, il valore soteriologico della verità dei testi sacri, il rapporto fra Scrittura e Incarnazione del Verbo, Scrittura ed Eucaristia, Scrittura e liturgia, e tanti altri. Da un punto di vista più filosofico si è realizzata con grande forza argomentativa l'analisi delle componenti filosofiche e teologiche che hanno creato quella mentalità esegetica che si è spinta fino ad accettare in maniera acritica una determinata lettura della Bibbia rappresentata paradigmaticamente dai lavori di Bultmann e Dibelius, così in aperto contrasto con quello che fino agli inizi di questo secolo era considerato generalmente caratteristico della lettura cristiana della Bibbia. Su questo sono stati più specifici i contributi del card. Ratzinger, che ha sollecitato una «autocritica dal metodo storico-critico», e di mons. Giuseppe Colombo, che ha cercato di rischiarire i problemi dell'esegesi «scientifica» dentro di una cornice di razionalità. I principali pregi di questi due articoli ci sembra di averli esposti a sufficienza.

Indubbiamente, il carattere di opera programmatica, composta da diversi articoli che vanno dal 1928 (Guardini) fino ai più recente di Ratzinger e di de la Potterie (1989), ha fatto sì che diversi argomenti fossero soltanto accennati ed altri piuttosto accantonati almeno nella loro concretezza. E' su questo punto che vorrei introdurre qualche breve rilievo da aggiungere all'ampio e stimolante materiale già contenuto nel libro.

1. Una prima riflessione che meriterebbe a mio avviso un maggiore enfasi e sviluppo nell'impostazione dell'esegesi cristiana odierna, per le sue implicazioni sul problema teologico dell'interpretazio-

ne, è quello riguardante la *natura dell'ispirazione*. Osservando le manifestazioni dell'esegesi moderna, de la Potterie è giunto fino ad affermare che nei nostri giorni «la dottrina dell'ispirazione» sembra essere stata «eliminata» (p. 139), e reagendo giustamente contro questa situazione ha avuto il coraggio di parlare del «valore ermeneutico dell'ispirazione» (p. 137) come qualcosa che presenta esigenze interpretative ineludibili davanti al testo sacro. E proprio per questo afferma, con espressione che già gli è stata contestata e che a me sembra esatta, che «il *Deus auctor* non può essere ricondotto semplicemente al *hagiographus auctor*; l'intenzione del primo va oltre quella del secondo» (p. 142).

Non c'è dubbio che la risposta positiva alla domanda se l'ispirazione ha un valore ermeneutico è essenziale perché si possa parlare di una «esegesi cristiana». Ma il problema non finisce lì. Continua ad essere più che mai necessario il chiarimento teologico interno di questa nozione perché si possa capire il motivo per il quale il trattato sull'ispirazione biblica è chiamato ad avere un posto centrale non tanto dentro della teologia fondamentale ma dentro il trattato di ermeneutica biblica. Non mancano alcune pagine dell'opera recensita che risultano molto illuminanti a questo riguardo (per es., pp. 137-147; 60-64; 269-273). E' noto come dopo il Concilio sono stati proposti diversi tentativi di spiegazione del concetto d'ispirazione cercando di capire la sua dimensione ecclesiologica, il suo collegamento con il complesso dei carismi concernenti l'annuncio e la conservazione della Parola di Dio, la sua struttura letteraria, ecc. Ma perché si possa dare una risposta del tutto valida all'atteggiamento secondo il quale «l'ispirazione non serve a niente», è una «sopravvivenza del passato» (p. 137), c'è bisogno di fare una *teologia dell'ispirazione* che manifesti la carica di operatività dell'ispirazione biblica, ossia tutta la ricchezza di contenuto e di significato, tutta la perfezione di verità e santità, tutta la dimensione salvifico-escatologica che corrispondono ineluttabilmente ai testi sacri dovuto proprio alla sua origine divino-soprannaturale. La *Dei Verbum* n. 12 ha messo le basi per una nuova comprensione utilizzando — dentro un contesto in cui l'azione di Dio appare totalizzante e quella dell'agiografo rispettata nella sua integrità¹³ — la

¹³ Infatti, di Dio si afferma che «homines elegit», «quos facultatibus ac viribus suis utentis adhibuit», in modo tale che «omnia eaque sola, quae Ipse vellet... scripto traderent»; e degli agiografi, che erano «veri auctores». Non ci è possibile in questo momento indicare

formula «Deus in illis et per illos agendo», la quale in definitiva la considerò nella sostanza (*res*) identica alla classica patristica e tomasiana: «Deus est auctor principalis, homo autem instrumentum»¹⁴. Forse si dovrebbe lavorare di più su questa linea che tradizionalmente si è dimostrata molto adeguata per spiegare nozioni così fondamentali come l'analogia del linguaggio biblico, l'unità interna della Scrittura, il sovrappiù del contenuto divino nei testi sacri, il senso dei criteri teologici nell'esegesi, e tanti altri che sono stati messi in rilievo lungo tutto il libro recensito. Oserei dire che soltanto se si ridà effettivamente a Dio il suo pieno ruolo di *autore principale della Bibbia*, con quella «principalità» intesa non come annullamento ma come arricchimento e potenziamento umano e soprannaturale delle capacità dell'agiografo, come è stato asserito nella grande Tradizione cristiana, senza visezioni fra elemento materiale-umano e formale-divino (Franzelin), e senza riduzionismo immanentista (Loisy), il valore ermeneutico dell'ispirazione cesserà di essere considerato un «postulato superato»; altrimenti non si riesce a vedere come in sede teologica si possano giustificare le prerogative della Sacra Scrittura e chiedere all'esegesi che volga il suo sguardo aldilà della dimensione immanente dei testi sacri.

2. Collegato al tema precedente vorrei accennare a una questione terminologica che, come di solito accade, sembra trovarsi inseparabilmente vincolata alla comprensione del suo contenuto. Si tratta della *terminologia «senso letterale» - «senso spirituale»*. Se è vero che

tutto il contenuto che ci sembra abbiano queste affermazioni secondo la mente del Concilio, ma evidentemente non si può negare che il testo conciliare accenni all'universalità dell'ispirazione divina estesa a tutte ed ognuna delle parti del libro sacro, e del pieno uso che fecero gli agiografi delle loro facoltà nel collaborare con Dio nella composizione della Bibbia. Cf. il mio breve lavoro M.A. TABET-Th. McGOVERN, *El principio hermenéutico de la inspiración del bagiógrafo en la const. dogm. «Dei Verbum»*, in AA. VV., *Biblia y Hermenéutica*, (VII Simp. Int. di Teología, Pamplona 10-12 aprile 1985), Eunsa, Pamplona 1986, pp. 697-713.

¹⁴ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, IV I 360 (verrà citata AS). Più esattamente si trattava dell'impiego del termine «strumento» applicato all'agiografo. Davanti alla insistenza di alcuni Vescovi perché si mantenesse questa terminologia classica (cf. AS III III 299), la Commissione dottrinale, consapevole che il linguaggio dei testi conciliari doveva risultare d'indole più pastorale e di apertura ecumenica, rispose: «cum sit terminus technicus in textu conciliari omittitur. Res vero exponitur». E' risaputo che, se nello schema III previo al testo definitivo della Dei Verbum, si sostituì la parola «strumento» per quella che fu la formula definitiva, il motivo non era la sua intrinseca inadeguatezza per spiegare – come fino allora si faceva ed era stato utilizzato dalle grandi encicliche bibliche – il dogma dell'ispirazione, ma perché si voleva una dichiarazione senza possibili equivoci della verità fondamentale sull'ispirazione.

l'esegesi antica utilizzò una terminologia molto varia, è anche vero che la tradizione agostiniana-tomasiana che si impose durante l'epoca medievale fino ai nostri giorni¹⁵ ha parlato di «senso letterale» come il contenuto di rivelazione che secondo l'intenzionalità divina significano le parole — che evidentemente non è soltanto il senso filologico-storico ma anche quello teologico a tutti i suoi livelli¹⁶ — ; e di «senso spirituale» come contenuto significato dalle realtà (eventi, persone, cose) indicate dalle parole, cioè il senso tipico in tutte le sue formalità (allegorico, tropologico e anagogico)¹⁷. Allora mi domando: non sarebbe meglio conservare l'espressione «senso letterale» con questa sua definizione più classica ed evitare così di utilizzare un'altra designazione che può risultare confusa per l'uso ordinario del nostro linguaggio. Se è il «sensus Dei» per mezzo delle parole si dovrebbe chiamare «sensus literalis». Non dubito che l'impiego dell'aggettivo «spirituale» come sostitutivo del tomasiano «letterale», per quello che si riferisce al «sensus Dei», è stato motivato — come accade nello studio di Enzo Bianchi — per rilevare più fortemente il vincolo esistente fra il senso teologico e l'azione pneumatica dello Spirito Santo; però la terminologia classica eviterebbe che fosse considerato come senso letterale soltanto il senso raggiungibile con i metodi razionali (diacronici e sincronici), cambio che come si sa, fu introdotto nell'esegesi critica proprio per la sua dimenticanza del valore ermeneutico dell'ispirazione¹⁸, lasciando il «senso teologi-

¹⁵ Di solito la troviamo in questo senso nel Magistero della Chiesa (EB.485; 524; 525; 598, etc.). Anche nel recente *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 115-118.

¹⁶ Da lì la forte sentenza dell'Aquinate nel *De Potentia* 4,1: «Omnis veritas quae, salva litterae circumstantia potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus».

¹⁷ Cf. *S. Th.* 1, 1, 10c; *Quod.* 7., q.6; *Ad Gal* c.4, lect. 7. Questa terminologia, come si sa, è stata ritenuta sostanzialmente valida dalla manualistica. Si può anche ricordare come questo linguaggio appare nella *lettera della PCB* del 20-VIII-1941: «è proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale -afferma-, che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso letterale, un senso spirituale o tipico» (EB 524). Nella spiegazione risulta chiaro il significato che viene dato ad ogni formula. Il senso spirituale viene identificato al tipico; il letterale è tutto il contenuto significato dalle parole.

¹⁸ E' stato con l'avvento dell'esegesi critica, infatti, che la nozione di senso letterale è venuta a significare il contenuto raggiungibile soltanto con le tecniche dell'analisi storico-letterario. Il motivo è evidente. Sottolineando esclusivamente la paternità dell'agiografo nella composizione del libro, il senso letterale non può essere altro che il significato posseduto dalle parole secondo l'intenzione dell'autore umano, per giungere alla quale si considera che sarebbero sufficienti i metodi razionali (questione anche da chiarire). Si finì così per escludere dalla definizione di senso letterale altri livelli che l'accettazione di un'origine divina della Bibbia necessariamente portava con sé.

co» — proprio per la terminologia «spirituale» con la quale viene qualificato — come qualcosa non corrispondente direttamente alle parole del testo, come aggiunta soggettivistica fatta ricadere dal di fuori sul testo.

3. Mi sembra anche molto importante rivalutare la visione metodologica di Guardini (pp. 70-77) che costituisce un vero richiamo all'*unità della metodologia esegetica*. Non si tratta di snaturare i metodi che ogni scienza reclama *per se* secondo il suo stile e la retta ragione, ma del modo come in cui si dovrebbero integrare tutte le diverse conoscenze umane, supposta la loro corrispondenza alla realtà, nello studio teologico e biblico, perché non sia questo a venire snaturato e possa accedere al suo oggetto secondo la propria modalità. Davanti a questo problema, cioè più precisamente, davanti alla domanda: se la fede è l'atteggiamento conoscitivo correlativo alla Parola di Dio, come entrano le altre conoscenze nello studio teologico e biblico?, la risposta di Guardini merita di essere attentamente considerata: «le ottiche predette e quanto ne risulta conservano tutto il loro peso nei confronti della Sacra Scrittura. Solo che vanno subordinate a quella che è specificamente competente, cioè all'ottica della fede» (p. 70). In altri termini: ogni approccio — filologico, letterario, storico, ecc. — può reclamare un certo diritto di analisi di fronte al testo biblico; però — ed è qui dove ci troviamo di fronte ai limiti dei metodi razionali e davanti alla peculiarità dell'esegesi biblica — nessuno può pretendere di affermare di riuscire a raggiungere il significato ultimo delle parole del testo rivelato secondo l'intenzionalità divino-umana se non riconosce il primato della fede e lavora sotto la guida e dentro dell'«ottica» che essa schiude. E questo non soltanto per i margini di dubbi che qualsiasi ricerca umana — filologica, storica, ecc. —, caratterizzata dal progresso, trova di fronte ad un testo, come viene comprovato dalle molteplici discussioni su tanti punti che a questo riguardo si protraggono da secoli; ma soprattutto per la originalità di pensiero, non ridicibile a opinione di massa, che non si può negare a qualsiasi autore umano — e gli agiografi sono veri autori —, e più ancora per l'inafferrabilità e trascendenza della sapienza divina, più avvicinabile per via di negazione che di affermazione, e in qualsiasi caso sempre per via di analogia e di eminenza, come direbbe la teologia dialettica dello Pseudo-Dionigi. Per questo, la valida conoscenza del testo sa-

cro come tale corrisponde unicamente ed esclusivamente alla *ratio fide illuminata* e al suo congruo sviluppo come scienza teologica, la quale, dal suo più alto punto di vista e per la connaturalità con il suo oggetto, ha la capacità di orientare il cammino da intraprendere, ed illuminare il modo e la misura in cui dovrebbero essere applicate le conoscenze umane in funzione di una più alta sintesi biblico-teologica, decidendo anche sulla loro reale validità. Mi sembra che anche su questa linea si muove Colombo quando afferma l'inseparabilità fra la teologia e la critica, non perché quella si debba sottomettere a questa, ma «perché la critica è una proprietà irrinunciabile della teologia, in quanto la teologia è programmaticamente autocritica» (p. 196). Detto dal punto di vista dell'oggetto: se la Scrittura è un'opera che Dio realizza *in* e *per* agiografi in modo tale che in essa si trova tutto e soltanto quello che Dio ha voluto (DV 11), le regole d'interpretazione e i metodi a loro collegati non si possono considerare come se ognuno, avanzando in linee parallele, dovesse occuparsi autonomamente di uno o dell'altro aspetto del libro sacro fino a dare la sua singolare e irremovibile risposta definitiva. Siccome coincidono nell'unico e medesimo compito di trovare la verità espressa da Dio attraverso gli agiografi, che se è densa di significato non viene annullata o indebolita dalla contraddizione, queste regole e metodi, nella misura in cui si prendono come servizio alla Parola di Dio, dipendono mutuamente fra loro secondo la gradualità oggettiva che soltanto la *ratio fide illustrata* può adeguatamente stabilire.

Questa unità del metodo esegetico è stata implicitamente segnalata dalla DV 12 quando sul piano oggettivo ha messo l'agire del medesimo Dio come principio dal quale derivano i criteri di ricerca esegetica sia sul piano della ragione che dalla fede¹⁹. Cosicché, se per il fatto che «Dio ha parlato per mezzo di uomini alla maniera

¹⁹ La divisione dei criteri fatta dalla Dei Verbum, infatti, non è stata stabilita in modo semplicistico ma in maniera molto articolata, e risulta particolarmente significativa la forte unione che si stabilisce fra entrambi i gruppi di criteri. Questo aspetto è messo certamente in evidenza dalla frase del paragrafo terzo: «si deve badare con non minore diligenza», che serve per paragonare i diversi criteri e per mostrare la importanza che viene concessa ai criteri teologici; ma soprattutto a quello che sottolinea la profonda unità ammessa dai diversi criteri è il chiaro richiamo all'origine divina della Sacra Scrittura in uno e nell'altro principio generale che introduce i diversi criteri: Il primo principio incomincia così «Deus in Sacra Scrittura...»; il secondo: «Sacra Scriptura eodem Spirito...». Questo senz'altro ha una notevole importanza nel modo di concepire la metodologia biblica.

umana» l'esegeta sa di doversi servire di tutta la scienza umana disponibile per il suo lavoro, rendendosi conto che, andando verso l'intenzionalità umana, si avvicina anche all'intenzionalità divina, senza però esaurirla; d'altra parte, sa anche che il «ricavare con esattezza il senso dei testi sacri» non gli è possibile se non viene «letta ed interpretata la Scrittura con lo stesso Spirito mediante il quale è stata Scritta»; fatto che esige di badare, con «non minore diligenza», al modo in cui i testi partecipano dell'unità della Sacra Scrittura e sono stati intesi e applicati momento per momento nella vita della Chiesa — nella sua liturgia e insegnamento, dai Padri e santi Dottori, nella vita dei suoi santi e di tutto il popolo di Dio, ecc.—, e si integrano nella dinamica che accumula in una unica verità i dogmi della sua fede²⁰. Da lì la rivalutazione che nel nostro tempo si fa sempre più necessaria dei valori contenutistici dell'esegesi patristica; e da lì anche la crescente consapevolezza che non ci può essere vera contrapposizione fra una esegesi dogmatico-teologica e una corretta esegesi storico-critica, e fra teologia ed esegesi, temi che sono stati accennati nel presente volume.

4. Per tutto questo mi sembra d'importanza capitale che nella riattivazione dell'esegesi cattolica venga sottolineata la convenienza di un ritorno a una visione integrale del mondo come base del pensiero teologico, ossia di una visione *scientifica del mondo aperta alla trascendenza e in conformità con i sani principi della ragione*, di un pensiero metafisico in definitiva, come Ratzinger, Guardini e Colombo hanno accennato nei loro contributi da diverse angolazioni. In particolare, l'osservazione di Ratzinger nel suo invito all'autocritica da parte dei metodi storico-critici risulta molto istruttiva a questo riguardo. Ratzinger individua, come vero presupposto filosofico di tutto il sistema innalzato nella forma paradigmatica assunta in Bultmann e Dibelius, la svolta filosofica compiuta da Kant. Sarebbe stata con questa convinzione di fondo che Bultmann e la maggioranza degli esegeti continuano a leggere la Bibbia. Non avanza Ratzinger una proposta complessiva in questo campo, ma propone degli elementi fondamentali per una nuova sintesi, ed in particolare osserva che «lo

²⁰ E' altamente significativo il modo in cui è stata fatta la redazione del testo paragrafo del n. 12: «si deve badare con non minore diligenza al contenuto e unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva Tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede».

studio autocritico della propria storia deve anche essere un esame delle alternative filosofiche essenziali del pensiero umano» (p. 124). Ritengo che infatti soltanto può permettere una lettura della Bibbia secondo «le intuizioni dei grandi credenti» (p. 114) e come richiede l'oggetto di conoscenza, una comprensione della realtà che in conformità con i principi della ragione non costituisca il mondo come *principio sui ipsius*. Ossia una *Weltanschauung* che ammetta la trascendenza divina, l'agire di Dio nella storia con la sua provvidenza ordinaria che straordinaria, che riconosca dunque i suoi attributi di onnipotenza, verità e santità, e come conseguenza non anteponga pregiudizialmente alla voce dell'essere i limiti che la scarsità di fede considera validi, all'incominciare dalla messa sotto accusa dei miracoli e delle profezie della Scrittura. In definitiva, soltanto con una metafisica dell'essere, come è stata proposta da Giovanni Paolo II nel suo celebre discorso pronunciato in occasione del primo centenario dell'enc. *Aeterni Patris*²¹, si riesce a costruire una teologia dell'*Ipsium esse* e fare una esegesi della Parola rivelata dallo stesso *Ipsium esse*: la storia dimostra che viceversa con la critica kantiana della ragione facilmente si finisce per divinizzare la ragione e assolutizzarne i postulati²².

5. In fine, per avanzare qualche accenno critico all'opera, aggiungerei un breve commento al primo contributo de la Potterie. Alcuni anni si interpongono fra questo e il secondo articolo, e trovo una densità di pensiero nel secondo che mi domando fino a che punto l'autore oggi continui a considerare valide tutte le tesi presentate nel primo contributo. Forse oggi l'esegeta belga introdurrebbe alcune modifiche di linguaggio, per esempio, segnalando più esplicitamente che il termine «fondamento» della teologia (DV 26) fa riferimento sia alla «Parola di Dio scritta» come alla «Sacra Tradizione»²³; oppure che la formula «anima della teologia» non si applica tanto alla Sacra Scrittura ma al suo studio — «studio della Sacra Pagina» —, fatto che coinvolge già una lettura teologica dei testi sacri, dentro della «viva Tradizione di tutta la Chiesa e la analo-

²¹ Nell'Aula Magna della Pont. Univ. di San Tommaso (Angelicum): AAS 71 (1979) 1472-1483.

²² Il mio pensiero su questo tema si può trovare in *Una introducción a la Sagrada Escritura*, Rialp, Madrid 1981, pp. 125-152.

²³ Infatti, la DV 26 afferma: «La Sacra Teologia, si basa come su fondamento perenne sulla parola di Dio scritta, insieme con la Sacra Tradizione...».

gia della fede» (DV 12). Ma noi ci troviamo dissenzienti soprattutto su un tema, che viene rafforzato per il tono polemico in cui sono state scritte le pagine 33-35. Non sono del tutto d'accordo con l'affermazione secondo la quale la *Dei Verbum* utilizza la parola «veritas» in un non del tutto specificato «senso biblico» inteso come contrapposto al senso greco e scolastico di conformità tra la parola (o il pensiero) e la realtà, contrapposto dunque alla definizione classica *adaequatio rei et intellectus*: non sono d'accordo, fra altro, perché precisamente è questa la definizione — l'unica definizione propriamente detta — che troviamo sia stata stabilita dalla Commissione dottrinale incaricata della redazione della *Dei Verbum* a questo riguardo, quando fissa il significato da dare alla formula «cose vere e sincere» apparsa nel n. 19; tanto più determinante nella misura in cui si tratta una spiegazione riflessa, introdotta per i suggerimenti di più di 240 Padri che non consideravano adatta un'altra definizione precedente²⁴. Indubbiamente, per capire l'intenzionalità dell'agiografo (il suo pensiero) bisogna ricorrere a tutta una scienza dell'interpretazione, in cui si trova la teoria dei genere letterari così come viene esposta nella DV 12, e a tutta la criteriologia che troviamo nelle grandi encicliche bibliche e nella stessa *Dei Verbum*, sempre però che anche si ritenga che «i libri della scrittura insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre lettere» (DV 11).

Ma proprio qui entriamo in un secondo aspetto del nostro confronto con l'interpretazione che fa de la Potterie. Secondo il noto giovannologo, queste parole appena citate della DV significherebbero che la «Scrittura contiene la "verità", non di certo nel senso scientifico che tutti gli avvenimenti storici in essa narrati offrono garanzie sufficienti di esattezza per lo storico, ma perché ci descrive quanto interessa la *fede*: lo svolgimento — nella storia — del dise-

²⁴ La risposta della Commissione fu: «Vera autem dicitur de illis quorum affirmatio cum realitate facti concordat: veritas enim est adaequatio rei et intellectus. Confusio quae oriri poterat ex. pag. 22. lin. 14: "veritas seu id quod auctor asserere voluit" ibidem ablata est. Sincera autem complet vera tamquam elementum subiectivum complens elementum obiectivum» (Relatio ad n.19: AS IV V 724). Cfr. il mio breve articolo, *Cristologia e historicidad de los Evangelios en la Constitución «Dei Verbum»*, nn AA. VV., *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*, Eunsa, Pamplona 1983, pp. 299-324 (cfr. p. 310). Quando si è voluto dare alla parola «veritas» un altro significato, e concretamente un determinato significato biblico, allora è stata messa fra virgolette, come accade nella DV 19, in fine.

gno divino di salvezza, vale a dire la *rivelazione*» (p. 35). Se c'è tanto da ammettere in questa frase, non sembra potersi sottoscrivere pienamente: soprattutto per l'interpretazione che si fa della formula conciliare in cui, sottolineandosi l'elemento salvifico della verità biblica, si pretenderebbe svuotarla delle sue implicazioni riguardanti il carattere storico degli stessi avvenimenti biblici. Sarebbe lungo fare un esame di tutta questa questione²⁵. Direi soltanto che proprio questa possibilità d'interpretazione delle parole della DV — come non è rimasto inosservato a de la Potterie (pp. 32-33) — è stata quella che spinse 184 Padri conciliari a chiedere la soppressione del termine «salutarem» dalla formula «veritatem salutarem» dello schema previo al definitivo, e a molti altri a suggerire diverse formule²⁶. La Commissione dottrinale, accogliendo un invito di Paolo VI, cambiò la formula «veritatem salutarem» per quella definitiva per evitare qualsiasi abuso di lettura; non senza chiarire però che con la precedente formula «veritatem salutarem» non si era voluto insinuare che la Sacra Scrittura non fosse integralmente ispirata e che il brano discusso doveva essere letto secondo la mente dell'enc. *Providentissimus Deus* dove si afferma che «Dio stesso che parlò per mezzo degli autori sacri non poteva inserire qualcosa lontana alla verità»²⁷.

Vorrei terminare queste considerazioni con un duplice augurio: che l'esegesi dei prossimi anni sappia far suo tutto il programma proposto da quest'opera, e che lo studio della Sacra Pagina diventi veramente l'anima della teologia.

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare 49
00186 ROMA

²⁵ Cfr. l'articolo sopra citato *Cristologia...*, e soprattutto G. ARANDA, *Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escritura*, in «Scripta Theologica» 9 (1977) 392-424.

²⁶ L' emendamento preparato dalla Commissione tecnica diceva: «Multi Patres difficultatem movent contra expressionem "veritatem salutarem", quia contra documenta Magisterii, inerrantiam ad res fidei morum restringere videtur: quid ergo de inerrantia aliarum assersionem Scripturae?» (AS IV V 708).

²⁷ «... Deum ipsum per sacros auctores elocutum nihil admodum a veritate alienum ponere potuisset» (AS IV V 708).

Pagina bianca

LA TEOLOGIA E IL TEOLOGO IN RECENTI SCRITTI (III)

Antonio CIRILLO

Sommario: I. Introduzione; - II Battista Mondin: *Introduzione alla teologia* - A) Il carisma dottorale; B) La deontologia teologica; C) Il pluralismo teologico; D) Cultura e teologia; E) Metodo teologico e catechesi; - III. José Luis Illanes: *Teología y facultades de teología*: - A) La teologia secondo il Vaticano II; B) La teologia in Giovanni Paolo II; C) La cost. ap. *Sapientia Christiana*; D) L'Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo; - IV Conclusioni parziali: A) Studio della teologia nella formazione sacerdotale; B) Necessità della filosofia.

I. Introduzione

Continuando l'analisi di opere dell'ultimo decennio sulla teologia e il teologo, in questo terzo bollettino saranno analizzate opere posteriori alla *Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*¹, che si ispirano in diversa misura a questo importante documento del Magistero ordinario di Giovanni Paolo II.

Come nei precedenti bollettini, nel testo sarà riportata una parafrasi dell'opera esaminata con molte citazioni letterali. Considerazioni personali e riferimenti ad altre opere ed autori saranno invece riportate in nota. Nelle conclusioni parziali saranno esaminate alcune aspettative della Chiesa nei confronti della teologia espresse nella esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* (25.3.1992).

¹ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Donum veritatis. Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo*, 24.5.1990. Da ora VET. Cfr. gli accenni nei precedenti bollettini dallo stesso titolo in «*Annales theologici*» 4 (2/1990) e 5 (2/1991).

II. Battista Mondin: Introduzione alla teologia

La seconda edizione di quest'opera² del prof. Battista Mondin³, è una risistemazione della prima parte dell'opera pubblicata nel 1983. Alla luce della VET e dei suoi studi successivi, l'autore (da ora A.) ha riscritto i capitoli riguardanti la natura, il metodo, i compiti della teologia, nelle congiunture dell'attuale crisi culturale epocale. Per questo ha dedicato «speciale attenzione alla cultura e all'inculturazione e riflessione teologica su questi argomenti, visto che da questi settori provengono oggi le sfide principali per la religione, per la Chiesa, per la teologia e per il cristianesimo» (p. 4)⁴. Quest'opera è la sintesi di saggi anteriori, molti dei quali scritti tra la prima e la seconda edizione, a carattere monografico, che mostrano la poliedricità degli interessi teologici e culturali dell'A.; pertanto la sintesi di alcuni temi trattati nella sua *Introduzione alla teologia* permette anche di presentare alcuni aspetti del suo pensiero teologico.

A) Il carisma dottorale

Secondo Mondin il Vaticano II ha fissato con chiarezza le posizioni specifiche del Papa, dei vescovi, del popolo di Dio ma non quella dei teologi. La VET colma perciò un vuoto sul ruolo della teologia e può chiarire i malintesi postconciliari da cui derivano i conflitti di alcuni teologi col Magistero. Una chiave per la soluzione di que-

² B. MONDIN, *Introduzione alla teologia*, Massimo, Milano 1991, pp. 440.

³ Nato in provincia di Vicenza nel 1926, è sacerdote dell'Istituto Saveriano Missioni Estere. Attualmente è decano della Facoltà di Filosofia della Pontificia Università Urbaniana, nonché Presidente dell'Associazione dei docenti italiani di filosofia (A.D.I.F.) e della Società San Tommaso d'Aquino (S.I.T.A.).

⁴ Quest'opera, come la prima edizione del 1983, si rivolge a chi comincia a studiare la teologia ma è anche strumento utile di consultazione per studenti di seminari e facoltà teologiche, sacerdoti impegnati nella pastorale, persone di cultura (p. 4); Essa si divide in quattro parti: la prima, in sei capitoli: 1. Natura e compiti della teologia; 2. Il metodo della teologia e il lavoro del teologo; 3. Cultura e teologia; 4. Le ragioni della crisi e del rinnovamento della teologia; 5. Il rinnovamento della teologia prima del Concilio Vaticano II; 6. Il rinnovamento teologico e le correnti teologiche post-conciliari. La seconda parte è un presentazione sintetica dei grandi misteri del cristianesimo: 7. Il mistero di Dio; 8. Il mistero di Cristo, Crocifisso e risorto; 9. Il mistero della Trinità; 10. Il mistero della Chiesa; 11. Il mistero dell'uomo; 12. Catechesi e teologia. La terza parte è costituita di brevi informazioni bibliografiche sui teologi e la quarta è un glossario dei concetti e dei termini teologici, utile per orientare i principianti.

sto problema potrebbe essere quella della dottrina dei carismi (pp. 46-52) a cui si rifa esplicitamente la VET nn. 6, 16, 21 quando parla della teologia e del Magistero come «doni», «vocazioni», «funzioni speciali» suscitate dal Signore. Mondin ritiene che tutto quello che il Vaticano II dice dei carismi straordinari si possa applicare anche a quelli ordinari, che mettono in condizione ogni cristiano di svolgere i suoi doveri specifici. Il carisma del teologo è quello della *fides quaerens intellectum*, ossia di rendere intellegibile la fede; i vescovi invece godono del *charisma veritatis certum*, ereditato dagli Apostoli (S. Ireneo). «Ora è chiaro che i due carismi non soltanto non si escludono, ma anzi si richiamano a vicenda: ciò che il teologo deve rendere intellegibile è la verità e non l'errore, e tutta la verità e non soltanto un suo frammento. D'altra parte, il vescovo deve annunciare una verità che sia intellegibile, altrimenti il suo annuncio cade necessariamente nel vuoto. Però, per quanto concerne l'intellegibilità della Parola di Dio la competenza specifica è del teologo e non del vescovo. Perciò in questo campo il secondo deve lasciare al primo la massima autonomia e libertà» (p. 49). Un'applicazione di questa distinzione sarebbe quella di lasciare alla discussione dei teologi l'intellegibilità di una teoria teologica, in modo che il Magistero intervenga, se è necessario, solo dopo il dibattito fra gli esperti⁵. La libertà del teologo è indispensabile ma non può essere illimitata: deve essere esercitata all'interno delle regole della deontologia teologica.

Mondin si mostra convinto che applicare i criteri indicati nella VET può risolvere i problemi che affliggono oggi la teologia. In precedenza il nostro A. si era soffermato sul pericolo della gnosi, riprendendo l'analisi di Le Guillou⁶; nella precedente edizione della *Introduzione alla teologia* aveva fatto le sue osservazioni critiche alla svolta antropologica cominciata con Karl Rahner. Nella nuova edizione dà un deciso appoggio alla VET, che, come noto, si era soffermata su un altro grave problema contemporaneo: quello del dissen-

⁵ Questo avrebbe il non piccolo vantaggio di evitare la contrapposizione, alla quale talvolta oggi si assiste, dei teologi col Magistero. Sarebbe normale, come in passato, lasciare la discussione direttamente ai teologi e riservare la decisione finale al Magistero riguardo alla verità, ossia alla conformità del contenuto della fede di una teoria teologica.

⁶ M.J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père*, Fayard, Paris 1973. Una buona sintesi di quest'opera è nel saggio di B. MONDIN, *La nuova teologia cattolica. Da Karl Rahner a Urs Von Balthasar*, Logos, Roma 1978, cap.8: *Il mistero del Padre* (M.J. Le Guillou), 119-135.

so teologico che deriva direttamente da una concezione erronea della teologia e del rapporto fra Magistero e teologia.

In passato, osserva il nostro A., il dissenso si trasformava in eresia mentre oggi alcuni teologi hanno teorizzato la legittimità di dissentire dal Magistero rimanendo nella Chiesa e teorizzando la possibilità di un «Magistero parallelo» dei teologi rispetto a quello gerarchico. Spesso è stato invocato come fondamento scritturistico del dissenso il rimprovero di Paolo nei confronti di Pietro; ma Mondin giustamente osserva che questa « giustificazione è del tutto arbitraria ed infondata, perché il dissenso tra Pietro e Paolo non era affatto un dissenso fra Magistero (Pietro) e teologia (Paolo) bensì fra due Apostoli» (p. 65)⁷.

B) *La deontologia teologica*

Il teologo, ricorda Mondin, non sta al di sopra della morale di più di quanto sia libero di fronte alla fede. Si deve anzi ritenere che, siccome la fede comporta delle implicazioni morali per tutti, al teologo che è per professione lo studioso della fede, questa imponga tutta una serie di doveri speciali (p. 52). Fra questi in primo luogo lo studio approfondito della S. Scrittura, della Tradizione, dei Padri, delle dottrine dei Concili e del Magistero perché è da tali fonti che il teologo ricava la sua materia e i criteri di verità. «Questi elementi (il soggetto e i criteri di verità) non sono dati né dalla propria esperienza né dall'esperienza della propria comunità ecclesiale, ma dalla Parola di Dio così come è stata e continua ad essere enunciata autorevolmente dalla Chiesa attraverso i secoli» (p. 53).

Queste fonti permettono l'ascolto del messaggio della Parola di Dio sottraendola al soggettivismo. Infatti all'esperienza «personale o di questo o di quel gruppo non solo non si può rivendicare la funzione di criterio della verità, ma neppure quello di principio ermeneutico fondamentale, perché in tal modo si avallerebbe qualsiasi interpretazione della Parola di Dio, anche la più eterodossa e si rendereb-

⁷ Talvolta è stato chiamato in causa persino san Tommaso per legittimare la teoria del «Magistero parallelo». Per una breve analisi di questo tema, che cerca di mostrare come ciò non sia legittimo: A. CIRILLO, *Magistero parallelo nei testi di S. Tommaso?*, in Atti del IX Congresso tomistico internazionale, vol. VI: *Storia del tomismo. Fonti e Riflessi*, Pontificia Accademia di S. Tommaso - Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, 44-50.

be impossibile l'unità di fede anche sui punti più essenziali» (p. 53). Certo l'esperienza ecclesiale ha una funzione importante nel riconoscimento della Parola di Dio ma richiede garanzie per essere autentica: non solo fedeltà alla Rivelazione ma anche al controllo «più modesto tuttavia assai significativo del Magistero ecclesiastico» (p. 53).

In un altro capitolo osserva che collaborare col Magistero della Chiesa è per il teologo una necessità intrinseca al suo compito: dal momento che la teologia è servizio ecclesiale, il carisma della scientificità propria della teologia non si può dissociare da quello della verità, proprio del Magistero. «Per questo motivo Magistero e teologia non possono essere dissociati tra di loro né possono essere concepiti come due poteri rivali: si tratta invece di due servizi inseparabili e se esiste, come di fatto esiste, una gerarchia, la priorità spetta certamente al Magistero, perché la verità è la sostanza, mentre la scientificità è una proprietà della verità (e non viceversa). Pertanto giudice immediato del pluralismo è la teologia; ma giudice supremo è il Magistero» (p. 25)⁸.

Uno dei doveri del teologo è quello della prudenza nella divulgazione delle dottrine teologiche, soprattutto per il bene della comunità ecclesiale. Occorre verificare accuratamente le interpretazioni nuove o le proposte innovatrici in convegni teologici e riviste specializzate prima di proporle a un vasto pubblico (pp. 55-56). Questo comporta di rivolgersi, in caso di difficoltà, al Magistero direttamente e non ai mass-media, sottomettendosi anche al Magistero ordinario. Nel periodo postconciliare «i teologi hanno mancato gravemente a questo loro dovere elementare e la tremenda crisi di fede che sta imperversando nella Chiesa si deve ascrivere anche alla violazione di tale loro dovere» (p. 56).

C) Il pluralismo teologico

Dopo il Vaticano II è entrata in crisi la *theologia perennis*: la stessa teologia era insegnata in ogni parte del mondo e discussioni fra i teologi riguardavano soltanto aspetti secondari. Tuttavia di fronte alle deviazioni di molti tentativi teologici postconciliari si impone una

⁸ Considerazioni simili sono quelle di G.COLOMBO, *Il pluralismo teologico*, in «Antoniano» 66 (4/1991) 482-496.

domanda: il pluralismo è accrescimento o pericolo? Mondin risponde che esso è legittimo e possibile per almeno due motivi: 1) il pluralismo esistente dei principi architettonici ed ermeneutici, che c'è stato sempre nella Chiesa, sia nei Padri sia negli scolastici⁹; 2) la duplice missione della Chiesa di annunciare il messaggio cristiano ed incarnarlo nelle varie culture. Comunque sono necessarie delle regole in quanto «lo sperimentalismo del post-concilio ha prodotto un pluralismo sregolato e scandaloso. Abbandonata l'interpretazione tradizionale della Parola di Dio, molti autori l'hanno sostituita con interpretazioni che sono chiare deformazioni, decurtazioni, tradimenti del senso del messaggio di Cristo. Questa amara lezione insegna che il pluralismo teologico ha limiti indiscutibili ed invalicabili» (p. 23). Per esempio, oltre alla collaborazione col Magistero di cui si è già detto e ad un uso critico della cultura e della filosofia come principio ermeneutico, per quanto riguarda l'ecumenicità, occorre tener conto anche delle posizioni dei cristiani non cattolici, superando preoccupazioni polemiche, sottolineando di più i punti in cui c'è accordo rispetto a quelli di disaccordo. Ma anche l'ecumenicità, come il pluralismo teologico e la missionarietà, non va esercitata indiscriminatamente. Essa «non deve considerare il dialogo come un fine a se stesso ma come un mezzo per raggiungere l'unità; perciò sul tavolo del dialogo la teologia non può gettare nessuna delle verità fondamentali, memore che la salvezza di Cristo opera soltanto nella verità, non nell'errore, nell'ambiguità, nel compromesso. *Facere veritatem in charitate* è il motto della teologia ecumenica» (p. 21)¹⁰.

D) Cultura e teologia

Oltre alla filosofia e alle altre scienze umane «c'è anche un altro strumento più potente, più efficace, più indispensabile, di cui la teologia deve tener conto e che non può mai mettere in disparte, quello rappresentato dalla cultura» (p. 69). L'uomo è un essere non solo

⁹ Per principio architettonico Mondin intende quella verità di fede scelta dal teologo come centrale per tutta la sua teologia (p. es. S. Agostino unifica la sua teologia intorno al mistero del peccato e della grazia); principio ermeneutico è invece la scienza umana, e soprattutto la filosofia, scelta per interpretare la Rivelazione (cfr. 11-14).

¹⁰ Questa tematica è sviluppata in *Le nuove teologie del nostro tempo*, Paoline, Roma 1976, 61-78.

naturale, come gli animali, ma culturale e la teologia, per parlargli, deve far riferimento alla sua cultura specifica. Nell'ottimo cap. 3 «Cultura e teologia»¹¹, anzitutto Mondin si preoccupa di distinguerle fra loro: «la teologia non è una funzione della cultura; non è frutto della genialità simbolica di questo o quell'altro popolo o nazione, ma è l'autocoscienza riflessa della Chiesa, del nuovo Popolo di Dio; è la fede di questo Popolo che mira ad un'autocomprensione più approfondita e più intelligibile. Avendo nella Parola di Dio, nella Rivelazione, nella Fede il suo fondamento, i suoi principi, la sua norma, il suo criterio di verità, la teologia non potrà mai identificarsi con la cultura, perché questa ha come principio, come fonte, come norma, come criterio di verità esclusivamente la ragione» (p. 70).

I Padri erano ben consapevoli di questa distinzione e la lettura delle opere di Clemente alessandrino, Origene, Gregorio nisseno, Agostino confuta la ricorrente quanto arbitraria ed infondata accusa di ellenizzazione del cristianesimo, ossia di averlo asservito alla cultura greca, privandolo della sua originalità. In realtà i Padri prima e gli Scolastici poi sono riusciti a creare un nuovo tipo di cultura: cristiana nella sostanza e greco-romana nella forma (p. 71).

La teologia post-tridentina invece, secondo Mondin, non ha percepito i cambiamenti culturali e la distinzione fra cultura e teologia è diventata separazione ed estraneità, fino ad arrivare a quella rottura fra Vangelo e cultura che Paolo VI indicava come il dramma della nostra epoca (*Evangelii nuntiandi* n.20).

La teologia contemporanea ha compiuto numerosi tentativi per rinnovarsi, attingendo alla prospettive filosofiche ed espressioni linguistiche di una certa cultura contemporanea. «Ma molti tentativi non sono stati condotti con quella vigilanza critica che è indispensabile per salvaguardare l'integrità della Parola di Dio, la sua incomparabile trascendenza e gratuità e mantenere la cultura in quel ruolo di ancillarità e di servizio che le è proprio quando la teologia la assume per svolgere il proprio lavoro» (p. 71). Il motivo di questi fallimenti è l'assunzione acritica di culture inadatte a esprimere la Paro-

¹¹ Sintesi di molti aspetti filosofici presentati in *Una nuova cultura per un nuova società. Analisi della crisi epocale della cultura moderna e dei progetti per superarla*, Massimo, Milano 1982². In essa la religione viene presentata come fondamento necessario per i valori assoluti necessari per il superamento della crisi epocale di una società che ha cercato di liberarsene e che ha sperimentato in molti modi il fallimento di questo tentativo.

la di Dio per la loro chiusura alla Trascendenza. Pertanto il teologo deve intraprendere lo sforzo di collaborare a creare una nuova cultura che superi gli angusti limiti di quella attuale.

Mondin è convinto che la missione dei teologi alle soglie del terzo millennio sia simile a quella dei loro colleghi medioevali, i quali non furono soltanto artefici di una nuova intelligenza della Parola di Dio ma anche di una cultura per una nuova civiltà che è durata molti secoli (p. 79). Ma questa missione sarà possibile solo tenendo presenti tre condizioni: 1) l'impossibilità di creare sistemi teologici duraturi nell'attuale momento di transizione da una cultura decrepita a una nuova cultura: «oggi manca un quadro culturale stabile che consenta al teologo di reperire uno strumento ermeneutico sicuro e largamente condiviso. La bancarotta della nuove teologie è un ulteriore attestato che tale è la nostra situazione culturale oggi» (pp. 77-78); 2) la provvisorietà di qualsiasi teologia contestuale perché i contesti culturali sono molteplici ed in fase di profonda trasformazione dell'attuale crisi epocale; 3) la precarietà di ogni inculturazione «perché sia le culture civilizzate sia quelle tradizionali sono in fase di transizione. Più che per l'inculturazione il teologo deve oggi lavorare per la transculturazione, per la creazione cioè di una nuova cultura» (p. 78).

Tuttavia la provvisorietà dell'epoca di transizione non va affrontata col silenzio, in attesa di tempi migliori. Ogni epoca ha bisogno di una presentazione del Vangelo ed il teologo non può lasciare ad altri il compito di riflettere al suo posto. Pertanto egli dovrà: 1) studiare profondamente la cultura e perfezionare la teologia della cultura in grado di presentare sia un'antropologia soprannaturale che il mistero del peccato, della redenzione e della elezione sia dei singoli che dei popoli; 2) reagire energicamente «contro la dittatura del 'pensiero debole' che cerca di sradicare tutto ciò che conferisce senso e valore all'esistenza umana e tenta di demolire tutte quelle verità che assicurano un solido fondamento alla cultura» (p. 79); 3) sentirsi impegnato in prima persona a contribuire alla nascita di una nuova cultura, come i teologi medievali¹².

¹² Si è già accennato a questo compito del teologo nel primo bollettino in «Annales theologici» 4 (2/90) 318.

E) Metodo teologico e catechesi

Un ulteriore approfondimento di proposte teologiche contenute in opere precedenti di Mondin riguarda il metodo teologico. Nel cap. 2 il nostro A. si sofferma su quelli classici (S. Agostino e S. Tommaso) e poi su quello del gesuita canadese Bernard Lonergan (1904-1984). Di quest'ultimo presenta le otto funzioni da lui assegnate alla teologia¹³, osservando che il fondamento di questo famoso metodo è la sostituzione del realismo classico della rappresentazione dell'oggetto con il realismo critico, che privilegia il soggetto. Secondo le istanze della filosofia trascendentale, la conoscenza è intesa come interiorità che fissa «i suoi termini e le sue relazioni di base facendo attenzione alle nostre operazioni conoscitive e alla struttura dinamica secondo la quale le operazioni stanno in relazione tra di loro». Mondin giudica l'opera del gesuita canadese di indubbio interesse e speculativamente assai vigorosa, ma aggiunge: «personalmente trovo il metodo di Lonergan eccessivamente complicato e troppo legato alla prospettiva trascendentale (che difficilmente si salva dal soggettivismo)» (p. 37).

Il nostro A. propone un metodo teologico che si articola in sei momenti: esperienziale, ermeneutico, fenomenologico, filosofico, teologico, pastorale. Essi derivano dalle quattro fasi della prima edizione a p. 29: fenomenologica, metafisica, ermeneutica, dialogica. Come si vede, il momento filosofico sostituisce la fase metafisica ma non bisogna dimenticare che per Mondin una filosofia che possa essere adeguato principio ermeneutico della teologia è necessariamente aperta alla metafisica: quella di S. Tommaso costituisce un modello da non abbandonare (p. 42)¹⁴. Il momento teologico è quello sistematico, al quale non bisogna rinunciare, nonostante una certa allergia contemporanea per la sistematica (p. 45).

¹³ «la ricerca raccoglie i dati ritenuti pertinenti alla storia della salvezza; l'interpretazione ne assicura e ne svela il significato; la storia trova i significati incarnati in azioni e movimenti; la dialettica indaga le conclusioni conflittuali degli storici, degli interpreti e dei ricercatori; la fondazione conferisce carattere oggettivo all'orizzonte raggiunto mediante la conversione intellettuale, morale e religiosa; la dottrina si serve della fondazione come di guida per scegliere tra le alternative presentate dalla dialettica; la sistematica cerca un chiarimento definitivo del significato delle dottrine; la comunicazione infine ha di mira una presentazione intellegibile ed efficace del messaggio cristiano» (p. 37). Cfr. B. LONERGAN, *Il metodo della teologia*, Queriniana, Brescia 1975.

¹⁴ Cfr. il bollettino 1 in «Annales theologici» 4 (2/1990) 316-317.

La riflessione sulla *Catechesi tradendae* suggerisce a Mondin considerazioni valide a correggere uno degli errori oggi diffusi: la separazione fra la teologia e la catechesi. Talvolta catechesi e teologia vengono considerate specializzazioni tali che è abbastanza difficile trovare una persona che svolga sia l'attività catechetica che quella teologica. Ma in passato non fu così: di fatto i grandi teologi (Clemente alessandrino, Agostino, Basilio il grande, S. Tommaso stesso) furono anche eminenti catecheti. Se opera del teologo non è intesa come semplice arricchimento personale ma come servizio alla Chiesa, sia per la teologia che per la catechesi vale come regola d'oro «quanto la *Catechesi tradendae* scrive alla fine del n.61: 'Il dono più prezioso che la Chiesa possa offrire al mondo contemporaneo, disorientato ed inquieto, è di formare in esso cristiani sicuri nell'essenziale ed umilmente lieti nella loro fede'» (p. 315). Pertanto «la scelta della metodologia e del linguaggio, nonché l'attualizzazione del messaggio cristiano compiute dal teologo devono corrispondere alle esigenze della catechesi: anzitutto e soprattutto occorre salvaguardare l'integrità del messaggio cristiano» (p. 313). L'interdisciplinarietà, che oggi si raccomanda per materie affini per tematica ed obiettivi, gioverà alla teologia in quanto il contatto con la catechesi l'aiuterà a non cadere nell'astrattismo e a rendere 'ortoprattica' la sua riflessione sulla Parola di Dio (p. 315). Infatti, pur essendo principalmente teoretica, la teologia ha pure una finalità pratica: la più profonda conoscenza della verità deve favorire una sequela più generosa a Gesù, una vita cristiana più intensa (p. 303).

Dobbiamo essere grati al prof. Mondin per quest'ennesima fatica teologica che permetterà a molti di impostare correttamente lo studio e l'insegnamento della teologia. L'opera qui presentata risponde pienamente alle aspettative della Chiesa manifestate dalla VET e in generale dai numerosi documenti magisteriali opportunamente citati dall'A.¹⁵. Lo ringrazio anzitutto per l'aiuto validissimo per argomentare, in modo accessibile anche ai principianti, sulla necessità

¹⁵ A volte la sinteticità non permette di fare distinzioni e precisazioni che, sebbene non necessarie per gli specialisti, lo sarebbero per i principianti. Per esempio nell'elenco delle «più valide esponenti della teologia femminista» del cap.6, 149-150 figura una santa intellettuale (Edith Stein) accanto ad autrici (Uta Ranke-Heineman ed altre) che contestano la stessa morale cristiana. A questo inconveniente si può in parte rimediare risalendo alle precedenti opere di Mondin in cui problemi e figure sono stati presentati in modo più analitico, come si è visto anche nelle note a piè pagina del presente e del primo bollettino.

della collaborazione del teologo col Magistero, che gli consenta di vivere autenticamente il suo «carisma dottorale»; inoltre per la carica di ottimismo che sa infondere attraverso i suoi scritti, anche in questo appena presentato, pur indicando lucidamente i problemi che la teologia contemporanea è chiamata a superare.

III. José Luis Illanes: Teología y facultades de teología

L'ultima opera¹⁶ del prof. José Luis Illanes Maestre nasce da un'esigenza ermeneutico-giuridica: individuare quale concezione della teologia soggiace ai documenti legislativi del Magistero, come ad esempio la costituzione apostolica *Sapientia Christiana* e il *Codice di Diritto Canonico* del 1983. Tuttavia la parte teologica ha valore in se stessa, non solo come introduzione a quella giuridica¹⁷. Essa ci offre l'occasione di esaminare da vicino la concezione della teologia presentata dal Magistero a partire dal Concilio Vaticano II, seguendo l'analisi che per anni il prof. Illanes ha compiuto soprattutto in articoli su *Scripta theologica* che verranno segnalati. Saranno esaminate le sue analisi sul Concilio Vaticano II, sulla teologia nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, in particolare nella costituzione apostolica *Sapientia Christiana* e nella VET. Per evidenziare le caratteristiche della sua analisi sarà fatto un confronto, riportato in nota, con le riflessioni parallele del prof. Franco Giulio Brambilla¹⁸. Non saranno riportate per esteso le abbondanti citazioni dei documenti

¹⁶ *Teología y facultades de teología*, Eunsa, Pamplona 1991, pp. 420.

¹⁷ La prima parte (20-228), *Naturaleza y misión de la Teología*, che sarà qui presentata, si compone di cinque capitoli: 1. *Constituciones, decretos y declaraciones del Concilio Vaticano II*; 2. *El Magisterio posterior al Concilio Vaticano II: Pablo VI*; 3. *El Magisterio Pontificio Posterior al Concilio Vaticano II: Juan Pablo II*; 4. *Los documentos de aplicación del Concilio*; 5. *La Constitución apostólica "Sapientia christiana"*.

La seconda parte (229-404), di cui invece non ci occuperemo, è composta dai seguenti capitoli: 6. *Las Facultades de Teología en el contexto de la universidad*; 7. *Naturaleza y fines de las facultades de teología*; 8. *La comunidad académica: los organos de gobierno*; 9. *La comunidad académica: el claustro de profesores*; 10. *La comunidad académica: los alumnos*; 11. *Plan y estructura de los estudios*; 12. *Centros afiliados, agregados e incorporados*.

¹⁸ F.G. BRAMBILLA, *I pronunciamenti ecclesiali dal Concilio ad oggi* in AA.VV. *Il teologo*, Glossa, Milano 1989, 129-163, specialmente il paragrafo 2: *Il Concilio: la teologia fra intelligenza critica e intenzionalità pastorale* 129-133 e paragrafo 4: *Giovanni Paolo II: i teologi nella missione della Chiesa*, 138-149. (da ora TEO). Cfr. «*Annales theologici*» 2/1990, 326-329.

analizzati da Illanes: chi volesse risalire alle fonti può farlo accedendo direttamente al testo o utilizzando i riferimenti in nota.

A) *La teologia secondo il Vaticano II*¹⁹

Per meglio caratterizzare l'insegnamento del Concilio Vaticano II sulla teologia Illanes fa un confronto con il Concilio Vaticano I. Come noto, ambedue i Concili non si occuparono direttamente della teologia, ma si riferirono ad essa in collegamento con i problemi del loro interesse specifico: per il Concilio Vaticano I, l'armonia fra ragione e fede per dare una risposta al razionalismo, semirazionalismo e fideismo; il Concilio Vaticano II invece, d'accordo con la sua impostazione pastorale, parla della teologia come attività ecclesiale che è in rapporto con il fine della Chiesa; esso non rifiuta la posizione scientifico-sapienziale assegnata alla teologia dal Concilio precedente, ma sottolinea la funzione salvifica dell'attività teologica.

Il Concilio Vaticano II non ha voluto fare della teologia una meditazione biblica, per la vita di pietà, alla maniera erasmiana (il richiamo a S. Tommaso mostra con chiarezza l'importanza attribuita anche dal Vaticano II al momento speculativo) ma un sapere centrato in Cristo, pieno di un contenuto vitale, e sempre vicino alla realtà (p. 45). La preoccupazione di sottolineare la centralità del mistero salvifico di Gesù Cristo è una delle note più caratteristiche di questo Concilio; per questo, secondo Illanes, nella teologia del Vaticano II c'è un cristocentrismo noetico e strutturale ordinato a un teocentrismo di fondo. Il Concilio così consiglia una sottolineatura del momento economico per aiutare il credente a vedere in un modo concreto la verità dell'azione divina (p. 43)²⁰.

Analizzando la storia della redazione e approvazione del paragrafo 24 della *Dei Verbum*, Illanes mostra chiaramente come i Padri conciliari, quando ricordavano il valore basilare della Scrittura, non intendessero la teologia costituita sulla base della sola Scrittura, ma

¹⁹ Cfr. cap. I: *Constitutiones, decretos y declaraciones del Concilio Vaticano II*, 17-55.

²⁰ Anche Brambilla sostiene che il cristocentrismo e la rinnovata concezione della Rivelazione come *historia salutis* hanno permesso alla teologia di autocomprendersi «come servizio alla coscienza ecclesiale sotto il profilo dell'intelligenza credente della rivelazione così intesa» (p. 130). Tuttavia il teologo milanese sottolinea che il riferimento alla teologia nella *Dei Verbum* appare il meno elaborato ed ancora di più lo sorprende il silenzio della *Lumen gentium* sul teologo e la teologia.

nell'interconnessione con la Tradizione sotto la guida del Magistero (*Optatam totius*, 16). Come noto, in questo punto del documento conciliare si fa una presentazione della forma di organizzare in cinque tappe l'insegnamento della teologia. Questo paragrafo, osserva Illanes, ha creato un problema interpretativo: queste cinque tappe sono cronologiche oppure fanno parte di un processo unitario? Negli anni immediatamente successivi al Concilio si dava un'interpretazione rigidamente cronologica di esso mentre oggi essa è attenuata. Non va fatta confusione fra l'*ordo expositionis* e l'*ordo inventionis*: non è possibile studiare i testi biblici soltanto per mezzo dei metodi critico-letterari, storici e strutturali, ma d'accordo con il senso della Tradizione e l'analogia della fede. Invece è una forma di riduzionismo che è stato originato da un orientamento dialogico sbagliato e si è affiancato alla suddetta interpretazione alquanto meccanicista di OT 16 (p. 31)²¹.

Il dialogo ecumenico obbliga il teologo a distinguere fra ciò che è essenziale e ciò che è mutevole. L'aspetto dialogico si riferisce anche al dialogo con la cultura per facilitare la trasmissione della fede (*Gaudium et spes* 36). Nelle diverse forme di dialogo vanno evitati gli errori del fideismo, razionalismo, e storicismo.

Una posizione fideista renderà impossibile il dialogo fra fede e cultura perché non vede i valori che possono portare le differenti culture. Nella posizione fideista, c'è eterogeneità fra fede e cultura profana; verso quest'ultima non sarebbe possibile altro che la condanna o, almeno, l'esortazione a riconoscere la propria vanità per aprirsi alla fede intesa come unica depositaria della verità.

La posizione razionalista, che rifiuta i valori della fede come elemento noetico, fa sì che il dialogo tra fede e una cultura dominata da questo razionalismo diventi impossibile. Il razionalista vede la fede come uno sbaglio o almeno come una conoscenza infantile da perfezionare con una conoscenza più perfetta.

²¹ «Poiché, tuttavia, si tratta di una questione propriamente teologica, il Magistero del Concilio ha riproposto semplicemente i termini del problema: sarà da imputare forse alla teologia seguente la responsabilità di non aver saputo riflettere adeguatamente su di esso, o riproponendo materialmente le affermazioni conciliari o ancora peggio sviluppandole unilateralmente» (TEO.132a). Come si vede, Illanes e Brambilla coincidono con quello che si è accennato nell'esposizione dedicata a *Introduzione alla teologia* di Mondin: il Vaticano II ha affrontato in modo insufficiente il tema della teologia e del teologo e solo *en passant*. Per rimediare alle letture unilaterali che i tre teologi denunciano, era allora necessario anche un documento come la VET che affronta esplicitamente questo tema e chiarisce i termini per una soluzione dei problemi sorti nel post-concilio.

Lo storicismo, che vede la storia della cultura come una successione di pensieri senza vera comunicazione fra di loro, rende anch'esso il dialogo impossibile, perché sostiene che la fede non può trascendere la cultura, ma ne ha bisogno per esprimersi e cambia con essa. E' possibile il dialogo fede-cultura solo se esiste un terreno comune, la realtà ed entrambe riconoscano il valore noetico dell'altra (pp. 50-51)²².

B) *La teologia in Giovanni Paolo II*

Illanes osserva (pp. 91-129) che il tema della teologia occupa un posto particolare nel Magistero intero di Giovanni Paolo II e si fa presente non solo in una enorme quantità di testi dedicati formalmente a questa tematica (75 fino all'anno 1991) ma anche in molti altri suoi scritti²³.

Approssimandosi al contenuto e allo stile di questo molteplice corpo di testi magisteriali, nel quale confluiscono da una parte il procedere intellettuale e l'esperienza personale del filosofo e teologo Karol Wojtyła e dall'altra lo specifico impegno pastorale di Giovanni Paolo II, ci si rende conto di un'affermazione continua dell'importanza ecclesiale del lavoro teologico. Già nella sua prima enciclica *Redemptor hominis* (1979) questa coscienza si manifesta come principio organizzativo dei criteri e linee essenziali della sua concezione della teologia²⁴. Secondo Illanes, il primo punto d'intersezione delle linee essenziali, disegnate da Giovanni Paolo II nel numero 19 della sua enciclica *Redemptor hominis* quasi come una pianta del suo progetto teologico, è la relazione fra teologia e fede. Qui, egli si

²² Nel Concilio Vaticano II Brambilla vede una ambivalenza della concezione della teologia intesa da una parte come «intelligenza critica della Rivelazione» e dall'altra con la sottolineatura della «intenzionalità pastorale» (preparazione dei futuri sacerdoti, presentazione aggiornata della Rivelazione) (TEO.132).

²³ Gli insegnamenti diretti si possono suddividere riguardo ai rispettivi destinatari in quattro gruppi: discorsi a Commissioni teologiche di creazione pontificia (Commissione Teologica Internazionale e Pontificia Commissione Biblica); - discorsi o lettere con occasione di avvenimenti scientifici; - discorsi ai fedeli in generale, a centri teologici ed a professori di teologia; - lettere, esortazioni e discorsi con occasioni varie. Brambilla propone tre linee di ricerca: 1) la concezione teologica di Wojtyła, ossia quella precedente all'elezione pontificia; 2) l'insegnamento diretto ai teologi, in cui, pur tenendo conto delle contingenze locali e delle situazioni particolari, c'è una medesima linea di riflessione; 3) i discorsi rivolti alla coscienza pubblica o ai vescovi sul compito dei teologi (TEO.138).

²⁴ Cfr. enc. *Redemptor hominis*, 4.3.1979, AAS 71 (1979) 305-309: n.19.

mette nella tradizione «classica» del fare teologia²⁵. Partendo dal dato della rivelazione il teologizzare non è un compito neutrale di una descrizione o analisi distaccata, ma è compito personale: un andare a fondo a ciò che lo stesso teologo crede. Forse in nessun altro momento Giovanni Paolo II lo ha espresso con più forza dando particolare rilievo alla validità sopratemporale ed alle dimensioni personali della relazione fede e teologia che nel suo discorso ai teologi spagnoli in Salamanca nell'anno 1982, dove egli, citando la famosa formula anselmiana *fides quaerens intellectum*, qualificò la fede come radice vitale e permanente della teologia che nasce precisamente dal domandare e cercare, intrinseci alla stessa fede, dal suo impulso a comprendere se stessa, per cui il fare teologia sia compito esclusivo del credente in quanto credente²⁶.

Mettendosi esplicitamente nella continuità del Concilio Vaticano II, Giovanni Paolo II pone la teologia nel contesto della Chiesa come «soggetto sociale della responsabilità» per la verità rivelata e sviluppa così il carattere specifico del fare teologia: nella risposta della Chiesa alla verità rivelata con fedeltà e amore, la teologia ha il compito di cercare «una comprensione sempre più penetrante», nel senso dell'espressione agostiniana *intellectus fidei*, per renderla più vicina ai fedeli. Questo significa allo stesso tempo una partecipazione del teologo alla responsabilità della Chiesa. «Così, nessuno può fare della teologia una specie di esposizione dei propri concetti personali». Perché la teologia «funzioni in maniera corretta» è necessario il suo collegamento al Magistero, garantendo il «ritmo bilaterale» dell'*intellectus fidei* secondo la formula dello stesso Agostino: «intellige ut credas, crede ut intelligas». La struttura dialogale in cui ogni teologizzare è inserito richiede un'apertura al contesto culturale e scientifico oggi enormemente ampliato e una particolare relazione alla filosofia. Il richiesto pluralismo di metodologia è lecito ma il lavoro teologico «non deve allontanarsi dall'unità fondamentale nell'insegnamento della fede e della morale come fine che gli è proprio» (p. 100).

Oltre a queste linee di contenuto che saranno sviluppate nell'insegnamento posteriore di Giovanni Paolo II bisogna tener in conto il suo specifico stile, cioè l'impegno d'insegnare a pensare in

²⁵ Bisogna aggiungere che Giovanni Paolo II non si limita a una classicità già compiuta, cioè classicismo, ma la trasforma nella sua più propria maniera originale.

²⁶ *Discorso ai teologi riuniti in Salamanca*, 1.11.1982, AAS 75 (1983) 259-265 n.2.

ed a partire dalla fede (p. 100), e lo spirito contemplativo e sapienziale del suo proprio fare teologia (p. 113), nel senso della *teoria o teopsia* dei grandi padri (orientali) della Chiesa²⁷.

A partire dall'anno 1986 negli insegnamenti di Giovanni Paolo II, come Illanes osserva, c'è anche una particolare insistenza sull'importanza del Magistero in materie morali²⁸. Questo però non implica una riduzione della teologia ad una «teologia del Magistero» (*Denzingertheologie* secondo K. Rahner), ad una semplice parafrasi delle decisioni e dichiarazioni magisteriali. Al contrario, Giovanni Paolo II non solo si appella energicamente alla creatività dei teologi ma anche dichiara, in piena continuità con la costituzione *Dei Verbum*, che la teologia concepisce il Magistero in comunione organica con la Scrittura e la Tradizione.

La presentazione dello statuto basilare della teologia finora utilizzato si è mossa piuttosto in categorie tradizionali certamente ripresentando una dimensione dell'insegnamento di Giovanni Paolo II così voluta. Tuttavia, cercando di fare teologia in modo concreto, egli offre alcuni aspetti speciali in quanto al contenuto della fede e alle sue profonde incidenze vitali nel teologo che sono basati su una precomprensione personalistica della rivelazione (pp. 107-114).

Nei discorsi di Giovanni Paolo II la rivelazione non è caratterizzata soltanto dalla presentazione di un sapere irraggiungibile per l'uomo, ma da una struttura dialogale che fonda una partecipazione mutua fra Dio e l'uomo in tutte e le più profonde dimensioni personali²⁹.

La risposta personale dell'uomo intero in questo dialogo aperto

²⁷ *Discorso alla Curia Romana*, 28.6.1980, AAS 72 (1980) 644-665: n.19. Simile, ma più critica l'osservazione di Brambilla, il quale sottolinea l'interesse specificamente pastorale dei discorsi ai teologi, che inserisce le precisazioni dottrinali «nella funzione più ampia di edificazione della fede e di quanto è condizione del suo sviluppo. Questo modo di riflettere pastoralmente su un problema specificamente teologico (la nozione di teologia e la funzione del teologo) dice il senso e il limite dell'esposizione in parola: da un lato, essa si affida a tutte le risorse proprie di detta forma della comunicazione (fatta di riferimento biblico e di argomentazione dottrinale, di esortazione e attenzione agli uditori, di interpretazione critica e anticipazione storica, di decisione pratica e orientamento parenetico) e, dall'altra, inclina a riproporre i termini del problema più che articularli argomentativamente» (TEO.144). D'altra parte osserva altrove Brambilla, questo compito non può essere richiesto ai pronunciamenti magisteriali. Occorre la riflessione propriamente teologica, critico-sistematica per una visione completa, non «esposta a sottolineature contingenti o motivate dall'attualità» (TEO.152).

²⁸ Cfr. p. es. *discorso ai Vescovi austriaci in visita ad limina*, 19.6.1987, AAS 80 (1988) 787-805: n.5-6.

da Dio si rifrange in una pluralità di dimensioni basata sulla fede. E la teologia è una delle linee attraverso le quali si prolunga la fede, una linea precisamente caratterizzata dal desiderio di comprendere. Una ricerca così ancorata nel sì totale della fede è secondo Giovanni Paolo II propriamente «la vocazione del teologo»³⁰.

In tale modo sintetico-personalistico, osserva Illanes, Giovanni Paolo II determina anche il contenuto della fede cioè «l'oggetto» della teologia, dando un nuovo passo al rispettivo sviluppo dell'insegnamento dei due Concili Vaticani. La constatazione di una possibile intelligenza integrale dei misteri della fede è basata sull'analogia e sulla loro connessione mutua; l'orientamento al fine ultimo dell'uomo si fonda sulla proclamazione del mistero vivo di Cristo nella Chiesa come momento unificativo e culminante del procedere teologico. Partendo da questi presupposti, Giovanni Paolo II presenterà come nucleo unico e centrale della teologia la verità di Dio e la verità dell'uomo in quanto entrambe formano, secondo il disegno divino di auto-comunicarsi, un'unità profonda ed indivisibile.

Quest'orientamento personalistico della teologia viene espresso in diverse formule duali o ternarie:

1. La prima è la «fede in Cristo» che comprende «la verità su Gesù Cristo», «la verità sulla Chiesa» e «la verità sull'uomo»³¹.

2. La seconda formula appare teologicamente più elaborata nel discorso ai teologi tedeschi in Altötting in cui presenta l'oggetto della teologia come formato da cerchi concentrici, in cui centro sta la Trinità; immediatamente dopo «la parola della Scrittura, la Chiesa e i sacramenti» in quanto «grandi istituzioni storiche della salvezza del mondo; ed a partire di qui l'intera realtà in quanto riferita al «centro divino»³².

3. La terza formula aggiunge come elementi radicali della riflessione teologica «il mistero di Dio», «il mistero di Cristo» ed «il mi-

²⁹ *Discorso alle Pontificie Università e Collegi Ecclesiastici Romani*, 15.10.1979, in IGP2, II, 2/1979, 757-764; n.1,3.

³⁰ *Discorso alle Pontificie Università* o.c. n.2.

³¹ Cfr. *discorso nell'apertura della III Conferenza dell'Episcopato Latinoamericano*, Puebla (Messico) 28.I.1979, AAS 71 (1979) 187-205; a.I.

³² Cfr. *discorso ad Altötting n.1*. Brambilla denomina «concentrazione teologica sul mistero», la caratteristica principale della teologia auspicata da Giovanni Paolo II per il quale l'opera del teologo consiste principalmente nel situare i problemi parziali intorno al centro della fede. Il teologo milanese osserva che questa metodologia di ripiegamento verso il centro costituisce un invito al teologo a liberarsi dalla pseudoteologia ed insinua il compi-

stero dell'uomo»³³. È ovvio che «l'oggetto» della teologia determinato in tale maniera richiede al teologo molto di più che le virtù scientifiche: egli dev'essere inserito con tutta la sua persona nel mistero su cui riflette; perciò ha bisogno di una fede viva, di uno spirito di orazione e di contemplazione, di tutte le sue forze spirituali, anche quelle della volontà e dell'amore³⁴.

Un'altra conseguenza della valutazione personalistica del fare teologia consiste nel suo riferimento agli uomini, perché il teologo, commosso di fronte al mistero e all'amore di Dio, si sente spinto a comunicare ad ogni uomo la verità del suo destino (pp. 114-122).

Per completare lo statuto scientifico di un'autentica teologia Il-lanes ricorda che Giovanni Paolo II esortò i teologi³⁵ ad essere «creativi nella fede». Questa dinamica fra creatività e fedeltà viene descritta da Giovanni Paolo II anche riguardo alcuni aspetti concreti del fare teologia: il dialogo interdisciplinare³⁶, la specializzazione scientifica³⁷, la libertà di ricerca, la responsabilità ecclesiale³⁸, perché la teologia è scienza ecclesiale³⁹.

to primordiale del teologare come "visione", rivolgendo la funzione critica soprattutto nei confronti delle proposte culturali delle scienze umane. Questa concentrazione sulla Trinità, sul mistero di Cristo e su quello della Chiesa si giustifica anche per il richiamo del Vaticano II alla «gerarchia della verità, la quale non significa riduzione materiale, ma assunzione di un punto di vista unificante nel discorso teologico» (TEO.141).

³³ Cfr. *Discorso a Salamanca*, n.3.

³⁴ Cfr. p.es. *discorso nel Seminario di Augsburg*, 4.5.1987, in *IGP2*, X, 2/1987, 1580-1587: n.4.

³⁵ *Discorso a Salamanca*, nn.1, 2, 6.

³⁶ Brambilla parla di «aspetto antropologico-fondamentale», di riflessione sull'uomo, con l'aiuto ed in dialogo con le scienze umane. «Si intravede la doppia funzionalità di questo primo aspetto dell'atto teologico: per un verso esso richiede il confronto critico con tutte le forme e le metodiche dell'accesso umano; per l'altro lo chiama ad una sorta di concentrazione programmatica sulle questioni essenziali della persona, in vista della sua apertura al trascendente» (TEO.140).

³⁷ Brambilla denomina questo «aspetto ermeneutico-sistematico»: ermeneutico nei confronti della Scrittura, Tradizione e magistero; critico, metodologico e sistematico per una più profonda intelligenza della fede, che legittimi la teologia come scienza. Il procedimento "critico", "metodologico" e "sistematico" rende «possibile una legittimazione del sapere proprio della teologia, vuoi per la sua caratteristica propria di scienza libera, vuoi per la sua vincolazione ecclesiale. Ciò rimanda senza soluzione di continuità all'ultimo aspetto del lavoro teologico» (TEO.142).

³⁸ Questa affermazione è per Brambilla la chiave per intendere la concezione della teologia di Giovanni Paolo II.

³⁹ La teologia è scienza ecclesiale (discorso alla Gregoriana del 15.12.79) e pertanto il teologo partecipa della missione profetica della Chiesa stessa; insegna «in nome e per mandato della Chiesa»; il suo lavoro ha un'intrinseca valenza pastorale. La teologia ha vincoli

C) La costituzione apostolica *Sapientia Christiana*

Illanes dedica un lungo capitolo⁴⁰ ad un documento fondamentale del Magistero di Giovanni Paolo II sulla teologia: la *Sapientia christiana* (SC). Dopo un processo di preparazione di un decennio la costituzione apostolica SC fu promulgata da Giovanni Paolo II il 15 aprile 1979, seguita dalle norme di applicazione pubblicate dalla Congregazione per la Educazione Cattolica il 29 dello stesso mese⁴¹, sostituendo la legislazione della costituzione apostolica *Deus scientiarum Dominus* (DSD) con i rispettivi ordinamenti (1931)⁴² e le *Normae quaedam* (1968)⁴³.

Nella sintesi finale Illanes afferma che la SC ha potuto utilizzare l'esperienza del periodo postconciliare e presenta come due linee; derivate dal Vaticano II: a) la considerazione del ruolo della teologia nelle sue relazioni con la fede, cultura ed evangelizzazione; b) l'affermazione del vincolo intimo fra teologia e fede per intendere rettamente la natura della prima⁴⁴ (pp. 222-223). Esaminiamo queste due linee:

a) L'evangelizzazione come contesto della teologia

Riguardo alla concezione della teologia, lo sviluppo della legislazione ecclesiale manifestato nelle due costituzioni apostoliche

comuni col magistero: la fede, la Tradizione, la preoccupazione pastorale e missionaria. Tuttavia essi hanno un compito diverso e necessitano un dialogo costante fra loro (TEO.143). Questo è ciò che Brambilla intende quando parla dell'«aspetto ecclesiale-istituzionale» della teologia di Giovanni Paolo II.

⁴⁰ Cfr. cap.V: *La Constitución apostólica "Sapientia christiana"*, 179-223.

⁴¹ Cost. ap. *Sapientia christiana* [SC], 15.4.1979, AAS 71 (1979) 469-499. *Ordinationes* [OSC], 29.4.1979, AAS 71 (1979) 500-521.

⁴² Cost. ap. *Deus scientiarum Dominus* [DSD], AAS 23 (1931) 241-262. *Ordinationes* [ODSD], AAS 23 (1931) 263-284.

⁴³ *Normae quaedam ad Constitutionem "Deus scientiarum Dominus" de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam* [NQ], in «Seminarium» 20 (1968) 765-787.

⁴⁴ «La SC ha sido promulgada contando con la experiencia del periodo posconciliar y buscando un objetivo fundamental: reafirmar, también por lo que respecta a los estudios teológicos, las enseñanzas del Concilio Vaticano II, aprovechando, en servicio de esta finalidad, la experiencia adquirida durante los últimos años. La Teología es considerada desde la perspectiva de su incidencia en el vivir de la Iglesia, y ésta, a su vez, presentada como comunidad enviada por Dios al mundo para anunciarle un mensaje de salvación; el dialogo entre Teología y ciencias se amplía así para abrirse al diálogo con las culturas y a el conjunto de la experiencia humana. Dos líneas, heredadas del Concilio, se entrecruzan a lo largo de todo el documento: la consideración del papel de la Teología en las relaciones entre fe, cultura y evangelización, y la afirmación de la íntima vinculación de la Teología con la fe misma, de la que nace y a cuya ulterior comprensión se ordena» (pp. 222-223).

DSD e *SC* segue la linea del rinnovamento nella continuità. Da una parte ambedue affermano come punto di partenza della teologia l'armonia fra fede e ragione, nonché tra fede e cultura ma giungono a diverse valutazioni della missione della teologia, fondate su diverse situazioni storico-culturali. Mentre la *DSD*, in difesa contro gli attacchi del razionalismo, concepisce il compito della teologia principalmente come apologia della verità cattolica, la *SC*, innanzi a un mondo non più orientato al suo destino vero, considera la teologia soprattutto al servizio dell'evangelizzazione. In questo la *SC* fa anche un passo in avanti riguardo al Concilio Vaticano II, che si limitò a descrivere le funzioni della teologia soprattutto nell'interno del vivere cristiano ed ecclesiale (pp. 181-186). La *SC* si colloca «nella prospettiva dell'offerta all'umanità del messaggio di salvezza di cui la Chiesa è depositaria» (p. 181).

b) Natura della teologia (pp. 186-194)

Comparando i due documenti sotto l'aspetto formale, Illanes osserva che la *DSD* si limita allo strettamente giuridico-normativo mentre la *SC* si rifà frequentemente alle radici dottrinali, ossia tocca anche il trattamento della natura della teologia. La *DSD* poté prescindere da una menzione esplicita di questa tematica presupponendo, dopo il superamento della crisi modernista, un'unanimità intorno alla teologia come sapere speculativo-scolastico. La *SC*, invece, si vede obbligata ad esprimere la ragione di essere delle sue disposizioni riguardo a una situazione non solo caratterizzata da un pluralismo di metodi ma anche da una dispersione e occasionalmente persino opposizione del teologizzare. Perciò la *SC* offre due punti fondamentali per la comprensione della teologia:

1. La teologia in quanto approfondimento della fede (pp. 187-190). Già nella prefazione della *SC* con riferimento alla dichiarazione *Gravissimum educationis* il teologizzare viene descritto come «un'intelligenza ogni giorno più profonda della Sacra Rivelazione» e, perciò, esso viene messo nella linea della definizione della teologia come *intellectus fidei* nel senso di sant'Agostino e sant'Anselmo. Così, la teologia sarà presentata lungo tutta la costituzione ma con due precisazioni essenziali: a) questa conoscenza più profonda è la base imprescindibile degli altri fini della teologia come il dialogo interdisciplinare, l'apporto al miglioramento della vita della fede del popo-

lo cristiano, l'impegno di attualizzare la trasmissione delle verità cristiane etc; b) la teologia compie la sua funzione nell'evangelizzazione, con la quale è intimamente collegata e dalla quale dipendono il dialogo con i valori culturali e la sintesi vitale fra fede e cultura, soltanto nella misura in cui compie la sua finalità principale della comprensione della verità cristiana.

2. La teologia come sapere sintetico (pp. 190-194). La *DSD* sottolinea l'aspetto deduttivo-sillogistico della teologia e le *Normae quaedam* quello dell'interdisciplinarietà e del ricorso ai metodi critico-storici. La *SC*, senza negare questi aspetti, apre una nuova prospettiva: il sapere scientifico della teologia deve condurre soprattutto alla sintesi di conoscenze; la teologia deve approfondire la rivelazione cristiana «in modo sistematico» affinché si costituisca «un corpo organico» di conoscenze sul quale si fonda «l'unità di ogni insegnamento teologico» che dev'essere orientato alla promozione di una «sintesi vitale» del messaggio di Cristo nel processo dell'evangelizzazione: il cristocentrismo di questa sintesi coincide con quello proposto dal Concilio Vaticano II e dal Magistero di Giovanni Paolo II sin dalla *Redemptor hominis* (pp. 193-194).

L'affermazione che ogni cultura sia, malgrado le sue deficienze, dotata di «valori positivi» è un punto decisivo della *SC*. Specialmente la filosofia in quanto capacità dello spirito umano di aprirsi alla verità appare come una delle massime realizzazioni della cultura e perciò come una dei *partners* principali della teologia in questo dialogo iniziato sulla base della verità. Questo compito di discernimento fra ciò che è autentico e ciò che non lo è, fra il vero ed il falso non è per la teologia solo un atto della ragione ma anche e supremamente della fede in quanto verità rivelata. La *SC* considera la teologia in possesso delle verità divine per tanto non come scienza fra altre scienze ma come sapienza o scienza suprema, che può anche giudicare le altre scienze e conoscenze.

c) Caratteristiche del metodo teologico (pp. 202-222).

Per una comprensione adeguata della *SC* riguardo al metodo teologico è imprescindibile, secondo Illanes, considerare la legislazione anteriore nel contesto scientifico generale. Ancora la costituzione *DSD*, promulgata da Pio XI nell'anno 1931, poteva accontentarsi di consacrare la metodologia «manualistica» iniziata nei secoli

XVII e XVIII: passare dal momento positivo (Magistero, Scrittura, Tradizione) a quello speculativo come atto essenziale della teologia (tomismo). Ma già nell'anno 1968, dopo un grande sviluppo delle scienze umane si avvertiva la necessità di una legislazione in grado di riportare la teologia fra le scienze.

Per attualizzare la teologia le *Normae quaedam* offrirono due mezzi: una certa adozione delle metodologie profane e conseguentemente la specializzazione secondo i diversi rami della Sacra Dottrina. Benché le *Normae quaedam* indicassero il mistero di Cristo e la storia della salvezza come punto di riferimento per i diversi rami teologici, tuttavia l'unità della teologia apparve piuttosto problematica. Illanes si domanda in proposito: le discipline specializzate si possono considerare teologiche nella stessa misura o coesistono una teologia in senso proprio ed altre scienze considerate teologiche in un certo modo ma dotate di una fisionomia propria? (p. 211).

Per porre fine a questa situazione di esperimento legislativo e le rispettive insicurezze sulla natura e sul metodo della teologia la SC cercò, nell'anno 1979, di stabilire «una certa unità sostanziale» ponendo in rilievo la comprensione della verità come il momento definitorio della teologia e collocando in secondo piano la questione delle metodologie, allo stesso tempo, però, constatando la loro pluralità legittima ed importanza strumentale. In questo senso viene descritto il procedere teologico che consiste di tre fasi: trarre dalla divina rivelazione la dottrina cattolica con la massima diligenza; approfondirla e studiarla sistematicamente col metodo scientifico che le è proprio ed analizzare i problemi umani valutandoli nella luce della fede.

Illanes sottolinea, tra le diverse specificazioni della metodologia proposta da SC (oltre all'anima biblica, al senso della Tradizione, all'unità del sapere teologico, il senso ecumenico e missionario):

1) la connessione della teologia con i saperi ed i problemi umani. La preoccupazione dialogica che caratterizza la SC si rifà non solo all'ambito scientifico ed accademico ma a quello dell'intero vivere umano. Questo non vuol svalutare la scienza ma sottolineare che essa non è l'unica fonte della verità, e ciò è conseguenza del fatto che, dopo il Concilio Vaticano II e specialmente nel pontificato di Giovanni Paolo II, la teologia è stata intesa come fuoco evangelizzatore.

Così viene considerata la mentalità filosofica come elemento co-

stitutivo del teologizzare, mentre altre attività come l'investigazione storica, l'analisi filologica, etc. sono previe per il momento decisivo: quello della comprensione che raggiunge la sua perfezione quando la capacità umana di captare la realtà viene assunta dalla dinamica della fede (pp. 218-220).

2) Comunione col Magistero della Chiesa. Mentre le *Normae quaedam* lo presupposero, la *SC* afferma esplicitamente che il riferimento al Magistero è necessario anche per il metodo della teologia, perché l'unione col Magistero, custode ed interprete autentico della rivelazione divina, sia elemento integrale dell'accesso del teologo alla verità sulla quale la teologia si basa⁴⁵.

D) *La vocazione ecclesiale del teologo*

A differenza del saggio di Mondin, che è stato ripresentato rinnovando diversi argomenti della precedente edizione alla luce della VET, nel volume di Illanes c'è soltanto un paragrafo dedicato all'Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo. Tuttavia sono interessanti le sue riflessioni, già preparate dai contenuti dei precedenti capitoli in quanto c'è un'indubbia continuità tra questo documento del Magistero ordinario di Giovanni Paolo II⁴⁶ e i documenti che

⁴⁵ «Es precisamente este hecho que otorga a esta norma su importancia metodológica: de ahí deriva, en efecto, que no estamos ante una cuestión que afecta sólo a la responsabilidad del teólogo en el uso y difusión de una Teología ya constituida, sino ante el constituirse de la Teología en cuanto tal, puesto que la unión con el Magisterio, custodio e intérprete de la revelación divina, es elemento integrante del acceso del teólogo a la verdad sobre la que la teología se basa. Y así quiso subrayarlo la *SC*, como culminación de sus orientaciones metodológicas» (p. 221). Illanes appare aggiornato alla VET nel considerare chiarito l'approfondimento sul ruolo istituzionale del teologo che invece Brambilla vede come un aspetto ancora da chiarire dopo la promulgazione della *SC*, che peraltro apprezza per altri motivi: «Se, per quanto concerne la riforma degli studi, la questione essenziale si pone nella relazione tra la scientificità e la pastoralità dell'insegnamento teologico, per quanto riguarda invece la condizione istituzionale del teologo non è dato trovare un reale approfondimento delle ragioni e criteri teologici della "missio canonica", mentre la documentazione appare aperta e lungimirante sul senso, le condizioni, gli strumenti e le modalità dell'appartenza alla comunità scientifica» (TEO.147-148). Questa critica è ripresa nelle conclusioni: «E' possibile osservare uno scarto tra l'analiticità e l'ampiezza del dispositivo legislativo circa la condizione accademica e scientifica del *corpus* dei teologi e l'incapacità di offrire non dico una teoria, ma almeno una riflessione consistente sulla condizione ecclesiologica della teologia, sul suo servizio obiettivamente rilevante e indispensabile alla coscienza credente» (TEO.151). A mio avviso, la VET colma questa lacuna nel senso auspicato da Brambilla.

⁴⁶ Come ricorda la VET n.18, i documenti della CDF «approvati espressamente dal Papa partecipano al magistero ordinario del successore di Pietro».

lo hanno preceduto. Illanes analizza la VET rifacendosi alla presentazione fatta dal card. Josef Ratzinger all'Istruzione⁴⁷.

Il Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede aveva sottolineato anzitutto il momento antropologico della VET, la quale affronta anzitutto il tema della verità non come problema gnoseologico ma ontologico ed antropologico: raggiungere la verità, osserva Illanes, significa entrare in comunione con quanto circonda l'uomo e radicarsi nella realtà di Dio che dà senso alle sue ansie esistenziali (p. 165). Il cardinale sottolineava la necessità della VET a causa del mutato clima postconciliare che richiedeva una nuova riflessione non solo fra teologi e Magistero ma prima ancora fra fede e ragione. Per questo nella VET non si parte da un dualismo Magistero-teologia ma viene presentata una relazione triangolare: Popolo di Dio, Magistero e teologia. Nello sviluppo dei dogmi del 1854, 1870, 1950 il Magistero e la teologia furono guidati dal *sensus fidelium* e ciò attesta l'ecclesialità essenziale della teologia⁴⁸.

Illanes osserva che la VET riafferma la nozione classica della teologia come *intellectus fidei*, approfondimento conoscitivo della verità rivelata, ma sottolinea pure, con accenti agostiniani, la dimensione esistenziale di questa nozione (p. 167).

Questo ultimo lavoro del prof. Illanes, molto utile per una riflessione sui recenti documenti magisteriali sulla teologia, è stato preparato da anni di docenza universitaria (lezioni, seminari e tesi dottorali⁴⁹) e di ricerca⁵⁰. Come si è detto all'inizio, questa opera nasce da esigenze di ermeneutica giuridica: individuare la concezione della teologia soggiacente ai documenti legislativi di Giovanni Paolo II. Illanes si è occupato di applicare la normativa di *Sapientia Christiana* e del *Codice del 1983* non solo come decano della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra, ma anche come partecipante ai lavori della Junta de decanos de España y Portugal. Saremmo lieti di vedere pubblicata tra qualche anno una seconda edizione, nel caso che

⁴⁷ Nell'articolo che riportava il suo intervento nella conferenza stampa del 26.6.90 e pubblicata in «Osservatore Romano», 27.6.90.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Per esempio: K.M. HARIRE SEDA, *El Magisterio de Pablo VI sobre el pluralismo teológico. Análisis lexiográfico y textual*, in *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*, vol. 20, n.4, Pamplona 1991, 276-317.

⁵⁰ Per esempio gli articoli: *Teología y método teológico en los documentos del Concilio Vaticano II*, in «Scripta Theologica» 12 (1980/3) 763-788.

nuovi documenti di Giovanni Paolo II offrirono ulteriore materia per questo studio, come già avviene con la *Pastores dabo vobis* alla quale si accennerà nelle conclusioni parziali⁵¹.

IV. Conclusioni parziali

Come si è detto all'inizio del bollettino, le aspettative della Chiesa nei confronti della teologia si sono accresciute con la pubblicazione dell'esortazione apostolica sulla formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali (da ora PDV). Vale la pena di presentarne due aspetti: a) lo studio della teologia nella formazione sacerdotale; b) La necessità della filosofia.

A) *Lo studio della teologia nella formazione sacerdotale*

Ai docenti di teologia Giovanni Paolo II, anche a nome dei Padri Sinodali, chiede un retto modo di intendere la natura e l'insegnamento della teologia⁵². Ai seminaristi viene chiesto anzitutto di vedere la teologia in rapporto diretto con la fede⁵³. Lo stesso teologo è chiamato ad essere «anzitutto un credente, un uomo di fede»⁵⁴.

⁵¹ Se tale edizione venisse alla luce, si potrebbe forse evitare qualche ripetizione: p.es. l'esposizione delle *Normae quaedam* (134-137) è ripresa nel capitolo successivo in modo molto simile (205-212). Anche sarebbe possibile correggere meglio le bozze, per eliminare diversi piccoli errori di stampa.

⁵² GIOVANNI PAOLO II, es. ap. *Pastores dabo vobis*, 25.3.1992: «La responsabilità degli insegnanti di teologia, prima che riguardare il rapporto di docenza che devono instaurare con i candidati al sacerdozio, riguarda la concezione che essi stessi devono avere della natura della teologia e del ministero sacerdotale, come pure lo spirito e lo stile secondo cui devono sviluppare l'insegnamento teologico» (PDV n.67b).

⁵³ Lo studio della teologia è l'elemento principale, anche se non unico della formazione intellettuale del futuro sacerdote, la quale, appunto, «si basa e si costruisce soprattutto sullo studio della *sacra doctrina*, della teologia. Il valore e l'autenticità della formazione teologica dipendono dal rispetto scrupoloso della natura propria della teologia, che i Padri sinodali hanno così compendiato: «la vera teologia proviene dalla fede e intende condurre alla fede». E' questa la concezione che la Chiesa cattolica, e il suo Magistero in specie, hanno costantemente proposto. E' questa la linea seguita dai grandi teologi, che hanno arricchito il pensiero della Chiesa cattolica lungo i secoli. S. Tommaso è oltremodo esplicito, quando afferma che la fede è come l'*habitus* della teologia, ossia il principio operativo permanente («*Fides, quae est quasi habitus theologiae*»: *In lib. Boetii de Trinitate* V, 4, ad.8) e che tutta la teologia è ordinata a nutrire la fede (*In I Sent., Prolog.*, q.1, aa.1-5)» (PDV n.53a).

⁵⁴ «Ma è un credente che s'interroga sulla propria fede (*fides quaerens intellectum*), che s'interroga al fine di raggiungere una comprensione più profonda della fede stessa. I due aspetti, la fede e la riflessione matura, sono profondamente connessi, intrecciati: pro-

Inoltre, il riferimento all'uomo credente come destinatario dell'attività teologica «conduce la teologia ad avere una particolare attenzione, da un lato, all'istanza fondamentale e permanente del rapporto fede-ragione, dall'altro, ad alcune esigenze più collegate con la situazione sociale e culturale d'oggi» (n.54c).

Tra i problemi particolari che la formazione teologica deve aiutare a risolvere c'è quella del rapporto fra pronunciamenti del Magistero e discussioni teologiche che va risolto alla luce di VET 21, con un rapporto di collaborazione e non di «magistero parallelo» perché l'unico magistero è quello di Pietro e degli apostoli, del Papa e dei vescovi (n.55).

Un altro problema riguarda il rapporto fra rigore scientifico e destinazione pastorale della teologia: queste due caratteristiche non vanno opposte fra loro ma concorrono anzi ad una più completa intelligenza della fede⁵⁵.

Un ulteriore problema è dato dall'esigenza dell'evangelizzazione delle culture e dell'inculturazione del messaggio della fede. Per realizzarle occorre una teologia autentica, ispirata ai principi cattolici che riguardano l'inculturazione: l'esigenza di predicare a tutte le genti⁵⁶; la fedeltà al messaggio evangelico, senza sincretismi⁵⁷.

Nel suo commento alla PDV, il teologo spagnolo Candido Po-

prio la loro intima coordinazione e compenetrazione decide della vera natura della teologia, e conseguentemente decide dei contenuti, delle modalità e dello spirito secondo cui la *sacra doctrina* va elaborata e studiata» (PDV n.53b).

⁵⁵ «Infatti la pastoraltà della teologia non significa una teologia meno dottrinale o addirittura destituita della sua scientificità; significa invece, che essa abilita i futuri sacerdoti ad annunciare il messaggio evangelico attraverso i modi culturali del loro tempo e a impostare l'azione pastorale secondo un'autentica visione teologica. E così da un lato, uno studio rispettoso della scientificità rigorosa delle singole discipline teologiche contribuirà alla più completa e profonda formazione del pastore di anime come maestro della fede; dall'altro lato, l'adeguata sensibilità alla destinazione pastorale renderà veramente formativo per i futuri presbiteri lo studio serio e scientifico della teologia» (PDV n.55b).

⁵⁶ «Questi principi si collegano con il mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio e con l'antropologia cristiana e illuminano il senso autentico dell'inculturazione: questa, di fronte alle più varie e talvolta contrapposte culture, presenti nelle varie parti del mondo, vuole essere un'obbedienza al comando di Cristo di predicare il Vangelo a tutte le genti fino agli estremi confini della terra» (PDV n.55c).

⁵⁷ «Una simile obbedienza non significa né sincretismo né semplice adattamento dell'annuncio evangelico, ma che il Vangelo penetra vitalmente nelle culture, si incarna in esse, superandone gli elementi culturali incompatibili con la fede e la vita cristiana ed elevandone i valori al mistero della salvezza che proviene da Cristo» (PDV n.55c).

zo, membro della Commissione teologica internazionale⁵⁸, ricorda che la fede è l'*humus* della teologia. E' necessario pertanto recuperare il nesso fra teologia e vita spirituale che fu caratteristica della teologia monastica e fu ripresa dai grandi teologi medioevali come S. Bonaventura⁵⁹. Per il futuro bisognerà «realizzare un'altra volta una "teologia inginocchiata" e non semplicemente una "teologia seduta"»⁶⁰.

La dimensione ecclesiale della fede implica il necessario riferimento del teologo al «Magistero vivo»⁶¹: «è importante l'aggettivo "vivo" nel parlare del Magistero. Infatti, si tratta di una regola viva che può rispondere, alla luce del Vangelo, ai nuovi problemi e con la quale è possibile un dialogo» (*ibid.*).

Inoltre la PDV ha sottolineato la necessità attuale di colmare lacune dei candidati al sacerdozio nella conoscenza della fede cristiana: la catechesi deve preparare adeguatamente lo studio della teologia. La promulgazione da parte di Giovanni Paolo II delle traduzioni del testo, già approvato nel giugno 1992, del *Catechismo universale* offre uno strumento prezioso per una base catechetica sulla quale costruire una solida formazione teologica⁶². Pozo ricorda che questa speranza che il *Catechismo universale* possa contribuire a superare l'attuale crisi teologica era già stata espressa nel Sinodo speciale per l'Europa⁶³. In modo complementare a quello che Mondin osservava, come si è visto nella prima parte del presente bollettino, sull'attenzione che la teologia deve avere per la catechesi, Pozo ribadisce, seguendo al PDV, la necessaria funzione propedeutica della catechesi rispetto alla teologia.

⁵⁸ *La formazione teologica del presbitero. Riflessioni sull'Esortazione Apostolica post-sinodale «Pastores dabo vobis» di Giovanni Paolo II*, in *Osservatore Romano* 5.6.1992, 1 e 4.

⁵⁹ Un accenno al tema è nel Bollettino 2 (2/1991) 365-368, 379-380.

⁶⁰ Il teologo gesuita cita a questo proposito, in primo luogo: H.U.VON BALTHASAR, *Theologie und Heiligkeit* in «*Verbum caro. Skizzen zur Theologie*», vol.1, Einsiedlen 1960, 195-225.

⁶¹ Di cui parlava Pio XII nella enciclica *Humani generis*, Cfr. DS 3886.

⁶² «Non si può sviluppare una *intelligentia fidei* se non si conosce la *fides* nel suo contenuto. Una simile lacuna potrà essere più facilmente colmata dal prossimo *Catechismo universale*» (PDV n.62c).

B) *La necessità della filosofia.*

Nella PDV viene data grande importanza anche alla filosofia anzitutto per il legame esistente fra argomenti filosofici e teologici⁶⁴ ma anche di fronte alla attuale situazione culturale che «esalta il soggettivismo come criterio e misura della verità: solo una sana filosofia può aiutare i candidati al sacerdozio a sviluppare una coscienza riflessa del rapporto costitutivo che esiste tra lo spirito umano e la verità, quella verità che si rivela a noi pienamente in Gesù Cristo» (n.52a).

La PDV si richiama a un precedente documento magisteriale sull'insegnamento della filosofia nei seminari⁶⁵. Mi sembra che la diagnosi e la terapia ivi indicate conservino la loro attualità dopo vent'anni e non sorprende che ad esso si richiami esplicitamente la PDV.

E' questa l'opinione anche di Georg Pell⁶⁶, il quale osserva che lo spirito della PDV sull'invito allo studio della filosofia è agostiniano (infatti Agostino è citato più volte) ma anche tomista. Cita l'intervento al Sinodo di Cahal Daly⁶⁷, il quale afferma: «la filosofia tomistica, nel senso di un autentico neotomismo, è più che mai importante nel nostro tempo. Difende l'oggettività della verità e dei principi morali. Getta le fondamenta del personalismo autentico e dell'umanitarismo integrale, del diritto naturale e dei diritti umani»⁶⁸.

⁶³ La sintesi offerta dal *Catechismo universale* «offrirà quasi una base comune precedente a quello che poi potrà essere il pluralismo teologico» (*Dichiarazione* 2.5).

⁶⁴ «Un elemento essenziale della formazione intellettuale è lo studio della filosofia, che conduce ad una più profonda comprensione e interpretazione della persona, della sua libertà, delle sue relazioni con il mondo e con Dio. Essa si rivela di grande urgenza, non solo per il legame che esiste tra gli argomenti filosofici e i misteri della salvezza studiati in teologia alla luce superiore della fede» (PDV n.52a).

⁶⁵ CEC, *En cette période*, Lettre circulaire à leurs Excellences les Evêques sur l'enseignement de la philosophie dans les séminaires, 20 janvier 1972: Originale francese nella «Documentation catholique» 69 (1972), 262-267; originale francese e traduzione italiana: EV 4, nn. 1516-1556.

⁶⁶ Vescovo di Melbourne, nel suo commento alla PDV, *La filosofia per i seminaristi e i sacerdoti* in «Osservatore Romano», 23.5.92, 4.

⁶⁷ Oggi cardinale arcivescovo di Armagh (Irlanda).

⁶⁸ *Ibidem*. Per un'analisi degli argomenti adottati dal Magistero nella sua ininterrotta raccomandazione della filosofia di S.Tommaso, oltre a quella già indicata nel Bollettino n.2 in «Annales theologici» 2 (1991) 381-384, è molto approfondita la presentazione di G. PERRINI, *Continuità ed evoluzione delle disposizioni della Chiesa sul ruolo della dottrina di S.Tommaso nelle scuole cattoliche* in «Seminarium» 29 (3/1977) 652-698.

Si può osservare che anche Pell è d'accordo con la tesi di Mondin vista nella prima parte del presente bollettino, a proposito dell'uso critico ma possibile di alcune filosofie contemporanee. Pell infatti afferma: «mentre è abbastanza accettabile una certa esposizione al pensiero fenomenologico ed esistenzialistico, questo non si può, però, sostituire, come fondamento, ad una sana metafisica» (ibid.). Il motivo della necessità della metafisica in teologia riguarda anche la garanzia dell'insegnamento morale «in quanto coloro che rifiutano un'antropologia metafisica, quasi inevitabilmente, non riusciranno ad accettare che la Chiesa impartisca il suo insegnamento su alcuni argomenti morali, poiché non hanno compreso i fondamenti dei principi morali cattolici» (ibid.).

In un prossimo bollettino saranno analizzare altre opere recenti sulla teologia e il teologo.

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 ROMA

Pagina bianca

LO STATUTO EPISTEMOLOGICO DELLA TEOLOGIA SPIRITUALE NEI MANUALI RECENTI (1978-1989)

Manuel BELDA

Sommario: I. Introduzione - II. F. Ruiz Salvador: *Caminos del Espíritu* - III. A. Dagnino: *La vita cristiana* - IV. J. Aumann: *Teologia spirituale* - V. J. Rivera-J. M. Iraburu: *Espiritualidad católica* - VI. J. Weismayer: *La vita cristiana in pienezza* - VII. Ch. A. Bernard: *Teologia spirituale* - VIII. G. Gozzelino: *Al cospetto di Dio* - IX. Autori vari: *Corso di spiritualità* - X. Sintesi conclusiva.

I. Introduzione

La Teologia spirituale è una materia molto giovane. Infatti, soltanto in questo secolo è avvenuta la sua configurazione come disciplina teologica accademica. Il momento culminante del dibattito sullo statuto epistemologico della nuova disciplina ha avuto luogo nel periodo trascorso fra gli anni 1930-1945. È stato allora che si è cercato di precisare la natura della Teologia spirituale e i suoi rapporti sia con la Teologia dogmatica sia con la Teologia morale, nonché il suo metodo e le sue fonti. Il dibattito è continuato dopo la seconda guerra mondiale, anche se in maniera meno accesa, giungendo fino ai nostri giorni.¹

Nel nostro bollettino presentiamo una visione d'insieme sulla

¹ L'opera fondamentale per lo studio della configurazione della Teologia spirituale quale disciplina teologica resta sempre quella di Ciro GARCIA, *Corrientes nuevas de teología espiritual*, Studium, Madrid 1971. Per una buona visione sintetica si veda: *Dizionario Teologico interdisciplinare*, vol I, Marietti, Torino 1977, pp. 36-66, sotto la voce *Teologia spirituale* (G. MOIOLI).

trattazione dello statuto epistemologico delle Teologia spirituale nei manuali recenti, a partire dall'anno 1978, allo scopo preciso di capire se si è raggiunto o meno un consenso tra i cultori della specialità.

Questo studio non ha la pretesa di completezza, in quanto non abbiamo tenuto conto di altri tipi di opere dove viene affrontata la questione: trattati più specializzati, monografie, dizionari di spiritualità, ecc.² Ci limiteremo per il momento ai manuali in senso stretto, vale a dire ai testi di insegnamento scolastico che hanno come obiettivo quello di presentare una visione sistematica e completa dei temi integrativi di questa disciplina, nella speranza di poter occuparci più avanti delle altre opere testé accennate.

Il criterio seguito per la presentazione dei diversi manuali è quello strettamente cronologico. Per quanto riguarda il nostro metodo, abbiamo usato quello storico-positivo, lasciando parlare gli stessi autori attraverso numerose citazioni testuali. Soltanto nel paragrafo conclusivo offriremo una breve visione sintetica delle diverse posizioni, affinché possa giovare a fare il punto della situazione.

II. F. Ruiz Salvador: Caminos del Espíritu

Abbiamo usato la terza edizione di questo manuale in lingua spagnola del noto professore del *Teresianum*, pubblicata nel 1988. Si tratta della ristampa della seconda edizione (1978), in cui si era compiuta una profonda rielaborazione della prima edizione (1974). Il sottotitolo dell'opera è *Compendio de teología espiritual*.

All'interno del capitolo primo, l'A. dedica il terzo paragrafo: *Teología espiritual* alla questione epistemologica. Secondo lui, il compito di questa disciplina è stato sempre quello di salvare la difficile unità e il senso di comunione essenziali alla Rivelazione. La Teologia spirituale sarebbe:

«Un sector más en la desmembración inevitable del campo teológico, encargado de mantener viva la conciencia de unidad del misterio en sí y en la vida del cristiano. No pretende ser una especie de "superteología", invulnerable a la disgregación de las ciencias teológicas. Sabe la teología espiritual que es ella misma una disgregación más. Sólo preten-

² Per una visione d'insieme che comprende pure questo tipo di opere fino all'anno 1984, cfr. L. BORRIELLO, *La teologia spirituale. Linee tematiche emergenti nel suo recente sviluppo bibliografico*, in «Teresianum» 36 (1985/1), 189-202.

de conseguir que, en medio de la proliferación de materias, la teología tenga siempre la mirada dirigida al misterio esencial» (p. 32).

In seguito vengono analizzati i nomi che questa disciplina ha ricevuto e viene scelto quello di Teologia spirituale come denominazione più adeguata. Quindi, l'A. offre una descrizione provvisoria della disciplina per poter ragionare a partire da essa:

«Teología espiritual es la parte de la teología que estudia sistemáticamente, a base de la revelación y de la experiencia cualificada, la realización del misterio de Cristo en la vida del cristiano y de la iglesia, que se desarrolla bajo la acción del Espíritu Santo y la colaboración humana, hasta llegar a santidad» (p. 33).

Dopo di offrire alcune definizioni di altri teologi della spiritualità, ne stabilisce alcuni punti comuni e li analizza di seguito. Questi sono:

1) *Senso spirituale*. - Secondo Ruiz Salvador, nei grandi maestri della spiritualità, questa non si presenta come applicazione della dogmatica oppure come una morale raffinata, ma come una lettura diretta e originale della Sacra Scrittura nella vita della Chiesa. La Teologia spirituale ha un approccio particolare alla lettura della Bibbia che è stato denominato tradizionalmente *Lectio divina*, e costituisce la forma di lettura più consona al senso originario della Bibbia come dialogo. Sta a significare lettura, riflessione, meditazione, contemplazione prolungata del mistero (cfr. pp. 35-36). I tratti caratteristici di simile comprensione viva ed esperienziale della Sacra Scrittura sono tre (cfr. p. 36):

a) *Presenza trascendente*. - Nel senso spirituale della Bibbia si cerca la presenza del Dio personale con intenzione dialogante. Nel contempo, si sottolinea il carattere trascendente del mistero.

b) *Esperienza e sapienza*. - Il credente ha una comprensione nuova della Parola di Dio che viene denominata *esperienza* per la sua prossimità e *sapienza* per il fatto di essere luce e amore.

c) *Dinamismo e adempimento*. - Si giunge all'impegno esistenziale, a mettere in pratica il senso spirituale della Parola.

2) *Esperienza*. - L'esperienza cristiana rientra a pieno diritto nel campo della Teologia spirituale. L'A. precisa il suo concetto di esperienza spirituale:

«Es otra cosa que el fervor ciego, el sentimiento religioso, las devocio-

nes a bobas, que han podido defender algunos espirituales. Experiencia espiritual es la participación total y consciente de la persona, conocimiento-afecto-acción, en esa comunión de vida en que Dios se da como immanente y trascendente» (p. 37).

Il teologo spirituale deve tener conto necessariamente dell'esperienza accumulata dalla Chiesa:

«El volumen de experiencia cristiana de que hoy dispone la iglesia es realmente inmenso. Tiene hoy una conciencia y comprensión de sí misma que no poseía en vida de los Apóstoles (...) “De ello resulta una forma de saber imprescindible a la iglesia, e ineludible al teólogo” Dentro de esa experiencia hay un sector privilegiado, una “experiencia cualificada”, a que me refería en la definición: la experiencia de los santos, que nunca ha faltado en la historia de la iglesia» (p. 38).

3) *Indole teologica*. - Secondo l'A, lo studio della vita spirituale riveste un'indole teologica in quanto riflessione di fede sul contenuto vivo della Rivelazione e si presenta con carattere integrativo:

«La teología espiritual se presenta con carácter integrativo. Por lo tanto, antes de oponerla a otras ciencias, debemos tener en cuenta que en gran parte vive de materiales que toma de ellas. Se caracteriza más bien por una *perspectiva*, una visión peculiar de la realidad del misterio divino y de la vida humana dominada por él (...) Toma prestado y vive de los elementos dogmáticos, morales, psicológicos. Se considera una rama parcial. Nunca ha pretendido la teología espiritual diferenciarse por los “temas”, y menos en los últimos decenios. Si bien es verdad que existe una serie de temas que en cierto modo le son más propios, porque reflejan esa perspectiva mejor que los demás» (p. 39).

Ruiz Salvador ritiene che esistano delle peculiarità nella Teologia spirituale nei riguardi della Teologia dogmatica e della Teologia morale, sebbene non sviluppa troppo la sua argomentazione:

«Es normal que, para afirmarse, la espiritualidad tratara de acotar un sector del campo teológico, adonde no alcanzaba la dogmática con sus principios, ni la moral con sus normas de vida. No voy a intentar de nuevo el ensayo. Creo que existen las peculiaridades. Veo legítimo el esfuerzo por definir las con el método de monopolización, usado con buen criterio. Para el propósito de este libro, he preferido seguir el método de caracterización positiva, que por sí mismo y sin procurarlo opera también diferenciación» (pp. 39-40).

Per quanto riguarda la questione del metodo non ne troviamo una trattazione specifica in questo manuale. Se ne parla soltanto di sfuggita in questa frase:

«El tema de la experiencia cristiana, espiritual, mística, ha jugado un papel de primer orden en las discusiones sobre la naturaleza, las fuentes, el método, de la teología espiritual, durante la primera mitad de este siglo. Teología y experiencia, método inductivo o deductivo. Muchas cosas se aclararon con el debate. La realidad no es tan tajantemente dualista como las primeras posiciones de escuela. Muchos de los místicos nos han dejado, no solamente experiencias, sino elementos de clasificación, confrontación, valoración teológica. Y en el caso de los mejores, una verdadera teología de la mística y teología espiritual. Es el caso de san Juan de la Cruz» (p. 38).

Neanche si può reperire un discorso specifico sulle fonti, ma pensiamo che la questione era stata sviluppata in maniera soddisfacente man mano che si spiegava la descrizione di questa disciplina teologica.

III. A. Dagnino: La vita cristiana

Ci siamo serviti della settima edizione *reprint* (1988), che riproduce la sesta edizione (1979), ove il padre Amato Dagnino, dei Missionari Saveriani, aveva ripensato e riscritto la sua largamente diffusa opera *La vita interiore* (1960), per arricchire il libro con la dottrina di vita spirituale contenuta nei documenti del Vaticano II.

E' all'inizio dell'opera, nel capitolo intitolato *Studio introduttivo*, che viene affrontata la questione epistemologica della Teologia spirituale. Secondo l'A.:

«La scienza, che insegna all'uomo a distaccarsi dalle cose della terra in vista dell'unione con Dio, è stata chiamata, nei secoli, con vari nomi: i più comuni sono: vita spirituale, vita soprannaturale, vita interiore, perfezione, vita cristiana, ascetica e mistica, teologia spirituale» (p. 26).

Dopo di spiegare il significato dei termini «vita cristiana», «ascetica» e «mistica», sceglie quello di «Teologia spirituale», spiegandone le motivazioni:

«E' il termine che noi scegliamo: esso ci pare più proprio e più scientifico, nel senso che inserisce l'ascetica-mistica nella grande "sacra dottri-

na" come parte di un tutto, suggerendo l'idea dell'unità della vita cristiana ed escludendo ogni muro di separazione tra ascetica e mistica, ma unendo ed ordinando l'una all'altra nell'unico fine comune all'una e all'altra; progressiva unione con Dio nell'aumento continuo della grazia (aspetto positivo) e progressiva eliminazione degli ostacoli che ne impediscono la crescita (aspetto negativo)» (p. 27).

L'A. offre di seguito alcune definizioni prese da altri autori e mostra le sue preferenze per quella del carmelitano Gabriele di S. Maria Maddalena: «La teologia spirituale è un'applicazione della teologia che determina ciò che è l'unione intima dell'anima con Dio e quali ne sono i mezzi (atti, prove, grazie) che conducono alla medesima. Essa stabilisce così, in base a fondamenti teologici certi, confrontati con l'esperienza dei santi, quali sono le leggi superiori della vita della grazia» (p. 28).

In base a queste definizioni, Dagnino fa le seguenti osservazioni:

1. La Teologia spirituale si dovrebbe soprattutto chiamare sapienza, cioè, scienza «gustosa» di Dio, giacché il suo fine non è quello di speculare con precisione sulla sua parola, bensì quello di approfondirla per gustarla e farla gustare. Per lui il teologo spirituale,

«E' il sapiente per eccellenza perché, nella oscurità della fede, studia-gusta il medesimo oggetto che contemplano i santi in Cielo: perché rivela ed insegna come questo contatto con Dio si possa e si debba iniziare, perfezionare e gustare fin da questa vita» (p. 29).

2. Questa disciplina teologica ha un carattere teorico e pratico al tempo stesso in quanto:

«E' un'applicazione della morale-dogmatica: è la teologia (aspetto teorico) applicata (aspetto pratico); è la teologia morale con l'istanza specifica della perfezione, nel senso che diventa il suo centro d'interesse e il suo perché. Concepita così, essa viene ad assumere un indirizzo nettamente dottrinale-teologico; non è esclusivamente un elenco di virtù, una collezione di esortazioni morali, di consigli pratici, di esempi edificanti da imitare: questi, semmai, dovranno essere la conclusione dei principi teologici. E' la teologia che si mette al servizio della perfezione cristiana: è la mente che illumina e muove la volontà: alla semplice esecuzione pratica si aggiunge l'ausilio della luce teologica» (p. 30).

Proprio per questo, lo studio della vita cristiana deve seguire un indirizzo nettamente teologico:

«Questo indirizzo è quello seguito ormai in tutti gli ambienti di formazione. Da lunghi anni i teologi sentivano la necessità di dare alla vita cristiana una base di maggior contenuto teologico-biblico» (p. 31).

Secondo Dagnino, «il Vaticano II ha definitivamente sigillato questo indirizzo teologico-biblico» (p. 32).

Sotto l'epigrafe *Le fonti della teologia spirituale* (pp. 34-51), ne vengono segnalate e analizzate cinque: la Sacra Scrittura, l'insegnamento della Chiesa, la Liturgia, la dottrina dei Padri, dei dottori, e dei teologi, lo studio della psicologia.

Per quanto riguarda la dottrina dei Padri, dei dottori e dei teologi, il criterio di Dagnino è piuttosto restrittivo:

«La nostra scelta è per pochissime persone assolutamente privilegiate, insignite del triplice carisma del genio, della santità e del dottorato (...) I nostri quattro grandi sono: Tommaso, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e Francesco di Sales: sono citati anche: Agostino, Caterina da Siena e Teresa di Lisieux» (p. 43).

Lo studio della psicologia non si riferisce tanto alla scienza umana quanto al complesso di cognizioni psicologiche necessario per conoscere le persone, saperle comprendere, saperle trattare. L'A. si rifà al concetto benedettino della virtù della discrezione, sotto la quale si nascondono le qualità occorrenti per la direzione delle anime. Questa virtù ha un aspetto infuso soprannaturale. Perciò afferma Dagnino:

«Si tratta, spesso, di un complesso di doti più innate che acquisite con lo studio della psicologia. L'apostolo deve avere una capacità d'amare "temperamentale", la quale fa da fondamento alla carità infusa» (p. 50).

IV. J. Aumann: Teologia spirituale

Seguirò la recente versione italiana della prima edizione in inglese, che risale all'anno 1980.³ Il professore dell'*Angelicum* tratta lo statuto epistemologico della disciplina nel primo capitolo: *Natura e scopo della teologia spirituale*.

³ I dati completi della prima edizione sono: J. AUMANN, *Spiritual Theology*, Sheed and Ward, London 1980. In versione italiana: *Teologia spirituale*, Dehoniane, Roma 1991.

All'inizio studia la terminologia adoperata lungo i secoli per denominare la teologia sistematica della vita spirituale, soffermandosi a spiegare il significato delle espressioni *teologia ascetica* e *teologia mistica* nonché le ragioni per cui gli autori moderni non vadano d'accordo con il loro uso per indicare questa disciplina teologica. In seguito Aumann mostra la sua scelta:

«Noi preferiamo la denominazione concisa *teologia spirituale*, che ha il vantaggio di includere gli aspetti ascetici e quelli mistici della vita cristiana senza indicare una dicotomia eccessiva tra i due, mettendo inoltre bene in risalto l'unità fondamentale della vita spirituale che culmina nella stessa perfezione valida per tutti. Essa è quindi una perfezione spirituale o soprannaturale e considera la teologia della santità cristiana un ramo o una specializzazione della teologia» (p. 15).

Prima di formularne una definizione, l'A. studia i rapporti tra i concetti di *spiritualità* e di *teologia*. A suo avviso non c'è che una spiritualità autentica e consiste nella partecipazione al mistero di Cristo attraverso la vita interiore di grazia; quindi il termine spiritualità nel senso stretto della parola altro non è che la vita spirituale del cristiano. Questa realtà è al tempo stesso *mistero* e *problema*.. E' mistero proprio perché è vita divina, condivisione della vita stessa di Cristo e diventa un problema:

«Quando si fa oggetto di studio e di ricerca, e questo implica un passaggio dalla vita alla dottrina, dalla conoscenza intuitiva dell'esperienza alla conoscenza scientifica della teologia sistematica» (p. 18).

In relazione allo studio teologico di una simile realtà, per l'A. il problema fondamentale consiste nel fatto che la vita spirituale è un mistero dinamico e interiore, che si adatta alla personalità e alla situazione esistenziale del singolo cristiano. Come può la teologia come scienza trattare dei casi individuali? Ci troviamo di fronte all'eterno problema della conoscenza dei particolari nell'ambito di una data scienza e dell'applicazione delle leggi generali ai casi particolari. Per risolvere la questione, Aumann fa ricorso alla soluzione di Garrigou-Lagrange, che aveva stabilito il rapporto seguente fra la Teologia morale e la Teologia spirituale:

«La teologia morale (...) indubbiamente contiene i principi necessari per guidare le anime alla più alta santità. La teologia ascetica e mistica non è altro che l'applicazione di quest'ampia teologia morale alla dire-

zione spirituale delle anime verso una unione sempre più intima con Dio. Presuppone che la dottrina sacra insegni la natura e le proprietà delle virtù cristiane e dei doni dello Spirito Santo, e studia le leggi e le condizioni del loro progresso in ordine alla perfezione» (p. 21).

La Teologia spirituale è dunque una teologia pratica o applicata, distinta dalla teologia speculativa, ma costituisce una parte dell'unica teologia. Resta però ancora il problema testé accennato: come può la Teologia spirituale come scienza, trattare della vita spirituale come è vissuta a livello esistenziale dell'individuo? Si tratta in ultima analisi di vedere il ruolo e l'importanza dell'esperienza soggettiva nella Teologia spirituale. Secondo Aumann, gli elementi psicologici di questa esperienza non hanno certamente il ruolo determinante per lo studio della vita spirituale, ma hanno un valore scientifico se si può dimostrare l'universalità di tali esperienze attraverso un processo metodico di induzione. Quindi, la Teologia spirituale deve trattare i dati psicologici della vita spirituale e così aggiunge ai principi della Teologia morale la dimensione esperienziale o esistenziale, che costituisce la Teologia spirituale come sintesi della teologia pratica e comprende tre elementi:

«I dati psicologici dell'esperienza spirituale; l'applicazione dei principi teologici; le direttive pratiche relative al cammino della vita spirituale in ordine alla perfezione cristiana» (p. 22).

L'A. è adesso in grado di offrire la definizione seguente:

«La teologia spirituale è quella parte della teologia che, procedendo dalle verità della rivelazione divina e dall'esperienza religiosa delle singole persone, definisce la natura della vita soprannaturale, formula le direttive per la sua crescita e sviluppo, e spiega i processi tramite i quali le anime avanzano dall'inizio della vita spirituale alla sua piena perfezione» (p. 22).

In seguito vengono presentati dei brevi commenti a ogni frase della definizione. In uno di essi viene precisata ulteriormente la nozione di *esperienza religiosa* nel senso che questa non comprende solo i fenomeni esteriori che anche uno psicologo può facilmente studiare; piuttosto è un'esperienza soprannaturale, una consapevolezza dell'azione della grazia e dello Spirito Santo nell'anima. Secondo l'A., è questo l'intento primario del teologo della vita spirituale: le

manifestazione esterne e i fenomeni straordinari sono di secondaria importanza (cfr. p. 24).

Per quanto riguarda la questione metodologica, Aumann afferma che la Teologia spirituale deve fondere insieme il metodo deduttivo e quello induttivo e mantenere un equilibrio adeguato fra tutti e due i metodi. L'uso esclusivo del primo o del secondo causerebbe seri problemi:

«E' necessario perciò fare uso di entrambi i metodi per operare un rapporto tra i principi teologici e i dati empirici della vita spirituale, per tracciare il cammino verso la perfezione cristiana. In questo modo i teologi saranno in grado di discernere l'unità e la varietà della vita spirituale; distingueranno l'essenziale dall'accidentale e l'ordinario dallo straordinario; essi postuleranno, dunque, ciò che è assolutamente essenziale per il conseguimento della perfezione cristiana e ciò che è contingente in base alle personalità individuali o agli stati di vita» (pp. 27-28).

Al discorso metodologico segue logicamente la questione delle fonti di questa disciplina. Alcune di esse sono comuni alla teologia in generale, altre sono proprie della Teologia spirituale. Fra le prime vengono annoverate la Sacra Scrittura, la Tradizione, il Magistero della Chiesa e la Liturgia. Fra le seconde si parla dei principi e le conclusioni della Teologia dogmatica e della Teologia morale, che servono a esaminare come la dottrina è vissuta dai cristiani in conformità con la norma suprema della morale: la vita in Cristo tesa alla perfezione della carità. Altre fonti importanti per i teologi della vita spirituale sono: la storia della spiritualità, gli scritti dei santi e dei mistici, nonché le loro autobiografie e biografie.

Infine la Teologia spirituale fa uso delle fonti puramente sperimentali come l'esperienza personale e i diversi rami della psicologia. Aumann mette in guardia contro alcuni eventuali pericoli nell'impiego della scienza psicologica:

«E' necessario comunque evitare due estremi nell'uso del materiale psicologico: in primo luogo, uno "psicologismo" che vorrebbe ridurre tutti i fenomeni religiosi a uno stato di consapevolezza e così negare ogni possibile intervento del soprannaturale; e poi un "sincretismo" che vorrebbe classificare nello stesso modo tutta l'esperienza religiosa, annullando la distinzione tra la spiritualità cristiana e l'esperienza religiosa dei non cristiani. La psicologia dà molta importanza ai dati per lo studio della vita spirituale, ma non le compete il giudizio definitivo; questo

è compito della teologia, che procede dalle verità di fede e riconosce l'esperienza religiosa autentica come realtà soprannaturale» (p. 34).

V. J. Rivera-J.M. Iraburu: *Espiritualidad católica*

Questo manuale in lingua spagnola risale all'anno 1982.⁴ Il suo primo capitolo intitolato *Teología espiritual* è dedicato alla questione epistemologica.

Sotto l'epigrafe *Nombre y naturaleza de la Teología Espiritual* viene affrontato l'argomento centrale. Innanzitutto viene spiegato il contenuto dei termini «ascetica» e «mistica», dopodiché si afferma che il nome più comune di questa disciplina oggi è quello di Teologia spirituale una volta superata l'espressione «teologia ascetica e mistica» (cfr. p. 29).

Di seguito viene precisata la natura di questa disciplina a partire dall'unità della scienza teologica: «La teología es una sola ciencia y parte de ella es la teología espiritual» (p. 30).

Dopo di trattare brevemente la storia del dibattito sui rapporti della Teologia spirituale con la Teologia dogmatica e morale, gli Autori si sbilanciano in favore dell'unità fra Teologia morale e Teologia spirituale:

«La teología moral ha de estudiar el dinamismo ético completo, también lo referente a la perfección cristiana, y no se le puede sustraer lícitamente este campo. Otra cosa es que, de hecho, la moral enuncie los grandes principios éticos de la vida cristiana, y la espiritualidad considere preferentemente esta vida en su tensión perfectiva, en sus fases normales de crecimiento, señalando los obstáculos y los modos prácticos de superarlos. En todo caso, moral y espiritualidad forman una unidad, y no se distinguen formalmente» (pp. 30-31).

Per quanto riguarda la questione metodologica ci si pone la domanda seguente:

«¿Qué deben prevalecer en la teología espiritual, los principios teóricos o los datos de experiencia?» (p. 31).

Secondo gli Autori si devono integrare i principi dottrinali con i

⁴ I dati bibliografici completi sono: J. RIVERA-J. M. IRABURU, *Espiritualidad católica*, Centro de Estudios de Teología Espiritual, Madrid 1982.

dati dell'esperienza, ferma restando però la prevalenza dei primi:

«En espiritualidad no se debe optar por la experiencia, dejando de lado la teología, para quedar en una especie de fideísmo vivencial sujeto a errores y subjetivismos caprichosos; pero tampoco hay que fiarse demasiado de una teología ayuna de experiencia espiritual. La teología espiritual, siguiendo a los grandes maestros espirituales, debe integrar el ontologismo teórico con el psicologismo experimental, bajo el primado de los principios doctrinales» (p. 32).

Ciò non significa che i dati dell'esperienza non servano a nulla. Un po' più avanti, gli Autori sottolineano il fatto che l'azione di Dio nell'anima umana è misteriosa e quindi per approfondire simile mistero si rende molto utile lo studio dell'esperienza spirituale dei santi:

«No obstante la Revelación, Dios es misterio, y misteriosa es su acción en el hombre. ¿Cómo conocer mejor la íntima actuación de la gracia divina? Estudiando a los santos, pues ellos fueron perfectamente dóciles a la acción del Espíritu. Por eso *en teología espiritual cuenta mucho la hagiografía*, que nos da las mejores experiencias humanas de la gracia divina» (p. 41).

Gli Autori offrono la definizione seguente di questa disciplina teologica:

«La teología espiritual es, pues, una parte de la teología que estudia el dinamismo de la vida sobrenatural cristiana, con especial atención a su desarrollo perfectivo y a sus connotaciones psicológicas y metodológicas» (p. 32).

Le fonti della Teologia spirituale vengono classificate in soprannaturali e naturali (cfr. pp. 34-38). Tra le prime si sottolinea l'importanza della Sacra Scrittura e della Liturgia, messa in rilievo dai movimenti biblici e liturgici. Pure gli studi patristici nel nostro secolo costituiscono un contributo importantissimo per la Teologia spirituale. Si insiste anche nella fedeltà al Magistero come *condicio sine qua non* per fare vera Teologia spirituale cattolica. Finalmente, l'esperienza dei santi, studiata nell'agiografia e in generale la tradizione delle generazioni cristiane influiscono notevolmente nell'elaborazione della Teologia spirituale.

Tra le seconde si parla della psicologia, della pedagogia, della

psicologia sociale e di altre scienze umanistiche. Tuttavia, gli Autori consigliano la prudenza nell'uso di queste fonti naturali:

«Algunos conocimientos sobre caracterología, motivaciones, patología típica, psicoanálisis, conductismo, etc. expresan a veces ideas seguras y útiles. Sin embargo, la notoria inmadurez de estas ciencias hace difícil su integración en la teología espiritual; en todo caso tal integración ha de hacerse siempre bajo el primado de las ciencias teológicas, cuyos conocimientos son más altos y más ciertos» (p. 37).

VI. J. Weismayer: La vita cristiana in pienezza

L'autore di quest'opera è il direttore del Dipartimento di Teologia spirituale della facoltà teologica dell'università di Vienna. La versione originale risale all'anno 1983.⁵ Weismayer dedica il primo capitolo: *Spiritualità-teologia della spiritualità. Approcci e itinerari diversi*, alla questione epistemologica. Dall'inizio distingue il concetto «spiritualità» dallo studio teologico di simile realtà, quando afferma:

«La "spiritualità" è anzitutto vita vissuta. Perciò si parla di vita spirituale. La "teologia della spiritualità", che intendiamo proporre in questo libro nelle sue linee essenziali, vuole prendere in considerazione e fare oggetto di riflessione, da un punto di vista teologico, questa vita vissuta. Si pone così immediatamente la questione del posto che la teologia della spiritualità occupa nell'ambito della teologia in generale» (p. 8).

La prima parte di questo capitolo: *La spiritualità nel senso di vita spirituale* ha lo scopo di mettere in luce le dimensioni e gli strati diversi della realtà che chiamiamo «spiritualità». Vengono qui analizzati i concetti di spiritualità, ascesi, mistica, perfezione e santità, insomma tutti i termini utilizzati di solito per parlare della vita spirituale con le loro sfumature. Di seguito, l'A. offre una breve antologia di definizioni teologiche della spiritualità, presentando il pensiero di alcuni teologi e compiendone una sintesi:

«Nonostante le differenze di accentuazioni e di espressioni, questa panoramica evidenzia un tratto comune: la spiritualità è la vita con Cristo

⁵ Il titolo originale è: *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher spiritualität*, Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 1983. I dati della versione italiana sono: *La vita cristiana in pienezza. Sintesi storico-teologica della spiritualità cristiana*, Dehoniane, Bologna 1989.

nello Spirito Santo. Si esprime così sia l'aspetto del coinvolgimento personale grazie all'azione efficace dello Spirito Santo, sia l'aspetto dell'inserimento nella comunione ecclesiale. La spiritualità, in sé unica, ha bisogno della traduzione concreta nella situazione umana e mondana in cui ciascuno è chiamato a vivere» (p. 16).

La seconda parte del capitolo: *La spiritualità come teologia della vita spirituale*, studia la questione dello statuto epistemologico della «spiritualità» nel senso di teologia della vita spirituale. Dopo di vedere come compare la Teologia spirituale all'interno del curriculum della formazione teologica, Weismayer tratta del suo inserimento nell'insieme della teologia. Dapprima riconosce che i documenti ufficiali della Chiesa sullo studio della teologia rapportano la teologia della vita spirituale alla Teologia morale «anche se manca un'idea chiara e precisa sulla concreta suddivisione dei compiti» (p. 17), dopodiché tende a precisare che negli ambienti di lingua tedesca la teologia della spiritualità è vista in connessione con la Teologia dogmatica, e chiama in causa Hans Urs von Balthasar, che vede nella spiritualità «il risvolto soggettivo della dogmatica» (p. 18). Viene offerta di seguito l'opinione di Josef Sudbrack che intende per spiritualità «la scienza panoramica», nel senso che ha «il compito di sintetizzare tutto ciò che le altre scienze propongono come in una lente focale e di raccoglierlo in funzione del punto focale dell'incontro dell'uomo con Cristo» (*Ibid.*).

Alla fine del capitolo, Weismayer offre la sua prospettiva:

«Si può dire che la teologia della spiritualità ha la propria collocazione nell'ambito della teologia sistematica (dogmatica e morale). L'abbozzo proposto in questo libro vede la teologia spirituale in un rapporto stretto con la teologia dogmatica» (*Ibid.*).

Per quanto riguarda il discorso metodologico, oltre al metodo strettamente teologico, l'A. tiene conto delle realizzazioni storiche della vita spirituale:

«Compito della teologia della spiritualità è riflettere sulla vita spirituale nella sua origine in Gesù Cristo e nelle sue realizzazioni concrete. La molteplicità delle concretizzazioni nella storia della spiritualità cristiana rimanda alla sua attuazione concreta oggi» (*Ibid.*).

Il discorso sulle fonti specifiche della Teologia spirituale non viene trattato in maniera particolare.

VII. Ch. A. Bernard: Teologia spirituale

Abbiamo adoperato la terza edizione dell'opera (1989), riveduta e ampliata nei riguardi delle due precedenti.⁶

Lo statuto epistemologico di questa disciplina viene affrontato nei capitoli II e III della prima parte del manuale. Nel capitolo secondo: *Spiritualità e teologia*, viene studiata la questione dei rapporti che intercorrono fra la Teologia spirituale e le altre discipline teologiche.

Il rapporto di dipendenza della spiritualità nei confronti della dogmatica è chiaro in quanto la prima dipende dalla dottrina comune della Chiesa «per fondare i propri principi di comprensione della vita cristiana; del resto, tutti i cattolici concordano sul fatto che la teologia spirituale si subordini alla dottrina ecclesiale» (p. 60). Il rapporto di differenziazione risiede nell'originalità dell'esperienza spirituale, in quanto da un lato la percezione spirituale è sempre parziale giacché sottolinea un aspetto o un altro del Mistero totale, e dall'altro l'assimilazione del Mistero della fede è sempre progressiva. Dunque, conclude l'A.:

«In breve, se il fondamento ontologico della vita cristiana, oggetto specifico della teologia dogmatica, è unico, varia è l'esperienza che il soggetto ne fa e di cui prende coscienza; ed in questo consiste la materia specifica della teologia spirituale» (p. 63).

Mentre la differenza tra Teologia dogmatica e Teologia spirituale dipende dall'importanza decisiva che per quest'ultima riveste il concetto di esperienza, il criterio di differenziazione fra Teologia morale e Teologia spirituale non è altrettanto chiaro giacché ambedue si riferiscono alla vita concreta e riguardano il lato pratico dell'esistenza umana. D'altronde, l'evoluzione recente della Teologia morale fa sì che si insista sul fatto che questa deve studiare l'ideale della vita cristiana nella sua totalità e in conformità all'ideale evangelico. Si intuisce subito che in questo modo Teologia morale e Teologia spirituale sono molto vicine.

In realtà — secondo Bernard — non esiste nessuna distinzione dal punto di vista dell'oggetto:

⁶ Ch. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, terza edizione riveduta e ampliata, Paoline, Cinisello Balsamo - Milano 1989. La prima e la seconda edizione italiana risalgono agli anni 1982 e 1983.

«Teologia morale e teologia spirituale abbracciano entrambe la vita umana nella sua totalità, sono parti o aspetti dell'*unica antropologia soprannaturale* che considera l'uomo nel suo movimento verso la pienezza della vita divina» (p. 65).

La differenza tra queste due discipline risiede nei diversi punti di vista dai quali esse si pongono a studiare l'azione del cristiano. La teologia morale considera la *struttura dell'azione* e ricerca le leggi che la regolano. In questa però l'esperienza non è normativa:

«Anche se tutti mentiscono, da ciò non si conclude che la menzogna è lecita; similmente, nell'ordine della castità, dalla considerazione statistica non segue la liceità degli atti, ma soltanto una valutazione delle circostanze concrete» (p. 66).

La Teologia spirituale invece considera innanzitutto *l'evoluzione esistenziale della vita cristiana*. Le leggi che essa stabiliscono non fissano un obbligo, ma sono piuttosto *regole pratiche* per illuminare il cammino spirituale di ogni persona. Afferma Bernard:

«Il suo metodo, pertanto, *non può prescindere dall'esperienza*: né da quella di coloro che già hanno raggiunto la pienezza, né dalla storia concreta di coloro che tendono ad essa (al fine di delineare, per esempio, il modo e la misura della purificazione), e nemmeno dall'esperienza generale da cui si possono desumere certe regole dell'azione divina nelle anime» (p. 66).

Il nesso intrinseco fra la Teologia morale e la Teologia spirituale è di dipendenza e subordinazione della seconda alla prima. La Teologia morale conduce il cristiano fino alla piena concretizzazione della sua vita spirituale, dunque fino a instaurare con Dio quel dialogo le cui regole sono esaminate dalla Teologia spirituale. Perciò conclude l'A.:

«In altre parole: se la vita spirituale viene considerata nella sua dimensione storica, essa implica la *struttura oggettiva* della condizione umana, e la struttura oggettiva, a sua volta, costituisce il fondamento dell'*evoluzione personale*» (p. 67).

Nel capitolo III: *La teologia spirituale come disciplina scientifica*, Bernard si propone di stabilire il carattere specifico della Teologia spirituale, la cui definizione è la seguente:

«La teologia spirituale è una disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l'esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi» (p. 70).

Il resto del capitolo altro non è che un'analisi dettagliata di questa definizione.

La Teologia spirituale è innanzitutto una disciplina teologica. Tuttavia, questo carattere propriamente teologico non toglie che essa implichi la conoscenza dell'uomo nella sua massima estensione. Dice Bernard:

«Infatti oggetto materiale precipuo di tale teologia è proprio l'uomo in quanto vive spiritualmente (...) Sebbene le scienze umane non si possano considerare principio primo della teologia spirituale — perché così si negherebbe l'oggettiva trascendenza della vita divina in noi, resi partecipi della natura divina — non per questo devono essere considerate secondarie» (p. 71).

A questo punto, Bernard compie in tre passi successivi un approfondimento della nozione di esperienza spirituale quale oggetto della Teologia spirituale, precisando le nozioni di esperienza religiosa, di esperienza cristiana e della dinamica dell'esperienza spirituale, in cui però non possiamo soffermarci adesso (cfr. pp. 73-87).

Di seguito, L'A. spiega come la Teologia spirituale descrive lo sviluppo progressivo dell'esperienza spirituale, dall'inizio della vita cristiana fino al vertice della santità. Inoltre questa disciplina ne fa conoscere le sue strutture e le sue regole. Bernard tiene a precisare in quale senso intende qui la parola legge:

«“Legge”, qui, non significa legge fisica, misurabile, ma piuttosto legge psicologica o norma che viene enunciata con la clausola *ut in pluribus*, e lascia spazio alla libertà umana; le leggi della caratterologia, ad esempio, poggiano sul carattere necessario delle strutture, senza peraltro supporre una necessità assoluta e ancor meno permettere una previsione certa nei casi particolari» (p. 88).

In seguito, l'A. dedica un paragrafo alla questione metodologica. Dopo di segnalare i pregi e i limiti del metodo descrittivo e di quello deduttivo usati nella Teologia spirituale, rileva il fatto che tutti i teologi spirituali si servono di ambedue i metodi. Seguendo A. Benigar osserva che:

«Quando si tratta dell'inizio della vita spirituale e della via “ascetica”

bisogna ricorrere piuttosto al metodo deduttivo, il quale fonda la vita spirituale sui dati della Rivelazione; quando invece si tratta della maturità spirituale e soprattutto della vita "mística", dove l'azione di Dio è quasi imprevedibile, bisogna fare una descrizione accurata dell'esperienza stessa prima di tentare un'elaborazione sistematica. Ora, non vi è né vi può esservi delimitazione indiscussa fra l'una e l'altra modalità di vita spirituale» (p. 91).

Bernard mostra l'utilità di ricorrere spesso ad un metodo *di tipo fenomenologico* per cercare di descrivere *l'esperienza spirituale* nella sua complessità, e cioè tenendo conto dello svolgimento dell'esperienza stessa, e offre al tempo stesso delle indicazioni per il suo uso. Afferma pure che tutti i metodi propri delle scienze dell'uomo possono essere applicati *mutatis mutandis* in Teologia spirituale:

«Purché si osservi questa condizione essenziale: una conclusione della teologia spirituale non può mai contraddire i dati del dogma, perché, come abbiamo mostrato, l'esperienza cristiana è strutturata dall'ambiente oggettivo in cui si muove e cioè dalla vita ecclesiale espressa attraverso la dottrina comune» (p. 92).

Il capitolo si conclude con un paragrafo sulle fonti della Teologia spirituale ove queste vengono esposte secondo il valore concreto che assumono nell'elaborazione della medesima.

La Sacra Scrittura assume un valore assolutamente primario. Dopo di essa viene piazzata l'esperienza personale, che è assolutamente necessaria per dare un contenuto concreto ai concetti spirituali. Simile esperienza viene corroborata attraverso la direzione spirituale, la quale permette di confrontare un'esperienza personale con altre esperienze e in questo modo conoscere meglio la diversità delle vie del Signore e discernere con maggior precisione la sostanza della vita spirituale che sta alla base delle manifestazioni individuali.

Vengono valutati di seguito i documenti ecclesiastici e i testi dottrinali direttamente concernenti la Teologia spirituale. Il discorso sulle fonti si chiude con le scienze umane, soprattutto la psicologia generale — senza sopravvalutare il valore delle più recenti scoperte psicologiche come se non sollevassero esse pure dei problemi — e la psicologia della religione.

VIII. G. Gozzelino: Al cospetto di Dio

Gozzelino dedica il primo capitolo del suo manuale: *Problemi e compiti della teologia spirituale*, alla questione epistemologica.⁷

Sin dall'inizio viene sollevata l'esistenza di problemi per identificare la Teologia spirituale e per stabilire la differenza che la distingue sia dalla teologia globalmente intesa sia dalla Teologia dogmatica e dalla Teologia morale.

Per quanto riguarda il rapporto della Teologia spirituale con la teologia *tout court* è chiaro che questa s'interessa della vita cristiana, della nostra esistenza in Cristo. Quindi l'oggetto materiale di ambedue è lo stesso. Perciò afferma Gozzelino:

«La teologia spirituale deve specificarsi per compiti che rientrano nella normativa generale della teologia in quanto tale. Ben altro, però, è pretendere che quest'ultima si riduca ai suoi confini. La teologia spirituale deve giustificarsi quale vera disciplina teologica affiancata, all'interno della teologia globalmente intesa, ad altre discipline teologiche parimenti autentiche. Qualora si lasci definire da una sovrapposizione alla teologia in quanto tale, cancella se stessa» (p. 10).

L'esistenza cristiana, però, può essere considerata da diversi punti di vista — diversi *oggetti formali quod* secondo la terminologia classica —. Per spiegare tale diversità, l'A. fa ricorso a due coppie dialettiche: da una parte la struttura e la storia, dall'altra l'oggettivo e il soggettivo.

Nei riguardi della prima coppia di concetti, Gozzelino afferma che l'esistenza cristiana deve essere analizzata criticamente sia dal punto di vista della sua struttura, sia da quello del suo dinamismo storico, saldamente ancorato alla struttura. E qui si fa luce la differenza tra Teologia dogmatica e Teologia morale. La prima si definisce come «l'intelligenza critica di fede della struttura della vita in Cristo, finalizzata alla presentazione ed all'approfondimento scientifico del dato cristiano nelle sue componenti universali» (p. 14). Così la distinzione tra *struttura e storia* dà origine alla differenza tra Teologia dogmatica e Teologia morale. Entrambe trovano nella vita cristiana il proprio oggetto *materiale*. L'oggetto *formale quod* della pri-

⁷ Il riferimento bibliografico completo sarebbe: G. GOZZELINO, *Al cospetto di Dio. Elementi di teologia della vita spirituale*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1989.

ma, però, è dato dalla struttura, mentre quello della seconda riguarda la storia nel senso spiegato.

La seconda coppia dialettica di concetti permette di individuare l'ambito specifico della Teologia spirituale. Struttura e storia costituiscono un insieme oggettivo che non esiste però se non nella soggettività degli individui concreti. Si impone, allora, una ulteriore distinzione tra l'approccio alla vita cristiana come struttura e storia oggettive — e perciò stesso universali — e l'approccio ad essa in quanto struttura e storia soggettive e particolari. La teologia deve prendere anche coscienza del versante soggettivo della esistenza cristiana. E così siamo al cuore dell'identificazione della Teologia spirituale:

«Perché la sua originalità consiste precisamente nell'essere la teologia della appropriazione singolare del dato cristiano universale; o, se si vuole, la teologia del soggettivo credente » (p. 15).

E dato che il soggettivo è percepito immediatamente da colui che lo pone in atto e la percezione immediata di qualcosa si chiama *esperienza*, la Teologia spirituale non è altro che una *teologia dell'esperienza cristiana*.

Quindi l'oggetto *materiale* della Teologia dogmatica, Teologia morale e Teologia spirituale si mostra identico per tutte: è la vita in Gesù Cristo. Cambia profondamente invece l'oggetto *formale quod*: le prime due sono scienze dell'oggettivo cristiano, del dato rivelato; la terza invece si rivolge al soggettivo esperienziale, alla appropriazione personale del dato.

Per quanto riguarda la questione metodologica, il cambiamento è altrettanto profondo: le prime due poggiano direttamente sulla rivelazione, mentre la terza si rifà alla storia del vissuto cristiano, e ne penetra i significati mediante i dati delle altre due per costruire una visione di insieme completa della realtà cristiana. Perciò, secondo Gozzelino, la Teologia spirituale si muove innanzitutto e soprattutto sul piano della induzione, e cioè dal ricorso alla storia concreta. Ma, dato che il vissuto cristiano è fondato sull'oggettività dell'opera di Cristo anche la Teologia spirituale necessita del sostegno e della verifica dell'antropologia teologica. Ne consegue, afferma Gozzelino, che:

«Il suo metodo si mostra, assieme, *storico* ed intrinsecamente *teologico*. Storico rispetto al materiale di base che prende in esame; teologico ri-

spetto alla ermeneutica a cui lo sottopone. Fino a consistere in una lettura teologica —o lettura condotta alla luce discriminante dell'oggettività cristiana— del soggettivo di fede portato alla luce dalla indagine storica» (p. 18).

L'A. prende lo spunto da questo fatto per offrire altre definizioni di questa disciplina:

«La teologia spirituale può essere definita anche come intelligenza credente dell'esperienza religiosa cristiana ; o come scienza della personalizzazione della fede . O ancora (...) quale discorso sulla mediazione "pneumatica" (= compiuta dallo Spirito Santo) che collega la storia soggettiva di Gesù con la storia soggettiva del credente » (p. 18).

Gozzelino precisa ancora di più la nozione di Teologia spirituale spiegando in quale senso va intesa come «teologia della vita spirituale». A suo avviso, vita cristiana e vita spirituale non sono semplici sinonimi, perché l'aggettivo *spirituale* dà voce a due istanze semantiche specifiche: da una parte si propone come sinonimo di *singularizzare*; dall'altra prende come referente l'azione propria dello Spirito Santo. Sicché la vita cristiana viene denominata vita spirituale in quanto: a) singularizzata in ciascuno dei credenti; b) per opera dello Spirito Santo, giacché la singularizzazione della esistenza cristiana, infatti, spetta direttamente allo Spirito Santo. In questo senso si può precisare ulteriormente la differenza tra Teologia dogmatica, Teologia morale e Teologia spirituale dicendo che le prime due sono intelligenza critica della vita cristiana, mentre la terza è *intelligenza critica della vita spirituale* (cfr. pp. 20-22).

Per quanto riguarda la questione delle fonti, Gozzelino insiste nella priorità delle fonti sperimentali nello studio del vissuto cristiano:

«Mentre però la teologia dogmatica e la teologia morale desumono direttamente i propri contenuti dalla rivelazione, la teologia spirituale li mutua, come si è detto, dalla storia del vissuto cristiano concreto (...) ricavando (...) il proprio materiale dal basso, vale a dire dalla vita e dagli scritti di quelli che hanno compiuto una appropriazione esemplare dell'oggettivo cristiano» (p. 19).

IX. Autori vari: Corso di spiritualità

I curatori di quest'opera⁸ dell'anno 1989 trattano il problema epistemologico nell'*Introduzione generale*. Qui non si parla di *Teologia spirituale*, ma di *spiritualità*, per designare questa disciplina teologica.

Innanzitutto, gli Autori cercano di precisare il contenuto del termine, giungendo ad un triplice significato:

«A partire dal secolo XVII il termine è usato soprattutto per designare le relazioni affettive con Dio (cfr. per es. Francesco di Sales), ma la crisi del "quietismo" (fine sec. XVII) ha fatto deprezzare l'argomento e soprattutto l'intero settore della mistica. Una rinascita della terminologia si avrà dalla fine del secolo scorso e in questo secolo, grazie soprattutto ad autori come de Guibert, Pourrat, Bremond, Vernet. Con *spiritualità* si designerà in questo secolo finalmente la vita spirituale in quanto esperienza vissuta — la quale implica i molteplici passaggi interiori, l'ascesi, la mistica, lo sviluppo dei doni dello Spirito, la direzione spirituale, ecc. — e anche la disciplina accademica del settore» (p. 10).

Di seguito si cerca di precisare il significato più proprio del termine:

«Parlare di spiritualità — o di esperienza spirituale, o di vita spirituale, di cammini dello Spirito, o di cammino alla santità e alla perfezione: tutte espressioni che si usano in questo settore; qualcuno ancora dice "ascetica e mistica" — vuol dire parlare della vita cristiana che si sviluppa, si consolida fino alla maturità, sia secondo le leggi della crescita antropologica e psicologica, e sia secondo i ritmi del mistero della grazia» (p. 11).

Segue un paragrafo dedicato all'insegnamento accademico della spiritualità ove gli Autori si soffermano nello statuto epistemologico di questa disciplina. A loro parere, essa ha ormai acquisito solida maturità e chiara delimitazione negli insegnamenti teologici. Simile maturità è avvenuta quanto alla sua *natura* :

«Ciò l'ha portata a distinguersi dalla *dogmatica* che tratta dei principi oggettivi della salvezza, dalla *morale* che invece propone l'illustrazione dei fondamenti normativi dell'agire cristiano, e dalla *pastorale* che tratta

⁸ I cui dati bibliografici sono: AA. VV., *Corso di spiritualità. Esperienza-Sistemica-Proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, a cura di B. SECONDIN e T. GOFFI (ed.).

del retto organizzarsi della vita della comunità. La spiritualità si dedica ad illustrare la docilità del credente all'azione dello Spirito e i suoi sviluppi in "vita conforme a Cristo e in Cristo" nei vari aspetti del vivere. Il suo apporto agli studi teologici è di carattere esistenziale, concreto, affettivo, dinamico» (p. 14).

Di seguito viene offerta la definizione di spiritualità:

«Possiamo definire la spiritualità in questi termini: "Disciplina teologica che esplora sistematicamente la presenza e l'azione del mistero rivelato, nella vita e nella coscienza della chiesa e del credente, descrivendo la sua struttura e le leggi del suo sviluppo fino al vertice, cioè alla santità, in quanto perfezione della carità"» (p. 14).

Quanto alle sue fonti, sono primariamente la Bibbia, la storia vissuta del popolo cristiano, le relazioni dell'esperienze interiori straordinarie, la Liturgia e la pietà popolare, l'antropologia. Gli Autori sottolineano il fatto che oggi si fanno evidenti anche gli apporti delle scienze umane come la simbologia, la psicologia, la linguistica, ecc.

Per quanto riguarda il discorso metodologico, gli Autori affermano:

«La spiritualità oggi tende a diventare sempre meno aprioristica — cioè costruita a partire dai grandi principi del mistero cristiano e dell'etica — per accogliere piuttosto la provocazione del vissuto reale in continua mutazione, sollecitata anche dalle trasformazioni antropologiche in atto. Possiamo dire perciò che se la teologia morale studia anzitutto la corretta relazione con Dio (*ordo caritatis*), a sua volta la spiritualità si consacra a studiare la risonanza nella coscienza di questa relazione e lo sviluppo concreto di ciò, e questo si chiama *commercium caritatis*» (p. 14).

Alla fine del paragrafo si fa un accenno alla *finalità* :

«Che si è andata spostando dalla preoccupazione dell'universo interiore della persona e della sua "ascesa" al divino inesprimibile, all'attenzione per l'attuarsi "ecclesiale" di ogni vita nello Spirito e alle coordinate storico-culturali che influenzano, ma anche verificano, ogni maturità» (pp. 14-15).

All'inizio di un altro paragrafo intitolato *La struttura di questo volume* si può reperire uno spunto interessante relativo all'oggetto di questa disciplina:

«Intento specifico dei coordinatori di questo nuovo "corso di spiritua-

lità" è stato quello di elaborare un tracciato globale dei temi classici e delle nuove prospettive, a partire dal principio ermeneutico dell'*esperienza spirituale*. In tal maniera la spiritualità che viene proposta e organicamente costruita in trattato è quella che può far fronte alla insistita e diffusa richiesta di "esperienza" autentica, senza impelagarsi nelle categorie astratte di perfezione o di ascesa alle altezze vertiginose della mistica fenomenologica» (p. 18).

X. Sintesi conclusiva

Abbiamo detto all'inizio che il nostro scopo era quello di vedere se ci sia consenso o meno sullo statuto epistemologico della Teologia spirituale tra i cultori della specialità. In questa breve sintesi conclusiva faremo il punto della situazione segnalando le convergenze e le divergenze sull'argomento nell'ambito della manualistica recente.

A nostro parere, i punti di convergenza sono tre, e cioè: il nome della disciplina, il suo oggetto e il suo carattere teologico. Per quanto riguarda la denominazione, una larga maggioranza adotta pacificamente il nome di *Teologia spirituale*. Weismayer invece preferisce usare l'espressione più lunga *Teologia della spiritualità* oppure *Teologia della vita spirituale*, in un senso però del tutto equivalente a quella abbreviata usata dagli altri manualisti. Soltanto gli autori del *Corso di spiritualità* si scostano da una simile terminologia, usando la parola *spiritualità* per denominare questa disciplina.⁹ Pur essendo del tutto lecito, a nostro avviso questo uso offre l'inconveniente di essere tenuti a precisare continuamente il significato del termine, giacché esso sta a segnalare sia la disciplina teologica sia il suo oggetto, vale a dire, la vita spirituale vissuta.

In relazione all'oggetto da studiare, sembra pure che ci sia una certa convergenza, anche se con qualche sfumatura diversa. Alcuni manualisti si limitano a dire che l'oggetto specifico della Teologia spirituale è la vita spirituale vissuta o *spiritualità*, nelle sue connotazioni dinamiche, vale a dire, sotto l'angolazione del suo sviluppo progressivo. Altri danno ciò per scontato e aggiungono la dimensio-

⁹ Questa è anche la denominazione scelta in un recente studio monografico sullo statuto epistemologico della Teologia spirituale: cfr. A. G. MATANIC, *La spiritualità come scienza. Introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana*, Paoline, Alba 1990.

ne esperienziale o esistenziale della vita spirituale, sottolineando l'aspetto psicologico dell'esperienza spirituale delle singole persone. Nel delimitare l'oggetto della Teologia spirituale, i secondi parlano piuttosto di «Experiencia cristiana cualificada» (Ruiz Salvador), «Esperienza spirituale cristiana, evoluzione esistenziale della vita cristiana» (Bernard), «Esperienza religiosa cristiana, appropriazione personale del dato rivelato» (Gozzelino), «Esperienza spirituale» (Autori di *Corso di spiritualità*). E' il nostro parere che questo approccio non comporta una differenza essenziale nei riguardi di coloro che parlano della vita spirituale vissuta quale oggetto della Teologia spirituale.

Il terzo punto di convergenza è quello relativo al carattere teologico della disciplina. Infatti, i manualisti studiati sono d'accordo che si tratta di una parte dell'unica teologia. Dobbiamo però segnalare due sfumature diverse: da un lato, due autori parlano del suo carattere «integrativo» (Ruiz Salvador) o «panoramico» (Weismayer, citando Sudbrack), nel senso che la Teologia spirituale deve tener conto dei risultati di altre scienze; dall'altro, due manualisti affermano che si tratta di una teologia «pratica», vale a dire «applicata» alla direzione delle anime (Dagnino, Aumann). Neanche queste sfumature comportano — a nostro avviso — delle divergenze essenziali.

I punti di divergenza sono pure tre: il rapporto con le altre discipline teologiche, il metodo e le fonti. Per quanto riguarda la prima questione, tre dei manuali studiati includono la Teologia spirituale nell'ambito della Teologia morale, senza differenze specifiche. Rivera e Iraburu affermano: «no se distinguen formalmente». Gli altri due ritengono che sia un'applicazione della Teologia morale alla direzione delle anime (Aumann), con l'istanza specifica della perfezione (Dagnino). Weismayer, invece, seguendo Von Balthasar, sostiene che la Teologia spirituale è il risvolto soggettivo della Teologia dogmatica. Infine, i manualisti restanti — Ruiz Salvador, Bernard, Gozzelino e gli autori del *Corso di spiritualità* — sono favorevoli ad una specificità propria della Teologia spirituale all'interno naturalmente dell'unica scienza teologica. A nostro avviso è Gozzelino colui che ne offre la spiegazione più ragionata e soddisfacente sulla specificità di questa disciplina in base al suo oggetto formale *quod* diverso da quelli della Teologia dogmatica e della Teologia morale.

Nemmeno c'è il consenso sulla questione metodologica. Tranne

Dagnino, che parla soltanto di una metodologia teologico-biblica nello studio della vita cristiana, gli altri manualisti sono favorevoli all'integrazione del metodo deduttivo e quello induttivo. Il problema si pone allorché si cerca di stabilire quale dei due metodi deve svolgere il ruolo guida nello studio delle questioni connesse con la vita spirituale vissuta. Rivera e Iraburu si sbilanciano nettamente in favore del primato del metodo deduttivo, mentre gli autori del *Corso di spiritualità* fanno lo stesso con il metodo induttivo. Ruiz Salvador non tratta in maniera specifica la questione. Pur auspicando l'integrazione dei due metodi, Aumann e Weismayer sono più favorevoli al metodo deduttivo, mentre Bernard e Gozzelino lo sono nei confronti di quello induttivo. Riteniamo che le spiegazioni più soddisfacenti sulla questione metodologica siano quelle di Bernard e Gozzelino, in quanto non si limitano a dire — come fanno gli altri manualisti — che tutti e due i metodi vanno integrati, ma si spingono oltre giacché descrivono le modalità concrete di tale integrazione.

Per quanto riguarda la questione delle fonti di questa disciplina teologica, il discorso è analogo a quello metodologico, nel senso che tutti i manualisti — tranne Ruiz Salvador e Weismayer che non trattano specificamente la questione — sono d'accordo che si deve attingere alle fonti comuni di tutta la teologia, nonché alle fonti sperimentali proprie della Teologia spirituale, ma la divergenza scaturisce quando si cerca di precisare il rapporto mutuo fra i due tipi di fonti e di stabilirne un primato. Dagnino, Rivera, Iraburu e Aumann sono favorevoli al primato delle fonti teologiche e consigliano di avere prudenza nell'uso delle fonti sperimentali, che secondo loro non potranno mai essere utilizzate in maniera esclusiva. Invece Bernard, Gozzelino e gli autori del *Corso di spiritualità* accordano la priorità alle fonti di tipo sperimentale. A nostro avviso, però, simile priorità non viene intesa da questi ultimi autori in senso ontologico, ma piuttosto in quello metodologico.

E' giunto il momento di finire il nostro studio. La conclusione a cui siamo arrivati è questa: al momento presente non c'è ancora consenso sullo statuto epistemologico della Teologia spirituale, ma soltanto su alcuni punti concreti. La difficoltà principale risiede, a nostro parere, da un lato nelle diverse impostazioni dei manualisti sul ruolo che la dimensione esistenziale o esperienziale della vita spirituale e il suo dinamismo nei singoli individui deve svolgere nella

configurazione di questa disciplina teologica; dall'altro, nel trovare il metodo più adeguato per affrontare lo studio di una realtà così complessa. Dunque, possiamo affermare che nell'ambito della manualistica moderna, la questione dello statuto epistemologico della Teologia spirituale rimane ancora aperta.

Ateneo Romano della Santa Croce
Piazza Sant'Apollinare, 49
00186 ROMA

Pagina bianca

RECENSIONI

Karl KERTELGE, Traugott HOLTZ, Claus-Peter MÄRZ, *Christus bezeugen. Für Wolfgang Trilling*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990, pp. 312.

Nel sessantacinquesimo compleanno di Wolfgang Trilling, professore di Nuovo Testamento allo Studio filosofico-teologico di Erfurt, e al Seminario teologico evangelico di Leipzig, i suoi colleghi ed altri docenti cattolici e protestanti gli hanno dedicato questo volume. Nel titolo hanno voluto indicare ciò che è stato lo scopo della sua attività scientifica e di ricerca, nonché del suo insegnamento e del suo lavoro pastorale soprattutto fra gli studenti di Erfurt, come testimonia Josef Gülden nell'introduzione. Il libro era apparso come volume 59 della collana *Erfurter theologische Studien*.

Fra i 24 studi presentati spicca il contributo del prof. Heinz Schürmann, sia per la lunghezza rispetto agli altri, sia per la tematica così adatta a testimoniare Gesù Cristo. La riflessione autocritica sulla «Scienza biblica sotto la Parola di Dio» è in effetti un esordio degno del volume, tenendo conto che questo lavoro si piazza come una buona sintesi degli studi più recenti sul tema dell'ispirazione della Sacra Scrittura e sul ruolo dei metodi storico-critici, che hanno generato una discussione assai vivace e feconda. Si pensi, ad esempio agli articoli del Card. Ratzinger sulla crisi dell'interpretazione biblica, alla risposta di H. Frankemölle in *Bibel und Kirche* nei 25 anni della *Dei Verbum* e al volume curato da I. de la Potterie sull'esegesi cristiana oggi. Schürmann fa un confronto fra scienza biblica e Parola di Dio visto sotto cinque prospettive: la Parola *prima e accanto* alla Scrittura (predicazione evangelica e sacra Scrittura), *nella* Scrittura (compito e scopo della scienza biblica), *dietro* la Scrittura (dall'interpretazione alla comprensione oggettiva), *sotto* la Scrittura (sondaggio del senso profondo e della configurazione totale della rivelazione di Gesù Cristo) e *sopra* la Scrittura (dalla comprensione profonda all'interpretazione spirituale). Da rilevare in que-

sto saggio le realtà fondamentali sull'ispirazione biblica e sul rapporto predicazione-testo, ovvero Tradizione-Scrittura. E' chiaro che la Scrittura neotestamentaria è un riflesso della predicazione della Parola nei tempi della chiesa primitiva, come lo è il fatto che nessuna delle due può diventare interprete di se stessa (p. 15). Siccome la parola di Dio richiede un metodo teologico, questo esige l'unità della Scrittura, il che non vuol dire uniformità letteraria: si deve mettere in evidenza la molteplice testimonianza di un contenuto salvifico, nella quale occorre tener conto della particolarità dei diversi autori, cercando di capire la parte per il tutto. In modo simile si deve far distinzione fra formule di fede e formule di annuncio (p. 21).

Le realizzazioni della teologia sistematica si devono unire a quelle della scienza biblica per evitare fraintendimenti teologici. Allo stesso tempo i metodi linguistici e quelli storico-critici sono indispensabili purché aiutino alla scienza biblica a fare ciò che deve, vale a dire, un'*anamnesi* nella quali si recuperi dal testo l'annuncio della chiesa primitiva. L'autore afferma che non si può accettare un'interpretazione linguistica che lasci da parte, nel dialogo fra il testo e il lettore, l'annuncio della chiesa primitiva. Vale la pena rilevare la necessità dello studio unitario della Scrittura orizzontale e verticale, impiegando le parole dello Schürmann (p. 40).

Passando poi agli altri contributi, W. Vogler si domanda se c'è un legittimo collegamento fra la vita e le opere di Gesù e la fede della Chiesa primitiva. Dopo aver affermato che adesso non è più pensabile un kerigma postpasquale che non si poggi su l'agire prepasquale di Gesù (p. 43), si domanda quali siano i punti fermi su di cui fare il rapporto fra cristologia implicita (indiretta) e quella esplicita (diretta). Il contributo analizza l'attività di Gesù, la fede dei discepoli prima e dopo la pasqua e la coscienza che Gesù aveva del valor salvifico della sua morte. Vogler è coraggioso nel affermare che quell'abisso fra il Gesù storico e il Cristo della fede che proclamano non pochi esegeti — anche oggi — sulla scia di R. Bultmann non è insormontabile, come ben si può ricavare dai testi neotestamentari. Inoltre mostra che fare uno studio di questo stile non significa forzare il testo per fare apologetica. Così sembra aver ben centrato il problema che si presenta davanti agli occhi di alcuni esegeti che provano una certa paura nello individuare i tratti cristologici del Vangelo. T. Holtz presenta sotto una nuova prospettiva il rapporto fra l'Antico e il Nuovo Testamento, dove quest'ultimo avvera una delle legittime possibilità di realizzazione che esistevano negli scritti dell'antica alleanza e la converte in quell'unica. La confessione in Gesù Cristo, o in Gesù Signore unisce la speranza e l'esperienza dell'Israele veterotestamentario con la storia di Gesù. In modo simile, anche se in altro contesto, si esprime K. Kertelge nel suo *Jesus Christus verkündigen als den Herrn*, che ravvisa la divinità di Gesù nel testo della prima corinzi in stretto rapporto con la missione apostolica paolina. G. Baumbach individua alcune *charakteristische*

giudaiche di Gesù, il cui messaggio si può piazzare sociologicamente come un movimento di rinnovamento della terra siro-palestinese fra gli anni 30-70. L'autore mette in evidenza il messaggio del regno di Dio come tema che spicca tra gli altri, e che allo stesso tempo agisce da punto di riferimento e di convergenza di tutti gli altri (p. 77). Questo implicherebbe anche una «nuova legge» e getterebbe luce sulle cause della crocefissione: il rapporto con gli emarginati e gli impuri dal punto di vista legale, il rifiuto dei sacrifici della legge antica, la vita nuova conforme all'annuncio escatologico. F. Mußner si domanda invece *Perché devono esserci degli ebrei dopo Cristo*, e risponde parlando prima dei piani salvifici di Dio rispetto a Israele, e poi dell'indurimento del popolo eletto, spiegando come il «tutto Israele sarà salvato» di Rom. 9-11 sia una conseguenza delle grazie sovrabbondanti che sgorgano dalla morte di Gesù in croce. Sulla passione scrive anche N. Brox, che presenta una nuova interpretazione della Pasqua nel *De Pascha* di Origene.

Non poteva mancare nel volume una serie di studi su Matteo, tema così caro al Prof. Trilling. U. Luz comincia con il *Discorso della missione come questione di ecclesiologia*, e ravvisa quel brano di Mt 10 all'ombra del Discorso della Montagna, che attira a sé tutti i commenti lasciandone al Discorso della Missione e agli altri discorsi matteani soltanto le briciole. I *logia* sulla missione si inquadrerebbero nella cornice della chiesa annunciatrice, nei profeti e negli scrittori erranti — molto influenti sul testo matteano secondo Luz —, nella povertà e nella sofferenza come segno distintivo del discepolato, che è una vita di conformazione, di configurazione con Cristo. F. Zeilinger fa uno studio storico-redazionale sulla parabola della zizzania (Mt 13,24-30) per vedere se risalgono a Gesù anche i particolari della narrazione. A questo scopo si interroga sul rapporto molte volte individuato con la parabola marciiana del seme che cresce da solo (Mc 4,26-29), analizzando i due brani all'interno dei corrispondenti capitoli. La visione della parabola in tutta la prospettiva matteana permette di contemplare il regno di Dio come *kosmos*, in modo simile a come viene accennato nelle antitesi del Discorso della Montagna. E. Schweizer vuole seguire nel suo contributo le orme del prof. Trilling, a proposito dell'analisi storico-redazionale di Mt 22,1-14 nel *Das wahre Israel*. H. Klein prende spunto da Mt 16,16b-17 per guardare questo importante brano da una prospettiva tutta nuova, e trovarvi un *Contributo alla storia primitiva sul battesimo cristiano*. P. Hoffmann mette in rapporto la domanda di un segno che fanno i farisei a Gesù in Mt 12,39 con il racconto matteano della pasqua, che secondo l'autore presenta una struttura concentrica (pp. 115-116). La risurrezione di Gesù è il segno per Israele. C. Kähler tratta il tema del comportamento fraterno alla luce del *Governo e della disciplina ecclesiastica in Matteo 18*.

Studi sugli scritti lucani dove si individua la fonte comune ai due vangeli sono quello della parabola del figliol prodigo, *Lc 15,11-32* e la *soteriologia lucana*

di P. Pokorny e quello sulla parabola dei servi fedeli nella quale si osserva la *Composizione della tradizione dei logia nella fonte dei discorsi*, a carico di C.P. März. Su Marco invece lavora G. Dautzenberg nella *Parola sul annuncio universale del vangelo e la sua preistoria*. H.-J. Klauck studia l'*Anticristo e lo scisma giovanneo* nel testo di 1 Giov 2,18-19. Particolarmente suggestive le osservazioni esegetiche sull'ultima ora, l'Anticristo e lo scisma, così come le analisi fatte sulla preistoria e la storia della ricezione del testo. Infine J.B. Bauer presenta la conoscenza che s. Girolamo aveva del *vangelo dei Nazareni*, prendendo spunto dal brano della cacciata dal tempio in Giov 2,13-22 e Mc 11,15-18.

K.P. Donfried presenta un contributo interessante sul mestiere di *Paolo e l'uso dei codici nell'antichità cristiana*. Basandosi su C.H. Roberts analizza il testo di 2 Tim 4,13 per concludere che l'uso dei codici («membrane», come viene detto nel testo paolino) era assai raro, e furono i cristiani ad introdurlo. Secondo Donfried, la causa di questa piccola rivoluzione letteraria è stato probabilmente lo stesso Paolo. R. Pesch espone la tradizione in Rom 1,1-4 per mettere in risalto *il vangelo di Dio sul suo Figlio* così come viene offerto da Paolo. J.D.G. Dunn studia lo stesso scritto e mostra diversi aspetti che indicano la conoscenza della *tradizione su Gesù che Paolo aveva*. N. Walter fa un confronto fra Rom 1,18-32 e 8,19-22 per mettere in evidenza il contrasto fra *l'ira di Dio e l'attesa della creatura*. Poggiandosi anche sulla lettera ai Romani U. Kühn presenta uno studio sulla *Chiesa sotto la parola giustificante di Dio*, che si impernia anche su alcuni scritti e osservazioni di Lutero, mentre S. Hübner presenta le meditazioni tenute in una giornata accademico-diocesana di Erfurt e che qui titola *Il momento critico della fede*. In calce al volume viene presentata la bibliografia di W. Trilling, a cui meritatamente rendono omaggio questi pregiati contributi, che spiccano per la loro ricchezza e varietà.

Bernardo Estrada

J.A. FITZMYER, *Luca Teologo. Aspetti del suo insegnamento*, Queriniana, Brescia 1991, pp. 192.

Si tratta della traduzione in italiano dell'opera *Luke the Theologian* apparsa in inglese un anno e mezzo fa. Contiene otto studi su Luca-Atti, tratti dalle conferenze impartite dall'autore a Oxford — le Martin D'Arcy Lectures — agli inizi del 1987. In questi studi si mette in evidenza la profonda conoscenza degli scritti lucani da parte di Fitzmyer, conosciuto specialmente per il suo commentario sul terzo vangelo apparso nell'*Anchor Bible*, come uno dei più grandi studiosi odierni su Luca. Nel libro si riconsidera la paternità letteraria di Luca-Atti,

I racconti dell'Infanzia e il ruolo di Maria nella storia della salvezza, l'immagine di Giovanni Battista e il discepolato nel Vangelo di Luca, Satana e i demoni, il popolo ebraico e la legge mosaica, e l'esaltazione di Gesù.

Come l'autore stesso confessa, oltre ad alcuni punti che non aveva sviluppato precedentemente, c'è stato un cambiamento nel modo di trattare alcuni argomenti rispetto all'analisi fatta nel commento al vangelo di Luca. In questo libro si studiano nuovi aspetti alla luce delle scoperte e dei nuovi studi specializzati apparsi in questi ultimi anni, o si approfondisce ciò che soltanto veniva abbozzato nel commento su Luca.

Degli otto temi affrontati risultano particolarmente interessanti il primo e il settimo, cioè la paternità letteraria di Luca e lo studio della legge mosaica nel popolo ebraico dalla prospettiva lucana. Sul primo punto si deve dire che l'autore non cambia, anzi, rafforza, la sua opinione sull'autenticità degli scritti attribuiti a san Luca. L'analisi si centra su alcuni punti specifici, rimandando per gli altri allo studio dell'argomento fatto nel suo commentario. La ricerca sulla tradizione del secondo secolo e sulle testimonianze esterne al vangelo mostra l'importanza di queste fonti e la loro affidabilità. L'autore indaga le tesi di A.C. Sundberg sul Canone Muratoriano e fa scoprire, non senza una certa ironia, i pregiudizi di questo studioso riguardo a quell'antico documento. Davanti alle conosciute tesi di P. Vielhauer riconosce sì la differenza fra la teologia paolina e quella lucana, ma allo stesso tempo ne fa vedere alcune concordanze e unità di vedute. L'ultima parte del primo argomento è dedicata allo studio dei passi «noi» di Atti in contrasto con la tesi di V.K. Robbins, che afferma che questi passi sono un riflesso del modo tradizionale di raccontare i viaggi in mare, secondo lo stile convenzionale della letteratura greco-romana del periodo. L'autore spiega alcuni degli esempi riportati da Robbins che si rivelano infatti poco convincenti. La tesi di Fitzmyer è che Luca sia stato un compagno e collaboratore saltuario (*συνεργός*) di Paolo, che sembra non aver conosciuto alcune delle sue lettere più importanti come Romani o Corinzi. I passi «noi» indicherebbero peraltro che Luca avrebbe raggiunto Paolo in determinati momenti dei suoi viaggi missionari, come è anche evidenziato dall'analisi della lettera ai Filippesi e della presenza di Luca a Filippi (pp. 19-22). Questo spiegherebbe anche le tesi di Vielhauer su alcuni aspetti della dottrina paolina che non sembrerebbero essere molto conosciuti da Luca, come ad esempio la giustificazione per mezzo della fede (pp. 13-14). Non convince tanto invece la data proposta dall'autore in questo capitolo, e poi lungo il libro, per la redazione di Luca-Atti — anni 80-85 — presupponendo una teologia che altrimenti non avrebbe avuto il tempo di svilupparsi: proprio dall'analisi degli scritti sgorga una continuità con il periodo apostolico che non richiederebbe un periodo tanto lungo per la redazione.

Rispetto alla legge mosaica, negli scritti lucani svetta l'acutezza nell'indicare l'osservanza della legge da parte del popolo ebraico come mezzo di salvezza

prima della predicazione di Gesù. I giusti descritti nel vangelo — fin dagli inizi del testo, nei racconti dell'infanzia — vivono sempre «secondo i comandamenti del Signore» (p. 138). Allo stesso tempo la legge e i profeti sono mostrati nel loro senso di predizione riguardo alla missione del Messia: conveniva infatti che ciò che era stato detto si compisse nella persona di Gesù-Cristo. Un altro aspetto dell'atteggiamento di Gesù rispetto alla legge antica sarebbe quello integrativo: la legge morale viene integrata e perfezionata in qualche modo nella predicazione sul regno (p. 144). Richiama l'attenzione il fatto che non solo nel vangelo di Matteo si trova l'obbedienza alla legge morale come norma valida per la condotta umana: anche nel vangelo di Luca essa è un punto di riferimento per il popolo di Dio. Un popolo che però è diviso. Difatti, a differenza di Matteo, il nuovo popolo di Dio — la Chiesa nascente — non è per Luca il «nuovo Israele» ma un Israele che comprende allo stesso tempo giudei e giudeo-cristiani (p. 152), le cui caratteristiche sono: a) non è perfetto, in quanto non è ancora pronto per il Signore (Lc 1,17); b) riceve in Gesù la promessa fatta ai padri; c) la promessa deve essere condivisa da Israele con i pagani convertiti; d) non si impone la circoncisione come segno di appartenenza; e) la legge e i profeti hanno provveduto alla conversione dei pagano-cristiani in Israele: questa ultima caratteristica è forse quella che più spicca, nel senso che la legge diventa una guida per i cristiani provenienti dal paganesimo (p. 154-156).

Nell'analisi dei racconti dell'infanzia viene sottolineata la necessità di applicare pur con le dovute sfumature gli stessi criteri ermeneutici utilizzati nell'interpretazione critica degli altri scritti neotestamentari (p. 29). Ciononostante l'autore individua in questi racconti una tradizione di poco posteriore e più sviluppata in certi aspetti di quella del resto dei vangeli. Fermo restando ciò che è stato detto nel commento su Luca, Fitzmyer presenta alcuni punti meritevoli di ulteriore discussione. Riguardo al rapporto di questi racconti con il resto del vangelo, si riconosce que fungono da *ouverture* «facendo vibrare spesso per la prima volta corde che saranno più tardi orchestrate nell'insieme dell'opera» (p. 32). Dal paragone con i racconti matteani si conclude che, nonostante ci siano dodici punti in comune —tra questi il concepimento verginale come caposaldo della fede— la composizione libera dei due fa vedere che probabilmente Matteo e Luca non si conoscevano. Gli schemi con cui san Luca racconta gli episodi di chiamata ha fatto sì che taluni parlino di «storiografia imitativa» i dati storici sarebbero apparsi nello schema ed struttura di altri racconti biblici (p. 46). Un altro punto da considerare è l'Annunciazione, dove l'autore mette in risalto in modo particolare la cristologia del racconto (p. 48-50).

Nella prospettiva lucana, afferma l'autore, il ruolo di Maria nella storia della salvezza si inserisce dentro la volontà di Dio e il suo compimento. La Madonna va presentata come «prima credente». E' interessante vedere che nel libro appare spesso — in questo capitolo e in quasi tutti gli altri — lo schema di H.

Conzelmann sul vangelo di Luca, che l'autore accetta sostanzialmente. Questo schema individua tre tempi nella storia della salvezza: il tempo di Israele fino a Giovanni Battista — secondo Lc 16,16, spesso citato — il tempo di Gesù o tempo salvifico per eccellenza, il «tempo centrale» (*Die Mitte der Zeit*, la conosciuta espressione del Conzelmann) e finalmente il tempo della Chiesa, fino alla parusia (*passim*).

Giovanni Battista è studiato dall'autore in confronto con gli altri due sinottici e le altri fonti extracanoniche. Un aspetto messo in risalto — oltre alle concezioni classiche del Battista studiate in Luca — è il suo ruolo come controfigura di Gesù fin dai racconti dell'infanzia. Fitzmyer fa notare inoltre che il quadro più elaborato di Giovanni Battista si trova senza dubbio in Luca: basti pensare al fatto che Giovanni viene citato ben nove volte negli Atti degli Apostoli (p. 86). Rispetto al discepolato vengono individuati sei particolari sulla figura lucana dei discepoli che la rendono diversa di quella di Marco, facendo un confronto con lo studio di E. Best sui discepoli nel secondo vangelo (pp. 101-104). Riguardo all'aspetto comunitario del discepolato, si accenna al fatto che in Luca la κοινωμία diventa ἐκκλησία, una realtà in cui si condivide lo Spirito di Dio come testimonia il libro degli Atti (p. 113).

Parlando dei demoni e di Satana, dopo aver fatto un'analisi dei termini impiegati nei vangeli per descriverli, l'autore parla delle tentazioni di Gesù come opera del diavolo, per poi fermarsi nel presunto periodo nel quale non agisce (Lc 10,17-20, secondo Conzelmann), fino alla passione, quando torna «il potere delle tenebre». Pur accettando una simile spiegazione, Fitzmyer mette in guardia contro un'interpretazione che ravvisa la missione di Gesù innanzitutto come lotta contro il potere delle tenebre. Questo aspetto sarebbe subordinato all'annuncio del regno, punto su di cui fa leva la missione di Gesù (p. 132-136).

Spesso si ricordano le tre tappe della formazione dei vangeli descritte nell'istruzione *Sancta Mater Ecclesia*. Questo serve per chiarire qualche brano o per interpretare più accuratamente il testo in un momento determinato. Dal punto di vista dottrinale si nota che l'autore non si è risparmiato nel mettere in evidenza le verità di fede davanti ad alcune teorie che tendono a sottovalutare la portata storica di alcuni fatti, soprattutto nei racconti dell'infanzia. Riguardo a questi dice però che hanno una ispirazione di «tipo analogico», senza chiarire bene cosa significa. Nell'opera ci sono alcuni errori di stampa (una nota che manca alla p. 46, una riga ripetuta alle pp. 111-112), altri di battitura (γουεΐς per γουεΐς); Mt 19,1-12 invece di Mt 9,1-12: la controversia sul divorzio!, e alcuni altri) che tolgono un po' di lucidità all'opera. Malgrado ciò lo studio va lodato per la visione illuminante della prospettiva lucana su alcuni capisaldi della teologia.

J. L. ILLANES, *Mondo & Santità*, Ares, Milano 1992, pp. 204.

La teologia contemporanea, parlando del «mondo», lo considera non soltanto come l'ambito nel quale, e davanti al quale, il cristiano deve affermare la sua fede e testimoniare la salvezza, ma lo vede anche come realtà che il cristiano deve informare con lo spirito evangelico. Nella comprensione di questo significato del mondo come compito per i fedeli, così come in tanti altri aspetti della vita cristiana, la prassi ha preceduto la teologia: è stata la realtà ecclesiale nelle sue varie manifestazioni — apostoliche, spirituali, liturgiche, ecc. — a spingere in primo piano il profondo valore della vocazione laicale; poi è venuta la riflessione — in forma molto timida agli inizi — a dare ragione di ciò che la vita attestava e, infine, i documenti del concilio Vaticano II fecero propri i principali contributi che la prassi e la meditazione cristiana avevano manifestato sul ruolo del laico e delle attività secolari nel cammino verso la santità. Tutto ciò significa, senz'altro un vasto e promettente orizzonte per lo sviluppo della teologia spirituale; tuttavia, non sempre la riflessione teologica postconciliare seppe cogliere in profondità queste nuove ricchezze: suscitando e sottolineando diversi problemi, che certamente dovevano essere risolti, alle volte si è finito per oscurare i punti fermi del concilio. Da una parte, una certa «teologia dei ministeri» ha dimenticato, in pratica, le virtualità del carattere e della grazia battesimale e ha forse offuscato i rapporti tra il cristiano e il mondo: in tal modo si è persa la rigogliosità di una riflessione teologica sul laico. D'altra parte, diverse teologie della prassi hanno postulato, senza coglierne la contraddizione sottostante, un agire che fosse al contempo cristiano e non teologale. Nel 1987, le proposte del Sinodo dei vescovi, confermate da Giovanni Paolo II nell'Es. Ap. post-sinodale *Christifideles laici*, riaffermarono, integrandoli con i principi dell'ecclesiologia di comunione, gli insegnamenti del Vaticano II sulla vocazione e sulla missione dei laici, complementandoli al tempo stesso con alcune delle preoccupazioni insorte nel dibattito teologico precedente.

In questo contesto teologico si inserisce il libro del prof. Illanes, Decano della Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra (Spagna), che affronta la presente tematica con grande dimestichezza poiché, oltre alle sue numerose pubblicazioni, tradotte in diverse lingue, ha il pregio di essere stato Aiutante del Segretario Speciale nel Sinodo episcopale del 1987. L'opera presentata trae la sua origine in un insieme di lavori sulla tematica della teologia spirituale scritti prima del Sinodo, poi convenientemente rielaborati ed aggiornati, per contribuire in qualche misura al rinnovamento della teologia spirituale. Lo schema del libro obbedisce a tale impostazione e mostra gli aspetti basilari di questo brano della teologia: la santità, la vocazione, l'imitazione e la sequela di Gesù, la pietà, ecc.; ciononostante, precisa l'A., non si tratta di un manuale o un trattato di teologia spirituale, ma di una riflessione su diverse nozioni fondamentali ad essa appartenenti.

Il primo capitolo verte sulla santità come ideale cristiano e inizia con un'esposizione sintetica, competente e profonda della nozione di santità nella Bibbia, mettendone in luce i lineamenti caratteristici sia dell'Antico che del Nuovo Testamento; poi realizza un'analisi teologica di tale concetto, sottolineando i suoi aspetti ontologici ed etici o morali, per finire con una spiegazione descrittiva della santità: santo è colui che, nelle sue concrete condizioni di vita, contempla amorosamente Dio e fa del compimento della volontà divina la norma di tutto l'agire; perciò santità, vocazione e missione si trovano intimamente connesse. Il rapporto tra santità e perfezione — tema del capitolo secondo — ricorda l'idea di perfezione nel Nuovo Testamento, che non distingue tra cristiani perfetti e meno perfetti; dopo di che si mostra una panoramica storica del concetto di perfezione: sebbene sempre si è accettata la possibilità per ogni persona di arrivare alla perfezione cristiana, la dottrina degli stati di perfezione e della vocazione ad essi limitata ha dimenticato l'universale chiamata alla santità, ricordata nel nostro tempo, a chiare lettere, dal Vaticano II; di qui la possibilità e l'obbligo che hanno tutti i cristiani di tendere verso la perfezione, secondo la vocazione che Dio accorda ad ognuno. Così si arriva al capitolo sulla chiamata universale alla santità: il prof. Illanes spiega le ragioni per cui il movimento della «*oratio methodica*» fraintende le possibilità di una spiritualità laicale e, pertanto, oscura la vocazione universale alla santità; commenta poi l'accostamento pastorale compiuto da san Francesco di Sales, come approccio a una spiritualità dei laici; e mostra una spiritualità laicale in senso pieno, rivendicata dal Fondatore dell'Opus Dei e sancita dal Vaticano II: i cristiani, logicamente anche i laici, si devono santificare non soltanto in, ma proprio attraverso le proprie condizioni di vita, poiché la vocazione umana è parte importante della vocazione divina. La vocazione divina come verità dell'uomo è, precisamente, il tema del capitolo quarto, che inizia mostrando la ricchezza di questo concetto nella Sacra Scrittura: la vocazione appare come il fondamento centrale della vita umana, che marca e dota di senso l'essere di ogni persona, di *tutte* le persone; la stessa Bibbia mostra l'unità e la diversità delle vocazioni cristiane: è una chiamata personale che, per inquadrarsi in una prospettiva ecclesiologicala, può concretarsi in una tipificazione istituzionale.

I capitoli quinto a decimo versano sul cammino della santità, vale a dire sui mezzi che portano alla meta, intendendo mezzi in un modo ampio e, conseguentemente, in senso analogo, giacché soltanto con un significato analogo si può applicare la nozione di mezzo, ad esempio, sia all'imitazione di Gesù che all'Eucaristia. In primo luogo si tratta dell'imitazione e sequela di Cristo: con testi biblici e della tradizione della Chiesa, dai Padri apostolici ad oggi, l'A. fa vedere la centralità di queste nozioni e chiarisce come, oltre agli aspetti morali, esse comportano un cristocentrismo in tutta la profondità della parola, poiché appunto gli atteggiamenti di Gesù sono manifestazione di una realtà più profonda,

cioè il mistero del suo proprio essere divino: in Cristo, Dio si fa presente e mostra il suo amore, e per Lui ci viene concessa la salvezza. Il capitolo sesto, sulla legge di Cristo, senza dimenticare il senso ampio del concetto di legge divina, cioè l'ordine entro il quale si strutturano i rapporti tra l'uomo e Dio, si occupa più direttamente del suo aspetto giuridico-morale; in tal senso, dopo aver esaminato le sue connotazioni neotestamentarie, il prof. Illanes sottolinea che la legge è l'espressione della volontà di Dio, la luce che aiuta gli uomini a plasmare nelle opere la vita divina che è in loro; perciò è una legge che trova il suo culmine nella carità, non soltanto nel senso che l'amore sia il precetto più elevato, ma in quanto modella ed include tutti gli altri precetti; così la legge di Cristo è una legge interiore e di libertà, che converge con la sequela di Gesù, e che è resa possibile dall'inabitazione dello Spirito Santo. Si passa poi al capitolo sui consigli evangelici: l'A. mostra i diversi significati assunti da questo concetto. La frequente confusione di questi significati ha dato origine a diversi errori, tra i quali l'indebolimento dell'universale vocazione alla santità; in un senso ampio, tenendo conto della radicalità di ogni vocazione cristiana, i precetti e i consigli si distinguono come il contenuto stesso della norma e il modo di compierla d'accordo alla propria vocazione; secondo il suo significato più tipico — «i tre consigli evangelici» —, si esprimono le caratteristiche generali di uno dei possibili percorsi cristiani, vale a dire lo stato religioso.

Il capitolo ottavo «unità & diversità nella spiritualità cristiana» riprende, con una diversa sfumatura, il tema dell'unità e diversità nella santità cristiana: unità, perché la santità — e conseguentemente la spiritualità — è sempre e in ogni caso una partecipazione alla vita di Cristo sotto l'azione dello Spirito; e diversità per la trascendenza del paradigma della perfezione — Cristo stesso —, che implica e fonda una pluralità di itinerari, tutti confluenti verso l'unico fine. Questa diversificazione si può sviluppare secondo le condizioni ecclesiali, cioè sottolineando il valore cristiano delle condizioni laicale, sacerdotale, religiosa, ecc.; o secondo le strade aperte dai diversi santi, che mette in rilievo l'azione dello Spirito Santo in queste persone per accentuare — nel concreto momento ecclesiale — alcuni aspetti della pienezza di Gesù. Come era da attendersi, verso la fine del libro troviamo un capitolo su pietà e vita cristiana. In esso l'A. ricorda come il concetto biblico di pietà implica un atteggiamento interiore che informa tutta la vita, cioè la decisione di porre il proprio essere al servizio di Dio; nelle sistematizzazioni medioevali delle virtù, che vollero cristianizzare il pensiero greco, sussiste questo atteggiamento unitario di fondo che, purtroppo, si rompe più avanti quando, in un ambiente di individualismo culturale, di ecclesiologia giuridicista e di offuscamento della chiamata universale alla santità, la pietà viene interpretata come un insieme di pratiche che, di fatto, non sorreggono una condotta veramente cristiana (pietismo). In reazione a ciò, alcuni derideranno gli esercizi di pietà, per cadere in un attivismo sociale o politico. La soluzione si tro-

va invece in un'autentica *unità di vita*, che cerchi il Signore in, e attraverso, tutte le attività della persona, delle quali le norme di pietà — necessarie per sviluppare la santità cristiana — altro non saranno che momenti nei quali l'atteggiamento teologale di costante attenzione a Dio si condensa, per poi ripercuotersi nel resto dell'esistenza. Tra queste norme di pietà possiede un ruolo culminante l'Eucaristia, a cui il prof. Illanes dedica un bel capitolo, l'ultimo della sua opera; in esso si riassumono le verità di fede sul mistero eucaristico e si spiega l'anafora basiliana — con spunti dalle anafore del Messale Romano — per concludere che la Messa diventa l'atto culminante della storia della salvezza: in essa Cristo si fa presente in mezzo alla sua Chiesa, per santificarla e attrarla verso di sé e, in tal modo, condurre tutto il mondo verso la sua pienezza; è questa la realtà che conferisce all'Eucaristia la sua centralità nell'attività della Chiesa e nell'esistenza di ogni cristiano. Pertanto, la storia della salvezza non si riferisce solo al passato della vita terrena di Cristo né al futuro della Parusia, ma nell'Eucaristia ha anche un momento pieno di valore e di senso, poiché essa è, infatti, il punto di confluenza dell'intera storia della salvezza; certamente ciò non toglie importanza ad altri momenti salvifici: gli altri sacramenti, la vita cristiana, l'evangelizzazione, tra i quali si dà una circolarità che trova appunto il suo centro nell'Eucaristia. Così ogni Messa possiede risonanze cosmiche e ha ripercussioni nella Chiesa totale; ma occorre guardarla con sguardo teologico e non sociologico, e ciò implica che l'Eucaristia non è tanto il momento per riflettere su se stessi, sulle proprie responsabilità, sul senso della comunità (anche se tutto ciò si facesse sotto il prisma cristiano, non egoistico), quanto per contemplare Dio e prendere coscienza della sua bontà.

Riassumendo, la lettura del presente libro aiuterà ad evitare alcuni errori del passato che ancora serpeggiano in taluni autori: forse non negano teoricamente la chiamata universale alla santità, ma continuano a pensare che la radicalità del cristianesimo non è confacente con una vita di lavoro ordinario e, così, finiscono per proporre una santità di primo ordine (per le persone consacrate) e una santità diluita per i cristiani comuni; il prof. Illanes mostra con acutezza che la radicalità cristiana è per tutti, e che tutti possono e devono essere pienamente santi in, ed attraverso, la propria vita, come risposta alla vocazione divina battesimale. Inoltre queste pagine saranno di grande utilità, non soltanto per teologi e pastori, ma anche per tutti i cristiani che vogliono vivere uno sforzo di coerente tensione verso la santità, proprio a motivo degli spunti spirituali che vi vengono proposti, i quali mostrano la grandezza della vita in Cristo.

Enrique Colom

R. SPIAZZI, *Cristianesimo e cultura, dai Padri della Chiesa a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990, pp. 168.

Attualità di un tema

Il tema Fede-cultura è molto trattato attualmente; anzitutto Giovanni Paolo II ne ha fatto oggetto di molti scritti e discorsi, poi diversi teologi hanno offerto il loro contributo per un approfondimento di questo tema. Siamo grati a Padre Raimondo Spiazzi op, noto per le sue numerose pubblicazioni, di aver ripreso un tema da lui studiato già in passato, riattualizzando un suo studio anteriore: *Il Cristianesimo perfezione dell'uomo*, Paoline, Alba 1952². Successivamente aveva ribadito, sulla scia della Cost. past. *Gaudium et spes* (e del decreto *Nostra Aetate*) i discorsi dell'attuale Pontefice, che la cultura è uno dei campi in cui è maggiormente necessaria l'evangelizzazione (*L'Università e la Facoltà ecclesiastica nel contesto ecclesiale e culturale odierno*, in «*Seminarium*» 20 (2-3/1980) 370-411). In quell'articolo precisava con grande chiarezza che il cristianesimo non è semplicemente una cultura e lo stesso «patrimonio di cultura e di civiltà formato nei secoli cristiani, né si identifica col Cristianesimo, né esaurisce la potenzialità del messaggio evangelico, né costituisce la versione unica che la cultura e la civiltà possono avere sotto l'influsso del cristianesimo» (p. 374). Confermando l'analisi di Cornelio Fabro sul pensiero moderno, Spiazzi avvertiva di non illudersi sulle possibilità di apertura alla trascendenza di quelle correnti di pensiero che hanno seguito l'immanenza in opposizione alla metafisica classica e al tomismo. Attualmente è possibile costatare il fallimento di quelle proposte di una cultura separata dai valori morali e religiosi: tentativo prometeico e antistorico contro duemila anni di insopprimibile legame fra Cristianesimo e cultura (pp. 380-381). Guardando al presente e al futuro, Spiazzi fa eco alle parole di Giovanni Paolo II sulla urgenza dell'apostolato della cultura (cita il discorso al Centro S. Domenico del 16.6.79, nemmeno un anno dopo la sua elezione al Pontificato) specificando che non si tratta di creare una *cultura cattolica* ma una sapienza cristiana da «immettere come un lievito nella cultura» (p. 373).

Nel saggio che ora viene presentato, Spiazzi riprende la sintesi storica delle sue opere precedenti e si ispira allo studio di un altro domenicano (Ceslao Pera, *I teologi e la teologia nello sviluppo del pensiero cristiano dal III al IV secolo*, in «*Angelicum*» 9 (1/1942) 39-95). In questo modo ci offre un aggiornato ed agile *excursus* storico sul rapporto Fede-Cultura.

Per secoli tra i cristiani c'è stato un divergente movimento di due opposte correnti: 1) Una di avversione per i valori della cultura umana, soprattutto di quella ellenica (Cfr. Taziano, Ermia, Tertulliano). Gli avversari della filosofia non ne ammettono la compatibilità con la professione cristiana, ritenendo che la ricerca razionale sia un pericolo per la salvezza. E' una posizione antiumanistica, perché teme che facendo posto alla natura, e quindi ai valori della cultura paga-

na, si tolga spazio alla grazia, e che portando la considerazione sull'uomo si distolga lo sguardo dall'al di là, dove si compiono i veri destini dell'uomo. 2) Un'altra corrente, più nutrita e infine vincente, presenta una più equa valutazione e dimostra amicizia per tutto ciò che è giusto vanto dell'uomo: filosofia, arte, istituzioni, cioè cultura e civiltà. Senza rinnegare il concetto agostiniano dell'insufficienza della natura e della sua storica ordinazione alla grazia, questa corrente è più umanistica e generosa con l'uomo (Cfr. Giustino, Atenagora, Clemente Alessandrino) (pp. 10-11). Di fronte alla tentazione del fideismo, che non è certo assente ai nostri giorni, è utile ripercorrere le tappe indicate da Spiazzi per giungere a una corretta impostazione del rapporto Fede-Cultura.

Fonti evangeliche e pensiero paolino

Spiazzi risale alle fonti evangeliche (cap. 1) per ricordare un principio fondamentale: il Vangelo è un fatto storico che si inserisce tra altri fatti storici umani. Anche chi non crede non può prescindere dall'evento Gesù né può negare che la cultura umana ha ricevuto elementi nuovi e definitivi dal messaggio cristiano. Il cristianesimo ha dato all'uomo che lo ha accettato di poter gettare uno sguardo al volto dell'Invisibile che bramava ma che da solo non poteva raggiungere. La liberazione dall'angoscia che attanagliava l'uomo è possibile da quando Cristo ci ha svelato che la morte non è l'ultimo destino umano. L'eterno sogno dell'uomo di diventare immortale diventa realtà. La vita umana non è privata di nulla nella sovrabbondanza di vita portata dal cristianesimo. L'uomo troverà in Cristo un più vero e pieno se stesso, sicché diventando «figlio di Dio» diventerà pure più «uomo». Vi è una nuova concezione dell'uomo: da parte di Dio c'è una cosa grande, commovente, salvifica, l'*humanitas*, ciò che san Paolo chiama «la filantropia del Salvatore», ossia «amore compassionevole per l'uomo» (Tt 3,4-7): non abbandono ma accoglimento, elevazione, salvezza (p. 27).

Nel cap. 2 (Cultura e Rivelazione nel pensiero e nel comportamento di san Paolo) Spiazzi analizza il testo paolino (Col 2,8 l'esortazione: «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana») apparentemente ostile a questa attività somma dello spirito umano e quindi, sembrerebbe, alla cultura, che costituisce il maggior segno della grandezza dell'uomo e del valore positivo della natura da cui essa si evolve. Il nostro autore osserva che, nel pensiero paolino, *humanitas* (filantropia) è «amore per l'uomo»: amore compassionevole, misericordia per un uomo decaduto e infelice, per una natura ferita, che tuttavia Cristo ama ancora e che viene non a distruggere ma a salvare. Il rapporto di Cristo con l'uomo è di amicizia, e il cristianesimo è la forma più eletta di un umanesimo che sia costruzione, potenziamento, salvezza, oltre che visione filosofica, poetica e scientifica dell'uomo (p. 29). Il cristianesimo portava elementi di verità e di vita che compenetravano la natura senza lederla ma risanandola. Nel suo incontro con la cultura ellenica Paolo prendeva un atteggiamento

mento che era di riconoscimento e di equa valutazione (Cfr. At 17,23ss). Non è la sua la posizione di un polemista ad ogni costo o di un fariseo fanatico che nulla vede oltre i confini di Gerusalemme. Vi è una religiosità umana nella filosofia e ancor più nella vita, quale si esprime anche nei *misteri* ellenici celebrati sia pure, a volte, con aberrazioni rituali inaccettabili, che non elimina né svaluta il primordiale movimento dello spirito in cerca di Dio. E questo è un dato positivo non trascurabile. Tolti i «simulacri», tolto ciò che nella vita è spurio e quindi negativo, rimane qualcosa che deve essere arricchito, perfezionato. Basta pensare all'atteggiamento preso da Paolo davanti all'iscrizione: Al Dio ignoto. Egli presenta al pensiero ellenico il vero volto di Dio dicendo che è vicino e interessa intimamente l'uomo, come il pensiero ellenico ha cercato di scoprire, ma senza raggiungere la certezza di questa presenza amorosa e benefica, anzi chiudendo la sua ricerca in angoscia. Le ulteriori affermazioni riguardanti la risurrezione non potevano essere comprese perché essa era un annuncio «umanistico» troppo al di sopra dei confini culturali e religiosi dei Greci di quel tempo. Ma per noi vale la posizione dell'apostolo col riconoscimento dei valori religiosi e culturali antichi, con l'accettazione di concetti cari al pensiero umano, sia pure da correggere. I pensatori cristiani hanno fatto loro l'atteggiamento paolino: «Esaminate tutto, trattene-te ciò che è buono» (1Ts 5,21), non solo per ciò che concerne la Scrittura, ma anche in rapporto ai valori umani (pp. 30-39). Paolo simpatizza col linguaggio e col pensiero di un mondo che non è il suo e al quale anzi si sente estraneo per la sua condizione di fariseo formato alla rigida religione giudaica, ma come missionario del Vangelo egli è passato sopra alle spinte della sua estrazione originaria cogliendo dall'ellenismo quanto poteva giovare al suo servizio di apostolo tra i pagani. In questo modo, osserva il nostro autore, Paolo ci insegna che la rivelazione divina, sorgente del mistero cristiano, trascende tutte le filosofie ma nello stesso tempo non annulla la cultura e non scarnifica la vita svuotandola dei suoi valori (p. 40). Come si vede, divenire cristiano non è un rinnegare l'umanità, ma un conquistarne la perfezione superiore che, appunto, non distrugge o dissolve, ma suppone e salva. E' un nuovo umanesimo che nel cristianesimo trova il suo compimento e di esso fa parte. L'umanesimo cristiano si pone come suprema valorizzazione della natura per l'efficacia divina di un dono elargito dall'alto. L'eterno ideale dell'uomo, anelante dal profondo del suo spirito alla divinizzazione, diventa finalmente realtà per l'amore di un Dio fattosi uomo per elevare l'uomo a sé.

Clemente Alessandrino e Tertulliano

Dopo aver passato in rassegna nel cap. 3 le opere dei primi scrittori cristiani, da quelle di Clemente Romano ad Agostino, Spiazzi si sofferma su Clemente Alessandrino, in quanto è uno dei primi scrittori che riesce a indicare con equilibrio il giusto rapporto tra Fede e Cultura. Cristo viene infatti a portare la sal-

vezza all'uomo peccatore che si trova in una situazione non di completa negatività, ma solo di deformazione: il mondo, anche se macchiato, è creato da Dio e quindi conserva in fondo un grado di bontà a livello ontologico che è inalienabile. Clemente riesce a conciliare nel suo pensiero influssi platonici e aristotelici, cercando di individuare in ognuna di queste impostazioni ciò che meglio può servire alla presentazione del dogma cristiano. Ogni sapere umano infatti non è inutile perché è sempre una partecipazione della sapienza creativa di Dio. Egli usa spesso l'espressione di «brandelli di verità», che sarà ripresa dal Concilio Vaticano II in *Nostra Aetate* per significare questo positivo apporto che almeno in minima parte ogni sapere umano, elaborato con una sincera ricerca della verità, può sempre dare. La filosofia è per Clemente come un secondo Antico Testamento, nella sua funzione propria di condurre alla «vera sapienza». Spiazzi sintetizza tutto questo con l'immagine, presa da *Stromata*, della fede che si innesta nell'albero della filosofia, quando poi l'innesto è riuscito, la fede fa vivere e fruttificare la filosofia (p. 102). Per Clemente il compito della filosofia prosegue anche dopo la conoscenza della fede e precisamente per investigare le dottrine, si parla cioè di una «teologia razionale»; anticipando quello che sarà uno dei cardini del metodo scolastico, la ragione nel suo porre interrogativi non svolge una funzione negativa, ma nel metodo di «domanda e risposta» aiuta ad avere la dimostrazione scientifica della verità, in modo comprensibile alla scienza (p. 105).

La figura che Spiazzi contrappone a quella di Clemente è Tertulliano. Analizzando brani che toccano il tema fede e cultura in varie opere (*Apologeticum*, *Adversus nationes*, *De praescriptione haereticorum*, *De idolatria*, *De pallio*, *De spectaculis*) Spiazzi mostra le contraddizioni e la situazione paradossale di questa posizione. Secondo Spiazzi, Tertulliano è esponente della corrente pessimistica a riguardo del rapporto tra fede e cultura. Alla famosa domanda: «che cosa c'è in comune fra Atene e Gerusalemme?» Spiazzi risponde (p. 89) con san Tommaso che in mezzo c'è l'uomo. Il giudizio di Tertulliano sulla cultura avrà influssi negativi che si registrano ancora fino al Medio Evo e san Tommaso incontrerà molti ostacoli derivanti da questa teoria, tanto da essere anche accusato di «aver riempito di idoli la casa di Dio» (p. 93). Nel confronto tra le posizioni di Clemente col pensiero di Tertulliano, Spiazzi osserva che quest'ultimo individua nella ragione solo una possibile alterazione del messaggio di fede, che, di per se, è già comprensibile ad ogni uomo senza che nemmeno ci sia bisogno di porsi il problema della mediazione culturale. Ogni tentativo di spiegazione del dato di fede è per Tertulliano un sostituirsi a Dio per mettere la fede al posto della ragione. Si tratta di una negazione della teologia stessa per sostituirla con una conoscenza «carismatica» e sentimentale della fede. Clemente e poi anche sant'Agostino attribuiranno un'importanza primaria alla conoscenza razionale intesa come cammino da cercare e meta da raggiungere.

Spiazzi avverte che nell'impostazione di Clemente non c'è nessuna distin-

zione a livello ecclesiale tra la fede del sapiente e quella del semplice uomo, come invece vogliono gli gnostici, tanto da sentirsi poi autorizzati a rifiutare la conoscenza di origine popolare. Se Tertulliano ha rappresentato una esagerazione in senso pessimista, lo gnosticismo può rappresentare il rischio opposto: il tentativo di sottomettere la Rivelazione a una determinata forma di cultura, tale da rendere accessibile l'approfondimento della fede solamente a pochi eletti. Certo l'intenzione di Clemente non è quella di snaturare il cristianesimo, come se fosse possibile parlare di un livello più approfondito e riservato a chi possiede questa sapienza superiore (come penserà poi Hegel e il fideismo). Clemente è cosciente che le possibilità della teologia, aiutata dalla filosofia, di indagare su Dio sono anche limitate al fornire soprattutto descrizioni «in negativo del mistero», più che in positivo, e egli non si stanca mai di cercare continuamente l'apporto di tutte le correnti filosofiche come quella platonica ed aristotelica per portare l'uomo alla condizione migliore per ricevere l'illuminazione della Verità.

Spiazzi (p. 123) nota come questa linea di «umanesimo cristiano» nel corso della storia della Chiesa, diventi sempre più consistente raccogliendo sempre più consensi tra i grandi pensatori cristiani, al di là delle deviazioni minoritarie che spesso non sono altro che la ripetizione di errori già precedentemente sorti. Si può giustamente dire con sant'Agostino, che «la verità ovunque si trovi è del Signore».

San Tommaso d'Aquino

Ma sarà san Tommaso d'Aquino, sul vertice del Medioevo, a compiere la grande sintesi della natura e della grazia e a formulare il principio che costituisce la sana legge per regolare e giudicare i rapporti tra ragione e fede, tra cultura e cristianesimo. Più esteso è il testo della *Somma Teologica*: «La sacra dottrina usa anche del ragionamento, non già per dimostrare i dommi, perché altrimenti si perderebbe il merito della fede; ma per chiarire alcuni punti del suo insegnamento. Siccome infatti la Grazia non distrugge la natura, ma anzi la perfeziona, la ragione deve servire alla fede, nel modo stesso che l'inclinazione naturale della volontà asseconda la carità. E' così che la sacra dottrina asseconda anche l'autorità dei filosofi dove essi con la ragione naturale valsero a conoscere la verità» (I, q. 1, a. 8, ad 2^{um}). Più sintetico e altrettanto famoso è l'altro testo: «La fede presuppone la cognizione naturale, come la grazia presuppone la natura, come la perfezione presuppone il perfettibile» (I, q. 2, a. 2, ad 1^{um}).

L'ultimo capitolo (cap. 6: I valori permanenti dell'ellenismo nella sintesi tomasiana) riassume la tesi sottesa in tutto il saggio: dopo la sintesi tomasiana l'armonia Fede-ragione sarà un valore acquisito per il cattolicesimo e rifiutato solo nel protestantesimo. Come noto, Lutero esasperò il danno alla natura arrecato dal peccato originale e storicamente il suo pessimismo ha prodotto la separazione fra Fede e Cultura (p. 146). All'influsso protestante si deve il fideismo

che degrada la fede a sentimento irrazionale, svincolato da dottrine metafisiche e dogmatiche come proporranno i modernisti, esplicitamente contrari alla sintesi tomasiana. Ma il fideismo «ferisce a morte il cristianesimo, spingendolo in quelle zone oscure dell'istinto primordiale che non fruisce ancora del luminoso meriggio della razionalità. Esso non è più una cosa divina, e cessa di essere anche una perfezione umana, nel senso preciso in cui la perfezione può dirsi dell'uomo: come aumento, arricchimento, esaltazione di razionalità» (p. 149).

Il valore perfettivo del cristianesimo si contrappone a ogni nihilismo sul valore della natura umana e a ogni pelagianesimo che toglie la gratuità del soprannaturale, rendendo inutile il cristianesimo. Contro queste opposte tendenze presenti nel mondo contemporaneo, occorre ribadire la trascendenza della grazia e contro ogni pessimismo il valore positivo della natura umana, come pianta necessaria per l'innesto del soprannaturale (p. 149). Invece l'uomo è sempre *capax gratiae* e occorre correggere, ma non annullare, la natura per inserire la grazia (p. 152). Per questo è necessario l'ascetismo, che non si contrappone a umanesimo ma è in funzione della perfezione positiva da raggiungere sia umanamente che soprannaturalmente. Il naturalismo non può spiegare tutte le atrocità e le miserie dell'uomo ed è esso stesso frutto dell'oscuramento dell'intelligenza prodotto del peccato (p. 160). I valori umani senza la Grazia divina possono essere solo parziali: la cultura per essere integrale ha bisogno del cristianesimo il quale è in grado di valorizzare quanto c'è di positivo nell'uomo. Questo è il compito attuale dell'evangelizzazione, l'apostolato della cultura. Anche in questo, sostiene giustamente Spiazzi, di grande attualità rimane l'eredità di san Tommaso d'Aquino: «Autonomia subordinata della ragione e valore positivo della cultura; senso perfettivo del cristianesimo: sono i due principi basilari della grande costruzione teologica che san Tommaso ha innalzato nell'Occidente, come sintesi definitiva, comprensiva del passato e aperta verso l'avvenire per l'inesauribile virtualità di sviluppi tematici e l'infinita capacità di assimilazione, sicché è animata da un interiore dinamismo che la fa progredire e nello stesso tempo rimanere sostanzialmente identica a se stessa» (p. 162).

Antonio Cirillo

B. MONDIN, *Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 687.

Sono apparse finora diverse recensioni della recente fatica di Battista Mondin: tra queste, quella di Georges Cottier op, teologo della Casa Pontificia, il quale presentò il presente Dizionario enciclopedico nella Pontificia Università di san Tommaso in Roma (*Angelicum*), assieme al card. Camillo Ruini, vicario

del Santo Padre per la diocesi di Roma e al prof. Adriano Bausola, filosofo e rettore magnifico dell'università cattolica del Sacro Cuore.

Tutte le recensioni riconoscono che finalmente è alla portata di tutti un prezioso strumento di lavoro per lo studio del *Doctor Communis*. Esso colma una lacuna che si avvertiva da tempo. Infatti già vent'anni fa l'introduzione generale della *Somma teologica* della casa editrice Salani (vol. 1, 1972) informava che per consultare dizionari tomistici occorre risalire a quello di Pégues T. op, *Dictionnaire de la Somme Theologique de S. Thomas et du Commentaire français littéral*, 2 voll., Toulouse 1935; in italiano c'era, all'inizio del secolo, quello di Sestili G., *Dizionario aristotelico tomistico ad uso degli studenti di teologia e filosofia*, Firenze 1903. Per gli studiosi di san Tommaso della fine del secolo e dell'inizio del terzo millennio il prof. Battista Mondin, di cui si è parlato nel presente numero di *Annales theologici*, sul suo nuovo libro di *Introduzione alla teologia*, ha offerto un aggiornato ed utilissimo strumento di lavoro. Esso ha una lunga storia: nasce dalle migliaia di schede sul *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, preparate negli anni 64-66. Nel 1989 la proposta di Padre Ottorino Benetollo op ha permesso al nostro autore di scrivere in un anno un'opera finora mai realizzata. Infatti il famoso *Index thomisticus* e il *Thomas Lexikon* offrono solo un prezioso elenco di citazioni ma non un'esposizione del pensiero dell'Angelico, come invece ha fatto Mondin. Rivolto direttamente ai principianti, ma utile per la consultazione dei tomisti di lunga data, l'opera presenta una bibliografia essenziale aggiornata – ma senza omettere classici – sulla vita, le opere, il pensiero filosofico e teologico di san Tommaso. Gli obiettivi principali di quest'opera sono due: far vedere l'originalità del pensiero tomasiano, tracciando in ogni voce una breve sintesi del pensiero precedente; esporre direttamente dalle sue opere, soprattutto dal *Commento alle Sentenze* e dalla *Summa theologiae* (p. 6). Talvolta ci sono citazioni ripetute su argomenti collegati (p. es. Papa, Infallibilità, Magistero) ma ciò era inevitabile per la chiarezza dell'esposizione, che risulta più difficile quando ci sono molti rinvii ad altre voci. La traduzione dei testi tomasiani è agile e riporta in parentesi termini latini particolarmente importanti della sua dottrina filosofica e teologica.

Attualità di san Tommaso

Le voci trattano principalmente argomenti teologici e filosofici ma anche di attualità perché, osserva l'A. «Nessuno dei problemi che toccano l'uomo da vicino e in profondità è stato trascurato dall'Angelico, il quale in tutti i problemi che ha affrontato ha visto in modo lucido e acuto; e ha visto di più e meglio di quasi tutti gli studiosi, che hanno puntato lo sguardo su queste medesime questioni, proponendo soluzioni di perenne attualità». Il nostro autore chiarisce che non si tratta certo di ripetere oggi tutto e solo il pensiero tomasiano, infatti

«S. Tommaso non ha visto tutto né ha detto tutto, non solo nel campo delle scienze naturali, che gli era largamente ignoto, ma neppure nei campi della fede, della teologia e della filosofia. Tuttavia là dove ha parlato ha pronunciato quasi sempre parole che hanno una validità perenne» (p. 6). Tra le più di cinquecento cinquanta voci ve ne sono alcune come ecologia, sport, ecumenismo, contraccezione, divorzio, aborto. Su quest'ultimo argomento Mondin aiuta a leggere le citazioni tomasiane alla luce di altre e non esita a correggere l'Angelico, applicando con coerenza i principi tomasiani: «L'Aquinata insegna che l'infusione dell'anima non avviene al momento del concepimento, ma soltanto verso il quarantesimo giorno, perché, secondo la biologia del tempo, soltanto allora il feto sarebbe sviluppato. Questo però è un punto in cui oggi san Tommaso modificherebbe certamente il suo pensiero, constatando che era basato su cognizioni scientifiche errate. Oggi, la biologia molecolare ci insegna che già al momento del concepimento si dà una cellula umana perfettamente strutturata, con tutte le informazioni che costituiscono il patrimonio genetico di una persona: l'embrione è un essere umano perfettamente individuato e perciò, secondo gli stessi principi invocati da san Tommaso per l'infusione dell'anima (che si tratti cioè di un embrione già formato), non v'è dubbio che il Dottore Angelico farebbe risalire l'infusione dell'anima al momento della concezione. Conseguentemente, oggi san Tommaso insegnerebbe che la soppressione volontaria dell'embrione è un atto di omicidio, pertanto un delitto gravissimo» (p. 21). Ecco un esempio di presentazione aggiornata di san Tommaso.

Laddove nei testi tomasiani non esiste il termine (contraccezione, sport, ecologia) Mondin usa ciò che san Tommaso dice su concetti di azioni simili; per esempio siccome al contraccezione si avvicina all'onanismo, Mondin sostiene che si può applicare alla contraccezione la condanna morale che l'Angelico fa dell'onanismo «dopo il peccato di omicidio, per cui si distrugge la natura umana già formata, sembra venir subito questo genere di peccato, col quale si impedisce la generazione della natura umana (*Contra Gentiles* III, c. 122)» (p. 137).

Scientificità della teologia

Per non limitarmi a ripetere gli elogi fatti dagli autorevoli recensori indicati all'inizio, dopo aver accennato ai caratteri generali del *Dizionario* di Mondin, intendo presentare analiticamente la voce *teologia*, (pp. 598-607), che per me presenta un interesse particolare. La scienza per san Tommaso ha due caratteristiche: a) è un modo di conoscere proprio dell'uomo, per ragionamento non per intuizione, che è operazione tipica dell'angelo e di Dio. Nell'uomo la scienza è «virtus intellectualis (...) quae procedit inquirendo ex principiis in conclusionibus» (*In III Sent.* d. 34, q. 1, a. 2). La verità scientifica è quella acquisita mediante ragionamento; b) ha carattere deduttivo: è la conoscenza di una realtà attra-

verso le sue cause «Scientia est rei cognitio per propriam causam» (*Contra Gentiles* I, c. 94). Inoltre perché ci possa essere scienza nella concezione aristotelico-tomasiana occorrono tre elementi: «Uno è ciò che viene dimostrato (spiegato) ossia la conclusione (...). La seconda sono i principi da cui procede la dimostrazione. La terza è l'oggetto (*subiectum*) del quale la dimostrazione mette in luce le proprietà e gli accidenti propri» (*I Anal.*, lect. 15 n. 129). Diverse rispetto al teologo sono le considerazioni intorno a Dio e alle creature fatte dal filosofo, il quale «studia quello che conviene alle creature secondo la loro natura (...) mentre il teologo studia nelle creature soltanto ciò che loro conviene per rapporto a Dio, come l'essere create da Dio, l'essere a lui soggette e simili aspetti (...); e se alcune considerazioni delle creature sono comuni al filosofo e al teologo, tuttavia essi partono da principi diversi, perché il filosofo trae gli argomenti dalle cause proprie delle cose, mentre il teologo li trae dalla Causa Prima, cioè o perché Dio ha così insegnato, o perché torna a gloria di Dio o perché la potenza di Dio è infinita» (*Contra Gentiles* II, c. 4).

Con argomenti analoghi a quelli che giustifica l'unità della teologia come scienza nella *Summa*, in altre opere precedenti san Tommaso già affermava l'unità dell'oggetto della teologia, nonostante l'infinità di realtà di cui tratta: «Anche se gli articoli della fede sono molti, alcuni dei quali si riferiscono alla divinità, altri alla natura umana che il Figlio di Dio assunse in unità di persona, altri agli effetti della divinità, tuttavia il fondamento di tutta la fede è la stessa prima verità sulla divinità, giacché in ragione di essa tutto il resto è contenuto nella fede, in quanto in qualche modo si riconduce a Dio» (*Expos. I Decr.*, 1) (p. 601).

Mettendo insieme testi diversi, come è possibile solo a chi ha dimestichezza con tutta l'opera tomasiana, Mondin osserva che san Tommaso, prima di chiedersi se e come la teologia sia una scienza, parla della sua necessità, utilizzando l'esempio della teologia trinitaria: «Che vi siano più Persone in Dio è una di quelle verità che appartengono alla fede e che la ragione umana non può scoprire né cogliere pienamente. E' soltanto nella Patria che noi speriamo di coglierla, quando, succedendo la visione alla fede, Dio sarà contemplato senza intermediari. E tuttavia i santi Padri, sollecitati dagli attacchi degli avversari della fede, si sono visti costretti a sottometterla a una certa ricerca (*de hoc disserere*), come hanno fatto per gli altri punti della fede, ma con rispetto e modestia e senza pretendere di coglierli pienamente» (*De Pot.*, q. 9, a. 5). Un altro motivo che giustifica la legittimità della teologia è l'esigenza di felicità dell'uomo: «Poiché la perfezione dell'uomo risiede nell'unione con Dio, bisogna che l'uomo si serva di tutte le risorse che sono in lui per tentare di avvicinarsi tanto quanto è possibile alle cose di Dio per applicare la sua intelligenza alla contemplazione e la sua ragione all'approfondimento della verità. "Il mio bene è stare vicino a Dio" (Sal 72,27). Ed è per questo che Aristotele nell'*Etica* (1177b, 31-34) esclude l'opinione secondo la quale l'uomo non deve occuparsi delle cose di Dio, ma solo di

quelle dell'uomo» (*In De Trin.*, Proem., q. 2, a. 1). Inoltre «quando la volontà è ben disposta in rapporto alla fede, vi ritorna senza posa nel suo pensiero (*super ea excogitat*) e abbraccia tutte le ragioni che si possono trovare in suo favore» (II-II, q. 2, a. 10). Non è da trascurare nemmeno «la grande gioia che si prova nel poter gettare un semplice sguardo (*aliquid posse inspicere*) su realtà così elevate, per quanto in modo tanto debole e povero» (*Contra Gentiles* I, c. 8, n. 49).

Come si è visto finora, le citazioni tomasiane sono ben inserite nel discorso unitario che Mondin riesce a costruire, evitando la frammentarietà. Talvolta però l'A. anticipa sinteticamente le citazioni tomasiane, come quando parla dell'oggetto della teologia: «la teologia abbraccia un'infinità di oggetti: tutto il mondo divino, umano e cosmico; tuttavia non è una scienza frammentaria ma fortemente unitaria: e questo non solo grazie all'unità dell'oggetto formale (la luce della Rivelazione), ma anche grazie all'unità dell'oggetto materiale in quanto tutto è visto con riferimento a Dio» (p. 601). Seguono poi tre citazioni di passi famosi che mostrano quello che Mondin ha ben sintetizzato. Altre volte fa invece una rapida sintesi senza riportare testi che forse risulterebbero troppo lunghi. Per es. quando aggiunge altri due motivi sulla necessità della teologia: «Lo spessore di intellegibilità che possiede il testo sacro, uno spessore che sollecita la ragione alla ricerca. Per gli articoli della fede, come per qualsiasi enunciato, vi è sempre qualche elemento concomitante (*aliquid concomitans*), sia di verità presupposte dall'enunciato in questione (*ea quae precedunt*) sia di verità che ne seguono (*ea quae consequuntur*), e quindi un articolo di fede si presta ad essere spiegato ed esplicitato (*explicari ed dividi*). E' in questo modo, dichiara san Tommaso, che grazie agli sforzi dei Padri della Chiesa, la fede è stata esplicitata e illustrata (*In III Sent.*, d. 25, q. 2, a. 2, q. 1, ad 5^{um}). La necessità di dare un ordine alle stesse verità rivelate da Dio, che nella S. Scrittura si trovano in ordine sparso (II-II, q. 1, a. 99)» (p. 600).

Le parafrasi di concetti tomasiani sono fatte sempre con agilità e chiarezza, in modo che lo stile moderno non sia a danno della precisione tipica del linguaggio tomasiano. Per esempio, per spiegare la dignità della teologia Mondin dice: «Il fatto di essere una scienza subalterna non sviscila il valore della teologia ma piuttosto l'accresce, visto che la scienza da cui essa dipende è la 'scienza di Dio e dei beati'. Così la teologia che procede dalla Rivelazione deve essere considerata come più elevata della teologia filosofica. Essa passa infatti da ciò che noi riteniamo mediante la fede, aderendo alla Verità Prima, ad altre cose imitando la scienza di Dio e vedendole nella Sua luce» (p. 602). Un altro esempio riguarda la certezza della teologia, così parafrasa: il teologo può raggiungere nuove verità che possiedono la stessa certezza dei principi. Questa convinzione san Tommaso l'esprime chiarendo che la teologia non rende evidente la fede ma grazie ad essa rende evidente altre cose e ciò «con lo stesso tipo di certezza nei due casi» (*In De Trin.* Proem q. 2, a. 2 ad 6^{um}). Commentando Dionigi non esita a scrivere:

«Niente di ciò che può essere tratto da ciò che è contenuto nella S. Scrittura è un corpo estraneo nella dottrina di cui trattiamo, anche se non è allo stesso modo contenuto nella Scrittura» (*In Div. Nom.*, c. 1, lect. 1) (p. 602).

Il metodo teologico di san Tommaso

Mondin inquadra il metodo teologico tomasiano servendosi anzitutto degli stessi testi di san Tommaso, il quale distingue fra *resolutio*, metodo delle scienze sperimentali e della filosofia dagli effetti alle cause, e *compositio*, il metodo che discende dai principi primi alle loro conseguenze, trasmettendo la luce dei principi alle conclusioni (*In De Trin.*, lect. II, q. 2, a. 1, ad 3^{um}). La *resolutio* è il metodo proprio delle scienze sperimentali e della filosofia; la *compositio* è il metodo proprio della teologia: «In ogni ricerca bisogna partire da qualche principio. E se questo principio ha una priorità, sia nell'ordine conoscitivo sia nell'ordine reale (*prius in esse*), il procedimento non è risolutivo ma piuttosto compositivo, poiché le cause sono più semplici degli effetti» (I-II, q. 14, a. 5). Gli articoli della fede sono il punto di partenza della riflessione teologica, dai quali si arriva a conclusioni secondo le esigenze della *demonstratio* aristotelica: «Così ciò che riteniamo per fede funge per noi da principi di questa scienza, mentre il resto vi appartiene come conclusione» (*In De Trin.*, Proem., q. 2, a. 2). Questo metodo compositivo, essenzialmente deduttivo, è indispensabile per il principale compito della teologia: quello di approfondire il senso della Parola di Dio. Ma c'è pure un altro compito: difendere la fede cristiana dagli attacchi. In questo caso il metodo più appropriato è quello *dialettico*: «La sacra dottrina disputa contro chi nega i suoi principi (*disputat cum negante sua principia*), argomentando rigorosamente se l'avversario ammette qualche verità della rivelazione, come quando ricorrendo all'autorità della S. Scrittura disputiamo con gli eretici, o quando per mezzo di un articolo ammesso combattiamo contro chi ne nega qualche altro. Se poi l'avversario non crede niente di ciò che è rivelato, allora la scienza sacra non ha più modo di portare argomenti a favore degli articoli della fede: non le resta che controbattere ragioni che le si possono opporre. E' chiaro infatti che poggiando la fede sulla verità infallibile ed essendo impossibile dimostrare il falso di una cosa vera, le prove che si portano contro la fede, non sono vere dimostrazioni, ma degli argomenti solubili» (I, q. 1, a. 8; cfr. *Quodl.*, IV, q. 9, a. 3). Mondin osserva come san Tommaso sia stato giustamente considerato ai suoi tempi un innovatore: il suo concetto di teologia come scienza e la elaborazione del metodo compositivo non si riscontrano negli autori del sec. XII né nei suoi contemporanei in una forma paragonabile alla sua. Inoltre gli articoli di fede, più che punto di partenza per ulteriori riflessioni teologiche, erano piuttosto considerati come materia dell'esposizione e della ricerca teologica (cfr. pp. 606-607).

Filosofia tomasiana

Già nell'introduzione al dizionario, Mondin traccia un panorama della filosofia ai tempi di san Tommaso, che giustamente rifiuta di classificare in una corrente filosofica precedente: san Tommaso fu aristotelico non perché si limitò a riportare il pensiero dello Stagirita ma perché, mediante una esegesi «più aperta e intelligente di tutte le sue opere principali egli riusciva a dimostrare come il Filosofo con i suoi principi metafisici forniva uno strumento ermeneutico alla teologia preferibile a quello che era stato mutuato da Platone, e allo stesso tempo per tanti problemi fondamentali esibiva soluzioni più soddisfacenti» (p. 8). Per quanto riguarda la Filosofia infatti san Tommaso «non si limitò a ripetere o a interpretare Aristotele *ad usum christianorum*; servendosi di Aristotele egli elaborò un nuovo modulo di filosofia cristiana, più solido e più soddisfacente di quello "platonico" che era stato creato da Agostino» (p. 9).

Dopo aver citato i celebri passi del *Commento al De Trinitate* e della *Summa* sul ruolo della filosofia rispetto alla teologia, Mondin osserva giustamente che esso è meno esterno e periferico di quello che indicano i testi tomasiani «ma va in profondità, dà una forma nuova ai contenuti, ai misteri, alla Parola di Dio. La filosofia fornisce alla teologia uno schema di razionalità per ordinarli, per interpretarli e per esprimerli. In effetti, san Tommaso nella *Summa* e nelle altre opere teologiche non assume dalla filosofia soltanto il metodo sillogistico e certe similitudini, ma anche tutto il linguaggio tecnico e un insieme di verità di grande spessore teoretico, che egli ha messo a punto nella sua poderosa e feconda filosofia dell'essere. Il concetto intensivo dell'essere (*actualitas omnium actuum*), i concetti di partecipazione e di comunicazione, il principio dell'analogia, la distinzione reale tra essenza e l'*actus essendi* nelle creature, il concetto di persona (che è quanto di più perfetto esiste nel creato) ecc. sono conquiste filosofiche che hanno consentito a san Tommaso di gettare una luce nuova e radiosa su molti punti fondamentali della Rivelazione» (p. 604).

E' ben mostrata nel *Dizionario* la genialità filosofica e teologica di san Tommaso. Ma il segreto del *Doctor Communis*, secondo il parere di molti studiosi tomasisti, è l'amore di Dio e la sua vita contemplativa che alimentava la sua altissima speculazione. Mondin ha il merito di ricordarcelo: «S. Tommaso ha amato Dio sopra ogni cosa, ma in Dio ha amato soprattutto la verità; e nella contemplazione della verità di Dio egli ha pregustato già in questa vita le gioie della vita eterna» (p. 6).

Antonio Cirillo

A. CAMPODONICO, *Salvezza e verità. Saggio su Agostino*, Marietti, Genova 1989, pp. 215.

The controlling thesis of this essay is very simple: for St Augustine, religion and metaphysics, «salvation and truth», are at once distinct and inseparable from one another. The thesis is simple; the book is not. On the contrary, it is two hundred closely printed pages of consistently dense and abstract Italian prose, whose sparing table of contents, while befitting its character as an essay, hardly does justice to the complex and by no means linear movement of the author's thought.

In substance the essay is a sustained and multi-faceted reflection, judiciously annotated, on the relation between religion and metaphysics in Augustine's thought, first in its own right and then in its bearing upon certain contemporary (mostly continental) approaches to the matter. Campodonico, who has previously published studies on similar themes in Robert Boyle, Thomas Hobbes and Thomas Aquinas, clearly enjoys a considerable mastery of his subject. He also supposes some mastery of it on the part of his reader. Even those who have that will find the work challenging, but they will also find it fresh in its conception and remarkably balanced in its judgments. Already highly compressed, it is difficult to summarize without making it sound banal; and it is anything but banal. At times its depth seems almost to have escaped the author himself, who has a way of putting forward propositions of the greatest moment with startling matter-of-factness.

As Campodonico sees it, and he is surely correct, the religious and philosophical motives of the augustinian enterprise are mutually dependent and mutually nourishing. The religious motive, the longing for «meaning» and for salvation, while no doubt tending ultimately in the direction of an ineffable and mystical «experience», tends equally in the direction of rational disclosure and understanding. Indeed, Augustine's piety owes much of its intensity to the force of his perception of the need for truth and of the conditions of its attainment. He conceives, and theoretically analyzes, the act of faith in just these terms; faith is the humble and high-minded adherence to Christ the Teacher. Campodonico's section on the relation between faith and philosophy in Augustine is particularly crisp and nuanced.

Augustine's philosophical discipline is shown to be both thoroughly anagogical, in neo-platonic fashion, and, not at all in neo-platonic fashion, thoroughly religious. The pursuit of wisdom is the pursuit of *maius esse*, ultimately of union with the *esse supremum*. But even in the present life this union potentially transcends all philosophical speculation and self-purification, though these can contribute to it significantly. Its most proper form is in fact, on man's part, worship and prayer, and on God's, grace and conversion; and its

principal agent is God. The augustinian path is interior but not introverted. Speculation both draws upon and serves the dialogue with the divine interlocutor, who speaks both directly to the heart and through his creatures, in singular fashion through his Church.

Campodonico is very attentive to the ways in which Augustine's Christianity both absorbs and transforms his platonism, primarily through the insertion of the latter into the doctrinal framework of creation, the Trinity and the Incarnation. What emerges from Campodonico's analysis as theoretically decisive for the connection between religion and philosophy in Augustine is what we might term the notion of «created participation», especially as applied to the analysis of the human person. The platonic concept of participation serves to express the finite mind's natural striving for the absolute, the natural aptitude of mortals for communion with the eternal. The doctrine of creation, *ex nihilo* and free, carries with it the utter dependency and essential inferiority of the human soul, the goodness of even the most material objects, the providential value of temporal things *ad aeternitatem*, and the depth of the divine love for the world. Together the two concepts serve to display man's own radical freedom as *imago Dei*, his consequent responsibility for the order of things, above all his own soul, and the exquisite fittingness of the Incarnation of the Word through whom all things were made and who illumines every man that comes into the world.

If Campodonico's account is correct, equally correct must be his judgment that the augustinian synthesis cannot but be some what puzzling to the contemporary mind, accustomed as it is to thinking of faith as fideism, reason as rationalism, religion as an «experience», and philosophy as critique. Campodonico's chief aim is in fact to propose Augustine as a salutary alternative to the fragmentation and the extremisms of contemporary thought and culture. To cite just one characteristic observation, this on the philosophy of religion: «il pensiero di Agostino è assai significativo per una valutazione delle manifestazioni della intenzionalità metafisica interna all religione. Esso suggerisce la possibilità di una riflessione filosofica sulla religione che non si limiti ad una fenomenologia dell'uomo religioso e delle forme religiose, come avviene spesso oggi, ma che sia abilitata a valutare anche sul piano metafisico le risposte che si offrono all domanda di salvezza» (p. 172).

Proposing Augustine as a radical alternative may itself come as something of a surprise to those inclined to look upon him as the «first existentialist», the «first depth-psychologist», the «first phenomenologist», and generally the «first modern». To be sure, there is no gainsaying the affinities, often by direct influence, between several of the currently prevailing modes of thought and discourse and, in one or another aspect, Augustine's own. Campodonico is well aware of these affinities, regarding them precisely as helping to make Augustine

an apt interlocutor — more apt, perhaps, than other potential “alternatives”, for instance Thomas Aquinas. But he is also persuaded that the untapped elements of augustinianism, and the contrasts between it and anything presently in vogue, are at least as fundamental to it as are the more familiar and influential parts.

To help him recover its unity and spirit, Campodonico not only draws skillfully upon this century’s prominent students of Augustine, but also adopts a most unwonted hermeneutic tool: to read Augustine as, so to speak, the first medieval! And, if that were not enough, as finding one of his most capable mediators in the person of Thomas Aquinas! Campodonico argues repeatedly and in detail for the harmony and mutual complementarity of the augustinian and thomistic ways. Aquinas’ scientific method leads to an unparalleled conceptual precision and rigor; and his exploitation of the notion of *esse* yields a metaphysical depth and richness, precisely in the domain of creative causality and accompanying themes, not possible for Augustine, who remains always somewhat constricted by platonic formalism. Augustine’s special merit, on the other hand, lies not only in his power to stir the heart but also in such qualities as his «sensitivity for the themes of experience, meaning and temporality» (p. 143) and «his capacity to prepare the human mind to be more elastic in its dealings with God ... removing the psychological obstacles that arise from the experience of the world» (p. 75).

However disconcerting at first, this way of getting at Augustine is surely a welcome move, in more than one respect. For one, the recognition of the need for a «return to the Fathers», partly in view of certain excesses and certain deficiencies of an enervated scholasticism, ought not to blind us to the obvious fact that the medieval scholastics were serious and keen readers of Augustine. Their eagerness for clarity and precisions, as well as their historical (not merely temporal) proximity to Augustine, must at least partially compensate for their want of historical consciousness, in measuring their utility as interpreters of him. The move is also welcome as a contribution to the relatively recent but firmly entrenched effort among scholars to put an end to the stereotype of Aquinas as little more than Aristotle baptized. Meant to accompany his book on Aquinas (*Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano, 1986), the present one clearly has the ulterior aim of disposing the contemporary reader for a genuine encounter with this other great teacher, whose «authority» has by no means always facilitated his reception.

A pair of small criticisms before closing. The second part of the book, «Augustine and 20th-century Thought», is decidedly more difficult to follow than the first, in part because it tries to do so much so briefly; and even when the point being urged is clear enough, its justification is sometimes breezy. For instance, the Kantian stance toward metaphysics is «surpassed» in a matter of five lines: «la possibilità della conoscenza attraverso la ragione presuppone una

fondamentale concordanza della ragione stessa con la realtà cui si rivolge. La conoscenza, infatti, è possibile grazie alla strutturale apertura della ragione all'essere. Ciò emerge da una riflessione successiva rispetto a quella di Kant» (p. 161). If, as it seems, this means that the «subsequent» reflection leaves Kant's substantially intact, one would certainly like to see how.

The other cavil regards a passing remark on Augustine's way of rising toward God: «in no case, for Augustine, is it a question of 'demonstrating' the existence of God, in the sense that has been appropriated by modern rational theology, as much as of ascending to Him, showing his spiritual character...» (p. 55). There is a genuine and important point here, but it is perhaps slightly overstated. If, as is indeed sometimes assumed, being certain of something without any demonstration, e.g. by faith, is incompatible with having a demonstration of it, then of course there is no demonstrating God's existence in Augustine. But he happens not to be party to that assumption. In other words, there is a very strong sense in which demonstrating the existence of God is one of his tasks; and, as Book II of *De libero arbitrio* shows, its aim is not merely apologetic. It is also squarely in the line of the augustinian «*crede ut intelligas*». The demonstration is an integral part of the ascent.

Stephen Brock

P. HAFFNER, *Creation and Scientific Creativity: A Study in the Thought of S.L. Jaki*, Christendom Press, Front Royal (Virginia, USA) 1991, pp. 205

Stanley L. Jaki osb, needs no introduction to students of the relationship of faith and science. The merit of Father Paul Haffner's study is that he accurately synthesizes Jaki's thought. It is not that Jaki is unsystematic; he is extremely so. It is rather that his conceptions are so vast and scattered through so many major works that few have managed to read them all, let alone become profoundly acquainted with his vision. Haffner was the right author for this work, having studied science at Oxford and theology at the Gregorian University in Rome. He also shares the same faith vision, being sympathetic and inspired by Jaki's project of showing how belief in God the Creator has affected intellectual culture and consequently science, for «the fate and fortune of creative science has always been intimately linked with the Christian doctrine of creation» (p. 11). He has prepared as complete as possible a bibliography of Jaki's work, which is most helpful to understand the growth of his thought.

Haffner gives an enlightening account of Jaki's Hungarian background

and Benedictine vocation; his doctoral studies in dogmatics and ecclesiology at the Anselmianum in Rome; his move to the United States and his growing interest in the influence of modern science and its history on the proofs for God's existence; and his doctorate in physics which he gained in 1957 under the direction of the Nobel Laureate Victor F. Hess. Jaki's research into the history of science is unparalleled and the revival of the figure of Pierre Duhem and the medieval origins of science is largely due to him. Of particular importance are his great works *The Relevance of Physics* (1966); his Gifford Lectures 1974-75 and 1975-76, *The Road of Science and the Ways to God*; as well as the Templeton prize in 1987 and his being appointed an honorary member of the Pontifical Academy of Science.

Science is a human project the prime model of which is the precision of physics, which other sciences such as psychology or biology seek to emulate. Modern progress in science is mainly due to its very successful relation to mathematics which has brought it ever closer to a general explanation of nature. As a purposeful activity it depends on the scientist's faith in the order and direction inherent to the universe. Jaki realistically sees scientific method as «counting, measuring and weighing» and not about «persons, personal commitments, human destiny or responsibility». Scientism is really an ideological view of science that suppresses its limitations and incompleteness. Science is objective and yet fallible, and it should not be reduced to a series of revolutionary paradigm-shifts. It is better to acknowledge the incompleteness of science when it views the world either as an organism, a machine or a pattern of numbers. This radical incompleteness is evident in Jaki's interpretation of Gödel's theorems. Haffner analyses how Jaki has traced the epistemological errors of empiricism and rationalism and how their derivatives have so often filled the metaphysical void that scientists without a realist view of the world experienced. He also gives a good account of how the great scientists have been spontaneously committed to a moderate realism, at least in their scientific practice.

The ideas of eternal return, the Great Year and their pantheistic background are the reason why «science came to an aborted birth in seven great cultures: Chinese, Hindu, Maya, Egyptian, Babylonian, Greek and Arabic.» It is only belief in a transcendent Creator that can justify universal autonomous laws of nature set by Him. Haffner brings out well how Jaki, the physicist and historian of physics coupled with the theologian could demonstrate the theological matrix for the birth of modern science. What follows is a metaphysical truth, namely the contingency of the universe evident through its specificity like a well tailored suit with its name tag of distinction. He is careful to say that, for instance, neither the 2.7 degree K radiation nor the Big Bang establish the actual moment of creation but that the specificity of cosmic

evolution proves contingency, which necessarily points to the God, *Lord of heaven and earth*. Haffner expounds Jaki's objection to the idea of an infinite universe and how this has been a bulwark for contemporary atheism. The fact is we live in a universe that would not have been at all had not God willed it to be such.

Now the faith vision of cosmic evolution must fit into a linear history from *In the beginning to a new heaven and a new earth*. The Providence by which creation is governed is only fully intelligible in and through Christ. This message is extremely important for the Church's evangelizing of a scientific-technological culture and Jaki has illustrated how to do this positively utilizing Scripture, the Fathers and tradition. Jaki has dared to say what has always been true; this dogma of creation *ex nihilo* is the logical and ontological basis for all the other articles of faith in the Creed. «Without Creation, and a creation by God who is Father, there is no possibility of a discourse about Incarnation, Redemption, and Final Consummation in a New Heaven and Earth» (quoted p. 61). The distinction between God and creation is nowhere more evident than in the dogma that Christ is *the only begotten Son*.

Haffner now shifts his focus to show how the *anthropic principle* is so often misunderstood; how Descartes, Kant etc., set in motion an endless set of ever varying systems that do full justice neither to man's physical nature, by which he belongs to the world and has no view of it from a point outside its history; nor to his spiritual nature, by which he transcends the world and can reach out to God through grace. Following Jaki, he distinguishes evolution from evolutionism, and shows that science cannot progress without ethics but that it cannot establish the foundations of freedom and morality. The discussion on *Jaki and his critics* brings to light how thorough Jaki's research has been and how deeply a mentality hostile to the faith has falsified so many issues in the history and philosophy of science. In this atmosphere, Jaki had of necessity to be somewhat polemical in order to clear the way for a true and positive relationship between faith and science founded on the dogma of creation.

Father Haffner's work is logically structured, moving from science to philosophy to theology to the Church's mission today. He has been able to highlight the inner harmonious unity that should exist between a science conscious of its intrinsic limits, a philosophy of moderate realism that takes both world and thought seriously, and the dogma of Creation that leads us to worship God as Trinity. It is to be hoped that these findings might be even more systematically and synthetically formulated so as to be incorporated into textbooks of theology and so serve the evangelization of the intellectual culture of our age.

ACTA PHILOSOPHICA, Rivista semestrale a cura della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Romano della Santa Croce, volume 1 (1992), Armando Editore, Roma, pp. 367.

Con il secondo fascicolo, uscito nell'ottobre 1992, viene completato il primo volume di *Acta Philosophica*, neonata rivista della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Romano della Santa Croce. Fa sempre piacere assistere alla comparsa di nuove iniziative nel campo della filosofia, il che è segno della sua vitalità, e in questo caso particolare, della sua ricerca di nuovi mezzi di espressione.

La breve presentazione che si trova all'inizio del volume permette di individuare gli obiettivi che si prefissa questa nuova pubblicazione. In primo luogo vuole essere il frutto dell'attività accademica — intesa come unità di docenza e ricerca — dei professori di questa Facoltà. La presentazione avverte del pericolo, sempre insidioso per i filosofi, di rimanere chiusi nella dialettica delle sue argomentazioni, augurandosi che il confronto attivo con alunni, colleghi e istituzioni universitarie sia utile per superare questa difficoltà e possa manifestarsi in contenuti attuali e stimolanti nelle pagine della rivista.

Coerente con questa prospettiva, *Acta Philosophica* si propone sin dall'inizio come una pubblicazione dalla proiezione internazionale, aperta a qualsiasi collaborazione rigorosa di persone e istituzioni impegnate nella ricerca della verità. Con lo scopo di facilitare questo dialogo la rivista accoglie articoli nelle lingue moderne più diffuse, pur conservando una prevalenza degli scritti in italiano.

Il contenuto è strutturato in cinque sezioni. Nella prima, col titolo di «Studi», si presentano gli articoli principali e più estesi. In questo primo volume si possono trovare — tra le altre — le firme di Peter Koslowski, docente ad Hannover, con un saggio su *La gnosi cristiana come "altro" illuminismo*, che mette in evidenza le caratteristiche fondamentali dello gnosticismo moderno, rivendicando la possibilità di una gnosi cristiana come filosofia mistica e speculativa del cristianesimo. E' anche presente George Cottier, teologo della Casa Pontificia, che esamina *La doctrine de la création et le concept de néant*, rivelando la paradossalità del discorso sul nulla che all'interno della dottrina creazionistica permette di cogliere la radicalità dell'essere.

Martin Rhonheimer pubblica un'acuta riflessione dal titolo, *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, in cui ripercorre l'evoluzione dell'etica della *polis* e propone un'etica politica fondamentale, che appare implicita nella dottrina sociale della Chiesa. Attuale e rilevante è l'analisi di Angel Rodríguez Luño, Decano della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Romano della Santa Croce e Direttore scientifico della rivista, intitolato *Rapporti tra il concetto filosofico e il concetto clinico di morte*, che stabilisce alcuni criteri basilari perché la riflessione filosofica possa servire da supporto agli attuali criteri clinici per la diagnosi della morte. Infine, per citare solo un ultimo saggio, Fernando Inciarte,

docente dell'Università di Münster, presenta *Die evolutionäre Erkenntnistheorie und der Unterschied Tier/Mensch*, spiegando come la riflessione resti un'esclusiva prerogativa dell'uomo che caratterizza le nozioni di verità e di libero arbitrio.

La seconda sezione — chiamata «Note e commenti» — contiene riflessioni più puntuali su temi di attualità. In questo primo volume sono presenti argomenti quali i rapporti tra giustizia e politica (G. Chalmeta), la nuova sensibilità che emerge nella modernità (E. Colom), l'ontologia heideggeriana in confronto con il pensiero di Fabro (L. Romera), il *body-mind problem* nella prospettiva dell'antropologia tomista (L. Borghi), l'ermeneutica politica di S. Rosen (F. Moreno), ecc. Molte di queste collaborazioni vengono firmate dai professori della Facoltà di Filosofia o da altri professori dell'Ateneo Romano della Santa Croce.

La terza sezione, curata dal Prof. Daniel Gamarra, si intitola «Cronache di filosofia». La rivista intende offrire in queste pagine un breve riassunto della vita filosofica nelle sue diverse manifestazioni: Convegni realizzati e da realizzare; informazioni d'interesse nel mondo delle riviste filosofiche; attività rilevanti delle Società filosofiche; novità editoriali di maggiore spicco, ecc. Ci auguriamo uno sviluppo di questa sezione che può tradurre in realtà il desiderio di *Acta Philosophica* di proporsi come veicolo di dialogo tra gli studiosi di filosofia. Tra le informazioni che si offrono sono da notare le rassegne sul primo Convegno organizzato da questa Facoltà col titolo *Oggettività scientifica, crisi di senso e pensiero metafisico* e la presentazione della Collana «Studi di Filosofia», a cura della stessa Facoltà, che prende avvio col volume del Prof. J. J. Sanguinetti, *Scienza moderna e scienza aristotelica*.

Le due ultime sezioni contengono le classiche informazioni su saggi recenti. In maniera ampia nella sezione «Recensioni» e più schematica e sintetica in «Schede bibliografiche». Infine, è da segnalare la vivace e accurata veste editoriale — non sempre comune in questo tipo di pubblicazioni — a cura della Armando Editore, incaricata sia della stampa che della amministrazione della rivista.

Anche se è presto per effettuare un giudizio sul raggiungimento o meno da parte della rivista degli obiettivi segnalati nella prefazione, il primo volume sembra andare nella direzione giusta. Riguardo alla sua desiderata proiezione internazionale ne è conferma la presenza di autori appartenenti a undici centri universitari diversi. Infine, le collaborazioni dei professori della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Romano della Santa Croce stanno a indicare i frutti auspicati nel suo lavoro accademico.

Juan Manuel Burgos

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- PIERRE ARNOLD, *La santità per l'uomo d'oggi. Un itinerario di fede fra tradizione e modernità*, Massimo, Milano 1991, pp. 256.
- ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma 1987, pp. 144.
- Beatificación de Josemaría Escrivá. *Crónica y homilías*, Palabra, Madrid 1992, pp. 176.
- INOS BIFFI, *San Tommaso d'Aquino. Il teologo. La teologia*, Jaca Book, Milano 1992, pp. 128.
- JOSÉ MIGUEL CEJAS, *Piedras de escándalo*, Palabra, Madrid 1992, pp. 208.
- CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El don de la vida. Instrucción y comentarios*, Palabra, Madrid 1992, pp. 174.
- Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia*. Vol. XXI, Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1992, pp. 730.
- ALVARO DEL PORTILLO, *Intervista sul Fondatore dell'Opus Dei* (a cura di C. Cavalleri), Ares, Milano 1992, pp. 288.
- CORNELIO FABRO - SALVATORE GAROFALO - MARIA ADELAIDE RASCHINI, *Santi nel mondo. Studi sugli scritti del beato Josemaría Escrivá*, Ares, Milano 1992, pp. 224.
- RAMON GARCIA DE HARO, *La vida cristiana*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 850.
- GIOVANNI IAMMARRONE - GIOVANNI ODASSO - ROMANO PENNA - ADOLFO POMPEI, *Gesù Cristo volto di Dio e volto dell'uomo*, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura - Herder, Roma 1992, pp. 288.
- JAVIER INAÑEZ - FERNANDO MENDOZA, *Dios Consumador: Escatología*, Palabra, Madrid 1992, pp. 424.
- JEAN DE JÉSUS MARIE ocd, *Le culte de la Prudence*, Soumillon, Bruxelles 1992, pp. 249.
- PEDRO JESUS LASANTA, *Doctrina Social de la Iglesia*, Palabra, Madrid 1992, pp. 168.
- Michael Glossner und die Theologie seiner Zeit. Briefwechsel Michael Glossner - Ernst Commer. Ausstellungskatalog und Dokumentation* (a cura di Matthias Buschkühl), Universitätsbibliothek Eichstätt, Eichstätt 1992, pp. 350.
- VITTORIO MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato? Un'indagine sulla passione e morte di Gesù*, SEI, Torino 1992, pp. 368.
- GIOVANNI MOIOLI, *Temi cristiani maggiori* (a cura di Dora Castenetto del Centro Giovanni Moioli), Glossa, Milano 1992, pp. 240.

- BATTISTA MONDIN, *Dizionario dei teologi*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 694.
- BATTISTA MONDIN, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 398.
- JEAN-HERVÉ NICOLAS OP, *Sintesi dogmatica. Dalla Trinità alla Trinità. Vol. II. La Chiesa e i sacramenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 752.
- JOSEP PERARNAU I ESPELT, *Arxiu de Textos Catalans Antics. Taules dels volums I-X*, Institut d'Estudis Catalans - Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1992, pp. 62.
- JOSÉ ANTONIO PÉREZ-RIOJA, *Educación para el ocio*, Palabra, Madrid 1992, pp. 112.
- ANGELICO POPPI, *Sinossi dei quattro Vangeli. Greco-italiano*, Edizioni Messaggero, Padova 1992, pp. 640.
- ANTONIO QUACQUARELLI, *Esegesi biblica e Patristica fra tardo antico ed altomedioevo*, Quaderni di "Vetera Christianorum", Edipuglia, Bari 1991, pp. 180.
- CARLO ROCCHETTA, RINO FISICHELLA, GUIDO POZZO, *La teologia tra rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, 4ª ed., EDB, Bologna 1989, pp. 372.
- TOMMASO STENICO, *Libano. La sollecitudine pastorale di Giovanni Paolo II*, Vivere in, Roma 1992, pp. 386.
- JEAN-MARIE VAN CANGH (a cura di), *La mistica*, EDB, Bologna 1992, pp. 256.

INDICE
Vol. 6 (1992)

BELDA MANUEL	
Lo statuto epistemologico della teologia spirituale nei manuali recenti (1978-1989)	431
BASEVI CLAUDIO	
Il carisma profetico delle donne nella prima lettera ai Corinti	35
BLANCO ARTURO	
Universalità specifica della teologia spirituale. Annotazioni in margine a un Dizionario	135
BORDA ENRICO	
La formazione pastorale dei sacerdoti nell'esortazione apostolica «Pastores dabo vobis»	289
BRANDMÜLLER WALTER	
Der Papst und die Wende im Osten	75
BURKE CORMAC	
I fini del matrimonio: visione istituzionale o personalistica?	227
CASTILLA Y CORTÁZAR BLANCA	
¿Fue creado el varón ante que la mujer? Reflexiones en torno a la antropología de la creación	319
CIRILLO ANTONIO	
La teologia e il teologo in recenti scritti (III).....	401
ESTRADA BERNARDO	
A Century of Interpreting Parables: The Legacy of Adolf Jülicher.....	93

JULIA ERNESTO	
Recenti studi di spiritualità (II)	113
O' CALLAGHAN PAUL	
The Bangor Antiphony Creed: Origins and Theology.....	225
POSSENTI VITTORIO	
La democrazia e il cristianesimo	55
RODRÍGUEZ PEDRO	
<i>Omnia traham ad meipsum</i> . Il significato di Giovanni 12, 32 nell'esperienza spirituale di Mons. Escrivá de Balaguer.....	5
TÁBET MIGUEL ANGEL	
Verso una fondamentazione dell'esegesi cattolica	367
RECENSIONI	
AA.VV., <i>Christus bezeugen. Für Wolfgang Trilling</i> (Bernardo Estrada)	459
AA.VV., <i>Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»</i> (Antonio Dols)	188
AA.VV., <i>Coscienza morale e responsabilità politica</i> (Antonio Fernández Marzalo).....	193
<i>Acta Philosophica</i> , rivista semestrale a cura della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Romano della Santa Croce (Juan Manuel Burgos)	488
SANT'AGOSTINO, <i>La città di Dio</i> (Francesco Russo)	218
CAMPODONICO A., <i>Salvezza e verità. Saggio su Agostino</i> (Stephen Brock).....	482
CARLINI A., <i>Papyrus Bodmer XXXVIII. Erma: Il Pastore</i> (I ^a -III ^a visione) (Michele Bandini)	215
CHAPELLE A., <i>Les fondements de l'éthique. La symbolique de</i> <i>l'action</i> (Aurelio Ansaldo)	175
LES EVEQUES DE FRANCE, <i>Catéchisme pour adultes. L'Alliance</i> <i>de Dieu avec les hommes</i> (Antonio Fernández Marzalo)	203
FERNANDEZ-CARVAJAL F., <i>Parlare con Dio. Meditazioni per ogni</i> <i>giorno dell'anno</i> (Ugo Borghello)	209
FINNIS J., <i>Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth</i> (Aurelio Ansaldo)	177
FISHER N.F., <i>The Parables of Jesus. Glimpses of God's Reign</i> (Bernardo Estrada)	153
FIITZYMER J.A., <i>Luca Teologo. Aspetti del suo insegnamento.</i> (Bernardo Estrada)	462

HAFFNER P., <i>Creation and Scientific Creativity: a Study in the Thought of S.L. Jaki</i> (Terence Kennedy)	485
VON HILDEBRAND D., <i>Liturgy and Personality - Transformation in Christ</i> (Aurelio Ansaldo)	171
ILLANES J.L., <i>Mondo e santità</i> (Enrique Colom)	466
MATTIOLI V., <i>Laboratorio umano</i> (Arturo Blanco)	182
MAY W.E., <i>An Introduction to Moral Theology</i> (Aurelio Ansaldo)	166
MONDIN B., <i>Dizionario enciclopedico del pensiero di S. Tommaso d'Aquino</i> (Antonio Cirillo)	475
MONGE M.A., <i>Etica, salud, enfermedad</i> (Salvatore Colomo)	186
POLO L., <i>¿Quién es el hombre?</i> (Enrique Colom)	219
POSSENTI V., <i>Le società liberali al bivio</i> (Enrique Colom)	200
RATZINGER J., <i>La Chiesa</i> (Robert P. Bucciarelli)	161
RODRIGUEZ LUÑO A., <i>Etica</i> (Enrique Colom)	163
SERNA BERMUDEZ P., <i>Positivismo conceptual y fundamentación de los derechos humanos</i> (Maria A. Ferrari)	191
SPIAZZI R., <i>Cristianesimo e cultura, dai Padri della Chiesa a S. Tommaso d'Aquino</i> (Antonio Cirillo)	470
TOSO M., <i>Realtà e utopia della politica</i> (Enrique Colom)	198
ZOFFOLI E., <i>Mistero della sofferenza di Dio, il pensiero di san Tommaso</i> (Catalina Bermúdez)	157
WESTERMANN C., <i>The Parables of Jesus in the Light of the Old Testament</i> (Bernardo Estrada)	155

Finito di stampare nel mese
di aprile 1993
dalla tipografia Città Nuova della P.A.M.O.M.
Largo Cristina di Svezia, 17
00165 Roma tel. 5813475/82