

ANNALES THEOLOGICI

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

EDIZIONI ARES

Imprimatur: † Remigio Ragonesi
Arcivescovo tit. di Ferento
Vicegerente di Roma
Roma, 16.7.1993

LA SACRA SCRITTURA NEL CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA

Miguel Angel TÁBET

Sommario: I. *Introduzione* - II. *Contesto immediato e struttura interna della esposizione sulla Sacra Scrittura* - III. *Cristocentrismo della Sacra Scrittura* (nn. 101-104). 1. Cristo, Parola unica, perfetta e definitiva. 2. Sacra Scrittura e Incarnazione - IV. *Ispirazione e verità della S. Scrittura* (nn. 105-108) - V. *L'interpretazione della Scrittura* (nn. 109-119) - VI. *La noematica biblica* (nn. 115-118) - VII. *Il canone della Scrittura* (nn. 120-130). 1. La Tradizione apostolica, criterio di canonicità. 2. L'Antico Testamento (nn. 121-123). 3. Il Nuovo Testamento (nn. 124-127). 4. L'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento (nn. 128-130) - VIII. *La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa* (nn. 131-133) - IX. *Sintesi*.

I. Introduzione

Ci sono diversi modi di leggere un catechismo: come libro per conoscere i fondamenti della propria fede, per un arricchimento dottrinale su alcuni aspetti già noti, come testo di meditazione personale sul Mistero di Cristo o per preparare un discorso d'indole religiosa, una lezione appunto di catechismo, un'omelia, ecc. Ci sarebbe anche un modo profano di lettura, incamminato ad ottenere, per es., un'asettica informazione valida per essere integrata nel quadro di un'indagine sulla storia delle religioni. Un terzo modo sarebbe lo studio propriamente teologico, che tenta di valutare in profondità e con il metodo della *fides quaerens intellectum* la prospettiva di fede di un determinato argomento o di tutta un'opera. Noi ci proponiamo su questa ottica di fare una prima lettura, che si potrebbe chiamare «basilare», interessata ad individuare gli ele-

menti che il Catechismo della Chiesa Cattolica¹ ha voluto mettere in rilievo sulla natura della Sacra Scrittura; non dunque su come questa viene utilizzata nell'esposizione dottrinale del Catechismo, ma sugli elementi costitutivi dei libri sacri che normalmente vengono inseriti come capitoli fondamentali nei trattati d'*Introduzione Generale alla Sacra Scrittura*.

Il lavoro si presenta tanto più singolare quanto, per motivi che la storia dell'esegesi e della teologia ci fanno capire², quello che può essere considerato praticamente l'unico precedente proprio del nostro Catechismo — il quale avrebbe potuto essere intitolato «Catechismo del Vaticano II» ma che a nostro avviso ha preso un titolo più appropriato: *Catechismo della Chiesa Cattolica*³ —, questo pre-

¹ Come abbreviazione utilizzeremo «Catechismo»; nel caso che si trattasse di qualche altro catechismo questo verrà specificato.

² L'elaborazione teologica del concetto di Sacra Scrittura e dei temi ad essa collegati si può considerare per molti versi una dottrina di questo secolo, da quando il Vaticano I definì l'esistenza dell'ispirazione biblica (EB 79). È vero che una lunga tradizione di pensiero che si rifà al sec. II e che trova in Origene uno speciale punto di riferimento ha offerto — e continua ad offrire — gli elementi fondamentali e un'abbondanza di riflessione scritturistica ancora molto da scoprire; si può pensare, per citare qualche titolo, al *De doctrina christiana* di sant'Agostino o alla *Divinarum Litterarum Institutio* di Cassiodoro. Si tengano presenti sul valore e significato dell'esegesi antica le opere di G. Bardy, H. de Lubac, J. Daniélou, B. de Margerie, M. Simonetti, gli articoli apparsi in «Le monde de la Bible», e tanti altri. Risulta evidente però che mai si era raggiunta un'esposizione così completa e ben articolata come quella che troviamo per prima volta nel *Cursus Scripturae Sacrae* di R. Cornely (1885) — con le tre sezioni: i) *De Historia canonis utriusque Testamenti*; ii) *De textuum primigeniorum et antiquarum versionum historia et auctoritate*; iii) *De interpretatione S. Scripturarum* — e, dalla prospettiva del Magistero, nelle tre grandi encicliche bibliche di questo secolo, la *Providentissimus Deus* di Leone XIII (1893), la *Spiritus Paraclitus* di Benedetto XV (1920), e la *Divino afflante Spiritu* di Pio XII (1943), che hanno permesso a loro volta la magistrale sintesi dottrinale della cost. dogm. *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II (1965). Fino al Vaticano I, i problemi fondamentali di cui si era occupato il Magistero della Chiesa erano stati fondamentalmente la questione sull'unità della Scrittura nei suoi due Testamenti, la sua estensione (canone) e sul rapporto con la Tradizione, quest'ultimo specialmente a Trento. È stato il continuo approfondimento della Parola di Dio scritta, e per contrasto, il fenomeno del protestantesimo liberale del secolo scorso, a far emergere con grande vitalità una dottrina cattolica chiarificatrice sulla natura dei libri sacri e sull'ermeneutica biblica, nonché sull'ispirazione e le questioni riguardanti la verità, la santità, l'unità dei testi rivelati, la perennità della Parola di Dio scritta, ecc., di cui la teologia e l'esegesi di questo secolo hanno approfittato grandemente nel suo lavoro scientifico e pastorale.

³ Risulta evidente che il Magistero della Chiesa è stato assunto «nella sua globalità a partire dai primi concili — decisivi in fatto di cristologia e di Trinità — e dai molteplici interventi del magistero episcopale e/o papale secondo diversi gradi di impegno della sacra autorità» (S. MAGGIOLINI, *Criteri per la stesura*, in *Il Catechismo del Concilio del Vaticano II*, Paoline, Milano 1993, p. 44).

cedente unico, dicevamo, il *Catechismo del Concilio di Trento*⁴, non dedica nessuna parte, capitolo o numero alla teologia della Sacra Scrittura, benché questa riempia profondamente tutte le sue pagine. Non parla direttamente dell'ispirazione, dell'inerranza o verità biblica, della santità dei testi sacri, del problema ermeneutico e dei criteri d'interpretazione; neanche si sofferma sulla questione del Canone biblico, tema che alcuni anni prima, precisamente nel Concilio di Trento, era stato affrontato con grande vivacità, giungendo alla formulazione della definizione dogmatica contro gli errori del protestantesimo⁵. Si potrebbe indicare un'eccezione: riguardo alla questione dei sensi biblici, sebbene il *Catechismo del Concilio di Trento* non espone i principi teoretici di questa dottrina, l'applica esplicitamente, considerandola insegnamento definitivamente acquisito. Segnala infatti in diversi momenti quale sia il senso letterale da dare ai testi e le principali «figure» che nell'AT adombravano le realtà poi svelate nel NT⁶. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* ci troviamo dunque con un'impostazione sulla Sacra Scrittura sostanzialmente nuova rispetto all'analogo catechismo precedente.

⁴ La collocazione del nostro Catechismo nel contesto della storia, mostrando come esso si ricollegli specialmente col Catechismo Romano voluta dal Concilio di Trento è stata brevemente esaminata nell'editoriale del «La Civiltà Cattolica» 144 (1/1993) 3-13. Viene segnalato come «il Catechismo che ha più stretto rapporto con quello di Giovanni Paolo II è appunto il *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos Pii Quinti iussu editus*» (p.4). Le principali somiglianze indicate sono che: «tutti e due vengono dopo un Concilio ecumenico e, pur non essendo opera dei rispettivi concilii, ne riflettono la dottrina... Tutti e due sono indirizzati principalmente a coloro che devono insegnare la fede: il Catechismo tridentino ai parroci e il CCC ai vescovi e a coloro che devono preparare i nuovi Catechismi: appartengono perciò alla categoria del *Catechismus maior*. Ma — quel che è più importante — tutti e due hanno la stessa struttura quadripartita, essendo divisi in quattro parti: Credo, sacramenti, comandamenti, Padre Nostro». Evidentemente la trattazione delle singole parti è molto diversa; tuttavia «l'identità dello schema generale mostra che la Chiesa innova nella fedeltà alla tradizione: alla Tradizione apostolica, anzitutto; ma poi anche a quelle tradizioni ecclesiarie che hanno prolungato legittimamente la Tradizione apostolica». Si potrebbe aggiungere fra gli elementi che fanno del Catechismo di Trento antecedente singolare del nostro Catechismo il fatto che si sono presentati come Catechismo universale e punto privilegiato di riferimento per tutta l'ampio lavoro di catechesi della Chiesa. Sul tema, cfr. gli articoli apparsi in *Il Catechismo del Concilio Vaticano II...* di S. MAGGIOLINI, *Criteri di stesura*, p. 39; e di CH. VON SCHÖNBORN, *Il mistero trinitario come filo conduttore*, pp. 52-56. Una visione più completa del Catechismo nella storia della Chiesa, in T. STENICO, *Il Catechismo della Chiesa Cattolica «memoria della fede» nella grande tradizione dei catechismi*, in AA.VV., *Un dono per oggi. Il Catechismo della Chiesa Cattolica. Riflessioni per l'accoglienza*, Paoline, Milano 1992, pp. 53-69.

⁵ EB 57-60.

⁶ Cfr. nn. 46; 52; 295; ecc.

Per procedere nel nostro lavoro ci situeremo in un determinato contesto, quello creato dalla cost. dogm. *Dei Verbum*, che prenderemo come documento immediato di paragone⁷. Il motivo è chiaro. Questa costituzione, il cui significato per la teologia e l'esegesi cattolica è stato già ampiamente analizzato in moltissimi studi⁸, costituisce la sintesi teologica più completa e attualizzata sulla dottrina sulla Sacra Scrittura proposta in epoca recente dal Magistero della Chiesa. Inoltre è stata assunta come testo base della redazione del Catechismo nei 40 punti che integrano il materiale del nostro studio (nn. 101-141)⁹. È infatti il documento più frequentemente citato; e, da una prima lettura, si potrebbe concludere che il Catechismo non fa altro che ripetere sostanzialmente la DV. Di 49 citazioni, 26 sono prese dalla DV. Altri documenti del Magistero vengono citati soltanto una volta e tutti in una nota (nota 95). Le altre citazioni sono state prese da sant'Agostino (3 volte), san Tommaso (2 volte), altri santi (3 volte), 2 di Origene e 1 di Ugo di san Vittore. Il resto sono testi della Scrittura, i quali occupano 12 note. Si può aggiungere che nell'elaborazione propriamente teologico-dottrinale del Catechismo, i riferimenti diretti agli scrittori, Padri e dottori si fanno molto di rado: sono adoperati piuttosto per arricchire il testo¹⁰, aparendo per questo in caratteri più piccoli e rientranti¹¹. Soltanto 5 delle citazioni si possono considerare propriamente elementi costitutivi del-

⁷ Utilizzeremo la sigla DV. Siamo coscienti che si tratta di due documenti diversi per la loro indole e finalità; ma questo non ci impedisce di tentare d'inquadrare la dottrina del Catechismo sullo sfondo del testo conciliare.

⁸ Per essere brevi, come fonte bibliografica sulla DV, così abbondante, cfr. fra altri le elencate in A. IBÁÑEZ ARANA, *Inspiración, inerrancia e interpretación de la S. Escritura en el Concilio Vaticano II*, Eset, Vitoria 1987; L. ALONSO SCHÖKEL - A.M. ARTOLA, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres*, Mensajero, Bilbao 1991; R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: Bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo 1962-1987*, Citadella, Assisi 1987, I, pp. 125-339, e il volume pubblicato dall'Associazione Biblica Italiana (ABI), frutti dei lavori della XX settimana biblica, intitolato *Costituzione Conciliare «Dei Verbum»*, Paideia, Brescia 1970.

⁹ In genere, il collegamento del Catechismo al Concilio Vaticano II è stato ampiamente riconosciuto. Basta indicare che viene citato 767 volte (cfr. la citata editoriale di «La Civiltà Cattolica» 144 (1/1993) 6).

¹⁰ Si tenga presente che scopo del Catechismo è quello «di presentare una esposizione organica e sintetica dei contenuti essenziali e fondamentali della dottrina cattolica sia sulla fede che sulla morale» (n.11). Ci sono altri elementi destinati ad «arricchire l'esposizione dottrinale. Spesso tali testi sono stati scelti in vista di un uso direttamente catechistico» (n. 21).

¹¹ Sul significato dei diversi caratteri utilizzati dal Catechismo, cfr. i nn. 18-22.

l'esposizione organico-dottrinale, perché integrate nel testo; benché due di esse si trovano nella sintesi¹². Oltre alla questione statistica però, il parallelismo fra il testo del Catechismo e la DV è di una tale consistenza che viene spontanea la domanda se nel Catechismo c'è qualcosa di speciale, particolarmente significativo dal punto di vista dottrinale, riguardo alla Sacra Scrittura, o il suo interesse rimane sull'aspetto pedagogico, di presentazione più facilmente accessibile di un'insegnamento che non il testo conciliare. È quello che abbiamo voluto esaminare in questo lavoro: quali sono le «cose nuove e cose antiche», come si esprime la cost. apost. *Depositum fidei* (p. 13), che offre il Catechismo nella nostra materia.

II. Contesto immediato e struttura interna della esposizione sulla Sacra Scrittura

Inquadrata verso l'inizio del Catechismo, nel capitolo «Dio viene incontro all'uomo», la dottrina sulla Sacra Scrittura si trova nell'articolo 3, preceduta dall'esposizione sulla Rivelazione (art. 1) e sulla Tradizione apostolica (art. 2). In questo si è seguito lo schema della «Dei Verbum»¹³, che dedica il cap. I alla Rivelazione; il II alla sua trasmissione, e dal III al VI alla Sacra Scrittura. Il Catechismo però, essendo un'«*esposizione organica* di tutta la fede cattolica» (n. 18), inserisce la dottrina sulla Rivelazione ed il suo doppio modo di trasmissione — Tradizione e Scrittura —, come abbiamo appena detto, nel titolo più generale «Dio viene incontro all'uomo», capitolo secondo di una sezione prima intitolata «Io credo» - «Noi crediamo». Il primo capitolo di questa sezione tratta della possibilità che l'uomo ha di conoscere Dio come autore dell'ordine naturale. Queste due sezioni appartengono alla «Parte Prima: La professione della fede». Ci troviamo dunque nella parte più propriamente dogmatica del Catechismo, in cui si «espone anzitutto in che cosa consiste la Rivelazione, per mezzo della quale Dio si rivolge e si dona all'uomo, e la fede, per mezzo della quale l'uomo risponde a Dio» (n. 14)¹⁴.

¹² Cfr. note 78; 88; 107; 112; 115.

¹³ Sulle diverse redazioni della DV fino al testo definitivo, cfr. per es. la sintesi di U. BETTI, *Cronistoria della Costituzione Dogmatica sulla Divina Rivelazione*, in *Commento alla Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, Massimo, Milano 1966, pp. 33-67.

¹⁴ Sulla natura e finalità del Catechismo, cfr. l'articolo del car. J. RATZINGER, *Natura e finalità del Catechismo della Chiesa Cattolica e inculturazione della fede*, in AA.VV., *Un do-*

Non sarebbe azzardato asserire che il Catechismo ha riaffermato così, come aveva fatto la DV, un diritto di appartenenza del trattato d'*Introduzione generale alla Sacra Scrittura* alla scienza dogmatica, all'introdurre l'esposizione sulla Sacra Scrittura nella parte dedicata alla «Professione della fede». La DV, da parte sua, che è una costituzione dogmatica, aveva già immesso la dottrina della Sacra Scrittura nel più ampio concetto di Rivelazione: da lì il titolo «De divina Revelatione». Qualcosa di analogo aveva fatto il Vaticano I, trattando il tema dell'ispirazione nella «costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica», e concretamente nel capitolo 2 «De Revelatione»¹⁵. È stato il tentativo dello storicismo biblico¹⁶, introdotto nel campo cattolico specialmente da Loisy, a volere staccare dalla dogmatica il trattato dell'ispirazione e dell'ermeneutica perché si potesse costituire una scienza biblica pienamente autonoma, sottoposta unicamente alla ragione storica¹⁷. Non sembra che sia questo l'indirizzo più consono con la mente del Catechismo, che ha voluto

no..., pp. 29-39. Sulla struttura, cfr. nella stessa opera gli articoli di B. Duroux, M. Piacenza, T. Stenico, G. Colombo e J. Dinh Duc Dao. Articolo riassuntivo è il già citato di S. MAGGIOLINI, *Criteri per la siesura*, pp. 35-51

¹⁵ EB 77-78.

¹⁶ Per la sua evoluzione storica, cfr. H.J. KRAUS, *Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1970.

¹⁷ È noto come A. Loisy, preoccupato per la struttura teologica dell'Introduzione Generale alla Sacra Scrittura, volle costituire una scienza dell'Introduzione biblica pienamente autonoma dalla dogmatica. Considerava infatti che l'Introduzione Generale non doveva essere «un corso di teologia né un corso di apologetica», e per questo non si doveva procedere «dogmaticamente ma storicamente e criticamente, studiando i fatti in se stessi prima di trarre le conclusioni» (*Choses passées*, Paris 1913, p. 85). Non dunque dalla dogmatica — ossia delle categorie di rivelazione soprannaturale, ispirazione, storicità, ecc. — all'interpretazione, ma dalla storia dei due Testamenti — storia critica, si intende — alla formulazione di una scienza biblica. Si capisce che in questo contesto, ed in forza dei postulati del immanentismo, per Loisy l'ispirazione biblica come agire di Dio diventasse un'azione appartenente alla causalità generale divina per cui «Dieu est l'auteur de la Bible comme il est l'architecte de Saint-Pierre de Roma et de Notre Dame de Paris» (*Simplex réflexions sur le décret du S. Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'Encyclique «Pascendi Dominici gregis»*, Ceffonds 1908, p. 42), e la rivelazione come la coscienza acquisita dall'uomo dal suo rapporto con Dio (cfr. *Autour d'un petit livre*, A. Picard et fils, Paris 1903², p. 195). Quest'opera appena citata contiene i suoi principali postulati. Per il problema globale sul modernismo, cfr. R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste*, Aubier, Paris 1960; E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Paris 1962; R. GARCÍA DE HARO, *Historia teológica del modernismo*, Eunsa, Pamplona 1972. Una bibliografia aggiornata in: C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista*, Eunsa, Pamplona 1990. Sulla nozione di rivelazione in Loisy, cfr. R. LATOURELLE, *Théologie de la révélation*, Desclée de Brouwer, Bruges 1963, pp. 291-307.

mostrare l'indole dogmatica delle nozioni fondamentali riguardanti la Sacra Scrittura, come sono i concetti di rivelazione, ispirazione, canonicità, ed i fondamenti dell'ermeneutica biblica.

Analizzando le divisioni più interne, si nota una differenza fra il Catechismo e la DV. In questa, i capitoli dedicati alla Sacra Scrittura offrono il seguente schema: ispirazione e interpretazione della Sacra Scrittura (III); Antico Testamento (IV), Nuovo Testamento (V), la Scrittura nella vita della Chiesa (VI). Nel Catechismo l'esposizione acquista una prospettiva — per così dire — ancora più dogmatica, includendo i capitoli «Antico Testamento» e «Nuovo Testamento» come divisioni dentro del titolo nozionistico «Canone», e aggiungendo una terza divisione: «l'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento». Inoltre troviamo una sezione introduttiva d'indole cristologica: «Cristo, parola unica della Sacra Scrittura». Così lo schema del Catechismo diventa: «Cristo, parola unica della Sacra Scrittura» (I); «Ispirazione e verità della Scrittura» (II); «lo Spirito Santo, interprete della Scrittura» (III); «il Canone della Scrittura» (IV); «la Sacra Scrittura nella vita della Chiesa» (V). In questo schema, due aspetti sembrano venir messi in rilievo. Primo, la centralità che viene concessa alla dimensione cristologica della Scrittura, conformemente al tono cristocentrico del Catechismo preso nel suo insieme, come è stato osservato da più parti. Secondo, il fatto che il Catechismo — come anche la DV — segua l'ordine che si era generalmente imposto — e che appare nei tratti d'Introduzione generale alla Sacra Scrittura di questo secolo — di far precedere il trattato sull'ispirazione a quelli sul canone biblico e sull'ermeneutica, dando così priorità alla considerazione teologico-ontologica su quella conoscitiva; cioè si segue il cammino che va da Dio alle creature: prima che la Chiesa determinasse autorevolmente il canone ed interpretasse autenticamente i suoi libri, essi già erano stati originariamente costituiti come libri sacri grazie all'influsso ispirativo dello Spirito Santo sugli agiografi; ed è anche vero che la Bibbia è norma di fede perché ispirata. In altre parole, sembra si sia voluto indicare che il principio d'ispirazione è costitutivamente il fondamento radicale sia della verità biblica — che si fa seguire immediatamente all'esposizione sull'ispirazione come proprietà ad esso intrinsecamente unita e non come derivante dello studio storico-critico —, che della canonicità, intesa come atto per cui la Chiesa essendo cosciente di possedere dei libri sacri li definì, nonché il fonda-

mento orientativo della metodologia ermeneutica ad adoperare nell'interpretazione dei testi. Per questo, benché il canone sia un dato dogmatico primordiale dal momento che tutto lo studio della Sacra Scrittura è polarizzato sui libri canonici, il Catechismo sembra giustificare che in sede teologico-scolastica si dia priorità alla nozione d'ispirazione. Analogamente riguardo all'ermeneutica, che senza un valido concetto d'ispirazione tende a polarizzarsi verso uno dei suoi estremi: fideismo o razionalismo¹⁸.

Abbiamo così nel Catechismo il seguente ordine: ispirazione, verità, ermeneutica, canone. La questione del «testo biblico», l'altro grande capitolo della Introduzione Generale alla Bibbia, forse per la sua tecnicità, non viene nemmeno accennato nell'articolo 3 del Catechismo, però il suo elemento più dogmatico — cioè, che ispirati da Dio per il bene della Chiesa non era possibile che i libri sacri non si conservassero sostanzialmente integri grazia all'azione dello Spirito nella Chiesa —, lo troviamo consegnato in un luogo molto adatto: nell'articolo 2 dedicato alla «Trasmissione della divina Rivelazione». Lì si asserisce — con parole della DV — che attraverso la successione apostolica «il Vangelo» si è conservato «sempre integro e vivo nella Chiesa» (n. 77), in modo tale che «la comunicazione, che il Padre ha fatto di sé mediante il suo Verbo nello Spirito Santo, rimane presente e operante nella Chiesa» (n.79). E anche che la Sacra Tradizione conserva «“la Parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito santo agli Apostoli” e la trasmette “integralmente ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la espongano e la diffondano”» (n. 81). La critica testuale ha in questo senso un dato dogmatico che da ottimismo ed incoraggiamento al suo lavoro: sopra tutte le vicissitudini umane che hanno potuto influire nella trasmissione del testo biblico, si è trovata sempre vigilante la Provvidenza amorosa di un Dio fedele alla sua Parola.

III. Cristocentrismo della Sacra Scrittura (nn. 101-104)

È questo il primo e forse più importante tratto caratteristico che si ricava dall'esposizione del Catechismo, in genere e sulla Sacra

¹⁸ Sull'impostazione del tema in alcuni autori moderni, cfr. l'articolo di A. BONORA, *Introduzione generale alla Bibbia*, «Teologia» 17 (1992) 236-247.

Scrittura¹⁹. Non perché suddetta nozione non sia presente nella DV, tutt'altro, ma per il risalto che il Catechismo gli ha voluto dare. Colpisce infatti il fatto che subito dopo il titolo generale dell'articolo 3: «Sacra Scrittura», si legga: «I. Il Cristo - Parola unica della Sacra Scrittura». Nella DV l'esposizione sulla Sacra Scrittura incomincia direttamente invece con l'esposizione sull'ispirazione e la verità della Bibbia, avendo parlato della centralità di Cristo nell'economia salvifica nei capitoli dedicati alla Rivelazione e alla sua trasmissione (I e II); inoltre, il concetto di «Cristo, Parola unica della Sacra Scrittura» è più diffuso. Si parla senz'altro di Cristo come «mediatore e pienezza della Rivelazione» (DV 2), che «compie e completa» la rivelazione antica, in modo tale che «non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica» prima della manifestazione definitiva di Gesù (DV 4; cfr. DV 7). Però la formula «<Cristo> Parola unica della Sacra Scrittura», e quella ancora più incisiva «Parola unica, perfetta e definitiva», a cui ci riferiremo più avanti, offrono un linguaggio altamente radicalizzato sulla pienezza rivelatrice di Cristo e sulla sua centralità nell'intero messaggio biblico²⁰.

1. Cristo, Parola unica, perfetta e definitiva

Il Catechismo sottolinea dunque il cristocentrismo della Scrittura. Ci troviamo davanti ad un chiaro orientamento tematico, chiave di lettura dei testi ispirati. In essi il contenuto è Cristo, o con parole della *Spiritus Paraclitus*, «verso Cristo convergono, come al loro

¹⁹ Sul senso generale della formula, cfr. il noto articolo di G. MOIOLI, «Cristocentrismo». *L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato*, in AA.VV. *La teologia italiana oggi*, Brescia 1979, pp. 129-148. Nella DV, cfr. A. BONORA, *Vent'anni dopo la costituzione dogmatica Dei Verbum: metodo esegetico (critica e teologia)*, «Teologia» 10 (1985) 291ss; e i due articoli apparsi negli Atti della XX settimana biblica: A. MATTIOLI, *Realtà e senso della pienezza della rivelazione di Dio in Cristo*, pp. 57-110; B. PRETE, *La missione rivelatrice di Cristo secondo il quarto evangelista*, pp. 133-150. Sul cristocentrismo nel Catechismo, cfr. gli articoli citati di S. MAGGIOLINI, *Criteri per la stesura*, pp. 48-49; e CH. VON SCHÖNBORN, *Il mistero...*, pp. 59ss; ed in genere i diversi articoli apparsi sul Catechismo nelle due opere menzionate *Il Catechismo del Vaticano II...* e *Un dono per oggi...*

²⁰ È chiaro — come segnala G. Pozzo — che nel contesto cattolico in cui ci muoviamo il cristocentrismo non va inteso «alla maniera barthiana come contrapposizione a ogni discorso filosofico di tipo teista e neppure che la teologia si debba ridurre materialmente a cristologia, ma nel senso che esso indica il principio logico formale che unifica e fa comprendere tutta la Rivelazione» (*Il metodo nella teologia sistematica*, in C. ROCCHETTA - R. FISICHELLA - G. POZZO, *La teologia fra Rivelazione e storia. Introduzione alla teologia sistematica*, EDB, Bologna 1989⁴, p. 269).

punto centrale, tutte le pagine dei due Testamenti»²¹. Non trovare Cristo nei testi sacri è per questo perdere il loro vero significato. Dunque, se per seguire una certa terminologia moderna volessimo rispondere alla domanda del «canone nel canone» in cui si troverebbe l'essenza della rivelazione biblica, questa non sembra possa essere altra, secondo la mente del Catechismo, che lo stesso Cristo; non certamente come chiave riduttrice dell'estensione del canone, ma nel senso che in Lui tutto trova il suo pieno significato²². Il passo fondamentale del Catechismo sembra il n. 102, testo che non appare nella DV: «Dio, attraverso tutte le parole della Scrittura, non dice che una sola Parola, il suo unico Verbo, nel quale dice se stesso interamente». L'affermazione parla della inscindibile unità interna del messaggio rivelato — c'è un'unica Parola, Cristo —, è conseguentemente costituisce un netto rifiuto ad ammettere qualsiasi antitesi o contraddizione nel seno della Scrittura, come ha preconizzato in questo secolo l'esegesi bultmaniana e postbultmaniana²³. Nella nota

²¹ EB 491. Forti sono le parole di san Girolamo riportate nell'enc.: «Quando io leggo il Vangelo e mi trovo di fronte a testimonianze sulla legge e sui profeti, io non penso che a Cristo: se ho studiato Mosè, se ho studiato i profeti è stato solo per comprendere quello che essi dicevano di Cristo» (*Tract. in Mc* 9,1,7).

²² Si può ricordare come la teologia protestante abbia dibattuto la questione del «canone nel canone» per il pregiudizio di considerare secondari gli elementi neotestamentari propriamente cattolici (gerarchia, sacramenti, dogma, ecc.). Essa ha dato risposte molto differenti, stabilendo un principio di discriminazione nel canone biblico: «ciò che porta e comunica Cristo» (Lutero), «il Sermone del monte» (gli illuministi), «la giustificazione per la fede» (Lutero, E. Käsemann, H. Conzelmann), «il kerygma primitivo dopo Pasqua» (W. Marxsen), «la storia della salvezza» (O. Cullmann). Il Vaticano II, da parte sua, allo stesso tempo che si è pronunziato sull'uguale ispirazione di tutti i testi sacri, ha offerto la risposta cattolica del problema: «A nessuno sfugge che tra tutte le Scritture, anche del Nuovo Testamento, i Vangeli meritatamente eccellono, in quanto costituiscono la principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo incarnato, nostro Salvatore» (DV 18). Il Catechismo ha riaffermato questa dottrina facendo ancora un passo in avanti.

²³ Si ricordi l'affermazione di Bultmann sull'esistenza di una mera «unità relativa» del Nuovo Testamento (*Theologie des Neuen Testament*, Mohr, Tübingen 1954², pp. 480-494), cioè che in questi scritti si trovano differenti tradizioni, diverse concezioni della fede cristiana e dei suoi contenuti, alcuni radicalmente opposti fra di loro. Tesi posteriormente portate alle loro ultime conseguenze dagli autori della scuola postbultmaniana: E. Käsemann, H. Conzelmann, H. Braun, W. Marxen ed altri, presentando in maniera antitetice e contraddittorie suddette concezioni e tradizioni. Paradigmatico è l'atteggiamento di Käsemann, il quale, davanti alla domanda se «il Canone del Nuovo Testamento costituisce il fondamento dell'unità della Chiesa», risponde con un no deciso: cfr. il suo articolo *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in E. KÄSEMANN (cur.), *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Vandenhoeck-Ruprecht, Göttingen-Zürich 1970, pp. 124-133.

in calce troviamo Eb 1,1-3, in cui si annunzia che Cristo, in continuità con la rivelazione veterotestamentaria, venne a perfezionare la rivelazione manifestata in altri tempi da Dio per mezzo dei profeti. Il testo asserisce invero che avendo Dio parlato «nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai Padri per mezzo dei profeti, ultimamente in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio»²⁴. Illuminano ancora di più la nozione del carattere cristocentrico della Scrittura i due testi ai quali fa riferimento il n. 102.

Il primo (n. 65) sostiene in modo enfatico che «il Figlio di Dio fatto uomo, è la Parola unica, perfetta e definitiva del Padre, il quale in lui dice tutto, e non ci sarà altra parola che quella», in modo tale che — come ammonisce il brano riportato di san Giovanni della Croce —, «chi volesse ancora interrogare il Signore e chiedergli visioni o rivelazioni, non solo commetterebbe una stoltezza, ma offenderebbe Dio, perché non fissa il suo sguardo unicamente in Cristo e va cercando cose diverse e novità». L'altro testo riferito (n. 2763) insegna che «tutte le Scritture (la Legge, i Profeti e i Salmi) sono compiute in Cristo (cfr. Lc 24,44). Il Vangelo è questa "Lieta notizia"». Cristo è presentato dunque come *centro*, come *pienezza* della rivelazione biblica, e come *realizzazione* o *compimento* della verità che era stata annunziata. Si dichiara così fallace qualsiasi tentativo di superamento della rivelazione neotestamentaria, e anche di considerarla soltanto come uno dei momenti della rivelazione, importante però parziale, bisognoso di correzione o accomodamento. La formula «Parola unica, perfetta e definitiva» implica che in Cristo il Padre «ci dice tutto» e «non ci sarà altra parola che quella»; ossia la dottrina della piena rivelazione di Dio in Cristo: Lui riempì e colmò i tempi dell'attesa, perché realizzò nella sua persona le promesse fatte lungo i secoli; e non poteva non riempirla, essendo il Figlio di Dio, Unigenito Verbo del Padre.

Oltre a questi riferimenti prima menzionati, lo stesso n. 102 ha accompagnato la frase principale con un testo di sant'Agostino di per sé sufficiente a chiarire il concetto di cristocentralità di cui parliamo: «Ricordatevi che uno solo è il discorso di Dio che si sviluppa in tutta la Sacra Scrittura ed uno solo è il Verbo che risuona sulla bocca di tutti gli scrittori santi, il quale essendo in principio Dio

²⁴ Il testo di Eb viene citato nella DV 4.

presso Dio, non conosce sillabazione perché è fuori del tempo»²⁵. Anche qui si trovano dei rimandi a testi analoghi, tre in tutto (nn. 426-429). È significativo il titolo generale che li unisce: «Al centro della catechesi: Cristo». Il suo contenuto non aggiunge elementi nuovi al nostro lavoro.

2. Sacra Scrittura e Incarnazione

Da questa centralità proclamata di Cristo nella Bibbia, il Catechismo deriva due conseguenze: la venerazione dovuta alla Scrittura (n. 103) e l'uso incessante che la Chiesa fa di essa per trovare il suo nutrimento e il suo vigore (n. 104). Dobbiamo però prima di approfondirli prestare attenzione al numero introduttorio della nostra sezione (n. 101), in cui troviamo il noto testo della DV 13 sulla *συγκατάβασις* (*condiscendenza*).

Da brano quasi marginale come era nella DV²⁶, aggiunto, almeno apparentemente, a modo di appendice all'esposizione sull'ermeneutica biblica, nel Catechismo è diventato testo introduttorio della sezione dedicata al carattere cristocentrico della Sacra Scrittura. Risulta molto appropriata questa collocazione dal momento che costituisce una sintesi concisa e completa sul parallelismo esistente fra il mistero della Scrittura e quello dell'Incarnazione, punto culminante quest'ultimo — analogato principale si direbbe in sede filosofica — delle manifestazioni della Parola di Dio nella storia: «Le parole di Dio, infatti, espresse con lingue umane, si sono fatte simili al linguaggio degli uo-

²⁵ *Enarratio in Psalmos* 103,4,1.

²⁶ Di solito il n. 13 è stato considerato una mera «conclusione» del cap III. Cfr., per es., A. GRILLMEIER, *L'ispirazione divina e l'interpretazione*, in U. BETTI, *Commento alla Costituzione dogmatica...*, p. 145; P. GRELOT, *Commentaire du chapitre III: l'inspiration de l'Écriture et son interprétation*, in B.D. DUPUY (cur.), *Vaticano II. La Révélation divine*, t. II, du Cerf, Paris 1968, p. 379. La mancanza di un'apposita trattazione teologico-esegetica sull'argomento è segnale che sia stato proprio considerato un testo marginale. A volte il suo studio è stato trascurato da opere sintetiche, come R. LATOURELLE, *La costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione*, in C.M. MARTINI - L. PACOMIO (cur.), *I Libri di Dio*, Marietti, Torino 1975, pp. 242-269; e non di rado è stato dimenticato in studi sulla *Dei Verbum*, come è il caso del volume citato precedentemente degli *Atti della XX settimana Biblica*. Il pensiero del Crisostomo su quest'argomento è stato analizzato da F. FABBI, *La «condiscendenza» divina nell'ispirazione biblica, secondo S. Giovanni Crisostomo*, «Biblica» 14 (1933) 339ss. Fabbi chiarisce che il Crisostomo, elaborando il concetto della condiscendenza, non manca di sottolineare che essa non va a scapito della ἀκρίβεια, cioè della «perfezione, precisione, esattezza, diligenza, mancanza di errore» della Sacra Scrittura (p. 343).

mini, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile agli uomini». C'è una «quasi-incarnazione» della Parola di Dio, perché nella sua *condiscendenza* (συγκατάβασις), per avvicinarsi ed essere ascoltato dagli uomini, la Parola di Dio «entrò» nella parola umana, ovvero il linguaggio divino assunse il linguaggio degli uomini. Come nell'Incarnazione, ci fu una vera «umiliazione» — «humiliavit semetipsum» (Fil 2,8) — di Dio e della sua parola, però — seguendo l'analogia — senza che il suo linguaggio perdesse la sua indole divino-soprannaturale: non si trasformò in mero linguaggio umano ne perse la propria identità. Con la sua veste umana, la Bibbia continua ad essere linguaggio divino. In questo modo, così come l'Umanità in Cristo non fu un velo che oscurasse la divinità, bensì il modo più conveniente perché l'uomo si avvicinasse a Dio, perché «conoscendo Dio visibilmente fossimo condotti all'amore delle cose invisibili»²⁷, attraverso le parole umane si manifesta il linguaggio divino in modo molto conveniente alla nostra natura. Da lì che «Dio, attraverso tutte le parole della Sacra Scrittura, non dice che una sola Parola, il suo unico Verbo» (n. 102).

Se è così, non si può stare davanti alla Scrittura se non mossi da un profondo sentimento di *venerazione*. Con le parole del n. 103: «Per questo motivo, la Chiesa ha sempre venerato le divine Scritture, come venera il Corpo del Signore. Essa non cessa di porgere ai fedeli il Pane di vita preso dalla mensa della Parola di Dio e del Corpo di Cristo». Il cfr. è alla DV 21, dove il tema viene sviluppato in riferimento al carattere normativo che possiede la Scrittura — insieme con la Tradizione — come regola di fede, e la necessità che tutta la vita cristiana sia nutrita e regolata dalla Sacra Scrittura. I rimandi sono ai punti del Catechismo in cui si segnalano alcune manifestazioni della grande venerazione con cui la Chiesa si serve della Sacra Scrittura: dandole vita nella liturgia (nn. 1100; 1378), esortando a predicarla da un luogo adatto — l'ambone — verso il quale spontaneamente si rivolga l'attenzione dei fedeli (n. 1184). Nel n. 104 si esplicita che la «Chiesa trova [nella Scrittura] incessantemente il suo nutrimento e il suo vigore». Si fa riferimento alla DV 24.

Qui dobbiamo segnalare un inciso che troveremo in altri luoghi: la Chiesa — afferma il Catechismo — accogliendo la Scrittura sa di

²⁷ Prefazio di Natale I.

non accogliere «soltanto una parola umana, ma quello che è realmente: la Parola di Dio (cfr. 1 Ts 2,13)»²⁸. Si riafferma così la dottrina secondo la quale la Scrittura contiene sì la Parola di Dio, non però come se questa fosse una parte immersa in una più ampia realtà umana: è Parola di Dio, perché in essa tutto quello che ha scritto l'agiografo lo ha scritto sotto un particolare influsso dello Spirito Santo: sotto l'ispirazione divina (cfr. DV 11). Come afferma la DV 21 con forza: «[Le Scritture] ispirate come sono da Dio e redatte una volta per sempre, impartiscono immutabilmente la Parola di Dio stesso e fanno risuonare, nelle parole dei Profeti e degli Apostoli, la voce dello Spirito Santo». E nella DV 24: «Le Sacre Scritture contengono la parola di Dio e, perché ispirate, sono veramente parola di Dio». Così secondo la concezione cristiana, in virtù dell'ispirazione divina, le Scritture sono esse stesse la voce dello Spirito Santo. In modo tale — conclude il n. 104 — che la Chiesa è cosciente di trovarsi, leggendo le Scritture, in conversazione amorosa con Dio, nostro Padre e Signore: «Nei Libri Sacri, infatti, il Padre che è nei cieli viene con molta amorevolezza incontro ai suoi figli ed entra in conversazione con loro». Il testo si trova nella DV 21, e riprende uno dei temi che ebbe un notevole influsso nella teologia patristica come espressione dell'atteggiamento di riverente familiarità con cui si deve guardare il mistero della Scrittura²⁹. La documentazione si rifà almeno all'epoca di sant'Agostino ed ebbe in S. Gregorio un massimo esponente³⁰.

IV. Ispirazione e verità della S. Scrittura (nn. 105-108)

Riguardo al testo della DV 11, non ci sono elementi dottrinali nuovi di rilievo, tranne il n. 108. Infatti, i nn. 105-107 riproducono

²⁸ Il testo della 1 Ts afferma: «Proprio per questo anche noi ringraziamo Dio continuamente, perché, avendo ricevuto da noi la parola divina della predicazione, l'avete accolta non quale parola di uomini, ma, come è veramente, parola di Dio».

²⁹ Il tema è anche biblico. Il colloquio familiare di Dio con gli uomini è descritto frequentemente nella Bibbia: con Mosè (Es 33,1); della sapienza divina con gli uomini (Bar 3,38; Prov 8,31), ecc. Nel Nuovo Testamento Gesù stesso ci rivelerà il grande mistero della filiazione divina e ci insegnerà a trattare Dio come Padre (Mt 5,45).

³⁰ Cfr. C.M. MARTINI - P. BONATTI, *Il Messaggio della Salvezza. Introduzione Generale*. LDC, Leumann (Torino) 1987⁴, p. 48. Per citare un testo, prendiamo il commento di sant'Agostino: «Da quella città rispetto a cui noi siamo pellegrini, ci sono venute delle lettere: sono le stesse Scritture» (*In Ps 90, sermo 2,1*: PL 37,1159). Cfr. anche S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *in Gen 2, Hom 15,1*: PG 53,119; S. GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis 28*: PL 77,105, ecc.

in maniera continua il primo paragrafo della DV 11. Ciò vuol dire che questo brano è stato considerato molto valido, non soltanto dal punto di vista dottrinale, come è ovvio, ma anche da quello formale, come esposizione adeguata per un catechismo e per la catechesi. Il Catechismo, però, per sua propria natura, ha fatto un maggiore sforzo didattico-pedagogico. Nel dividere il brano nelle tre idee centrali, intitolandole convenientemente, mostra un chiaro schema che già era presente nella DV, che tuttavia poteva passare inavvertito al lettore meno esperto. Il testo della DV 11 viene così diviso: «Dio è l'Autore della Sacra Scrittura», «Dio ha ispirato gli autori umani dei Libri sacri» e «I libri ispirati insegnano la verità».

Si ripropone in questo modo un concetto d'ispirazione che privilegia tutti i suoi momenti fondamentali: sia la sua origine divina (*Deus spirat*), sia il suo influsso sull'agiografo — il quale diventa tanto più autore quanto le sue facoltà vengono illuminate e potenziate con il carisma dell'ispirazione —, sia la capacità posseduta dal libro perché ispirato da muovere verso Dio (*spirat Deum*). Momenti che per la loro essenzialità si presentano non trascurabili nell'elaborazione teologica del concetto cattolico d'ispirazione³¹ come nel lavoro propriamente esegetico in cui l'ispirazione esige il riconoscimento del suo valore ermeneutico³². È infatti questa trascurabilità quello che ha portato sia alla svalorizzazione dell'ermeneutica biblica considerata semplicemente come ramo dell'ermeneutica generale (perdita

³¹ La teologia protestante da Lutero in poi ha sentito diversamente questa problematica; quando non ha lasciato cadere il concetto d'ispirazione (così il protestantesimo liberale e razionalista), ha presentato un concetto riduttivo e parziale. In sintesi si potrebbe affermare che nelle diversi correnti del protestantesimo odierno l'ispirazione viene intesa: i) sia come il dono che lo Spirito dà a tutti i fedeli; ii) sia come spinta divina iniziale a scrivere; iii) sia come entusiasmo religioso somigliante all'entusiasmo poetico. Il concetto di «libro ispirato» a sua volta verrebbe a significare una di queste nozioni: i) essere scritti da uomini ispirati; ii) attestare la rivelazione divina; iii) procedere da una speciale guida della Provvidenza divina; iv) esprimere lo Spirito che contiene. In definitiva la teologia dell'ispirazione nell'agiografo si diluisce accentuandosi l'effetto salutare della Bibbia nel lettore; e si considera la formula «ispirazione del libro» come un modo improprio di parlare: la Scrittura non sarebbe Parola di Dio, soltanto la conterrebbe. Con diverse sfumature è la teologia sull'ispirazione che troviamo negli autori più significativi: J. Barr, W.J. Abraham, P.J. Achtemeier, e I. Howard Marshall.

³² Sul «valore ermeneutico dell'ispirazione», cfr. gli articoli di I. DE LA POTTERIE, in *l'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 19-42; 127-165. L'autore, osservando le manifestazioni dell'esegesi moderna in cui la dottrina dell'ispirazione sembra essere stata eliminata, afferma il bisogno di ridare all'ispirazione tutto il suo «valore ermeneutico» (p. 137), perché presenta esigenze interpretative includibili.

concettuale dell'origine divino-soprannaturale dei testi sacri), sia al rifiuto dell'aspetto razionale dell'ermeneutica con la conseguente caduta nel fondamentalismo (svuotamento dell'azione dell'autore umano), sia a fare un'esegesi presuntuosamente scientifica perché libera da qualsiasi preoccupazione pastorale (perdita della dimensione ispirativa dei testi sacri che vuol raggiungere l'uomo e portarlo alla salvezza). Indubbiamente, resta come dato primario che la Bibbia è ispirata da Dio indipendentemente dalla fede o meno di chi l'accosta. Ed è proprio in questo che l'esegesi biblica cattolica si è distaccata dall'esegesi protestante odierna, la quale, sottolineando la dimensione soggettiva dell'ispirazione (lo *spirat Deum*), reputa la Bibbia Parola di Dio nella misura in cui lo diventa per colui che crede in essa come Parola di Dio. Così Barth e Brunner³³.

Torniamo però al nostro argomento e alle tre divisioni che appaiono nel Catechismo:

a) «Dio è l'Autore della Sacra Scrittura» (n. 105). È il concetto con cui incomincia la redazione del testo conciliare (DV 11), dedicandogli due frasi. La prima è l'affermazione tassativa di suddetta verità in rapporto all'economia generale della rivelazione: «Le cose divinamente rivelate, che nei libri della Sacra Scrittura sono contenute e presentate, furono consegnate sotto l'ispirazione dello Spirito Santo». È quello che primariamente caratterizza la Scrittura ed in cui trova la sua differenza con qualsiasi altro libro: che quanto contiene registrato si trova in essa grazie ad una specialissima azione divina, a cui si dà il nome specifico d'«ispirazione». La seconda frase è la solenne dichiarazione — fatta dal Conc. Vaticano I³⁴ e ripresa dal Vaticano II — sulla sacralità e canonicità di tutti interi i libri, in tutte le loro parti, con la motivazione: «perché, scritti sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, hanno Dio per autore e come tali sono stati consegnati alla Chiesa». Origine divina soprannaturale e consegna alla Chiesa in quanto ispirati confluiscono nel concetto di canonicità. Il concetto di «Dio autore» viene ripreso. Anche il criterio d'ispirazione e canonicità, ossia il motivo per cui «la Santa Madre Chiesa ritiene sacri e canonici» i libri del canone: «per fede apostolica».

³³ Cfr. B. MONDIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, v. 2, *Teologi protestanti e ortodossi*, Borla, Torino 1969, pp. 21-84; V. MANNUCCI, *Bibbia come parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1983⁴, pp. 182-186.

³⁴ EB 77.

b) Asserito questo, il Catechismo ripropone la seconda idea del testo conciliare con il titolo: «Dio ha ispirato gli autori umani dei Libri sacri» (n. 106). La innovatrice formula della DV sull'ispirazione: «in illis et per illos agendo»³⁵, si trasforma così nella serena proposta del Catechismo a tutti i fedeli. Il periodo completo indica nella sua articolazione, da una parte, le diverse azioni di Dio sugli agiografi perché diventassero suoi adeguati collaboratori nella composizione dei testi sacri: «scelse degli uomini», «si servì nel possesso delle loro facoltà e capacità», agì «Egli stesso in essi e per loro mezzo», in modo tale che scrivessero «tutte e soltanto quelle cose che Egli voleva». L'attività trascendente di Dio dunque suscita, dirige e sviluppa integralmente l'attività umana dello scrittore sacro. D'altra parte viene indicato il carattere di «veri autori» degli agiografi che agirono «nel possesso delle loro facoltà e capacità». Ci troviamo così di fronte ai due termini del mistero dell'ispirazione biblica: la mirabile azione onnicomprensiva di Dio e la realtà operante veramente umana dell'agiografo; e per esprimere analogicamente l'armonia esistente fra essi viene consacrata la formula «in essi e per loro mezzo», diventando un'espressione teologico-pastorale. La terminologia adoperata richiama a nostro avviso in sede filosofico-teologica la nozione di causalità strumentale³⁶. Non risulta strano per questo che il redattore della DV, in risposta a quei Padri che volevano si mantenesse nel testo conciliare la terminologia classica riguardo alla strumentalità dell'agiografo, rispondesse: «cum sit terminus technicus in textu conciliari omittitur. *Res vero exponitur*»³⁷. Si trattava di un cam-

³⁵ Benché gode di una solida base scritturistica e magisteriale come indica la note in calce.

³⁶ Non sembra altro infatti la traduzione a linguaggio tecnico della realtà descritta quando si afferma che agendo Dio «in loro», Egli, vero «autore» dei libri sacri, potenziò le facoltà e capacità degli agiografi perché realizzassero un'opera propriamente divina, sicché «per loro mezzo» si deve dire che fu compiuta. Così fu affermato in alcuni dei primi commenti alla DV, come quello di H. HOLSTEIN, *La constitution «Dei Verbum» sur la divine Révélation*, in «Bible et vie chrétienne» 73 (1967) 43-59. È vero però che in genere quest'idea è stata poco accennata, quando non rifiutata, benché, come adesso diremo, questa sia stata proprio la mente del Concilio.

³⁷ AS IV I 360 (utilizzeremo questo modo di citazioni per l'*Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II*). La formula «ut Ipso in illis et per illos agente» — si specificava in definitiva — equivale sostanzialmente alle espressioni tecniche che mettono in rilievo la condizione strumentale analogica dell'agiografo riguardo a Dio, autore principale. Un linguaggio che appare anche in diversi altri documenti della Chiesa, come per esempio la *Divino afflante Spiritu*, che afferma: «hagiographus in sacro conficiendo libro est Spiritus Sancti "organon" seu instrumentum idque vivum ac ratione praeditum» (EB 556). Se si evitava

bio di terminologia, non di contenuto. Risulta difficile comunque che davanti a le affermazioni della DV e del Catechismo possano reggere teorie che squalifichino l'operosità dell'autore umano (ispirazione mantica, meccanica, dettatura, ispirazione comunitaria) o mettano fra parentesi il fatto trascendente e specifico dell'azione divina, sia identificandola con l'azione per cui Dio regge e dirige tutte le cose (Provvidenza ordinaria di Dio) o negandola affatto (razionalismo, panteismo, ecc.).

c) Infine «I libri ispirati insegnano la verità» (n. 107). L'esposizione della DV viene anche qui totalmente assunta dal Catechismo, sia la premessa che la conclusione. La premessa: che «tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo», ovvero che esiste una unità causale fra Dio e l'agiografo nella composizione del libro sacro; unità che implica una profonda interrelazione fra l'intenzionalità divina e l'intenzionalità umana nel processo dell'ispirazione, fra il contenuto intenzionale divino e il contenuto umanamente consapevole dell'agiografo. Come afferma l'aforisma: «sensus hagiographi est sensus Dei», benché l'asserzione contraria risulti solo parzialmente vera dal momento che non tutto il «sensus Dei» si possa dire sia stato inteso con piena coscienza dall'agiografo. È la questione del «sensus plenior» di cui parleremo nella sezione che il Catechismo dedica alla noematica biblica.

La conclusione: «i libri insegnano fermamente, fedelmente e senza errore la verità che Dio per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle sacre Lettere». È stata presa la formula definitiva della DV, considerata più chiara di quella che si era usata fino all'ultima redazione: «verità salvifica», contestata da molti Padri perché sembrava restringere l'inerranza biblica unicamente alle cose di fede e costumi, contro l'insegnamento tradizionale del Magistero. La spiegazione del redattore conciliare chiarì i termini della questione e quale fosse la mente del Concilio, che il Catechismo fa sua. Dichiarò infatti che non si poteva interpretare la formula come se «la

nella DV era per il suo carattere più adeguato per l'insegnamento scolastico che per un documento conciliare (Cfr. in particolare, il breve lavoro M.A. TABET - TH. MCGOVERN, *El principio hermenéutico de la inspiración del hagiógrafo en la const. dogm. "Dei Verbum"*, in «Biblia y Hermenéutica» (VII Simp. Int. di Teologia, Pamplona 10-12 aprile 1985), Eunsa, Pamplona 1986, pp. 697-713.

Scrittura non fosse integralmente ispirata da Dio, e Parola di Dio», come già segnalava il testo conciliare nelle righe immediatamente superiori seguendo l'enc. *Providentissimus Deus*³⁸. E concluse: «non può risultare che il “Verbo di Verità, l’evangelo della vostra salvezza” (Eph 1,13; cfr. 2 Cor 4,2, ecc.) non insegni la “verità salutarifera”. Per evitare tuttavia che vi siano abusi nell’interpretazione, si ammette l’emendamento proposto [...]»³⁹. Si arrivò così al testo definitivo. Il brano della DV, come quello del Catechismo, è dunque una proposizione relativa con senso attributivo o esplicativo, non determinativo o restrittivo: vuol far intendere che tutto quello che viene consegnato nella S. Scrittura è ispirato da Dio e gode, pertanto, della sua verità; contemporaneamente, che Dio ci ha consegnato questa verità «causa nostrae salutis», per la nostra salvezza. Non viene ridotto il concetto di verità; si indica piuttosto la sua finalità. E questa verità, secondo la mente del Concilio, si deve considerare usufruendo di tutta la carica di oggettività in confronto alla realtà a cui fa riferimento⁴⁰.

d) L’aggiunta del Catechismo è un chiarimento pastorale sull’indole peculiare della religione cristiana in confronto ad altre religioni che basano la loro fede anche su un libro considerato opera divina. Benché la Chiesa riconosca che la sua fede viene regolata da un libro, «non è una “religione del Libro”»⁴¹. È piuttosto «la religione della “Parola” di Dio». Con questo si vuol dire che la Chiesa è

³⁸ EB 127.

³⁹ AS IV V 708. Cfr. G. ARANDA, *Santo Tomás en la Const. “Dei Verbum”*, ScrTh 11 (1977) 403-404; M.A. TÁBET, *Cristología e Historicidad de los Evangelios en la Constitución “Dei Verbum”*, in *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre* (III Simp. Int. di Teologia, Pamplona, aprile 1982), Eunsá, Pamplona 1983, pp. 299-324; ID, *La Biblia, mensaje perenne e inmutable para los hombres*, in *Portare Cristo all’uomo* (Congresso del ventennio dal Concilio Vaticano II), Studia Urbaniana, 651-661; J.M. CASCIARO, *El acceso a Jesús y la Historicidad de los Evangelios*, ScrTh 12 (1980) 907-941.

⁴⁰ Ci sembra infatti dover affermarsi che nella DV il concetto di «verità» è stato preso nel senso più classico di «adaequatio intellectus et rei», non nel senso di «fedeltà» o altri analoghi. Questa constatazione deriva dal fatto che l’unica definizione propriamente detta di verità che troviamo stabilita dalla Commissione incaricata della redazione del testo si muove esplicitamente su questa ottica. Infatti, nel chiarire il senso della formula «cosa vere et sincere», spiega: «*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*» (*Relatio ad n. 19: AS IV V 724*).

⁴¹ Come potrebbero essere il zoroastrismo basato sull’Avesta, l’islamismo sul Corano, ecc.

cosciente che la sua Scrittura non è una «parola scritta e muta»: essa non è un fine in se stessa, ma è finalizzata verso una realtà vivente. La Scrittura ci parla infatti del «Verbo incarnato e vivente», di Gesù, e lo fa con una forza vivificante, salvifica, perché — diciamolo con espressioni della stessa Scrittura — «la parola di Dio è viva, efficace e più tagliante di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore» (Eb 4,12). È vero che può rimanere «lettera morta» senza forza ed energia, essendo necessario che lo stesso Cristo, per mezzo dello Spirito Santo, ci apra «la mente all'intelligenza delle Scritture (Lc 24,45)».

V. L'interpretazione della Scrittura (nn. 109-119)

Il titolo di questa sezione è già di per sé significativo: «Lo Spirito Santo, interprete della Scrittura». È un incisivo richiamo al lettore — allo studioso —, sullo speciale statuto ermeneutico dell'esegesi biblica, non riducibile all'ermeneutica generale adoperata nell'analisi dei testi antichi, la quale non sa di doversi confrontare con testi divinamente ispirati perché non è compito suo. Nella relativamente lunga sezione del Catechismo di cui trattiamo colpisce anche l'esposizione riguardante la questione dei sensi biblici (nn. 115-118). Ma prima di entrare in suddetta materia, e per seguire l'ordine di idee del Catechismo, bisogna parlare della tematica generale sui criteri d'interpretazione.

Lo schema della DV 12 riguardo all'ermeneutica biblica si è mantenuto. Emergono in esso i due principi fondamentali che formano il perno attorno al quale si struttura la DV 12. La redazione del primo presenta leggere sfumature, sufficienti per non citarlo fra virgolette ma con un «cf»: invece di asserire che nella Sacra Scrittura «Dio ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana», si dice più brevemente: «Dio parla all'uomo alla maniera umana». La prima frase accentua il momento storico di composizione del libro; la seconda, il carattere sempre attuale della Parola di Dio, tema che sembra interessare di più i redattori del Catechismo, come avremo occasione di constatare. Oltre a ciò, nella seconda formula traspare l'idea che la parola di Dio non perde nulla della sua indole di linguaggio divino per il fatto di essere «mediatizzata» dall'agiografo, cioè di es-

sersi espressa «per mezzo» di essi. Si torna su un'altra prospettiva al concetto di *συγκατάβασις* (*condiscendenza*).

Nel criterio d'interpretazione derivato dal primo principio fondamentale⁴² si constatano anche leggere varianti rispetto al testo della DV, e ugualmente troviamo un «cf», indicativo del fatto che non si è voluto prendere il brano della DV testualmente. Al posto della parola latina «significare» e delle sue corrispondenti italiane, nel Catechismo troviamo «affermare», variante che era stata suggerita nell'aula conciliare⁴³. Forse si è voluto evitare un possibile fraintendimento delle parole della DV. Dire che l'esegeta deve ricercare con attenzione «cosa gli agiografi hanno voluto significare» potrebbe suggerire che si postula una necessaria soluzione di continuità fra «affermazione» del testo e «intenzione» dell'agiografo, come se questa si dovesse trovare per sua natura lontana da quello che primariamente asserisce il testo ispirato. È stato proprio questo l'errore dell'esegesi allegorista antica e moderna contro la quale combatté già sant'Agostino sottolineando la convenienza di non allontanarsi dal senso letterale e ovvio del testo se non esistono motivi teologici o di ragione che ne obblighino l'abbandono⁴⁴. Un'altra modifica introdotta dal Catechismo è stata l'aver semplificato il periodo «*interpret Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit*», con la frase più diretta e concisa: «per una retta interpretazione della Scrittura». Quello che invece viene detto nel n. 110 a proposito del modo di comprendere l'intenzione degli autori sacri è un riassunto, che sembra ben riuscito per la sua linearità e brevità, della DV 12, 2. Si indicano i diversi aspetti da tenere in conto per «comprendere l'intenzione degli autori sacri»: «la condizione del loro tempo e della loro cultura, dei "generi letterari" allora in uso, dei modi di intendere, di esprimersi, di raccontare, consueti nella loro epoca». Sono stati così accennati quelli aspetti che anche la DV, raccogliendo le istanze dell'esegesi moderna, considera que-

⁴² Cioè: «*interpret... attente investigare debet quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit*».

⁴³ Nel *modo* si legge: «*Duo Patres loco "significare", proponunt asserere, sicut in lin. 15*» (AS IV V 710).

⁴⁴ «*A litterali et veluti obvio sensu minime discendendum, nisi quae eum vel ratio tenere prohibeat vel necessitas cogat dimittere*». Questo testo di sant'Agostino ed altri che sostengono lo stesso principio si trovano nella lettera della PCB del 1941 inviata ai vescovi di tutt'Italia in occasione delle invettive lanciate da Dain Cohenel, il quale preconizzava un'esegesi allegorica contro l'esegesi scientifica della Bibbia (EB 522-533).

stioni ineludibili da studiare, sorvolando altri elementi di dottrina e precettistica comune e pacifica⁴⁵.

Il secondo principio fondamentale viene preso testualmente dalla DV: «[La Scrittura deve] essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta»⁴⁶. Si introduce però come conseguenza della premessa più generale sull'ispirazione biblica: «essendo la Sacra Scrittura ispirata [...]». Inoltre, analogamente alla DV ma esplicitando la carica oggettiva, si indica che questo «altro principio di retta interpretazione» è «non meno importante del precedente», rafforzando la sua importanza con la frase: «senza il quale la Scrittura resterebbe lettera morta». La DV accentuava invece l'impegno soggettivo dell'esegeta utilizzando la formula: «non minus diligenter respiciendum est (si deve badare con non minore diligenza)». Sottolineava così non tanto la relazione d'importanza fra i due principi fondamentali ma l'atteggiamento dell'esegeta di fronte ad essi.

Oltre a questo, ci sembra anche importante da sottolineare come l'uno e l'altro testo magisteriale sono d'accordo nel considerare l'esistenza d'una intima relazione fra ambedue principi fondamentali, e dei criteri loro derivati, dal momento che si considera che coincidono nello stesso compito di ricercare il retto senso dei libri sacri. Codesti principi e criteri costituiscono parti integranti dello stesso processo ermeneutico e non sono dunque di per sé autonomi o autosufficienti. Così lo esprime la DV quando a proposito del secondo principio fondamentale introduce l'inciso: «per ricercare con esattezza il senso dei testi sacri (*ad recte sacrorum textuum sensum eruendum*)», frase che fa pensare che i criteri segnati precedentemente hanno sì una missione da realizzare ma non possono coprire tutto il compito esegetico. Nella DV, inoltre, l'incompletezza del primo principio viene indicata con le formule introdotte nel terzo paragrafo: «[Sacra Scriptura] etiam legenda ed interpretanda sit» e «non minus diligenter»; nel Catechismo, con la frase: «c'è un altro principio di retta in-

⁴⁵ Per una bibliografia aggiornata sul tema specifico dei «generi letterari», cfr. il recente lavoro di J.M. VIEJO, *Los «Géneros literarios» como principio hermenéutico*, Angelicum, Roma 1989.

⁴⁶ Su questo tema gli studi sono numerosi. Forse l'opera più completa, con ampia bibliografia è quella di M.A. MOLINA PALMA oar, *La interpretación de la Escritura en el Espíritu. Estudio histórico y teológico de un principio hermenéutico de la Constitución «Dei Verbum»*, 12, Aldecoa, Burgos 1987.

terpretazione, non meno importante del precedente, senza il quale la Scrittura resterebbe lettera morta» (n. 111). La conseguenza immediata di queste considerazioni è che l'ermeneutica proposta dalla DV 12, come quella del Catechismo, suppone ammettere l'unità del metodo esegetico e l'inderogabile reciproca dipendenza dei diversi criteri, in un reciproco richiamo fra essi, ad agire insieme, ognuno secondo la sua natura però in franca apertura verso l'esigenze degli altri. Ovvero, che non può esistere propriamente un'«esegesi critica» separata o parallela ad un'«esegesi credente»: esiste un'unica esegesi cattolica cosciente dal fatto che quello stesso Dio che ha parlato attraverso gli agiografi alla maniera umana è lo stesso Spirito con cui la Scrittura deve essere letta ed interpretata. Non soltanto si afferma dunque che l'esegesi storico-letteraria ha un posto accanto all'esegesi così chiamata credente, come se fosse possibile giustapporre parallelamente o in ordine di successione temporale; ma che c'è un vero e indissolubile rapporto senza il quale ambedue perderebbero la capacità di penetrazione scientifica nel senso del testo biblico. Il processo indirizzato a ricavare l'intenzione dell'agiografo attraverso l'analisi storica e letteraria è chiamato ad intavolare un continuo dialogo con quell'altro processo che porta a conoscere l'intenzionalità divina attraverso criteri propriamente teologici; perché in definitiva hanno una stessa finalità: trovare «cosa gli agiografi in realtà hanno inteso significare e che cosa a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole». Si potrebbe parlare di un'esegesi ascendente e una discendente; una che va dalla ricerca dell'intenzione di Dio (attraverso i criteri teologici) a quella dell'agiografo (attraverso i dati delle scienze umane); l'altra, dall'intenzione dell'agiografo a quella di Dio. E se capitasse che non si incontrassero l'esegesi avrebbe perso il suo orientamento e sarebbe necessario ricominciare da capo. Perché così come appartiene all'intenzionalità divina l'intenzionalità storicamente dimostrabile e condizionata dell'autore umano; anche è vero che appartiene almeno in parte all'intenzionalità dell'agiografo quello che l'ermeneutica teologica può ricavare di quello che Dio ci ha voluto comunicare per la nostra salvezza⁴⁷.

⁴⁷ Su questa tematica sono specialmente illuminanti gli articoli di R. GUARDINI e G. COLOMBO apparsi nel volume citato *L'esegesi cristiana oggi* e rispettivamente intitolati *Sacra Scrittura e scienza della fede* (pp. 45-91) e *Intorno all'«esegesi scientifica»* (pp. 169-214). Ci sembra invece che la questione non è del tutto ben risolta da J.M. SEVRIN, *L'exégèse critique comme discipline théologique*, RThL 21 (1990) 146-162, il quale, partendo di un concetto

Ritorniamo al nostro argomento. I tre criteri d'interpretazione che la DV deriva dal secondo principio fondamentale, menzionandoli soltanto, nel Catechismo vengono esplicitati:

— Rispetto alla formula «contenuto e all'unità di tutta la Scrittura», come si enunciava nella DV, il titolo del Catechismo — forse perché l'esegesi moderna stenta a dimenticarlo o positivamente lo rifiuta (si pensi, per il suo radicalismo, a Käsemann⁴⁸) — è enfatico: «Prestare grande attenzione “al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura”». E si offre questa spiegazione: «per quanto siano differenti i libri che la compongono, la Scrittura è una in forza dell'unità del disegno di Dio, del quale Cristo Gesù è il centro e il cuore, aperto dopo la Pasqua» (n. 112). L'unità del disegno dell'Autore della Scrittura, che è uno nella sua infinita perfezione, fa che la sua opera, nonostante la varietà dei libri e degli autori umani, sia anche essa «una». Gesù viene chiamato «centro e cuore». Qui si torna al carattere cristocentrico della Bibbia. È citato un testo di san Tommaso in proposito: «Il cuore di Cristo designa la Sacra Scrittura che appunto rivela il cuore di Cristo. Questo cuore era chiuso prima della Passione, perché la Scrittura era oscura. Ma la Scrittura è stata aperta dopo la Passione, affinché coloro che ormai ne hanno l'intelligenza considerino e comprendano come le profezie debbano essere interpretate»⁴⁹.

— Per la spiegazione del criterio della «Tradizione vivente di tutta la Chiesa», viene utilizzata una frase incisiva e originale: «la Sacra Scrittura è scritta nel cuore della Chiesa prima che su strumenti materiali». La Chiesa infatti — si afferma — trova nella Tradizione la «memoria viva della Parola di Dio» e la capisce grazie allo Spirito Santo che le «dona l'interpretazione di essa». È in altre parole il mo-

d'ispirazione secondo il quale sarebbe da distinguere «senso umano» e «parola di Dio», considera si muovano per vie parallele l'esegesi critica, che escluderebbe la fede e la riflessione teologica, dall'ermeneutica teologica, cui competerebbe «montrer comment ce sens humain est bien parole de Dieu» (p. 159).

⁴⁸ Come è noto e abbiamo già segnalato, Käsemann negò radicalmente che il canone del NT costituisse il fondamento dell'unità della Chiesa: sarebbe piuttosto il fondamento della pluralità delle confessioni cristiane. Basò la sua argomentazione su tre affermazioni: la variabilità dello stesso kerygma neotestamentario; la straordinaria quantità di posizioni teologiche presenti nei Vangeli, l'incompatibilità delle varie teologie del NT. Cfr. il suo saggio *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* (pp. 124-133), in E. KÄSEMANN (cur.), *Das Neue Testament als Kanon...*

⁴⁹ *Expositio in Psalmos*, 21,11. Il n. 368, a cui si rimanda, chiarisce che «cuore» nel senso biblico della parola significa «profondità dell'essere», dove la persona si decide o no per Dio.

tivo teologico classico per cui si considera che la Tradizione abbia valore e funzione di vero principio ermeneutico: perché è un unico e stesso Spirito, il quale, dopo aver ispirato gli agiografi, agisce nella sua Chiesa perché conservi la «memoria» e possa interpretare il dono da lui offerto. La Chiesa, assistita dallo Spirito, possiede così il vero senso della S. Scrittura come per istinto naturale. Il Catechismo, per la sua stessa indole, non ha voluto accennare alla motivazione che la stessa ermeneutica filosofica moderna ha elaborato sull'importanza della tradizione nell'interpretazione dei testi⁵⁰.

Questa Tradizione di cui si sta parlando viene scritta nel Catechismo — come nella DV — con «T» maiuscola, perché — come afferma il n. 83 al quale rimanda — «è quella che viene dagli Apostoli e trasmette ciò che costoro hanno ricevuto dall'insegnamento e dall'esempio di Gesù e ciò che hanno appreso dallo Spirito Santo». Concetto che chiarisce ancora di più un altro rimando, il n. 81, con parole della DV 9: suddetta Tradizione «conserva “la Parola di Dio, affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli Apostoli”, e la trasmette “integralmente ai loro successori, affinché questi, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la spongano e la diffondano”». Gli soggetti della trasmissione sono dunque — come specificava la DV — «le asserzioni dei santi Padri», «la pratica e la vita della Chiesa che crede e prega», «la riflessione e lo studio dei credenti», «la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità», cioè in definitiva, tutti gli organi vivi della Chiesa: la predicazione, la liturgia, l'esperienza spirituale dei santi, il senso della fede dei fedeli, la teologia, l'insegnamento del Magistero⁵¹.

— Infine, sulla «analogia della fede», a cui — enfatizza il Catechismo — si deve «essere attenti», si offre una definizione in termini positivi, superando così precedenti definizioni che la delineavano nel suo carattere di principio che impedisce di spiegare i testi della Scrittura contro la dottrina della stessa Scrittura e contrastante con la verità di fede⁵². Per il Catechismo, l'analogia della fede «è la coesione

⁵⁰ È il tema tanto caro a Gadamer come lo espone nel suo libro *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1965 (ed. italiana: *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972).

⁵¹ Cfr. DV 8.

⁵² Cfr. EB 109; 143; 551, ecc. È vero che anche, e già da molto tempo, si presentava in termini positivi questo criterio d'interpretazione. Così sant'Agostino, il quale raccomanda che «nei passi ambigui della Scrittura si consulti la regola della fede, che si attinge dai

delle verità della fede tra loro e nella totalità del progetto della Rivelazione» (n. 114)⁵³. Il testo a cui si rimanda (n. 90) aggiunge che «esiste un ordine o “gerarchia” nelle verità della dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana», brano preso dalla *Unitatis redintegratio* 11⁵⁴. Si ripropone così una concezione dell'esegesi e della teologia per cui «verità biblica» e «verità teologica» devono coesistere ed integrarsi nel più ampio campo della «verità rivelata». In termini più concreti: per l'ermeneutica cattolica, i risultati dell'esegesi biblica in qualsiasi approccio non possono non andare se non nel più pieno accordo con i temi fondamentali della Rivelazione che la Chiesa confessa a livello di fede.

Si può segnalare come riassunto la completezza dell'esposizione del Catechismo sui criteri d'interpretazione biblica e il suo arricchire in alcuni punti l'insegnamento della DV. Soltanto non è stato rilevato del tutto esplicitamente l'articolazione che la DV stabilisce nei criteri teologici d'interpretazione. Il complesso testo della DV afferma infatti: «per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all'unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto (*ratione habita*) della viva Tradizione di tutta la Chiesa e dell'analogia della fede». Quel «*ratione habita*» ha un significato preciso: indica l'organicità dei diversi criteri interpretativi: sebbene la lettura dei testi sacri abbia come primo contesto naturale «il contenuto e l'unità di tutta la Scrittura», questa Scrittura di cui si parla è la Scrittura interpretata dalla Chiesa. Per cui il principio appena accennato deve essere applicato tenuto dovuto conto — «*ratione habita*» — sia della *lettura diacronica della Scrittura nella Chiesa*, ovvero come la Scrittura è stata «vissuta» — predicata, insegnata, letta, incarnata — lungo la storia ecclesiale, cioè la «Tradizione viva»; sia del modo come si inquadra in una *sistemica*

passi più chiari della stessa Scrittura e dall'autorità della Chiesa» (*De doctr. christ.* 3,2: PL 34,65). Però nella sua formulazione il Catechismo rafforza il carattere sempre presente e positivo di questo principio nell'ermeneutica biblica.

⁵³ Questo concetto si vincola così molto fortemente con quello di «teologia sistematica» come scienza chiamata «a raggiungere una sintesi organica dei misteri della fede che conduca l'intelligenza credente alla comprensione della verità cristiana nella sua totalità, nella sua unità interna, nelle sue incidenze nella vita spirituale, liturgica e pastorale dei fedeli» (cfr. G. POZZO, *Il metodo...*, p. 260).

⁵⁴ Sul significato della formula «gerarchia delle verità», cfr. gli articoli citati di S. MAGGIOLINI, *Criteri per la stesura*, pp. 45-46; e di CH. VON SCHÖNBORN, *Il mistero...*, pp. 56ss.

sincronica della Rivelazione: «l'analogia della fede», ovvero la dottrina teologica. La lettura dei testi biblici nel contesto più immediato della Scrittura implica dunque insieme una lettura nella Tradizione viva della Chiesa e nel più ampio contesto organico di tutta la Rivelazione.

La sezione dedicata all'ermeneutica biblica si conclude con il testo della DV 12,3 che definisce la funzione ecclesiastica dell'esegeta e la relazione Magistero-esegesi: Sul primo aspetto: «È compito degli esegeti contribuire, secondo queste regole, alla più profonda intelligenza ed esposizione del senso della Sacra Scrittura, affinché, con studi in qualche modo preparatori, si maturi il giudizio della Chiesa». Sul secondo: «Tutto questo, infatti, che concerne il modo di interpretare la Scrittura, è sottoposto in ultima istanza al giudizio della Chiesa, la quale adempie il divino mandato e ministero di conservare ed interpretare la Parola di Dio». L'Istruzione sulla vocazione ecclesiale del teologo del 24 maggio 1990 si può considerare il commento più autorizzato di questi testi⁵⁵. Un brano di sant'Agostino viene introdotto in caratteri piccoli e rientranti per offrire alla riflessione pastorale un elemento valido di considerazione: «Non crederei al vangelo se non mi ci inducesse l'autorità della Chiesa cattolica»⁵⁶.

VI. La noematica biblica (nn. 115-118)

È questa una novità del Catechismo riguardo alla DV. La noematica biblica non è esplicitamente trattata nel documento conciliare, e nell'esegesi moderna una complessa situazione si era creata sia riguardo alla terminologia e alla concettualizzazione, sia sulle diverse prospettive in cui veniva considerata. Il fatto che nel Catechismo si trovi in caratteri piccoli induce a pensare che si tratta di una esposizione dottrinale complementare⁵⁷, appartenente però all'unità del testo promulgato⁵⁸, dunque insegnamento sicuro e autentico della dot-

⁵⁵ Il testo integrale dell'istruzione, con commenti autorevoli, è stato pubblicato dalla Libreria Editrice Vaticana: *Istruzione «Donum veritatis» sulla vocazione ecclesiale del teologo (24 maggio 1990)*, Città del Vaticano 1993. Cfr. anche gli studi di G. ARANDA, *Magistero de la Iglesia e interpretación de la Escritura*, in «Biblia y Hermenéutica», Eunsá, Pamplona 1986, pp. 529-588; e F. DREYFUS, *l'actualisation de l'Écriture*, in RB 86 (1979) 359ss.

⁵⁶ *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* 5,6: PL 42,176.

⁵⁷ Cfr. n. 20.

⁵⁸ Cfr. n. 18.

trina cattolica⁵⁹. Rifacendosi ad «un'antica tradizione», frase con cui si introduce il tema⁶⁰, il Catechismo espone la distinzione dei «due sensi della scrittura»: «il senso letterale e quello spirituale, suddiviso quest'ultimo in senso allegorico, morale e anagogico» (n. 115). Si ripropone così la terminologia di «senso letterale», «senso spirituale» e, nel parlare di «due» sensi biblici, si specifica, come aveva stabilito la sintesi dottrinale che si inerpica nel pensiero di san Tommaso⁶¹, che ambedue sono sensi propri della Scrittura, voluti dunque da Dio come veicoli della sua Parola per meglio esprimere la verità salvifica.

Nel Catechismo il «senso letterale» presenta la seguente definizione: è il «significato delle parole trovato attraverso l'esegesi che segue le regole della retta interpretazione» (n. 116), ossia applicando armonicamente i diversi criteri ermeneutici fondati sullo sfondo della *fides quaerens intellectum*. Vengono così inclusi nel senso letterale, dunque, tutti i livelli d'approfondimento del testo biblico, dal più ovvio ed estrinseco al più interno e profondo, sempre che risultino frutto dell'indagine scientifica teologico-razionale sulle parole della Scrittura. Quello dunque che una certa tendenza esegetica ha chiamato «senso storico-letterale» perché ricavato dall'applicazione delle tecniche delle scienze storiche e letterarie, come quello che eventualmente ha ricevuto il nome di «senso teologico» perché teso a trovare il senso voluto da Dio secondo i principi teologici dell'esegesi, acquisiscono ambedue diritti di cittadinanza come «senso letterale»; anzi, si postula che non può esistere tra entrambi altro che un intimo accordo e compenetrazione dal momento che si offre per essi un'unica terminologia, appunto quella di «senso letterale». Come conseguenza, neanche può venir meno il necessario dialogo fra esegesi storico-letteraria ed esegesi teologica, e fra teologia sistematica ed esegesi biblica, e

⁵⁹ Cfr. cost. apost. *Depositum fidei*, 4. D'altra parte, la dottrina sulla noematica qui esposta non risulta nuova, benché a volte una certa esposizione teologica abbia seguito altre vie. Un documento della PCB parla incluso di «dogma» riguardo alla dottrina dei sensi biblici: «Ora se è proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale, che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso letterale, un senso spirituale o tipico, come ci è insegnato dalla pratica di Nostro Signore e degli apostoli...» (cfr. EB 524). Altri testi del Magistero si trovano in EB 108; 112; 485-486; 524-525; 552-553; 567; 598; 599.

⁶⁰ La storia della dottrina dei sensi biblici è stata dettagliatamente tracciata da H. DE LUBAC, nella sua opera fondamentale *Exègèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4v., Aubier, Paris 1959-1964.

⁶¹ Sulla dottrina dei quattro sensi di san Tommaso, cfr. *S.Th.* I q. 1, aa. 9-10; *In Gal.* c. 4, lib. 7; *Quodlib.* 7, q. 6, aa. 1-2; *De Pot.* q. 4, a.1.

nessuno di questi compiti può venire considerato una sovradeterminazione estrinseca. La definizione dunque della nozione di «senso letterale» non si trova nel tipo di preoccupazione — più teologica o più storico-linguistico-letteraria — che possa guidare il lavoro esegetico; dipende piuttosto dal «significato» — si intende, inteso dall'autore divino agendo «in e per mezzo» dell'autore umano — delle «parole» e che venga trovato «attraverso l'esegesi che segue le regole della retta interpretazione», i cui due principi fondamentali — come abbiamo potuto constatare — vanno su uno stesso versante. Aggiungerci che seppure non si accenna alla questione del «sensus plenior», la stessa definizione data del «senso letterale» sembra considerarla superata positivamente: codesta definizione infatti va aldilà di qualsiasi visione minimalista, propria di un'esegesi che privilegia o assolutizza i criteri razionali, offrendo spazio al contenuto totale così come appare dall'insieme della rivelazione e, in particolare, dal compimento neotestamentario dei testi scritturistici, nella misura in cui questo significato profondo fu inteso da Dio⁶².

Con il «senso spirituale» si designa, a sua volta, il significato «delle realtà e gli avvenimenti di cui parla» il testo della Scrittura, i quali, «data l'unità del disegno di Dio», possono essere «dei segni» manifestativi di altre realtà future. Questo secondo una delle tre categorie: allegorico: «se riconosciamo il loro significato in Cristo»; morale: «gli avvenimenti narrati nella Scrittura possono condurci ad agi-

⁶² Nell'esegesi cattolica, la riflessione sul «senso pieno» si appoggia su un testo di Leone XIII, in cui affermava: «Nelle parole [della Scrittura], per opera dello Spirito Santo, si nascondono un gran numero di verità che sovrastano molto le forze e la capacità di penetrazione della ragione umana, come per esempio i divini misteri ed altre molte cose che si collegano con loro; il suo senso è a volte più ampio e più recondito di quello che sembra esprimere la parola e indicano le regole dell'ermeneutica; inoltre, il suo senso letterale nasconde in se stesso altri significati che servono alle volte per illustrare i dogmi ed altre per inculcare precetti di vita; per questo non si può negare che i libri sacri si trovano avvolti in certuna oscurità religiosa, in modo tale che nessuno può senza guida penetrare in essi» (EB 108). Il concetto fu sviluppato inizialmente da M.J. LAGRANGE, *L'interprétation de la Sainte Écriture par l'Église*, RB 9 (1900) 141-142. Intervenero dopo altri autori come P. Benoit, P. Grelot, J. Coppens i quali, seppure le formulazioni e le applicazioni dei principi siano lontani dall'essere uniformi, accettano sostanzialmente la nozione di «sensus plenior», cioè il senso dei testi biblici considerato non tanto nella prospettiva dell'AT quanto nella prospettiva del NT; ovvero, il senso contenuto nelle parole conosciuto da Dio, il cui disegno sapienziale abbraccia ambedue i Testamenti, ma sconosciuto dall'agiografo, almeno in tutta la sua ampiezza. Ci sembra a questo proposito interessante riportare la constatazione di A. Bonara, per cui «l'esegesi post-conciliare ha ormai ammesso con universale consenso che l'intenzione dell'autore non è coestensiva a tutte le pontezialità di senso dell'opera letteraria» (*Vent'anni dopo...*, p. 301).

re rettamente»⁶³ perché scritti “per ammonimento nostro” (1 Cor 10,11)»⁶⁴; anagogico: «Possiamo vedere certe realtà e certi avvenimenti nel loro significato eterno, che ci conduce (in greco “anagoge”) verso la nostra Patria»⁶⁵. «Senso spirituale» non è per tanto da confondere con un certo senso teologico o mistico perché, se è nelle parole, appartiene al senso letterale. La differenza fra l'uno e l'altro si trova dunque nel «significante»: se sono le parole, si tratta del «senso letterale», se «gli avvenimenti o realtà» di cui parla il testo, il «senso spirituale». Sono tutte queste nozioni classiche corrispondenti alla più antica trattazione patristica e manualistica che il catechismo ha riammesso nell'ambito teologico. La citazione del distico medievale attribuito ad Agostino di Dacia⁶⁶ viene a confermare che la dottrina sui sensi biblici si è voluta situare dentro la noematica tradizionale. Non manca la menzione al primato del senso letterale, con la citazione della *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 10, ad 1. Importante è l'accento al fatto che «la piena concordanza dei quattro sensi assicura alla lettura viva della Scrittura nella Chiesa tutta la sua ricchezza» (n. 115), esortazione a non trascurare il «senso spirituale» nell'esegesi biblica, essendo parte integrante della pienezza della Scrittura.

VII. Il canone della Scrittura (nn. 120-130)

In questa sezione è inclusa la dottrina più generale sul canone, e la più specifica sull'Antico e il Nuovo Testamento, oltre al tema dell'unità di ambedue i Testamenti.

1. *La Tradizione apostolica, criterio di canonicità.*

Con le parole della DV 8,3 il Catechismo ripropone il criterio di canonicità della teologia cattolica: «è stata la Tradizione apostolica a far discernere alla Chiesa quali scritti dovessero essere compresi

⁶³ Il Catechismo esemplifica: la traversata del Mar Rosso è un segno della vittoria di Cristo, e così del cristiano nel Battesimo (Cfr. 1 Cor 10,2).

⁶⁴ In calce il Catechismo segnala Eb 3,4-11, come esemplificazione.

⁶⁵ L'esempio è: «la Chiesa sulla terra è segno della Gerusalemme celeste» (Ap 21,1-22,5). Nel n. 1094 del Catechismo si trovano altri esempio sui tre sensi spirituali.

⁶⁶ «Littera gesta docet, quid credas allegoria // Moralis quid agas, quo tendas anagogia». La paternità fu provata da A. VACCARI, *Auctor versusum de quattuor Scripturae sensibus*, «Verbum Domini» 9 (1929) 212-214.

nell'elenco dei Libri Sacri» (n. 120). A continuazione presenta l'elenco completo degli scritti, indicando in nota tre testi magisteriali che costituirono momenti importanti nel cammino verso la definizione dogmatica del Canone: il *Decretum Damasi*, il Concilio Fiorentino del 1442, ed il Concilio di Trento dove appunto si trova la definizione dogmatica⁶⁷.

Tutta questa sezione si mantiene pacificamente sull'essenziale. Non si fa il più minimo accenno alla profonda separazione esistente sulla questione del criterio di canonicità fra la teologia cattolica e protestante⁶⁸, neanche alla maggiore o minore validità di altri criteri di canonicità⁶⁹, né alla vecchia problematica dei deuterocanonici, ecc. Soltanto il rimando al n. 1117 aggiunge qualche nuovo elemento. Lì si stabilisce un'analogia fra il «canone della fede», il «canone dei libri sacri» e il «canone» dei sacramenti, e si indica, a proposito di quest'ultimo, che «per mezzo dello Spirito che guida [la Chiesa] «alla verità tutta intera» (Gv 16,13)» essa «ha riconosciuto a poco a poco questo tesoro ricevuto da Cristo e ne ha precisato la «dispensazione»». Guidata dallo stesso Spirito, possiamo aggiungere noi, la Chiesa antica fu in grado di discernere, che tra i libri tramandati dai tempi apostolici, ce n'erano, nel senso proprio del termine, 72 ispirati da Dio (cfr. n. 1117). Fu dunque la Tradizione ad offrire alla Chiesa la certezza dei libri sacri o canonici.

Sui libri canonici la lista è, con leggere varianti accidentali, quella tramandata dai più antichi canoni ecclesiastici. Riguardo al Concilio di Trento, viene utilizzata la terminologia più moderna di «due libri di Samuele», «due libri dei Re», «due libri delle Cronache», «Esdra e Neemia», «Qoèlet (Ecclesiaste)» e «Siracide (Ecclesiastico)». I «due libri dei Maccabei» vengono situati alla fine dei libri storici, e non dopo i Profeti come a Trento. Nel fare l'elenco dei libri dell'Antico Testamento non si menzionano — come faceva il Concilio di Trento — i presunti autori di alcuni libri: Mosè per il

⁶⁷ Cfr. rispettivamente DS 179; 1334-1336; 1501-1504.

⁶⁸ Quest'ultima, proprio con il suo rifiuto della Tradizione apostolica e dell'autorità del Magistero, ha sentito molto vivamente il problema dei «criteri di canonicità» senza trovare una soluzione riconosciuta valida che spiega il perché del Canone. Un riassunto della questione in V. MANNUCCI, *Bibbia...*, pp. 217-218.

⁶⁹ Studio portato avanti soprattutto da K.O.L. OHLIG, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?*, Patmos, Düsseldorf 1970. Un'impostazione tradizionale sul tema in J. SALGUERO, *La Biblia, diálogo de Dios con los hombres*, Studium, Madrid 1968, pp. 52-63.

Pentateuco e Davide per i Salmi, seppure ad essi si accenna lungo la redazione del Catechismo⁷⁰. Anche per il NT ci sono leggere varianti. Si parla di «Vangeli di Matteo, di Marco, di Luca e di Giovanni» cancellandosi il «secundum» degli antichi manoscritti che riprese Trento. Si attribuiscono 13 Lettere a Paolo, separandosi la Lettera agli Ebrei, e non si fa menzione dell'autore degli Atti e dell'Apocalisse. Si parla della «prima e la seconda Lettera di Pietro» e le «tre di Giovanni». Comunque sia, il titolo della sezione «Il Canone delle Scritture» suggerisce che il lettore è invitato ad attenersi appunto al tema del «Canone». Sembra per questo disdicevole — a nostro avviso — voler trarre conseguenze in un senso o nell'altro sulla questione dell'autenticità dei libri ispirati. L'elenco sembra essere stato presentato esclusivamente sotto l'aspetto dogmatico, cioè come raccolta dei libri che la Chiesa venera come ispirati e canonici, dai quali prende il fondamento biblico del suo insegnamento.

2. *L'Antico Testamento (nn. 121-123)*

Dalla dottrina sull'Antico Testamento contenuta nella DV 14-15, il Catechismo raccoglie sintetizzando alcuni punti essenziali: il suo «valore perenne» (n. 121), il carattere di preparazione dell'Economia veterotestamentaria (n. 122), la testimonianza che rendono i libri che contengono questa Economia «di tutta la divina pedagogia dell'amore salvifico di Dio» (n. 122), il fatto che l'Antico Testamento deve essere venerato come «vera Parola di Dio» (n. 123). Sottolineeremo alcuni aspetti che non passano inosservati al lettore attento di questi numeri.

La tessitura del n. 121 sulla perennità dell'AT appare originale, pur con riferimento alla DV 14. Quello che più colpisce il lettore è il tono enfatico della redazione: «L'Antico Testamento è una parte ineliminabile della Sacra Scrittura. I suoi libri sono divinamente ispirati e conservano un valore perenne poiché l'Antica Alleanza non è mai stata revocata». Lo stile della DV 14 era meno appesantito: «L'economia della salvezza preannunziata, narrata e spiegata dai sacri autori, si trova come vera parola di Dio nei libri dell'Antico Testamento; perciò questi libri divinamente ispirati conservano valore perenne».

⁷⁰ Cfr. per es., nn. 62 e 2056 (Mosè) e n. 627 (Davide).

Qui vengono in mente altre osservazioni già fatte che portano a concludere che l'enfasi accennato deriva da una idea primaria di questi numeri del Catechismo: quella di sottolineare l'importanza dell'Antico Testamento come parola di Dio attuale e salvifica, «ineliminabile» nella teologia e nella vita cristiana, sia personale che liturgica⁷¹.

A rafforzare questa convinzione si trova il n. 123 in cui, oltre all'insistere sul carattere sacro dell'AT — «i cristiani venerano l'Antico Testamento come vera Parola di Dio» — si riafferma con toni che potrebbero sembrare anacronistici la condanna alle eresie di stampo marcionista: «la Chiesa ha sempre energicamente respinto» — si asserisce — «l'idea di rifiutare l'Antico Testamento con il pretesto che il Nuovo l'avrebbe reso sorpassato (Marcionismo)» (n. 123). Il tema però ha la sua importanza attuale: si è voluto rilevare di fronte ad un ambiente⁷² ed davanti ad alcune correnti ermeneutiche moderne⁷³ che l'AT non è meno cristiano che il NT, ambedue

⁷¹ L'importanza che la teologia ha dato all'argomento si manifesta nell'abbondante bibliografia al riguardo, sia in campo cattolico che protestante. Fra i primi, opere classiche sono: J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments*, Casterman, Tournai-Paris 1949²; S. AMSLER, *L'Ancien Testament dans l'Église*, Neuchâtel-Paris 1960; P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976; ID. *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Écritures*, Seuil, Paris 1990; C. LARCHER, *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament d'après le Nouveau Testament*, Lectio divina 34, Paris 1962; P. GRELOT, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Desclée, Paris 1962². Uno studio più centrato sulla DV in A. MARANGON, *Il senso cristiano dell'Antico Testamento*, in ABI, *Costituzione...*, pp. 343-365. Utili sono anche i diversi commenti alla DV. Su questa linea, un articolo più recente, che tenta di evidenziare il rapporto tra l'Antico e Nuovo Testamento ispirandosi alla lettura di S. Ireneo, in H. SIMIAN-YOFRE, *Antico e Nuovo Testamento: partecipazione e analogia*, in R. LA-TOURELLE, *Vaticano II...*, pp. 243-269.

⁷² Non di rado è stato concesso un posto secondario all'AT, anche nella liturgia della Chiesa prima della riforma del Concilio Vaticano II per quello che si riferisce all'utilizzazione limitata che se ne faceva nelle omelie, specialmente però nello studio della teologia dogmatica e morale, in modo tale che esiste una diffusa insipienza dell'AT. Come afferma Simian-Yofre «con una chiara intuizione spirituale la Chiesa ha sempre respinto la tentazione di disfarsi di questo problematico elemento costitutivo della sua esistenza» (*Antico e Nuovo...*, p. 243). Segni di questa coscienza sono il cap. IV della DV e i numeri del Catechismo che studiamo. Un fenomeno limite della mancanza di coscienza della funzione dell'AT nella rivelazione è stata, da parte da alcuni teologi cristiani appartenenti a culture in possesso di una ricca letteratura religiosa non cristiana, quella di domandarsi se non dovrebbe essere tali letterature a svolgere il ruolo propedeutico nella chiesa locale che non l'AT, realtà estranea a suddette culture (*Ib.*).

⁷³ Può considerarsi valida la sintesi fatta da A. Marangon nell'articolo sopra citato, in cui distingue tre atteggiamenti moderni davanti ai libri dell'Antico Testamento: a) per alcuni non esisterebbe nessuna vera relazione tra l'AT e la fede cristiana; non sarebbe parola di Dio, ma storia del popolo e della religione ebraica e non avrebbe nessun significato per i cristiani (Friedrich Baumgärtel); b) una posizione opposta ed in polemica con essa è quella

costituiscono inseparabilmente la Bibbia che bisogna accettare come normativa per la fede, ed esiste un'unità nella rivelazione biblica per cui c'è una mutua interdipendenza fra i due Testamenti.

Se dal punto di vista dell'origine della composizione, l'Antico Testamento gode come il Nuovo di «valore perenne» perché «i suoi libri sono divinamente ispirati», riguardo al contenuto, questa perennità viene specificata con la frase «poiché l'antica Alleanza non è mai stata revocata» (n. 121). L'aggiunta suggerisce qualcosa di molto particolare, soprattutto se viene letta nel contesto in cui fu pronunciata per la prima volta: a Mainz nel 1980 da Giovanni Paolo II, davanti ad un pubblico ebraico presente in veste ufficiale⁷⁴. Non sembra però che il Catechismo abbia voluto chiarire meglio la questione allora sollevata sull'inderogabilità dell'«alleanza mosaica» per quello che si riferisce alla chiamata vocazionale del popolo d'Israele. Per l'indole del nostro lavoro neanche noi possiamo entrare nelle discussioni teologiche moderne al riguardo⁷⁵. L'unico rimando che fa il breve n. 121 è al n. 1093, dove si parla degli «elementi del culto dell'Antica Alleanza» che la «Liturgia della Chiesa conserva come parte integrante e insostituibile»: «— la lettura dell'Antico Testamento; — la preghiera dei Salmi; — e, soprattutto, il memoriale degli eventi salvifici e delle realtà prefigurative che hanno trovato il loro compimento nel Mistero di Cristo (la Promessa e l'Alleanza, l'Esodo e la Pasqua, il Regno ed il Tempio, l'Esilio ed il Ritorno)». Il n. 122 chiarisce ancora di più quale sia il significato che il Catechismo ha voluto dare alla formula menzionata: la

rappresentata dall'allegorismo esagerato, che prescinde del senso letterale dei testi (Dain Cohenel; Wilhem Vischer); c) quella più corretta che corrisponde alla maggiore parte degli studiosi che si soffermano sullo studio del senso cristiano dell'AT. Indubbiamente qui si trova una grande gamma di approcci (*Il senso cristiano...*, pp. 350-352).

⁷⁴ Il passo è questo: «La prima dimensione di questo dialogo, cioè l'incontro tra il popolo di Dio dell'antica ma mai revocata alleanza (cfr. Rm 11,29) e quello della nuova alleanza, è al tempo stesso un dialogo interno alla nostra chiesa, direi quasi un dialogo tra la prima e la seconda parte della sua Bibbia». Non poco si è scritto a proposito di questa frase.

⁷⁵ Noto è il libro di N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Herder, Freiburg i.B. 1989 (ed. italiana, Queriniana, Gdt 201, Brescia, 1991). Le sue tesi comunque non sembrano concludenti. L'autore, analizzando i testi biblici, sostiene che si dovrebbe parlare di un'unica alleanza e di una duplice via di salvezza. A noi sembra che la frase di Giovanni Paolo II dovrebbe venire intesa in riferimento a una potenziale sussistenza della chiamata vocazionale del Popolo d'Israele che si attualizzerà alla fine dei tempi, quando si convertiranno secondo il testo di Rom 11, ma che già adesso continua ad essere fonte di una speciale predilezione di Dio per il Popolo dell'antica alleanza.

coniunzione introduttiva «infatti», collega ambedue i numeri e mette il secondo come testo esplicativo del primo.

Seguendo la redazione della DV 15, il n. 122 distingue fra Economia e libri. Riguardo all'Economia, la sua funzione «era soprattutto ordinata a preparare... l'avvento di Cristo Salvatore dell'universo». Potrebbe sembrare strano che il testo della DV 15 venga citato parzialmente⁷⁶, essendo stata omessa la frase indicatrice del carattere sia profetico che tipico dell'AT. Pensiamo che nel Catechismo il termine «preparare» si debba prendere con ampiezza di significato, abbracciando tutto l'impegno divino per condurre gli uomini verso Cristo: istruendo il Popolo di Israele e dirigendo la sua vita, aprendo la sua mente verso una prospettiva escatologica, suscitando l'attesa e il desiderio dell'evento stesso, e significandolo con i fatti, personaggi e istituzioni della sua storia. Sembra confermarlo il fatto che i due rimandi ai nn. 702 e 763 si muovono su questa riga. Particolarmente il n. 702, che nello spiegare cosa sia questa «preparazione», include in essa le promesse e le parole dei profeti; dovendosi intendere per «profeta» — si afferma — «tutti coloro che furono ispirati dallo Spirito Santo nella redazione dei Libri Sacri, sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento». È questo il n. 702: «dalle origini fino alla "pienezza dei tempi" (Gal 4,4), la missione congiunta del Verbo e dello Spirito del Padre rimane *nascosta*, ma è all'opera. Lo Spirito di Dio va preparando il tempo del Messia, e l'uno e l'altro, pur non essendo ancora pienamente rivelati, vi sono già promessi, affinché siano attesi e accolti al momento della loro manifestazione». Per questo, «quando la Chiesa legge l'Antico Testamento, vi cerca ciò che lo Spirito, "che ha parlato per mezzo dei profeti", vuole dirci di Cristo» (n. 702). I numeri dedicati alla tipologia (nn. 128-130), in cui si mette in rilievo tutto il suo valore interpretativo, confermano anche che questo sia il senso a dare alla parola «preparazione».

Rispetto ai libri, seppur «contengono cose imperfette e temporanee», come sono state le prescrizioni cerimoniali per quello che si riferisce alla sua applicabilità⁷⁷, possiedono un contenuto sempre vali-

⁷⁶ Dopo «preparare», la DV aggiungeva: «ad annunciare profeticamente (cfr. Lc 24,44, Gv 5,39; 1 Pt 1,10) e a significare con vari tipi (1 Cor 10,11)».

⁷⁷ Già nell'epoca patristica fu discusso sul momento in cui le pratiche cerimoniali dell'Antica Legge avevano perso la sua obbligatorietà. Il tema viene trattato da san Tommaso nella *S.Th.*, I-II, q. 101, aa. 1-3.

do: «rendono testimonianza di tutta la divina pedagogia dell'amor salvifico di Dio». In modo tale che — come precisa la DV 15 — essi «esprimono un vivo senso di Dio, una sapienza salutare per la vita dell'uomo e mirabili tesori di preghiera»; ed infine «è nascosto il mistero della nostra salvezza». Indicazioni che si possono considerare come gli elementi centrali di una teologia dell'AT. In una rapida panoramica dunque il brano tenta di additare la ricchezza dell'AT segnalando che è il mistero su Dio e sull'uomo, nonché il mutuo rapporto indirizzato alla salvezza dell'uomo, quello che riempie le pagine veterotestamentarie e da loro valore perenne.

3. *Il Nuovo Testamento (nn. 124-127)*

Anche riguardo al Nuovo Testamento sono stati messi in risalto alcuni temi fondamentali. In genere si segue la DV, sintetizzando la redazione e cercando un'articolazione più adatta per un catechismo. Non mancano però aggiunte importanti che centrano idee che nella DV si trovavano più diffuse. I temi accennati sono sostanzialmente questi: i) la centralità del Nuovo Testamento nell'insieme della Scrittura, perché in esso «la Parola di Dio, che è potenza divina per la salvezza di chiunque crede, si presenta e manifesta la sua forza in modo eminente» (n. 124; DV 17); ii) all'interno del NT, il posto primario corrispondente ai Vangeli — «cuore di tutta la Scrittura» — in quanto «sono la principale testimonianza relativa alla vita e alla dottrina del Verbo incarnato, nostro Salvatore» (n. 125; DV 18); iii) si descrivono le tappe da distinguere nella formazione dei Vangeli (n. 126; DV 19); e iv) si sottolinea la sua storicità — confessabile sia per la fede che per la ragione, come indica il termine «*tenet* (ritiene)»⁷⁸ —, verità che la «Chiesa ritiene con fermezza» e «afferma senza esitazione» (n. 126)⁷⁹. In tutto questo come, si è indicato, si fanno presenti i testi della DV 17-20. Ma esaminiamo le aggiunte principali. Direi che sono queste:

⁷⁸ Infatti, è la precisazione che fece il redattore della DV davanti alla proposta di alcuni Padri di sostituire la formula «*tenuit ac tenet*» per «*credidit ac credit*». Rispose: «*Commissio scripsit "tenuit ac tenet", quia sic melius exprimitur hanc storicitatem teneri fide et ratione, et non tantum fide*» (AS IV V 723). La sottolineatura appartiene alla risposta.

⁷⁹ Sulla questione del carattere storico dei Vangeli nella DV 19, fra altri studi cfr. M.A. TABET, *Cristología e Historicidad de los Evangelios...*, pp. 299-324.

— la affermazione che gli «scritti» del Nuovo Testamento «ci consegnano la verità definitiva della Rivelazione divina» (n. 124). Un concetto analogo lo troviamo nella DV 5, testo non citato dal Catechismo probabilmente perché parla non direttamente degli «scritti» ma dell'economia salvifica: «l'economia cristiana, in quanto è alleanza nuova e definitiva, non passerà mai, e non è da aspettarsi alcuna nuova rivelazione pubblica prima della manifestazione gloriosa del signore nostro Gesù Cristo (cfr. 1 Tm 6,14 e Tit 2,13)». Il Catechismo invece fa riferimento alla DV 17, dove si menzionano direttamente gli scritti neotestamentari, con la differenza però che in questo numero si tende ad accentuare più l'eccellenza e la superiorità del Nuovo Testamento in rapporto all'Antico che non il carattere definitivo della verità che insegna, concetto che guarda più al futuro escatologico⁸⁰.

— Si adopera la terminologia «oggetto centrale» per designare il contenuto del Nuovo Testamento, che viene specificato così: «Gesù Cristo, le sue opere, i suoi insegnamenti, la sua passione e la sua glorificazione, come pure gli inizi della sua Chiesa sotto l'azione dello Spirito Santo» (n. 124). Ci troviamo di nuovo con il carattere cristologico della Scrittura. La specificazione del contenuto è stata presa sostanzialmente dalla DV 20, citata in calce.

— il modo di affrontare il tema della formazione dei Vangeli, al distinguere esplicitamente — come nella ist. *Sancta Mater Ecclesia* sulla verità storica dei Vangeli⁸¹ —, e non sottinteso come fa la DV 19, le «tre tappe» principali della loro formazione. Vengono intitolate: «la vita e l'insegnamento di Gesù», «La tradizione orale», «I Vangeli scritti». Il n. 76 a cui si rimanda, spiega che la trasmissione

⁸⁰ Si afferma, per es. che «la parola di Dio, che è potenza divina per la salvezza di chiunque crede (cfr. Rm 1,16), si presenta e manifesta sua forza in modo eminente negli scritti del nuovo Testamento», e anche che «questo mistero [di Cristo] non fu palesato alle altre generazioni, come adesso è stato svelato ai santi apostoli suoi e profeti nello Spirito Santo», o: «Di tutto ciò gli scritti del Nuovo Testamento sono testimonianza perenne e divina». Senz'altro queste espressioni offrono elementi sufficienti perché il Catechismo potesse basare su di essi il suo insegnamento sul Nuovo Testamento come documento contenente la verità definitiva. Così, prendendo le parole della DV 5, possiamo dire che il Nuovo Testamento è assolutamente «novum et definitivum».

⁸¹ Cfr. AAS 56 (1964) 715. Riguardo a questo documento cfr. card. A. BEA, *La storicità dei Vangeli*, Morcelliana, Brescia 1964; S. CIPRIANI, *Presupposti dottrinali espliciti e impliciti della «Instructio» della Pontificia Commissione Biblica sui Vangeli*, in «Divus Thomas» 68 (1965) 242-254; E. GALBIATI, *L'Istruzione sulla verità storica dei Vangeli e l'insegnamento nei Seminari*, in «Seminarium» 6 (1966) 66-91; L. RANDELLINI, *Riflessioni marginali alla Istruzione della PCB del 21 aprile 1964*, «Rivista Biblica» 13 (1965) 255-287.

del «Vangelo», inteso come messaggio di Cristo, «secondo il comando del Signore», è stata fatta in due modi: oralmente, «dagli Apostoli, i quali nella predicazione orale, con gli esempi e le istituzioni trasmisero sia ciò che avevano ricevuto dalla bocca, dal vivere insieme e dalle opere di Cristo, sia ciò che avevano imparato per suggerimento dello Spirito Santo»; e per iscritto: «da quegli Apostoli e uomini della loro cerchia, i quali, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, misero in iscritto l'annuncio della salvezza». Viene così riaffermato l'origine apostolica sia della Tradizione sia dei Vangeli scritti. Come nella DV non si affronta la questione dell'autenticità.

Questa sezione finisce segnalando «il posto unico» che «Il Vangelo quadriforme occupa nella Chiesa», come testimoniano «la venerazione di cui lo circonda la Liturgia e la singolarissima attrattiva che in ogni tempo ha esercitato sui santi» (n. 127). Frasi di santa Cesaria la giovane e santa Teresa di Gesù Bambino offrono spunti per la meditazione e la pastorale.

4. *L'unità dell'Antico e del Nuovo Testamento (nn. 128 -130)*

Questa sezione è in larga misura un commento a quello che più brevemente viene esposto nella DV 16⁸². Nel Catechismo ci sono diversi spunti che appartengono piuttosto alla dottrina sulla noematica biblica. Risulta difficile capire perché non si è fatto un collegamento fra ambedue le parti, quando ci risulta che anche il Catechismo, come ha fatto la noematica tradizionale, ha in mente l'identificazione terminologica fra «senso allegorico» e «senso tipologico», altrimenti avrebbe dato una maggiore sfumatura alla dottrina dei sensi biblici proposta alcuni numeri prima. In ogni caso ci sembra di individuare un impegno consistente per dare al concetto di «tipologia» tutta la sua importanza, tanto più da segnalare quanto l'esegesi moderna tenda a dimenticare questa esegesi⁸³.

⁸² Un altro antecedente di questa sezione lo troviamo nel documento pubblicato dal Segretariato per l'unione dei cristiani (Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo), *Ebrei ed ebraismo nella predicazione e nella catechesi della Chiesa cattolica*. Sussidi per una corretta interpretazione, 24 giugno 1985 (EV 9, 1615-1658). La parte dedicata ai «Rapporti tra l'Antico e Nuovo Testamento», sviluppa alcune nozioni qui presentate.

⁸³ Fra gli studi classici su questa tematica bisogna menzionare J. DANIELOU, *Sacramenti futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; e H. DE LUBAC, *A propos de l'allégorie chrétienne*, RSR 47 (1959) 5-43; ID., *Exégèse Médiévale...*

Il Catechismo specifica che da sempre «la Chiesa, fin dai tempi apostolici, e poi costantemente nella sua Tradizione, ha messo in luce l'unità del piano divino nei due Testamenti grazie alla *tipologia*» (n. 128). Per quanto concerne la sua origine evangelica, la terminologia e il concetto si fa riferimento ai classici testi di 1 Cor 10,6.11; Eb 10,1; 1 Pt 3,21. Il concetto delineato è questo: c'è un vivo dinamismo fra l'Antico e il Nuovo Testamento in modo tale che «nelle opere di Dio dell'Antico Testamento [la tipologia] ravvisa delle prefigurazioni di ciò che Dio, nella pienezza dei tempi, ha compiuto nella Persona di suo Figlio incarnato» (n. 128). La tipologia scopre dunque che il piano salvifico di Dio gode di un'unità costitutiva, esistendo un disegno divino per cui la pienezza della rivelazione fu raffigurata nelle persone e istituzioni, realtà ed avvenimenti, dell'Antico Testamento. In altri termini: in vista della Persona del suo Figlio incarnato e della sua opera, Dio modellò gli avvenimenti precedenti in modo che le figure (tipo) aiutassero a mettere in rilievo le realtà future (antitipo). Saggiamente sant'Agostino lo esprime così: «il Nuovo Testamento è nascosto nell'Antico, mentre l'Antico è svelato nel Nuovo», testo citato dal Catechismo come anche nella DV. Quest'importanza della tipologia — avverte il Catechismo — non «deve indurre a dimenticare che l'Antico Testamento conserva il valore suo proprio di Rivelazione» (n. 129), come lo stesso Gesù riaffermò a proposito della legge morale (cfr. Mc 12,29-31)⁸⁴; significa piuttosto che c'è un «inesauribile contenuto dell'Antico Testamento» che non si esaurisce nelle parole e nel significato storico degli eventi accaduti raccontati dalle parole. Conseguenza pratica è che si deve leggere «l'Antico Testamento alla luce di Cristo morto e risorto», e anche il «Nuovo Testamento esige d'essere letto alla luce dell'Antico», come fece «costantemente ricorso» la «primitiva catechesi cristiana».

Nella DV 16 c'è un'interessante chiarimento terminologico, che svela ancora di più sia il significato della tipologia che del senso cristiano dell'AT. Viene utilizzata la formula «*significationem suam completam acquirunt et ostendunt*» per indicare la funzione del Nuovo Testamento riguardo ai testi dell'Antico: questi «acquistano e manifestano il loro completo significato nel Nuovo Testamento»; e si adoperano i verbi «*illuminant et explicant*» per la funzione dell'Anti-

⁸⁴ Il tema viene commentato nei nn.1968 e 2055.

co riguardo al Nuovo: «[i libri dell'Antico Testamento] a loro volta illuminano e spiegano [i testi del Nuovo Testamento]»: costituiscono così il loro contesto naturale di lettura⁸⁵. Non soltanto l'esegesi tipologica indirizza l'Antico verso il Nuovo Testamento, ma svela che l'uno e l'altro Testamento si rispecchiano a vicenda e manifestano insieme la fedeltà di Dio a la sua continuità salvifica. L'unità della Bibbia ed il significato dell'esistenza di due Testamenti vengono così ugualmente ponderati. Unità, perché Antico e Nuovo Testamento svelano, nella tipologia, che effettivamente convergono e si armonizzano fra loro; in questa unità però emerge la ricchezza di una prospettiva per cui il NT si definisce come culmine della rivelazione, in possesso di un pieno significato, che permette di cogliere la multiforme ricchezza dell'AT senza perdere il suo carattere di assoluta imprescindibilità; ma a sua volta non viene vanificata — tutt'altro — la rivelazione previa dell'AT: possiede e conserverà sempre il suo ruolo di «illuminare ed spiegare», ossia di costituire lo sfondo storico, politico, religioso che dà accesso alla comprensione della pienezza neotestamentaria. Grazie a questa comprensione del vincolo indissolubile esistente fra i due Testamenti, l'esegesi moderna si è allontanata sempre di più da correnti come il panellenismo preconizzato dalla scuola bultmaniana, valorizzando l'Antico Testamento e la conoscenza del mondo ebraico nell'esegesi del Nuovo Testamento.

I rinvii servono per illustrare queste idee accennate. Il n. 489 spiega come «nel corso dell'Antica Alleanza, la missione di Maria è stata *preparata* da quella di sante donne». Eva, Sara, Anna la madre di Samuele, Debora, Rut, Giuditta, Ester e molte altre donne costituiscono, su diversi aspetti, figure di Maria. Più ampiamente il n. 1094 segnala come «proprio su questa armonia dei due Testamenti si articola la catechesi pasquale del Signore e in seguito quella degli Apostoli e dei Padri della Chiesa». Tale catechesi manifestava «ciò che rimaneva nascosto sotto la lettera dell'Antico Testamento: il Mistero di Cristo». Da lì deriva che quest'esegesi sia chiamata «tipologica»: «in quanto rivela la novità di Cristo a partire dalle "figure" (tipi) che lo annunciavano nei fat-

⁸⁵ Ci troviamo qui di fronte ad un principio molto importante di esegesi, per cui è proprio nell'alveo della stessa Sacra Scrittura dove i testi acquistano la sua fondamentale intelligibilità. Già è lontano il tempo in cui l'esegesi di stile bultmaniano voleva reinterpretare la Scrittura nella cornice della cultura ellenistica, dimenticando l'inserimento del Nuovo Testamento nella cultura dell'Antico con il quale costituisce una vera unità come parti di un unico disegno divino.

ti, nelle parole e nei simboli della prima Alleanza». Attraverso questa rilettura — aggiunge il Catechismo — «le figure vengono svelate»: «il diluvio e l'arca di Noè prefiguravano la salvezza per mezzo del Battesimo, come pure la Nube e la traversata del Mar Rosso; l'acqua dalla roccia era figura dei doni spirituali di Cristo; la manna nel deserto prefigurava l'Eucaristia, "il vero Pane dal cielo"».

VIII. La Sacra Scrittura nella vita della Chiesa (nn. 131-133)

In questi tre numeri viene condensata l'ampia esposizione della DV contenuta nei nn. 21-25, ossia tutto il cap. VI. È da pensare che essendo effettivamente la DV 21-25 un'esposizione prevalentemente pastorale, nella parte del Catechismo dedicata al primo articolo del Credo non si siano voluti integrare se non gli elementi più essenziali di carattere contenutistico. D'altra parte, gli aspetti riguardanti la relazione Chiesa-Scrittura erano stati già trattati nell'articolo del Catechismo dedicato alla Rivelazione divina. I nn. 131-133 si compongono così di quattro citazioni della DV senza nessuna aggiunta, tranne della parola «Chiesa» per motivi ovvi. I testi sono quelli che fanno riferimento all'importanza della Sacra Scrittura nella vita della Chiesa e, dunque, al largo uso che i tutti fedeli devono fare di essa sia nello studio sia nella attività pastorale della Chiesa. In essi infatti si condensano le idee della DV VI, in cui la centralità della Parola è normata e precisata nei quattro ambiti che costituiscono la vita della Chiesa: liturgico (DV 21), predicazione liturgica (DV 21), teologia, catechesi, e tutte le forme d'insegnamento impartite nell'ambito o fuori della liturgia (DV 23-24), vita quotidiana dei fedeli (DV 25)⁸⁶. Il breve paragrafo finale (DV 26) è una preghiera ed auspicio. Nel Catechismo dunque:

— si ricorda che «è necessario che i fedeli abbiano accesso alla Sacra Scrittura», confermandosi la tappa biblico-evangelizzatrice aperta, benché dentro la continuità, dal Vaticano II⁸⁷. E si offre il

⁸⁶ Cfr. E. BIANCHI, *La centralità della Parola di Dio*, in G. ALBERIGO- J.P. JOSSUA (cur.), *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, pp. 159-187 (a p. 168). La DV 22 tratta un tema collaterale, quello delle traduzioni.

⁸⁷ Sulla «continuità e novità del c. VI della Dei Verbum», cfr. le considerazioni sotto questo titolo di V. FUSCO, *Bibbia e pastorale nel c. VI della Dei Verbum*, in P. VANZAN (cur.), *La teologia pastorale. Natura e statuto scientifico*. AVE, Roma 1992, pp. 177-195. Segnala l'autore come «di questo progetto pastorale è indispensabile cogliere la novità, ma al tempo stesso — se è vero che si tratta di una dimensione essenziale dell'essere Chiesa — anche la continuità. Sarebbe molto nocivo, soprattutto per gli operatori pastorali, dare la sen-

motivo, che non è altro che la stessa efficacia della Scrittura perché Parola di Dio, utile dunque per chiunque si avvicini ad essa con le dovute disposizioni: «Nella Parola di Dio è insita tanta efficacia e potenza da essere sostegno e vigore della Chiesa e per i figli della Chiesa saldezza della fede, cibo dell'anima, sorgente pura e perenne della vita spirituale» (n. 131);

— altrettanto, per la teologia ed in tutte le forme di insegnamento impartite nell'ambito o al di fuori della liturgia, lo «studio della Scrittura» deve essere fondamento, fonte e in certo senso la sua anima⁸⁸: «lo studio della Sacra Scrittura sia dunque come l'anima della sacra teologia. Anche il ministero della Parola, cioè la predicazione pastorale, la catechesi e tutta l'istruzione cristiana, nella quale l'omelia liturgica deve avere un posto privilegiato, si nutre con profitto e santamente vigoreggia con la Parola della Scrittura» (n. 132). Indubbiamente, nel contesto del Catechismo come del Vaticano II ci troviamo molto lontano dal principio della «sola Scrittura». Si sta parlando di una «Scrittura» letta nella Chiesa, motivo per il quale nella DV tutto questo capitolo VI viene incorniciato dalla frase: «Insieme con la sacra Tradizione, la Chiesa ha sempre considerato e considera la Scrittura come la regola suprema della propria fede» (DV 21). In questo contesto la Scrittura deve assumere un compito altamente positivo, costituendosi punto di partenza e di appoggio, alimento e anima, su cui si deve edificare e rinnovare l'istruzione ecclesiale perché non perda nulla della ricchezza del dato rivelato, ma piuttosto faccia cogliere in profondità il significato originale delle formulazioni dogmatiche e teologiche, nonché scoprire nuovi aspetti del mistero di Cristo non sufficientemente sottolineati.

La sezione finisce con un caloroso incitamento della DV 25, che «esorta con forza e insistenza tutti i fedeli [...] ad apprendere "la sublime scienza di Gesù Cristo" (Fil 3,8) con la frequente lettura delle divine Scritture», a cui viene unito il testo di san Girolamo: «L'ignoranza delle Scritture, infatti, è ignoranza di Cristo».

sazione di un "biblicismo" conciliare generoso, ma improvvisato, privo di profonde radici nella tradizione, dettato magari soprattutto da strategie ecumeniche. Uno sguardo ai precedenti interventi ecclesiastici in materia di lettura della Bibbia da parte dei fedeli fa vedere che in sostanza erano già presenti i due principi, complementari, sottolineati dalla *Dei Verbum*, da una parte la somma utilità della lettura biblica, dall'altra la necessità che essa sia fatta con le dovute disposizioni» (pp. 186-187).

⁸⁸ Sul tema «Scrittura anima della teologia», cfr. il recente libro pubblicato dall'Institut d'Études Théologiques di Bruxelles, *L'Écriture âme de la théologie*, 1990.

IX. Sintesi⁸⁹

Sono 8 punti, i quali, come si è voluto fare alla fine di ogni unità tematica, «riassumono in formule concise l'essenziale dell'insegnamento» sulla Sacra Scrittura (n. 23). È stato il metodo scelto per proporre «formule sintetiche e memorizzabili» alla «catechesi locale», che espondendo in maniera semplice la materia esposta la facessero più facilmente comprensibile. Queste formule sintetizzano dunque i temi già visti, facendoci capire quale sia il nocciolo dell'esposizione. Vengono segnalati:

— il *crisocentrismo* della Sacra Scrittura (n. 134), con una citazione di Ugo di san Vittore presa dal *De arca Noe*: «Tutta la divina Scrittura è un libro solo e quest'unico libro è Cristo: infatti tutta la divina Scrittura parla di Cristo e in Lui trova compimento»;

— il suo carattere di «vera Parola di Dio» perché ispirata (n. 135);

— il fatto che «Dio è l'Autore della Sacra Scrittura» perché «ispira i suoi autori umani» agendo «in loro e mediante loro»; e la sua conseguenza: la certezza «che i loro scritti insegnano senza errore la verità salvifica» (n. 136);

— *La primazia del principio dell'interpretazione nello Spirito* (n. 137). Un testo di Origene lo esprime con forza: «ciò che è opera dello Spirito non viene pienamente compreso se non sotto l'azione dello Spirito». Per questo l'esegesi esige un'accurata attenzione a quello che ha voluto dire l'autore divino dei libri sacri: infatti, «dev'essere innanzi tutto attenta a ciò che Dio, attraverso gli autori sacri, vuole rivelare per la nostra salvezza».

— Si sottolinea che il *canone costituisce un deposito definitivamente costituito* e composto di 46 libri dell'Antico Testamento e 27 libri del Nuovo (n. 138).

— In esso, *il posto centrale corrisponde ai Vangeli* per la «centralità che Cristo ha in essi» (n.139);

— Viene messa in risalto *l'unità dei due Testamenti*, realtà derivante «dall'unità del progetto di Dio e della sua Rivelazione» (n. 140). Quest'unità è articolata, e significa: i) «che l'Antico Testamento prepara il Nuovo, mentre il Nuovo compie l'Antico»; ii) «i due si illuminano a vicenda»; iii) «entrambi sono vera Parola di Dio».

⁸⁹ Sui significati dei brani sintetici del Catechismo, cfr. S. MAGGIOLINI, *Le formule «en bref». Sintesi per la memoria*, in *Il Catechismo del Vaticano II...*, pp. 96-100.

— infine, si proclama la *venerazione che la Chiesa sempre ha avuto verso la Sacra Scrittura analogamente a come ha fatto per il Corpo stesso del Signore*, perché «in ambedue le realtà tutta della vita cristiana trova il proprio nutrimento e la propria regola» (n. 141). Le parole del Sal 119,105 concludono questa riflessione: «Lampada per i miei passi è la tura Parola, luce sul mio cammino»⁹⁰.

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

⁹⁰ Finito questo articolo, ho potuto leggere lo studio di Giuseppe Segalla riportato sull'«Osservatore Romano» il 5 febbraio 1993 intitolato: *La Scrittura, parola viva del Dio vivente, nel "Catechismo"*, in cui ho trovato molte idee complementari. Nel terzo punto l'autore spiega come non si può negare che nell'uso e nell'interpretazione della Scrittura il Catechismo sia stato fedele ai principi teorici sopra esposti. Alcuni dati che offre sono i seguenti. Le citazioni bibliche sono state adoperate come vera anima del Catechismo; primeggiano su tutte le altre. 26 pagine sulle 48 sono dedicate alle citazioni bibliche. Vengono menzionati tutti i libri del NT, specialmente i Vangeli «cuore della Scrittura», e fra di essi Matteo (il Vangelo ecclesiale-catechistico) e Giovanni (il più teologico). Vengono anche citati quasi tutti i libri dell'AT, Quasi sempre si utilizza il testo originale, ebraico o greco, ma a volte si riporta il testo dei LXX (nn. 59 e 462) o quello della Volgata (n. 1832, dove viene citato Gal 5,22-23 perché ivi sono elencati i dodici frutti dello Spirito Santo, invece di nove, elenco entrato nella catechesi tradizionale). Il testo biblico perciò si adopera tenendo presente la tradizione viva della Chiesa. Della Scrittura — afferma — si è fatto un *uso canonico*, nel senso che si considera la Scrittura come un libro unitario, il libro di Dio. Perciò si citano insieme testi dell'AT lontani tra loro sotto il profilo storico-letterario, oppure si accostano testi dell'AT e del NT che riguardano uno stesso argomento. L'unità è data quindi dall'unico disegno di Dio e dall'unico Autore della Scrittura. All'interno di questo uso canonico generalizzato della Scrittura, si potrebbero specificare quattro modi diversi di ricorrere alla Scrittura: i) la *citazione esplicita*, utilizzata come struttura fondamentale dell'esposizione catechistica (cfr. nn. 1077; 1092-1095; 1701); ii) le *citazioni riferimento*, rimandate nelle note a piè pagina per snellire il testo; iii) *l'esegesi di un testo*, senza però richiamarsi a teorie letterarie ancora discusse come quella della fonte Q, e aggiungendo la risonanza del testo nella tradizione ecclesiale, patristica e liturgica; e iv) *l'utilizzo nascosto della Scrittura*, che permea tutto e a tutto da vita senza farsi vedere: è l'impiego di parole, di espressioni, di figure bibliche. «La Scrittura, in tal caso, non è solo il "grande codice" di riferimento per comprendere, ma anche il dinamismo interiore che rende attuale e vivo il discorso di fede». Come esempio Segalla suggerisce «la preghiera nella vita cristiana», prima sezione della IV parte.

THE SACRAMENTALITY OF MARRIAGE: THEOLOGICAL REFLECTIONS

Cormac BURKE

Summary: I. *Sacramentality: an element or property of marriage?* - II. *Baptism: the basis for the sacramentality of marriage* - III. *The rite of sacramental marriage* - IV. *Ministers and recipients* - V. *The intention required* - VI. *The intention of doing what the Church does/intends* - VII. *The importance of faith* - VIII. *Faith and fruit* - IX. *The 1977 documents of the International Theological Commission* - X. *Separability* - XI. *Conclusion*

There are many people in the Church today whose faith is extremely weak or apparently non-existent. Some still formally classify themselves as Catholics, though their religious practice is very deficient by what might be described as traditional standards. They seldom receive the sacraments, they attend Church sporadically, they certainly are not regular “Sunday-Massgoers”. Others, who were also baptized in the Church, do not practice at all, and tend in fact to describe themselves as “non-believers”.

Particular problems arise when, despite their situation, such people wish to marry «in Church». *Familiaris Consortio* (no. 68) gives criteria as to when they should or should not be allowed a religious marriage. The problems involved are essentially pastoral, and a proper (and hopefully adequate) solution in each case must depend on the pastor’s discernment and prudence.

The pastoral analysis and handling of the case becomes much more difficult, however, if it is not accompanied by a correct theological understanding of the sacramentality of marriage, and in

particular of the necessity or otherwise of a conscious and active faith for the valid reception of the sacrament. The purpose of the present article is to offer some considerations which seem fundamental for a due examination of the question.

I. Sacramentality: an element or property of marriage?

Sacramentality denotes the supernatural power which, by the will of Christ, accompanies certain human actions or material substances: the singular way in which divine grace works through particular natural realities, incorporating them, temporarily or permanently, into a new order; instrumentalizing them (more than changing them) for supernatural purposes. Sacramentality therefore cannot properly be said to be an element (or property or accident) of water in Baptism, of chrism in Confirmation or of the imposition of hands in Order. It is rather an efficacy permeating these natural substances or actions, by which they become instruments of Christ's operation and productive of divine effects. The sacramental and non-sacramental use of these realities are of course clearly distinguished. Water or oil do not become "intrinsically" sacramental for the Christian, for he or she can also use them for a natural purpose, without any sacramental effect or significance.

The Eucharist is unique among the sacraments, inasmuch as the natural realities of bread and wine used as "matter", are not just endowed with supernatural efficacy *in usu*, but are actually changed. Nothing of the former natural reality remains except the appearances: the substance has become totally other. Matrimony is closer to the Eucharist and differs from the other sacraments, in that the sacrament consists not in a passing action but in a resulting reality¹ that is permanently sacramentalized. As against this, while sacramentalized, it is not substantially changed; and in this way it differs fundamentally from the Eucharist. While in the case of the Eucharist the natural substance does not remain, in the case of marriage, it does — as a natural reality endowed with supernatural signification and efficacy.

¹ i.e. the bond. Some thinkers would apply sacramentality to the moment of consent alone. According to St. Thomas, not just matrimonial consent, but the bond established by it, is the sacrament of matrimony: «actus exteriores et verba exprimentia consensum directe faciunt nexum quendam, qui est sacramentum matrimonii» (*Suppl.* q. 42, a. 3 ad 2^{um}).

Nevertheless, as applied to marriage, sacramentality escapes easy classification. Certain writers seem at times to refer to as if it were a “component” of matrimony, some sort of “spiritual thing” added to marriage to make it christian... It is not that. Nor is it an element or property², however essential, of matrimony. It is rather a supernatural force that permeates and vivifies each and every one of the natural elements and properties of marriage, raising them to the order of supernatural meaning and efficacy. It coincides with marriage itself, which by the fact of Baptism has been inserted into the economy of salvation³. As Giacchi says, it simply signifies the supernatural viewpoint from which marriage is to be considered⁴.

Sacramentality refers to the special ontological configuration of the marriage between two baptized persons. While in the case of the Eucharist, the bread and wine are changed into the Body and Blood of Christ, into a sacramental reality, it is not really accurate to say that matrimony “becomes” a sacrament, or is “changed” into a sacrament. Again, one does not speak of bread and wine being “raised” to sacramental dignity or efficacy. Yet that is exactly what one says of marriage; and in being raised to the dignity of a sacrament, it becomes operative on a new level.

In the Eucharist, nothing remains of the natural reality of the bread and wine except the appearance. The reality is no longer what it seems: what appears on the outside, is no more than the “sign”. In matrimony, on the contrary, the natural reality — the marital bond or relationship — remains intact; but it is endowed with grace and a new significance, none of which appear on the outside.

It is perhaps more important than it might seem to avoid saying that the matrimonial covenant “becomes” a sacrament, for this appears to imply that, in the case of each marriage that is

² In the Encyclical *Arcanum*, Leo XIII taught it is false to hold «esse Sacramentum decus quoddam adiunctum, aut proprietatem allapsam extrinsecus, quae a contractu disiungi ac disparari hominum arbitratu queat» (ASS, XII, p. 394).

³ «it is the teaching of the Catholic Church that the Sacrament is not an accidental quality added to the contract, but is essential to matrimony itself» (Letter of Pius IX to the King of Sardinia, 9.IX.1852: in *Acta SS.D.N. Pii PP. IX ex quibus excerptus est Syllabus, Romae* 1865, p. 105).

⁴ «The sacramental dignity to which Christ raised the marriage contract is not an element of the matrimonial institution, to be considered on a par with unity, perpetuity, etc. It is rather the supernatural consideration of marriage, the viewpoint from which it is to be regarded on the supernatural plane». O. GIACCHI, *Il Consenso nel Matrimonio Canonico*, Milano 1950, p. 69

sacramentally celebrated, a “passage” occurs from one reality to another (as in the case of the Eucharist). If this were so, then one can begin to hypothesize about what “remains” when sacramentality is excluded. And it becomes possible to suggest that, just as there can be a non-sacramental eucharist where the bread and wine remain in their natural reality, so there can be a marriage between Christians that is complete in its natural reality even though sacramentality has been excluded. A point to which we will of course return.

II. Baptism: the basis for the sacramentality of marriage

Behind the sacramentality of each sacrament always stands the will of Christ, wishing to incorporate man and his life into the supernatural order. Baptism is the gate to the other sacraments. Those baptized are *in* Christ; their lives henceforth bear this ineffaceable stamp or character — that of a son or daughter of God. Now, Baptism is not just the gate to matrimony as a sacrament, it is also its key in the sense that, given the positive institutional will of Christ, Baptism causes marriage to be sacramental.

If Christians marry sacramentally, this is in virtue of their being “in Christ” through Baptism. «By means of baptism, man and woman are definitively placed within the new and eternal covenant, in the spousal covenant of Christ with the Church. And it is because of this indestructible insertion that the intimate community of conjugal life and love, founded by the Creator, is elevated and assumed into the spousal charity of Christ, sustained and enriched by his redeeming power»⁵.

It is not simply the expression of marital consent (which in no way differs from the expression of consent to natural marriage), but the fact that the consent is expressed by baptized persons, that brings about the sacrament. We are moving here on the level not of juridical effects, but of ontological realities.

Baptism gives a person a new ontological relationship with God. Marriage gives a man and a woman a new human relationship to each other. If they freely choose to establish this relationship

⁵ JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, no. 13.

between themselves, it is also affected by their already existing ontological relation with God. What occurs here eludes the power of their will. In fact the only way that two Christians who truly marry, could exclude sacramentality, would be by ceasing to be Christians; but this does not lie in their power⁶. The human will, which is not omnipotent, does not have the power to change the order of being established by Christ, but must work within it.

III. The rite of sacramental marriage

The old axiom that 'God produces grace by means of the sacramental rite' needs to be properly understood in its application to marriage. The "sacramental rite" of matrimony does not refer to any liturgical ceremony or religious setting or church celebration. The sacramental rite is simply the valid exchange of consent between two Christians: their Yes to accepting each other as husband and wife, in mutual conjugal self-donation. Valid christian marital consent is therefore always a sacramental rite, although no external "religious" ceremony is performed⁷.

It is in virtue of their Baptism, as we have noted, that two Christians marry "in Christ". To marry in Christ is to marry "in the Church". From the theological viewpoint therefore, one can never say that a valid marriage between two Christians, no matter how effected, is a "private" contract. Christian matrimony is always a "Church event", and therefore, theologically considered, public. Marriage between Christians is always celebrated "in the Church", even if it is not celebrated "in church" or "in a church"⁸.

⁶ Cf. T. RINCON PÉREZ, *Fe y sacramentalidad del matrimonio*, in *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Pamplona 1980, p. 193.

⁷ Bellarmine, commenting the teaching of Trent (Session XXIV: Denz. 970), makes the point that the difference between matrimony in the Old and in the New Testament lies not in the rite (which in essence remains the same), but in the simple fact that matrimony in the New Testament is a cause of grace, and in the Old Testament was not. «Concilium non agnoscit differentiam inter Matrimonia veterum, sive ante peccatum sive post peccatum Adae, et Matrimonium ut est novae legis Sacramentum, quod attinet ad ritum: sed discrimen in eo ponit, quod hoc est causa gratiae, illa non erant. Materia igitur, forma, et minister Sacramenti Matrimonii ex Tridentino Concilio eadem sunt, quae erant in Matrimoniis veterum, quae Sacramenta non erant» *De Sacramento Matrimonii*, cap. 7.

⁸ If one says that the requirement of canonical form has the effect of making the marriage a public event, one is speaking in ecclesio-sociological terms, but not theologically.

Before the Council of Trent, when clandestine marriages were frequent and valid, many people entering such marriages had probably no sense or intention of performing a religious rite; theirs were nevertheless true sacramental marriages⁹. In modern times, “getting married in Church” has become such a frequent phrase, that spouses may easily be convinced that the religious rite is the sacrament. Here we could add that the attitude of many non-practicing or “non-believing” baptized persons is that they simply do not care whether their marriage is a sacrament or not; but they do have objections to a “Church celebration”. This is what they dislike having “imposed” on them. It is the “Church-going” that causes difficulty: in the sense either of the “hypocrisy” which some of these non-believers may read into what is asked of them, or of the “scandal” which some believers may take when they see notorious non-practicers “wedding in Church”.

That is why the expression “religious marriage” needs to be used with circumspection. Every valid marriage between Christians has full religious value, in that it involves “marrying in Christ”. The marriage of two Protestants who exchange consent before a civil Registrar is a religious marriage and a sacrament. Hence, while one can draw a contrast between “christian” and “natural” marriage, one cannot in all propriety do so between “religious” and “civil” marriage; nor is “religious” and “sacramental” marriage necessarily the same thing. Common parlance may understandably fall into looseness of expression in these points, but theological or canonical discourse should avoid it.

To suggest that, without the presence of witnesses, “there is no sacrament” because there is no “essential reference to the Church”, is to mistake the theological nature of marriage¹⁰. I therefore cannot agree that «the presence of the priest and of the community in the celebration of marriage is the expression and the cause of the very presence and action of Christ» (on the ground that while the spouses are ministers, they are not such «independently of the

⁹ Cf. St. Thomas, *In IV Sent.*, d. 28, q. un., a. 3; Bellarmine, *De Sacramento Matrimonii*, cap. 6.

¹⁰ And indeed of the other sacraments. Would one maintain that there is no «essential reference» to the Church in the case of Baptism administered in an emergency by a hospital nurse?

apostolic function that links them to the risen Savior, nor separate from the fraternity into which they have been incorporated»¹¹. To posit the presence of the christian community — represented at least by the witnesses and by the officiating priest — as necessary so as to achieve the “complete sacramental structure” of matrimony, is an attempt to build a theological thesis on a purely accidental juridic foundation.

In short, then, with regard to marriage of Christians, one must distinguish between canonical (or liturgical) form, and sacramental form. The sacramental form is the same as in natural marriage (the expression of consent¹²); and so is the essential rite (matter and form combined). Bellarmine dwells on Melchor Cano’s error in this respect, which was precisely to claim that «if matrimony is truly a sacrament, then, besides the civil contract, it should have some sacred form, as well as an ecclesiastical minister»¹³.

It is important to remember that the question of canonical form is completely irrelevant to the theological consideration of marriage and concretely of its sacramentality. Much of the confusion over this matter which has been generated in the past few decades must be attributed to theologians allowing the question of form to be invoked, or invoking it, as if it had theological relevance.

At times it is suggested that the Church should drop completely the requirement of canonical form, and simply recognize marriages celebrated according to civil law. While there are significant difficulties to this suggestion¹⁴, it is important to remember that they are simply of a socio-juridical or pastoral-practical nature. There are, in other words, no theological difficulties to be advanced against the possible legislation of such a change. Marriages so celebrated would be sacramental, just as much as those celebrated “in church”. More accurately, to insist on what we have said, they too — in the theological, though not in the merely human-social sense — would be celebrated “in Church”.

¹¹ S. MAGGIOLINI, *Sessualità umana e vocazione cristiana*, Brescia 1970, p. 140 (in P. BARBERI, *La celebrazione del matrimonio cristiano*, Roma 1982, p. 57).

¹² Cf. St. Thomas, *In IV Sent.*, d. 26, q. 2, art. 1 ad 1^{um}.

¹³ «si matrimonium revera sacramentum est, oportet illud praeter civilem contractum habere formam aliquam sacram, et ministrum ecclesiasticum», *o. c.*, cap. 8.

¹⁴ Cf. those proposed by Corecco, Navarrete, Tomko and others, in P. BARBERI, *o. c.*, pp. 242-243; 394-395; 489; 527; 535.

While the Church has competence over the form or social expression of matrimony, the concrete way chosen to exercise this competence is a canonical-legal issue, which leaves untouched the theological principle that it is not any Church intervention, but the ontological status of baptized persons that makes every valid marriage between Christians sacramental. Careless thinking here leads to proposals which run into insuperable theological difficulties, as in the not infrequently made suggestion that those baptized persons who do not want a sacramental marriage should be allowed to contract a valid (canonical or purely civil) non-sacramental marriage; which, if they so wished and if they had developed the appropriate dispositions of faith, etc., could later — through a liturgical celebration — acquire the deeper sacramental dimension.

IV. Ministers and recipients

Certain canonists and churchmen have consistently and energetically defended the Church's right to "marry Christians". Theologically speaking, of course, the expression is inexact. The Church does not really marry or join its members in marriage; it is they who marry one another. Again, while spouses tend psychologically to consider themselves simply as recipients of marriage, the theological fact is that they are both ministers and recipients.

In the Eastern Orthodox Churches, it has been generally held that the essence of matrimony consists in the "crowning" or "nuptial blessing", and therefore the priest is the real minister of the sacrament. The Catholic Church, in contrast to the Eastern position, has been constant in teaching that the spouses are the ministers¹⁵. Modern efforts to show that the priest's intervention is essential, while no doubt moved by a laudable ecumenical desire, have produced no real theological basis for the thesis. It should be added that these efforts represent in effect an attempt to clericalize what is in practice an essentially lay administered sacrament.

¹⁵ «benedictio quae fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii...; est quoddam sacramentale» (*Suppl.* q. 42, a. 1). The Decree for the Armenians laid down that the exchange of consent and not the blessing of the priest is the effective cause of the sacrament (Denz. 702); cf. *Catechism of the Catholic Church*, no. 1623.

While in pre-conciliar times matrimonial consent was given in the form of a reply to a question put by the priest, it is noteworthy that this question-and-answer form has been replaced in the 1969 *Ordo Celebrandi Matrimonium* by a simple declaration of acceptance («*Ego accipio te...*»), made by one spouse to the other. This is obviously intended to put clearer theological emphasis on the role of the spouses¹⁶.

V. The intention required

A particular and striking difference between marriage and other sacraments should be noted. In other sacraments (apart from the Baptism of infants), a specific sacramental intention is needed for their reception. In matrimony, the intention of receiving the sacrament is not required; it is enough if one intends the natural reality. Not even a religious intention is needed: simply the intention to marry. If this is the parties' intention, they receive what they intended — raised (perhaps without their realizing) to the sacramental and supernatural level: enriched and transformed by grace.

What is needed is not a sacramental intention — not even implicitly¹⁷ — but a matrimonial intention. Regarding marriage itself, then, the parties must have full personal intention to marry; regarding sacramentality, no further intention is required of them.

These statements tend to provoke difficulties of course, but I would suggest that they are of a psychological, not a theological, nature. Is it so hard (as some seem to find it) to accept that the simple human act of consent to marriage can be so radically transformed by the “mere” fact of a person having been baptized¹⁸? The clear ontological root of this transformation is to be found in the constituent christian sacrament of Baptism. No person is the same in any of his acts once he has received the baptismal character, and so comes to “be in Christ”. The problem here — apart from an

¹⁶ Cf. P. BARBERI, *o. c.*, p. 206.

¹⁷ It is therefore not necessary to posit the difficulty, as J.M. Aubert does, that «It seems difficult to allow that the general intention of truly marrying must automatically be considered as including the implicit intention of receiving the sacrament of marriage, if one does not believe in it» (*Foi et sacrement dans le mariage*, «La Maison-Dieu» 104 (1970), p. 130).

¹⁸ Cf. P. BARBERI, *o. c.*, p. 312.

underevaluation of the effects of Baptism itself — would appear to be one of confusing the ontological and the psychological planes, reality and intentionality.

VI. The intention of doing what the Church does/intends

The Council of Trent defined that, for the validity of a sacrament, the minister conferring it must have the intention of doing what the Church does¹⁹. This dogmatic principle has been invoked in some recent studies, as if it applied to matrimony in an identical way to the other sacraments. Proper consideration of this aspect of our subject is not possible unless it is realized that this is not so. The reason is both clear and striking: the Church, as such, “does” nothing in the conferral of the sacrament of matrimony.

The Church has legislated on a series of points that affect the valid celebration of marriage. But these dispositions of positive ecclesiastical law do not take from the fact that, by divine law, matrimony is the one sacrament in which the Church, as such, has nothing to do, for its confection. The Church does not really “celebrate” the sacrament of matrimony. It provides no distinctive liturgical or ecclesiastical ceremony that is, *per se*, theologically essential to the sacrament.

We repeat: there is no church rite that converts marriage into a sacrament; a valid marriage between Christians is a sacrament, with or without the Church’s intervention. The Church has never made any particular religious rite a condition of validity; it simply requires (as does the civil authority) that marriage be contracted according to certain formalities designed to establish externally the fact of mutual consent; but these formalities need not necessarily include any specifically religious rite whatsoever (cf. canon 1116). It is for social or community reasons that the Church has made its action in “receiving” the consent of the spouses a requirement for validity, but the significance of this measure is purely disciplinary, not theological.

This can be further analysed. The practical application of the principle, «doing what the Church does», is that the minister must have the internal will of fulfilling the external sacramental rite

¹⁹ Sess. VII, can. 11; Denz. 854.

prescribed by the Church. What is the distinctive external sacramental rite of matrimony prescribed by the Church? There is none. The religious rite that Catholics usually follow when marrying is simply the canonical form which, under present discipline, is required for validity. But that is not the sacramental rite²⁰. Consequently, the principle of «doing what the Church does» is either inapplicable to the sacrament of matrimony, or else — due to the particular nature of this sacrament — must be understood in a very different way to how it applies in the case of the other sacraments.

Nothing is “done” by the Church to “confect” the sacrament of marriage; all is done by the spouses. If we wish, we can say that in the moment of matrimonial consent, the spouses are the Church... Insofar as “a presence” of the Church is necessary for the confection of the sacraments, this presence — in the case of marriage — is supplied by the spouses and not by the priest. That is why statements like the following seem basically flawed: «The canonical-liturgical form required at present for the sacrament-sign, causes the marital consent expressed in this context to objectively have the meaning indicated by the economy of salvation, that is, the meaning of the sacramental sign»²¹. The canonical form currently required for the validity of marriage is something introduced by positive ecclesiastical law; it is theologically unacceptable to see in it the cause or explanation of the sacramental sign.

A passage from *Familiaris Consortio* could well be noted here. «When in spite of all efforts, engaged couples show that they reject explicitly and formally what the Church intends when the marriage of baptized persons is celebrated, the pastor of souls cannot admit them to the celebration of marriage»²².

Here the Pope does not use the phrase «what the Church does» (*quod facit Ecclesia*); he speaks of what it intends (*quod Ecclesia intendit*). This indeed seems the only accurate way to refer to the matter in relation to matrimony. While the Church “does”

²⁰ Which, as we have seen, is simply the valid exchange of consent between the spouses.

²¹ P. BARBERI, *o. c.*, p. 429.

²² «Cum... nuptias facturi aperte et expresse id quod Ecclesia intendit, cum matrimonium baptizatorum celebratur, se respuere fatentur» (n. 68); AAS 74 (1982) 165.

nothing in this sacrament, it (insofar as it is present or aware of a marriage taking place) no doubt intends something — that two Christians marry. It intends, in other words, a marriage between two persons who are “in Christ”. The question then is: do the spouses intend what the Church intends? Do the spouses intend to marry in Christ? If they intend to marry, they do, because — in virtue of their Baptism — they are in Christ. They intend what the Church intends²³ (just as the Church intends what they intend), and so they have a sufficient sacramental intention²⁴. It would not be accurate to say that the Church wants them to be married *as* Christians, for they are Christians. Though one could say the Church wants them to be married, so as to receive help to be better Christians.

Contrary to Barberi²⁵, therefore, I consider that the person marrying does not have to *do* what the Church does (the Church, I repeat, *does* nothing), but does have to intend what the Church intends: i.e. a valid marriage between two persons who are baptized.

It is important to distinguish what the Church intends in matrimony from the theological significance it reads into it. It is required that the spouses intend what the Church intends; it cannot reasonably be required, for validity, that they have a full theological understanding of all that the Church reads into the sign value of matrimony. It would be unreasonable to make a grasp of the Church's theological understanding of matrimony a condition for the valid reception of the sacrament²⁶. What is asked of the contractants is simply an intention. However desirable it may be that this intention be theologically informed and consciously sacramental, this

²³ Cf. S. WOOD, *The Marriage of Baptized Nonbelievers: Faith, Contract, and Sacrament*, «Theological Studies», 48 (1987), p. 292.

²⁴ «Minister sacramenti agit in persona totius Ecclesiae, cuius est minister; in verbis autem quae proferuntur, exprimitur intentio Ecclesiae; quae sufficit ad perfectionem sacramenti, nisi contrarium exterius exprimatur ex parte ministri et recipientis sacramentum» (S. Th., III, q. 64, a. 8 ad 2^{um}). «When a sacrament is celebrated in conformity with the intention of the Church, the power of Christ and of his Spirit acts in and through it, independently of the personal holiness of the minister», *Catechism of the Catholic Church*, no. 1128.

²⁵ *o. c.*, p. 431.

²⁶ «What is required then is to do what the Church does, not to understand what the Church understands — the conjugal covenant as a sacrament. No minimum of faith therefore is required» (D. BAUDOT, *L'inséparabilité entre le contrat et le sacrement de mariage: la discussion après le Concile Vatican II*, Rome 1987, p. 358). This is well expressed although, as we have pointed out, we would say *intend* rather than *do*.

is not required for validity. For validity, the intention required is simply the intention to marry on the natural plane.

In order to bring about a sacramental marriage, then, just two elements are needed: Baptism and what establishes marriage, i.e. a natural matrimonial intention. Given genuine intention and capacity, it is the fact of Baptism that sacramentalizes matrimony. To the question therefore whether there can be a valid marriage between Christians which is not sacramental, the answer is No, because (to repeat the fundamental reason) sacramentality simply means the special ontological configuration of the marriage of those who are baptized. The dignity of sacramentality is of the essence of marriage between Christians²⁷.

VII. The importance of faith

In recent years, there has been a revival and development of a thesis according to which the sacramentalization of marriage depends not on the objective factor of Baptism but on the subjective personal faith of the contractants: i.e. if they lack faith, they do not and cannot validly receive sacramental matrimony. In other words — and this is presented as a theological principle — actively and consciously held faith is necessary for marriage to be sacramental²⁸. Is this principle theologically sound?

It is obvious that conscious and active faith is necessary, if a particular marriage is to be fully fruitful, in all of its possibilities for the christian maturing of spouses and children. The point at issue, however, is not fruitfulness but validity: i.e. whether some degree of active faith is necessary for the valid reception of the sacrament.

It is important here not to confuse “faith” and “intention”. A very specific intention is required, in order to receive the sacrament (but this, we repeat, is a marital intention, and not necessarily a sacramental intention). Faith in the sacrament however is not required for its valid reception. I can see no theological grounds to support the thesis that the absence of personally professed faith impedes the valid sacramental reception of matrimony. Protestants,

²⁷ Cf. Denz. 1766; 1773.

²⁸ Cf. M. G. LAWLER, *Faith, Contract, and Sacrament in Christian Marriage: a Theological Approach*, «Theological Studies», 52 (1991), p. 721.

after all, who do not believe matrimony is a sacrament, nevertheless receive the sacrament when they marry.

The matrimony of those who lack faith poses pastoral but not theological problems. In 1970 the French Episcopal Committee for the Family, noting, «lack of faith does not affect the validity of the sacrament», added: «the total absence of faith in those marrying undermines the authenticity of their step in the actual celebration of marriage»²⁹. This is a fair expression of the problem. It is pastorally important to help Christians have a personally coherent — “authentic” — approach to the religious celebration of marriage; but even if this is not achieved, their lack of faith does not affect the sacramental validity of their marriage.

The thesis that lack of conscious faith invalidates the matrimony of baptized persons poses formidable doctrinal difficulties which — I feel — have been brushed over rather than resolved. Our considerations so far highlight one of these difficulties: the effective denial or at least ignoring of the ontological consequences of Baptism for the person. The same can be said for the existence of faith as a habit or infused virtue³⁰. The practical difficulties facing the thesis are no less considerable.

How can one gauge the “quantity” of faith required³¹? How can one quantify faith? Is it an absolute loss of faith that alone impedes sacramentality: i.e. is a person’s marriage sacramental if he or she retains a “minimum” of faith? One can suffer degrees of loss of faith. How can one calculate when such a loss becomes total, so that not the least “vestigium” is left?

Determining the minimum of faith required is not the only difficulty. One would have further to specify what type of faith is necessary for validity: christological faith, which admits the divinity of Christ?; ecclesial faith which accepts the institution and authority of the Church?; sacramental faith?; or just matrimonial faith, which accepts the nature of marriage as proposed by the Church? Then one would have to decide whether the required faith is to be explicit or implicit, etc.³².

²⁹ Cf. P. BARBERI, *o. c.*, p. 359.

³⁰ Cf. S. WOOD, *o. c.*, p. 294.

³¹ Cf. T. RINCON PÉREZ, *o. c.*, p. 192; O. FUMAGALLI CARULLI, *La dimensione spirituale del matrimonio e la sua traduzione giuridica*, «Ius» 27 (1980), p. 45.

³² Cf. D. BAUDOT, *o. c.*, pp. 362-363.

The practical difficulties do not end here. Who excludes a non-practicing Christian from marriage in Church? Who is to be assigned the invidious task of “classifying” Catholics according to the “acceptability” or otherwise of their degree of faith, deciding that a person does not have faith, or has not “enough” faith? Some priests would be more liberal in this task, others more conservative. The danger of discrimination³³ and of violation of the fundamental right to marry is obvious, as is the risk of fostering “elitism”.

Here I would add that the suggested exclusion of *infideles baptizatos* from the broad category of *Christifideles*³⁴ seems to me not only theologically unacceptable, but also to run a grave danger of elitism. The Second Vatican Council, in broad but specific terms, described *Christifideles* as those who are *Christo per baptismum incorporati* (*Ad Gentes*, 15). It is not the Catholic faith, but the fact of Baptism, that constitutes a person a member of the People of God. Working from this fact, various degrees of incorporation into Christ and his Church can be distinguished (cf. *Lumen gentium*, 14ss; *Code of Canon Law*, cc. 204-205). What degree of incorporation are we demanding? Are only those “perfectly” incorporated into Christ to be included?

VIII. Faith and fruit

It is not theologically certain that all the sacraments require conscious faith (Baptism of infants does not); but it is certain that they all foster it. It is arguably those with weak faith who stand in most need of the graces deriving from the sacrament of marriage. The task of pastors is to instruct them so that they understand the power of these graces; and it would show unreasonable pastoral impatience to expect such a task to be completed in the few weeks that pre-marriage instruction normally covers. A marriage “in church” may mark the beginning of a long and fruitful process of catechising those who are notoriously weak in faith, and may also

³³ Cf. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, no. 68, par. 6.

³⁴ Cf. R.C. FINN, *Faith and the Sacrament of Marriage*, in «Marriage Studies», vol. III, Washington 1985, pp. 104-105; M.G. LAWLER, *o. c.*, p. 728. Lawler goes on in fact to say that «Baptized nonbelievers have no right to be equated with Christian believers» (p. 729). If this affirmation is intended to carry pastoral weight, it could pass. But is it sound theologically?

ensure the possibility of the catholic education of their children. Refusal of a "church marriage" may preclude both. Is there not a certain (unconsciously) penal character to the thesis that baptized nonbelievers cannot enter a valid sacramental marriage? It leaves people deprived of divine resources for turning towards Christ³⁵.

It has been suggested that married people without faith cannot signify the union of Christ and the Church. But this is to confuse sign and testimony. Every christian marriage signifies the Christ-Church relationship, even though some couples fail to testify to a loving and faithful union. But this failure cannot be taken as an invalidating defect in the sacrament; it is simply a failure to respond to sacramental grace.

When one reads that «the lack of faith is an obstacle to the assumption of the commitments of marriage deriving from the fact of the sacrament»³⁶, one asks what are these "commitments" beyond those of non-sacramental marriage? One readily admits that the lack of faith is an obstacle to truly grace-assisted fulfilment of duties, but not to their assumption. Here once again there is perhaps an unconscious passage from the ascetical-pastoral to the theological-juridical sphere, as well as an idea that lack of faith can be taken as a safeguard against having to assume duties, and not seen as a hindrance to the reception of benefits.

Absence of faith may hinder the fruitful reception of the sacrament (i.e. the fruitful operation of sacramental grace, within marriage *in facto esse*); but does not hinder the actual reception of the sacrament, in the moment of consent (marriage *in fieri*). A failure to note this distinction can facilitate equivocal statements such as characterize the following passage: «The profound unity between the human reality and its sacramentality in the case of baptized partners is not realized in the absence of faith. While remaining ordered to a sacramental state by the baptismal character, their unbelief prevents the actualization of this state»³⁷.

³⁵ Cf. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, no. 68, par. 5.

³⁶ S. GHERRO, *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1985, p. 237.

³⁷ R.C. FINN, *o. c.*, p.106. This article, incidentally, is not alone in advancing the claim that St. Albert, St. Thomas, St. Bonaventure, etc. teach the need of active faith for the reception of marriage; whereas, as a simple reading of the Latin texts included in the article shows, they posit faith as necessary for the efficacy of the sacrament once constituted, but not for its valid constitution.

Even as regards the fruitfulness of the sacrament of marriage, it is by no means certain that lack of faith absolutely impedes a baptized person from achieving that fruitfulness. Sacramentality offers him an extra strength, of supernatural efficacy (of which he may be unaware), to live a more dedicated love for his or her partner and children. The lack of faith of two Protestants who marry does not necessarily prevent them from receiving the sacramental graces of their matrimony.

Those who advocate a non-sacramental valid marriage for Catholics, seem to pass lightly over the fact that the sacramentality of matrimony confers graces — advantages — even on those unaware of them. This explains the repeated directives of the Holy See, under the old Code, insisting that while every effort must be made to instruct those who are ignorant of Catholic doctrine, spouses who refuse this instruction should not be denied the celebration of marriage³⁸.

If the whole conjugal covenant between the spouses becomes a source of grace, then Christian spouses are always *in* a sacramental state, even if one or other, or both, are not personally in a “state of grace”. The grace of matrimony makes it easier for them in fact to “return” to a state of grace if they have lost it. It would also seem to follow that those Christians with little or apparently no faith, who contract sacramental marriage, will have more grace for the finding or restoration of their faith than if they had entered a non-sacramental union. The sacramental state of marriage reconfirms or relocates people *in* Christ, even if they are unaware of the nature and extent of this benefit. Pastors need to overcome the tendency to look on and analyse sociologically what is essentially a theological reality, a «great mystery in Christ», where the power of the redemption is always — however hiddenly — at work.

The ecumenical implications of all of this need to be carefully weighed. If it became accepted Catholic doctrine that active faith and/or a positive sacramental intention are needed for the valid reception of matrimony, then the vast majority of the marriages of our separated brethren would have to be held invalid by the Catholic Church³⁹.

³⁸ Cf. P. BARBERI, *o. c.*, pp. 351-354. Canons 1063-1072 of the new Code of Canon Law remain in the line of these directives, as does *Familiaris Consortio*, no. 68.

³⁹ Cf. JOHN PAUL II, *Familiaris Consortio*, no. 68, par. 6.

IX. The 1977 documents of the International Theological Commission

A reference should not be omitted to the two documents which the International Theological Commission published in 1977: «The sacramentality of christian marriage» and *Foedus matrimoniale*⁴⁰. There the traditional doctrine on the inseparability of covenant and sacrament is clearly presented in passages such as the following: «As between two baptized persons, matrimony, as an institution willed by God the Creator, cannot be separated from marriage as a sacrament, since sacramentality does not constitute an accidental element of marriage between the baptized (which might or might not be present in it), but is so bound to its essence that it cannot be separated from it»⁴¹. «For the Church, as between two baptized persons, there exists no natural marriage separate from the sacrament, but only a natural marriage raised to the dignity of sacrament»⁴².

However there are other less clear passages, which are at times quoted in support of the view that conscious and active faith is essential to the validity of sacramental marriage, or that the possibility of a valid non-sacramental union should be allowed for Christians. It is stated, for instance, that the matrimonial covenant «becomes a sacrament only if the future spouses agree to enter conjugal life by passing through Christ to whom they are incorporated through Baptism. Their free adhesion to the mystery of Christ is so essential to the nature of the sacrament that the Church wishes, by means of the ministry of the priest, to be assured of the christian authenticity of their commitment. The human conjugal covenant therefore does not become a sacrament in virtue of a juridic statute that would be efficacious of itself independently of any freely given adhesion to Baptism. It becomes such in virtue rather of the publicly christian character which their mutual commitment intimately implies»⁴³.

These statements can scarcely be called a model of clarity. What is meant by this “passing through Christ”, which (so it seems

⁴⁰ *Enchiridion Vaticanum*, VI, EDB 1983, pp. 352-397.

⁴¹ *Ibid.*, p. 385, n. 495.

⁴² *Ibid.*, p. 389, n. 498.

⁴³ *Ibid.*, p. 363, n. 471.

to be implied) was not effected by their being incorporated into Him by Baptism? The spouses have already passed “through” Christ, and are ontologically “in” Him, in virtue of their Baptism; that is the reason why they marry in Christ. No theological reasons are given to support or explain the suggestion that some *further* “passing through Christ” is necessary, in order that their matrimony may “become” a sacrament.

One is puzzled by the imprecision of the expression «so essential...» (essentiality does not admit of degrees; something is essential or else it is not). Presumably the sense is that «adhesion to mystery of Christ» is important to the fruitfulness of the sacrament (rather than essential to its constitution); a point we agree with, but which should have been stated more precisely⁴⁴.

Regarding the priest’s intervention — which is simply that of a qualified witness — it is doubtful that it can properly be called a “ministry”. We would further note that what the Church wishes to ensure through the priest’s or other qualified witness’s presence, rather than (the very woolly idea of) the «christian authenticity of the spouses’ commitment», is their intention of exchanging genuine matrimonial consent. Therefore, as the *Ordo Celebrandi Matrimonium* states, the priest questions the spouses about «their freedom, their intention of mutual fidelity and of accepting and educating offspring»⁴⁵. Contrary to what the Commission seems to suggest, no questions relating to «free adhesion to the mystery of Christ» are to be found in the *Ordo*.

The second document states: «In the last analysis, true intention is born of living faith and nourished by it. Therefore where there is no trace of faith as such, the practical doubt arises whether or not there exists the aforesaid general and truly sacramental intention, and whether the marriage contracted is valid or not. As pointed out, the personal faith of the contracting parties does not of itself constitute the sacramentality of marriage; but in the total absence of personal faith, the very validity of the sacrament would be undermined»⁴⁶.

⁴⁴ The Commission itself, in contradiction to what it suggests here, seems later to acknowledge this point: «faith is presupposed as a *causa dispositiva* of the fruitful effect of the sacrament; the validity of matrimony, however, does not necessarily imply that it be fruitful» (*Ibid.*, p. 383, n. 492).

⁴⁵ *Ordo Celebrandi Matrimonium*, cap. I, n. 24.

⁴⁶ *Enchiridion Vaticanum*, VI, EDB 1983, p. 383, no. 492.

Once more we must note the imprecision of language. What is a «trace of faith»? What is the unacceptable minimum? When does faith become utterly extinguished? Besides, while some take the last phrase (that in the total absence of faith, the very validity of the sacrament «would be undermined») as the conclusion of the passage, one must ask what sure conclusion can be drawn from a doubt («the doubt arises...»). The text in fact continues: «This gives rise to new problems for which a satisfactory solution has not yet been found, and imposes grave pastoral responsibilities regarding christian marriage». Theological and pastoral considerations are mixed together in these documents. The theological opinions rather obscurely put forward⁴⁷ have received no support from subsequent magisterium; the clear pastoral concerns expressed have been dealt with in detail by Pope John Paul II, in *Familiaris Consortio*.

The International Theological Commission is an advisory body to the Congregation for the Doctrine of the Faith, not in any way an organ of the Magisterium. Since it is composed of papally appointed theologians, its views should be studied with particular attention. It is clear however that they carry no more weight than their intrinsic worth. The intrinsic theological worth of the documents referred to here (also in view of their many internal ambiguities or contradictions) is questionable. For the purpose of the subject under discussion, it is evident that they carry no magisterial authority.

X. Separability

According to the theory of “separability”, marriage can in certain cases exist as a valid natural alliance or contract between Christians, without its being a sacrament. The theory rests on the view mentioned earlier: that if a couple lack faith, they do not and cannot validly receive sacramental matrimony. Out of respect for

⁴⁷ A particularly obscure passage concerns the case of mal-formed Catholics who consider that they can contract matrimony, even though they exclude the sacrament. The Commission weighs, on the one hand, their lack both of faith and of the intention of doing what the Church «does», which makes them «incapable of contracting a valid sacramental marriage», and on the other, their «natural right to contract marriage». It continues: «in such circumstances they are capable of giving and accepting each other as spouses...»; and yet concludes: «Such a relationship, even though it may offer the characteristics of matrimony, can in no way be recognized by the Church as a conjugal society, even in a non-sacramental form» (pp. 387-389, n. 498).

their human rights, the thesis goes on, it should be acknowledged that in such a case, despite their Baptism, they can and do receive valid marriage in its natural entity “alone”; in other words such persons, according to their circumstances, can validly receive either a sacramental marriage or else a simple “natural” marriage. The theory is frequently proposed today, although it so far remains out of harmony with official Church teaching⁴⁸.

In passing I would confess to not being very happy with the use of the term “contract” in discussing this subject (as if it were tied up necessarily with “contractualist” theories of marriage). The more precise expression of the issue is whether marriage itself is divisible into two realities for Christians: a valid, natural, non-sacramental marriage, on the one hand, and a sacramental marriage, on the other. More importantly, I find that “separability” (or “inseparability”) is an inappropriate working term. It suggests two elements or “components” of christian marriage, whereas in fact, as we have tried to show, there is simply one indivisible reality. One can indeed debate whether the reality of marriage exists inside or outside the sacramental order; but the solution of this question depends not on constitutional principles of marriage but on the ontological condition of the spouses.

The separability theory would grant the person marrying the power to dissect christian marriage: to separate and exclude its specific christian aspect (which is its sacramentality), while retaining its valid natural aspect. This is a power which he or she does not have — any more than a person has the power to “separate” Christ from the consecrated Host. «I will receive the host as a memorial meal; but I will not receive the true Body and Blood of Christ»... But you do.

According to the Church’s understanding, if a person goes through the actions of any other sacrament but excludes the supernatural efficacy which the Church sees in it, the sacramental aspect is lost but the natural aspect remains. If the minister of Baptism excludes the intention of conferring a sacrament, no sacrament is in fact conferred, but the natural action of pouring

⁴⁸ The inseparability of sacrament and contract has been held to be *fidei proxima* (cf. P. PALAZZINI, *Il Sacramento del Matrimonio*, in *I Sacramenti*, Roma 1959, p. 756). For a list of magisterial documents, see P. BARBERI, *o. c.*, p. 412, note 174.

water — a natural ablution — remains. Is it not logical to say that the same can happen in the case of marriage: i.e. that a person can simply contract marriage in its natural sense, while excluding the supernatural significance the Church attaches to it? If the answer once again is No, it is for a reason which underlines the uniqueness of matrimony among the sacraments, and explains why the analogy does not hold. Our Lord did not will that every ablution of Christians be a sacrament; but this is exactly what He did will of every marriage between Christians⁴⁹. Sacramentality is a consequence not of their will, but of their condition as Christians incorporated into the economy of salvation.

Here we could refer to the rather striking conclusion of an article by Michael Lawler already referred to (a conclusion which, he says, «is evident and needs no further elaboration»): that «If the marriages of nonbelievers, including baptized nonbelievers, are nonsacramental, then they are also dissoluble according to the norms of canon 1143»⁵⁰. Since the dissolution of a marriage, under c. 1143, requires as a *sine qua non* condition that the marriage be between two non-baptized persons, it is not clear how one would elaborate this conclusion in reference to our subject. Surely Susan Wood is right when she states that the proponents of a possible non-sacramental valid marriage for baptized nonbelievers also insist that it would be indissoluble⁵¹. The common theological opinion has been that the marriage of a baptized person to one non-baptized is not sacramental. Yet such marriages (entered by the Catholic party with a dispensation from the impediment of disparity of cult) are considered no less indissoluble than a marriage between two Catholics.

XI. Conclusion

To my mind, certain views advanced in the “separability” debate show not only a defective appreciation of the beauty, dignity and purpose of the sacrament of marriage itself, but (perhaps paradoxically) also a devalued concept of marriage considered on the natural level as well.

⁴⁹ Cf. P. PALAZZINI, *o. c.*, p. 756.

⁵⁰ M.G. LAWLER, *o. c.*, p. 731.

⁵¹ S. WOOD, *o. c.*, pp. 295-296.

One notes a tendency to see the properties of the conjugal covenant (procreativity, exclusiveness, permanence) in a negative rather than a positive light. In this context, I feel that certain pastoral and canonical views of marriage have become hampered by a one-sided understanding of these properties, emphasizing the obligations they involve rather than the basic goodness they represent. We need a revived appreciation of St. Augustine's view of these aspects of marriage as *bona* — good things — that mark its dignity and endow it with a noble attractiveness⁵². There is a basic pessimism in any assumption that human nature is more afraid of, than attracted by, the commitment aspect of the marital covenant. Since the permanence of the marriage bond is particularly disesteemed today, an anthropological analysis of how indissolubility corresponds to the "for-ever" aspiration of human love is specially called for. But a deep reappraisal of the human attractiveness of the fruitful, one-spouse aspects (procreativity and exclusiveness) of the marital covenant also needs to be undertaken.

There would seem to be the idea too that natural marriage involves people in a lesser commitment than christian marriage; that it is less demanding, or that its demands are more easily ignored or dispensed with. But natural marriage, we repeat, is in fact as much of a commitment as christian marriage. The difference is that it is not as enriched. It does not confer the same strength or receive the same help from above, to achieve in practice the happiness it promises.

Sacramentality is an expression of God's largesse, not of his exigence. It is something that strengthens, remedies, and enriches. In this respect, it imposes no peculiar obligation over and above natural marriage, other perhaps than one of particular gratitude — for the unique gifts which it bestows.

Tribunal of the Roman Rota
Palazzo della Cancelleria
00186 ROME

⁵² See the author's *Covenanted Happiness*, Ignatius Press, 1990, pp. 42ss.

Pagina bianca

ELEMENTOS PARA UNA TEORÍA GENERAL TOMISTA SOBRE EL VALOR REVELADOR DE LA HISTORIA (I)

Maria Helena DA GUERRA PRATAS

Sumario: *Sentidos de la Escritura y sentido de la historia.* “*In omnibus libris sanctis oportet intueri quae ibi aeterna intuentur, quae ibi facta narrantur, quae futura praenuntiantur, quae agenda praecipiantur*” (Quodl. VII, q. 6, a. 2 (15), s.c. 1). - I. *Ibi aeterna intuentur. El principio fundamental: a través de lo material a lo espiritual, por lo temporal a lo eterno:* 1. La historia, en el confín del tiempo y de la eternidad. 2. La historia, diálogo de Dios con el hombre y teofanía. - II. *Ibi facta narrantur. Hechos históricos y la Escritura como vía de acceso a su valor revelador:* 1. El fundamento de la historia. 2. Historia y Espíritu. 3. Hermenéutica bíblica, analogía del ente y analogía de la fe.

Santo Tomás no formuló una teoría general sobre el valor revelador de la historia. Sin embargo, en sus comentarios a los hechos histórico-salvíficos resaltan determinados elementos sobre los que hemos intentado reflexionar y que destacamos ahora en este trabajo.

La tradicional teoría exegética de los sentidos de la Sagrada Escritura, de la que Santo Tomás es heredero y teorizador, presenta algunas características y formulaciones de evidente interés para el tema que nos ocupa. Simultáneamente esbozaremos algunas consideraciones sobre la Teología de la Historia según el Doctor Angélico, en conexión con su Teología de la Escritura.

Según veremos, un elemento constante y configurador de los comentarios del Aquinate a los hechos histórico-salvíficos es el de la centralidad de Cristo, eje y clave de la Historia Sagrada.

In omnibus libris sanctis oportet intueri quae ibi aeterna intuentur, quae ibi facta narrantur, quae futura praenuntiantur, quae agenda praecipiantur (Quodl. VII, q. 6, a. 2 (15), s.c. 1)

En la Sagrada Escritura —que es una «cierta luz a modo de rayo derivado de la Verdad Primera», como diría el Aquinate— se nos desvela el plan divino de salvación, el misterio del acontecer histórico y del orden universal al fin¹.

Así como el hombre utiliza las palabras como signos transmisores de conocimientos, Dios, Señor del cosmos y de la historia, tiene en su poder hacer uso no sólo de palabras, sino de todas las cosas del universo —en su ser y en su devenir— en orden a sus designios de Revelación. Sólo Dios, que todo lo gobierna con su

¹ *In de Div. Nom.*, c. 1, lc. 1, n. 15 [en las obras de Sto. Tomás los números se refieren a la ed. de Marietti]: «Veritas enim sacrae Scripturae est quoddam lumen per modum radii derivatum a prima Veritate». Cfr. J. DANIELOU, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Ed. du Seuil, Paris 1953, p. 81. Respecto de una filosofía o una teología de la historia en Santo Tomás cfr., por ejemplo, C. BOYER, *Il concetto di storia nell'idealismo e nel tomismo*, Studium, Roma 1935, pp. 55-79; T. CHIFFLOT, *Saint Thomas d'Aquin et l'histoire*, in *Approches d'une théologie de l'histoire*, Du Cerf, Paris 1960, pp. 73-104; U. HORST, *Über die Frage einer heilsökonomischen Theologie bei Thomas von Aquin. Ergebnisse und Probleme der neueren Forschung*, in «Münchener Theologische Zeitschrift» 12 (1961), 97-111; A. MARC, *Approches thomistes de l'historicité*, in «Ami du Clergé» 71 (1961), 529-535; P.B. GRENET, *Place de l'élément historique dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, in «Bulletin du Cercle Thomiste Saint-Nicolas de Caen» 18 (1961), 40-48; A. HAYEN, *Le thomisme et l'histoire*, in «Revue thomiste» 70 (1962), 51-82; I. BACKES, *Heilsgeschichte in der Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, in «Trierer Theologische Zeitschrift» 72 (1963), 23-38; M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Kösel Verlag, München 1964; trad. francesa: *Le salut et l'histoire. La pensée de Saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, ed. Du Cerf, Paris 1967; G. BAGET-BOZZO, *San Tommaso e la Teologia della storia*, in «Renovatio» 2 (1967), 95-119; M.D. CHENU, *Création et Histoire*, in AA.VV., *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1974, vol. II, pp. 391-399; F. CORVINO, *Tommaso d'Aquino e il problema della storia*, in «Incontri Culturali» 8 (1975), 169-183; P. MEINHOLD, *Zur Auffassung des hl. Thomas von Aquin von der Geschichte, insbesondere der Heilsgeschichte. Die Auseinandersetzung mit der Geschichtstheologie des Joachim von Fiore*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, Ed. Domenicane Italiane, Napoli 1976, vol. III, pp. 156-158; M. SCHMAUS, *Das Dynamische in der Erlösungslehre des hl. Thomas von Aquin*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario cit.*, vol. IV, pp. 194-213; A.A. MAURER, *St. Thomas and historicity*, Marquette Un. Press, Milwaukee 1979; P. CHIOCCHEITTA, *Suggerzioni tomiste sul «senso della storia»*, in «Euntes Docete» 34 (1981), 221-234. Para un estudio bibliográfico con abundantes referencias sobre este asunto, vid. I. BIFFI, *Saggio bibliografico sui misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino*, in «Scuola Cattolica» 99 (1971) *Suppl. Bibl.*, 175-238.

providencia, puede ordenar la historia en su curso, de modo que los hechos adquieran un múltiple valor revelador².

Ya en el Antiguo Testamento, a través de los acontecimientos que la Sagrada Escritura nos relata, se manifiestan abiertamente — en sentido literal— la infinita bondad, sabiduría y omnipotencia del Creador, u otros rasgos de Aquél que es fuente de todas las perfecciones, en el ser y en el obrar³.

Por el libre querer divino, los eventos narrados poseen, además, mediante el sentido espiritual, una carga significativa insospechada, que abarca simultáneamente varios niveles, y en los que se expresa la inherente inteligibilidad del acontecer histórico⁴.

² Cfr. *Quodl.* VII, q. 6, a. 3 (16), c.: «Sic autem ordinantur res in cursu suo, ut ex eis talis sensus possit accipi, quod eius solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhabet ad significationem aliquorum ipsum cursum rerum suae providentiae subiectarum». Sobre la providencia divina como fundamento de los sentidos de los libros sagrados, cfr. M.D. MAILHIOT, *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel*, in «Revue thomiste» 59 (1959), 621-622.

³ Cfr. *In III Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1^{um}: «in qualibet operatione divina, appropriata trium personarum ostenduntur, scilicet potentia, sapientia et bonitas».

⁴ Santo Tomás aborda *ex professo* el tema de los sentidos de la Sagrada Escritura en *Quodl.* VII, q. 6, aa. 1-3 (14-16); *S.Th.* I, q. 1, a. 10; *In I Sent.*, prolog.; q. 1, a. 5; *In IV Sent.*, d. 21, q. 1, a. 2, q1a 1, ad 3^{um}; *De Pot.*, q. 4, a. 1; *Quodl.* III, q. 14, a. 1 (14); *Ad Galatas*, c. 4, lc. 7. La bibliografía sobre este tema en la doctrina del Doctor Angélico es abundante. Entre los libros y estudios más recientes, véase, por ejemplo: C. SPICQ, *Thomas d'Aquin* in DTC XV, col. 711-738; J. GRIBOMONT, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de Saint Thomas. Notes sur le sens spirituel des Saintes Écritures*, in «Ephemerides theologiae Lovanienses» 22 (1946), 70-89; H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 2 t. in 4 voll., Aubier, Paris 1959-1964, v. II, especialmente -sobre Santo Tomás- pp. 285-302; M.D. MAILHIOT, *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel*, cit., pp. 614-663; A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, 2 voll., Desclée, Tournai 1963²; trad. castellana: *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona 1970³, vol. I, pp. 183-216; J. TONNEAU, *St. Thomas D'Aquin. Somme Théologique. La Loi Ancienne*, I-II, q. 98-105, Desclée, Paris-Tournai-Rome 1971, vol. II, apéndice II, pp. 347-363; M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget. Die Prinzipien seiner Schriftdeutung und seine Lehre von den Schriftsinnen*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971; IDEM, *Historia y teología. La interpretación de la Escritura en Santo Tomás*, in «Salmaticensis» 22 (1975), 499-526; J.M. CASCIARO, *Noemática*, in «Gran Enciclopedia Rialp», Madrid 1984 (GER), vol. XVI, pp. 867-873; M.A. TABET, *Una introducción a la Sagrada Escritura*, Rialp, Madrid 1981, pp. 96-103; A. DI MARCO, *San Tommaso e la pluralità dei sensi biblici nella problematica odierna*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, cit., vol. IV, pp. 60-69. Otras obras que se refieren a los sentidos de la Sagrada Escritura, no solamente en la obra del Aquinate, o a propósito de otros temas, vendrán citadas oportunamente. El Magisterio se pronunció en repetidas ocasiones sobre la interpretación de los sentidos de la Escritura; cfr. por ejemplo CONC. TRIDENTINUM, ses. IV, Decr. *De Canonicis Scripturis*, 8-IV-1546, DS 1501-1508; CONC. VATICANUM I, Const. *Dei Filius*, 24-IV-1870, DS 3000-3045; LEÓN XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, 18-XI-1893, ASS 26 (1893-1894) pp.269-292; PÍO XII, Enc. *Divino Afflante Spiritu*, 30-IX-1943, DS 3826-

En la historia se nos dan a conocer las verdades eternas —*ibi aeterna intuentur*—; partiendo de la realidad histórica, fundamento del que arranca siempre el sentido espiritual —*facta narrantur*—, los acontecimientos manifiestan también realidades futuras —*future praenuntiantur*—; y porque el hombre ha de realizar su retorno a Dios en libertad, en la historia y mediante la historia se le dan a conocer las verdades normativas de su actuación en orden al fin al que ha sido destinado —*agenda praecipiantur*—⁵.

I. *Ibi aeterna intuentur*. El principio fundamental: a través de lo material a lo espiritual, por lo temporal a lo eterno.

1. *La historia, en el confín del tiempo y de la eternidad*

«Dios, creando y conservando el universo por su Palabra (cfr. Io 1, 3), ofrece a los hombres en la creación, un testimonio perenne de sí mismo (cfr. Rom 1, 19-20); queriendo además abrir el camino

3831. Sobre la tipología como Teología de la Historia y expresión de su sentido, *vid.* K. GRÜNDER, *Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns «Biblische Betrachtungen» als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1958, pp. 133ss; M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, cit., *passim*; IDEM, *Historia y teología*, cit., *passim*; M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., pp. 164-172.

⁵ La frase citada en el *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), s.c. 1 es de San Agustín en el *De Genesi ad litteram*, l. 1, c. 1, n. 1: PL 34, 247: «In Libris autem omnibus sanctis intueri oportet quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel moncantur». Santo Tomás, además de modificar el texto del Doctor de Hipona, lo aplica a los sentidos de la Sagrada Escritura, mientras San Agustín la usa en otro contexto, refiriéndose a las enseñanzas de la Biblia en sentido amplio. Sobre ello cfr. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, cit., pp. 75-76: «In seiner Kontext ist der Gedankengang des Augustinus folgender: a) Augustinus versucht die Genesis nach ihrem Literalsinn auszulegen (*praeter allegoricam significationem*), das heisst, er will die Genesis erklären, ohne zum geistigen Sinn oder zur Allegorie zu greifen (...). In den heiligen Büchern begegnet man verschiedenen Arten von Texten, die von verschiedenen Dingen handeln». Véase también H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, cit., vol. I, p.182: «Il n'y a pourtant guère de doute, cette fois encore, que la pensée d'Augustin soit autre: il veut plutôt indiquer quels sont les quatre sortes de sujets dont la Bible traite tour à tour, la matière diverse et diversement répartie de ses enseignements»; cfr. IDEM, *Sur un vieux distique. La doctrine du quadruple sens in AA.VV., Mélanges F. Cavallera*, ed. Bibliothèque de l'Institut Catholique, Toulouse 1948, p. 349. Aunque el significado de esta frase en San Agustín sea diverso del que le da el Aquinate, ello no invalida que en ella se exprese adecuadamente —en nuestro entender— los diversos aspectos del valor revelador de la historia, tal como lo sintetiza la doctrina sobre los sentidos de la Sagrada Escritura. Podría objetarse, no sin motivo, que en esta frase se encuentra invertido el orden habitual en los sentidos de la Escritura: usualmente el sentido anagógico, significativo de la escatología, es el último. Es cierto. Pero también lo es, que la historia sólo puede ser contemplada en su verdadera perspectiva a la luz del fin a que conduce y que la trasciende.

de la salvación sobrenatural, se reveló desde el principio a nuestros primeros padres. Después de su caída, los levantó a la esperanza de la salvación (cfr. Gn 3, 15), con la promesa de la redención; después cuidó continuamente del género humano, para dar la vida eterna a todos los que buscan la salvación con la perseverancia en las buenas obras (cfr. Rom 2, 6-7)»⁶.

La creación no es sólo el acto inaugural de la historia, sino que a su luz contempla el Aquinate la realidad histórico-temporal, en su conjunto.

El acto creador por el que Dios da a participar el ser, al llevar consigo un descenso ontológico de lo simple a lo compuesto, del todo a lo parcial, de lo uno a lo múltiple, de lo infinito a lo finito, comporta también un salto de la eternidad al tiempo⁷.

Dios, Acto puro, plenitud de Ser, es eterno. Las criaturas no son su ser, sino que son parcialmente: finitas, limitadas, cambian, se mueven en orden a adquirir una perfección que no poseen, y el tiempo no es sino la medida de su operación o movimiento: *tempus est mensura operationis vel motus*⁸.

Si la creación es inseparable del tiempo, la historia ha sido creada con el hombre: el Creador selló su obra, a través del hombre, con la característica de la historicidad. La criatura corpóreo-espiritual está sujeta a la dimensión del tiempo, y en el tiempo ha de autodeterminarse al fin para el que ha sido creada, en libertad. Temporalidad y libertad son las coordenadas que caracterizan la historia, pero la finalidad a la que ésta se orienta y que determina su existencia, la trasciende⁹.

⁶ CONC. VATICANUM II, Const. *Dei Verbum*, n. 3.

⁷ Cfr. *S.Th.* I, q. 10, a. 4. Cfr. M. BORDONI, *Presenza dell'eternità divina nella durata temporale*, in «Divinitas» 7 (1963), 449: «Ogni essere finito nel dipendere da Dio per creazione in tutto il suo essere, ne dipende per la sua stessa temporalità. Il rapporto creativo rappresenta la relazione metafisica fondamentale per cui l'eternità ed il tempo sono ontologicamente presenti pur conservando la loro distanza infinita. L'identica azione divina creativa, misurata dall'eternità, attinge immediatamente ogni essere creato nella sua durata e così l'eternità, attraverso l'atto creativo, si rende entitativamente presente ad ogni istante del tempo».

⁸ *In lib. De Causis*, pr. XI, lc. 11, n. 271, (los números estan citados por la ed. Marietti); cfr. *S.Th.* I, q. 10, a. 1, c.: «sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem aeternitatis oportet nos venire per tempus; quod nihil aliud est quam "numerus motus secundum prius et posterius"». Cfr. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1944²; trad. castellana: *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires 1952, p. 354.

⁹ Cfr. P. BERGLAR, *Historia del mundo y reino de Dios*, in «Scripta Theologica» 7 (1975), 286ss.

El hombre es el sujeto de la historia, pero por la espiritualidad de su alma la trasciende constitutivamente: su fin no es un bien mundano, temporal, sino Dios mismo. Mientras la perfección de las criaturas materiales se agota en este mundo —y éste es su modo propio de dar gloria a Dios como fin último de toda la creación—, la perfección de las criaturas espirituales se encuentra más allá de la materia y del tiempo: se realiza sólo en ese *attingere divinitatem* —unirse a Dios— que les es propio y privilegio singular en el universo¹⁰. La inmensa dignidad de cada criatura humana es que, por su alma espiritual —y por tanto inmortal— está *in confinio aeternitatis et temporis*.

En la persona y en su acción hay algo de eterno: no es, la suya, una meta intramundana, sino la visión divina, por la que el hombre se hace partícipe de la eternidad¹¹. Si bien todo el universo tiene a Dios como fin, sólo las criaturas intelectuales pueden alcanzarle en Sí mismo, y las materiales se ordenan a éstas para que lo alcancen por el conocimiento y el amor¹².

Santo Tomás encara, pues, la historia como un proceso de retorno del universo a Dios que —iniciado en la creación— regresa a El, arrastrado por las operaciones de las criaturas espirituales; en el universo se da una cierta circulación, en cuanto que, salido de Dios, vuelve a El por su tendencia al bien. El retorno, sin embargo, se logra plenamente en algunas criaturas, mientras en otras queda

¹⁰ Cfr. R. GARCÍA DE HARO e I. DE CELAYA, *La moral cristiana: en el confín de la historia y la eternidad*, Rialp, Madrid 1975, p. 145. Sobre la necesidad del auxilio sobrenatural de Dios para que el hombre alcance la bienaventuranza, cfr. *S.Th.* I-II, q. 109, a. 5; *C.G.* III, c. 147. Acerca de la noción de *attingere* puede verse *S.Th.* I-II, q. 3, a. 7, ad 3^{um} y a. 8.

¹¹ *C.G.* III, c. 61, n. 2362: «Anima intellectiva est creata “in confinio aeternitatis et temporis” (...) actio eius secundum quam coniungitur inferioribus, quae sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio eius secundum quam coniungitur superioribus, quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua divinam substantiam videt»; cfr. *In lib. De Causis*, pr. 2, lc. 2, n. 58: «Anima autem secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit aeternitatem, sed secundum operationem attingit motum». Véase C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, S.E.I., Torino 1960, pp. 269ss.

¹² *C.G.* III, c. 111, n. 2855: «sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum». Sobre la ordenación de las realidades materiales a las criaturas racionales, *vid. ibid.*, c. 112. No hacemos aquí referencia a las criaturas angélicas, que, al ser espíritus puros no necesitan de los entes materiales para perfeccionarse, y que no tienen historia, pues se unen definitivamente a Dios -o le rechazan- en un único acto.

truncado. Porque las que se ordenan a Aquel Primer Bien del que procedieron sólo mediante la consecución de una cierta semejanza, no tienen perfectamente esa circulación; la culminan sólo las que logran recalar de algún modo hasta el mismo primer Principio: lo que pertenece únicamente a las criaturas racionales, que pueden alcanzar a Dios por el conocimiento y el amor¹³.

Sin embargo, la criatura racional, por su condición corpórea, conoce a Dios y le ama a través de lo visible¹⁴; lo material es para ella camino obligado hacia lo espiritual y es a través del tiempo que se ancla en la eternidad. Bajo esta perspectiva, la valoración de lo temporal y de lo histórico es la mayor posible. No se da una escisión entre las cosas del tiempo y la eternidad. El transcurrir de la historia alcanza un valor imperecedero exactamente por su condición de medio en orden al fin. No se acaba en sí misma: adquiere su sentido más radical en ser forja de lo que no se acaba¹⁵.

Este es también el principio que explica la existencia, en los hechos de la Historia de la Salvación narrados en los libros sagrados, de un sentido más profundo que el inmediatamente aparente —y que por eso se llama sentido espiritual—; el Señor de la historia se sirve de ella, para, con divina pedagogía, conducir al hombre progresivamente al conocimiento y amor de los bienes

¹³ *In IV Sent.*, d. 49, q. 1, a. 3, sol. 1, c.: «omnia creata secundum impressionem a creatore receptam inclinatur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequendam eius similitudinem qualemcumque; non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem: in qua assecutione beatitudo eorum consistit»; cfr. *C.G.* III, c. 112; *De Veritate*, q. 20, a. 4, c. Acerca de la concepción circular de la historia véase M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., pp. 171ss. Sobre la diversidad de esta idea respecto a la concepción cíclica del tiempo en la cultura griega, puede verse M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949, pp. 154ss.

¹⁴ Cfr. *De Veritate*, q. 10, a. 6, ad 2^{um}: «sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinatorum».

¹⁵ Esta concepción de historia es contraria a lo que consideran, por ejemplo, el positivismo y el marxismo; cfr. O. GIL MUNILLA, *Historia*, in GER, vol. XII, pp. 11-14. Es de notar que Santo Tomás no pretendió hacer una reflexión sobre el término *historia*, y ni siquiera lo emplea habitualmente. Habla más bien de tiempo, y del obrar de las criaturas racionales.

invisibles y de las verdades eternas, a través de hechos y realidades visibles: *quia visibilia solent esse figurae invisibilium*¹⁶.

2. *La historia, diálogo de Dios con el hombre y teofanía*

Dios, al crear al hombre tal como es, quiso su dimensión histórica y dio inicio a la historia; y al crearle con un fin que ha de alcanzar asignó a la historia su sentido. No la predeterminó, en cambio, en sus caminos particulares, en cuanto que la libertad humana hace de la historia algo, a la vez, libre y necesario: la necesidad de la historia significa tan sólo la pura necesidad de que el hombre posea una historia, pero no que ésta sea de uno o de otro modo, necesariamente¹⁷. La historia es libre en cuanto permanece indeterminada, abierta ante múltiples posibilidades, que Dios no ha querido cerrar, al hacer al hombre dueño de sus actos¹⁸.

La providencia divina no contradice la decisiva intervención del hombre en la historia, sino que es lo que la hace posible. Si bien Dios ha previsto y decidido todo —de que todo esté en su presciencia y en su eterno decreto— no se sigue la negación de la historia. La causalidad divina no entra en colisión con ninguna causalidad finita, sino que más bien es el principio y la garantía de ellas: todo ha sido dispuesto de modo que sea hecho por nosotros libremente, afirma el Aquinate¹⁹.

¹⁶ *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), c.; cfr. *ibid.*: «Sacra Scriptura veritatem quam tradit, dupliciter manifestat: per verba, et per rerum figuras. Manifestatio autem quae est per verba, facit sensum historicum sive litteralem; unde totum id ad sensum litteralem pertinet quod ex ipsa verborum significatione recte accipitur. Sed sensus spiritualis, ut dictum est, accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur, "quia visibilia solent esse figurae invisibilium", ut Dionysius dicit. Inde est quod sensus iste qui ex figuris accipitur, spiritualis vocatur».

¹⁷ Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid 1955², p. 192. Véase también C. BOYER, *Il concetto di storia nell'idealismo e nel tomismo*, cit., pp.55-79.

¹⁸ Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973⁶, n. 99; el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, que supo vivir y reflejar en sus palabras y escritos un amor profundo por la auténtica libertad del hombre, lo describe con frases incisivas. Véase, por ejemplo, *Las Riquezas de la Fe*, Mundo Cristiano, Madrid 1971, p. 28: «Dios, al crearnos, ha corrido el riesgo y la aventura de nuestra libertad. Ha querido una historia que sea una historia verdadera, hecha de auténticas decisiones, y no una ficción ni un juego. Cada hombre ha de hacer la experiencia de su personal autonomía, con lo que eso supone de azar, de tanteo, y en ocasiones, de incertidumbre».

¹⁹ C.G. III, c. 94, n. 2699: «omnia (...) sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant»; cfr. *ibid.*, c. 148, nn. 3211-3212: «Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum

Dios es la causa eficiente, ejemplar y final de la historia, como lo es de toda la creación: le dio inicio, es su fin y su sentido, y obra en ella por el obrar humano, causando y sosteniendo su libertad. Una recta concepción de la providencia divina lleva necesariamente a afirmar la permanente intervención causal de Dios en la historia, tanto como asegura la intervención del hombre en la configuración del curso histórico, aunque de distintos modos: así como el mismo efecto se atribuye todo al instrumento y todo también a su causa principal²⁰.

«Como causa primera, Dios es fuerza originante —primer motor— del obrar creado, al que impulsa y sostiene. Dios abarca así el entero ser y obrar de las criaturas: les da su naturaleza, las mantiene, las aplica a la operación y es el fin de todas sus acciones. Nada escapa a la causalidad divina; su influjo lo penetra todo: “en El vivimos, nos movemos y somos” (Act 17, 28)»²¹.

Se insinúa, en los textos del Aquinate, una concepción de la historia vista como un despliegue de los tiempos bajo la guía de la providencia divina; o también como una sucesión de acontecimientos unidos entre sí por la orientación hacia un fin que dota de sentido a cuanto ocurre; y también como un entrecruzarse de las interpelaciones de Dios y de las respuestas del hombre, que encuentra en la Santísima Virgen el modelo, el ejemplar de cualquier otro diálogo entre Dios y el hombre en la Historia de la Salvación²².

Para Santo Tomás, la historia no es un sucederse periódico en forma de ciclos —según el planteamiento de la civilización greco-romana—, ni un proceso evolutivo —un devenir histórico— sujeto a leyes ante las que el hombre no puede más que someterse. No es un desenvolverse necesario de leyes impersonales, sino la sucesión de acciones libres de los hombres en orden al fin último: el sucederse de las iniciativas de Dios y de las respuestas del hombre; iniciativa

modum eorum, ut supra (c. 71) ostensum est. Est autem proprium homini, et omni rationali naturae, quod voluntarie agat et suis actibus dominetur (...). - Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius»; véase también *S.Th.* I, q. 83, a. 1.

²⁰ C.G. III, c. 70, n. 2466: «Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus».

²¹ M.A. TABET, *La lectura cristiana de la Biblia según Santo Tomás*, in «Scripta Theologica» 11 (1979), 202.

²² Cfr. *In Symb.*, a. 2, nn. 895-896.

libre de Dios que, porque así lo quiso, creó al mundo y al hombre, y llama a éste a conocerle y amarle; y respuesta libre del hombre, que debe recibir y secundar la llamada divina, pero que no es forzado a ello, y decide él mismo, en el tiempo, su destino eterno²³.

Aún cuando las respuestas humanas no coinciden con el querer divino, Dios puede asumirlas en orden a sus designios salvíficos y reveladores —como hizo, por ejemplo al querer que quedaran consignadas en la Sagrada Escritura—. En este caso, esas respuestas sirven a la Revelación, a la luz del juicio divino sobre ellas.

Dios permite el mal, ordenando todo al bien, por su providencia. Existe belleza también —piensa el Aquinate—, en el contraste de luces y de sombras, en la alternancia de bienes y de males en el universo, al modo como en un poema, la introducción de las pausas contribuye a la suavidad del canto, a su musicalidad²⁴.

Otro aspecto de las relaciones entre la eternidad y el tiempo —en la visión que nos proporciona Santo Tomás— es que la historia —dirigida por la providencia— se orienta, en su globalidad, a una cierta epifanía divina, que sólo a la luz de la Revelación y de la fe pueden percibirse con claridad. Dios, al dar el ser a las criaturas espirituales, pone las condiciones para revelarse, ya que sólo éstas tienen la capacidad de ser iluminadas por la palabra divina.

La creación *per Verbum* es el punto de partida simultáneo de la participación del ser y de la manifestación de las perfecciones divinas. En el momento de la creación, la palabra de Dios inicia *ad extra* una actividad dinámica, en cuanto anima las participaciones creadas, y noética, en cuanto las transforma en vestigios o imágenes del Creador. Las criaturas —no sólo en su ser, sino también en su

²³ Sobre las diversas concepciones cristianas de la historia cfr. J.L. ILLANES, *Cristo, centro de la Historia*, in «Burgense» 26 (1985), 97 y *passim*; IDEM, *Historia. VI: Teología de la Historia*, in GER, vol. XII, pp. 27-33. Véase también P. CHIOCCHETTA, *Suggerzioni tomiste sul "senso della storia"*, cit., pp. 221-234; J. DANÉLOU, *Christianisme et Histoire*, in «Église et Théologie» 254 (1947), 166-184; P. MEINHOLD, *Zur Auffassung des hl. Thomas von Aquin von der Geschichte*, cit., pp. 153-164; C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné. III: Essai de théologie de l'histoire du Salut*, Desclée de Brouwer, Bruges 1969, pp. 13-103; J. MOUROUX, *Le mystère du temps. Approche théologique*, Aubier, Paris 1962, pp. 196-204. Para una bibliografía más amplia sobre la Teología de la Historia puede verse, por ejemplo, G. BIANCHI, *La storia, oggi. Approcci metodologici e proposte bibliografiche*, Mursia, Milano 1964, pp. 48ss.

²⁴ Cfr. C.G. III, cc. 71 y 97. Sobre la historia como un «crecimiento estético» cfr. P. CHIOCCHETTA, *Suggerzioni tomiste sul "senso della storia"*, cit., pp. 254ss.

devenir— vienen a ser palabras dichas por Dios en su Verbo, que suscitan ya una respuesta del hombre.

El universo corpóreo-espiritual es, en el conjunto del ser y del obrar, una imagen más perfecta de su Creador. No sólo cada una de las criaturas, sino la creación entera, tomada en su conjunto, es todo un canto de alabanza a la gloria divina; lo es por la multiplicidad de entes, y lo es además, por la red infinita de interrelaciones entre ellos, que surgen del obrar de unos sobre otros.

La dinámica del universo no es sino un retorno de los seres parciales, multiplicados, hacia la unidad del ser del que partieron. Y en ese retorno el Creador se refleja en él como modelo. El orden universal al fin imita, en su decurso, el eterno presente y la simultaneidad total de Dios²⁵.

En la bienaventuranza de los santos —suprema gloria de Dios— se consuma el desarrollo hacia la plenitud de toda la creación. Este es el final de la historia y de los tiempos, tal como Dios nos lo ha revelado²⁶.

Sin embargo, esa plenitud se hizo ya presente en el tiempo, por la Encarnación del Verbo. Cuando el hombre pecó, de nuevo se manifestó la infinita bondad divina; prosiguiendo su diálogo de amor, Dios no sólo restableció lo que el pecado había roto, sino que dio a la naturaleza humana, en Jesucristo, una dignidad que nunca había tenido: *et Verbum caro factum est et habitavit in nobis* (Io 1, 14).

Elevada a la unidad personal del Verbo, la naturaleza humana de Cristo es instrumento de salvación; es fuente de la participación

²⁵ Acerca del ejemplarismo divino en la creación, véase *S.Th.* I, q. 4, a. 3; q. 14, aa. 6, 8, 9, ad 2^{um} y a. 12; *C.G.* I, cc. 29, 54 y II, c. 45; *In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3, ad 1^{um} y d. 36, q. 1, a. 1, ad 3^{um}; *De Veritate*, q. 2, a. 1. Cfr. M. SECKLER, *Le salut et l'histoire*, cit., pp. 72ss: «La thèse de la ressemblance entre l'effet et la cause trouve son application la plus centrale, et la plus intéressante pour la théologie de l'histoire selon S. Thomas, dans le domaine de la doctrine de la création: le monde est créé selon l'image et la ressemblance de Dieu. Dépassant la relation générale de cause et d'origine, il est dit ici de la création que le Créateur s'est "reflété" en elle comme modèle». Cfr. J.L. FARTHING, *The problem of divine exemplarity in St. Thomas*, in «Thomist» 49 (1985), 183-222; M.D. JORDAN, *The intelligibility of the world and the divine ideas in Aquinas*, in «Review of Metaphysics» 38 (1984-85), 17-32.

²⁶ Cfr. *S.Th.* I, q. 73, a. 1. Sobre la gloria de Dios como fin último de todo lo creado, cfr. *C.G.* III, cc. 17-18; *Comp.Th.*, c. 100; *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3, ad 4^{um}. Véase también R. GARCÍA DE HARO e I. DE CELAYA, *La moral cristiana*, cit., p. 32.

de toda gracia en los creyentes para la vida eterna²⁷. Por la Encarnación, la historia se convierte, de un modo más intenso y radical, en Historia Sagrada.

El cristianismo no anuncia sólo una salvación alcanzable al final del tiempo, más allá de la historia, sino presente ya en el tiempo. El fin de la historia se hizo presente en ella en Jesucristo, que es ayer, hoy, El mismo para siempre (cfr. Heb 13, 8). En El, la valoración cristiana de la historia es la mayor posible, ya que el Eterno quiso hacerla con nosotros. Se somete El también al ritmo del tiempo.

Con la Encarnación del Verbo la epifanía divina y el diálogo de Dios con el hombre en la historia alcanza su cumbre. Dios entra en las categorías humanas de espacio y de tiempo, abre su intimidad a los hombres, y les permite acceder a ella, utilizando un lenguaje humano, por las vías de la Encarnación y de la historia²⁸.

En Jesucristo, el Hijo de Dios coeterno, consubstancial al Padre, imagen del Dios invisible (Col 1, 15), en el que habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2, 9), Dios mismo se nos hace visible y nos llama a su amor: de modo semejante a como, por la debilidad de la mente humana, ésta necesita ser conducida al conocimiento de las cosas divinas mediante lo sensible, así también el hombre necesita ser llevado al amor como de la mano, por medio de cosas que le sean fácilmente conocidas. Y entre ellas la principal es la humanidad de Jesucristo: «para que conociendo a Dios visiblemente, seamos por El arrebatados al amor de las cosas invisibles»²⁹. Es la misma ley de «encarnación» que subyace a la teoría de los sentidos de la Sagrada Escritura: por lo material y visible, hemos de ser conducidos al conocimiento y amor de lo espiritual e invisible.

Dios al revelarse al hombre no le quita su iniciativa, y quiere que éste recorra su camino en libertad. La exégesis de los sentidos

²⁷ Cfr. C. FABRO, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, in «Divinitas» 11 (1967), 581-582. Cfr. *S.Tb.* III, q. 19, a. 1.

²⁸ Cfr. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation*, Desclée de Brouwer, Bruges-Paris 1966²; trad. castellana: *Teología de la Revelación*, Sígueme, Salamanca 1969, pp. 357-359.

²⁹ Cfr. *S.Tb.* II-II, q. 82, a. 3, ad 2^{um}: «ex debilitate mentis humanae est quod sicut indiget manu duci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quae praecipuum est humanitas Christi: secundum quod in Praefatione (Nativ.) dicitur: "ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur". Et ideo ea quae pertinent ad Christi humanitatem, per modum cuiusdam manu ductionis, maxime devotionem excitant: cum tamen devotio principaliter circa ea quae sunt divinitatis consistat».

de la Sagrada Escritura es un modo, entre otros, que tenían nuestros antecesores de expresar y abarcar algo de la infinita riqueza de la Revelación divina y de ir penetrando desde lo más inmediatamente aparente, a los aspectos más interiores, menos evidentes.

Es lógico que las varias épocas «traduzcan» las declaraciones de la Escritura al lenguaje y al pensamiento de su tiempo. A través de los sentidos de la Sagrada Escritura el exégeta ve a Dios y a sus designios providenciales en lo más íntimo de cada acontecimiento singular. Dios habla en los más mínimos detalles de la historia y el hombre escucha atenta y dócilmente y responde reconociendo y amando en ella su presencia.

En especial, el sentido anagógico es la expresión de que el sentido último de la Escritura no reside en lo sensible y lo perecedero. Le recuerda, sin cansancio, cuál es la meta y el cumplimiento de esa historia, y de la propia historia personal.

La anagogía es, a la vez, manifestación de la tensión escatológica de los eventos y de la íntima penetración del Eterno en lo temporal, de tal modo que éste aparece como un signo, una efigie, un vestigio de la misma eternidad: *cum tempus imitetur perfectionem aeternitatis, quantum potest*³⁰.

Al pasar a través de Cristo, el sentido anagógico es también una afirmación de que la vida, la Patria a la que todos aspiran en todos los tiempos ya fue inaugurada en la historia y que participamos de ella —aunque imperfectamente— mediante la gracia y mediante el conocimiento de la fe. Con Jesucristo, Dios Encarnado, la comunión de la humanidad con Dios, la salvación, el reino de Dios, la herencia del Padre son ya presentes y donadas al mundo. Las realidades últimas no vendrán solamente al final de los tiempos, sino que, en cierto sentido, están ya activas entre nosotros, en espera de la consumación final³¹.

³⁰ *In I Sent.*, d. 8, q. 2, a. 3, ad 1^{um}: «aeternitas enim includit in se omnem perfectionem modo simpliciter, quae est in temporalibus divisum, cum tempus imitetur perfectionem aeternitatis, quantum potest». Respecto de esta misma idea en San Agustín cfr. U.A. PADOVANI, *Filosofía e Teología della Storia*, Morcelliana, Brescia 1953, pp. 59ss.

³¹ Cfr. *S. Tb.* I-II, q. 103, a. 3, c.; véase también H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, cit., p. 643: «C'est dans l'escathologie traditionnelle que la doctrine des quatre sens s'achève et trouve son unité. Car le christianisme est un accomplissement, mais dans cet accomplissement même il est une espérance».

II. *Ibi facta narrantur*. Hechos históricos y la Escritura como vía de acceso a su valor revelador.

«Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra (...). La Escritura se ha de leer e interpretar con el mismo Espíritu con que fue escrita: por tanto, para descubrir el verdadero sentido del texto sagrado hay que tener muy en cuenta el contenido y la unidad de toda la Escritura, la Tradición viva de toda la Iglesia, la analogía de la fe»³².

1. *El fundamento de la historia*

En la Sagrada Escritura quiso Dios que se manifestaran las verdades ordenadas a la salvación de dos modos: por palabras y por cosas o acontecimientos —*res in cursu suo*—. En las palabras de la Escritura —cuando ésta narra hechos históricos— se nos transmiten eventos auténticos, realmente sucedidos.

La Biblia no es una exposición de doctrinas abstractas o de mitos. La Revelación de Dios se realiza en y mediante la historia; y lo primero que hay que hacer es conocer sus intervenciones, a través de los libros en los que el Espíritu Santo nos las da a conocer. En este sentido, letra e historia coinciden³³.

Cuando una verdad se manifiesta a través de palabras, tenemos el sentido literal o histórico. El sentido espiritual hace referencia a la Revelación mediante cosas o hechos y está íntimamente unido al curso de la historia, en cuanto gobernado por la providencia divina; es exclusivo de la Sagrada Escritura, pues su Autor es Dios, que es Quien puede adaptar no sólo las palabras para que expresen una verdad —lo que el hombre también puede hacer—, sino que puede

³² CONC. VATICANUM II, Const. *Dei Verbum*, nn. 11-12. Sale fuera de los objetivos que nos hemos propuesto, la determinación de las características de la exégesis del Aquinate. Sobre ello, véase, por ejemplo, C. SPICQ, *Thomas d'Aquin* cit., col.696-738; J. REVUELTA, *Los comentarios bíblicos de Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona 1978; A. CIRILLO, *Cristo Revelatore del Padre nel Vangelo di S.Giovanni secondo il commento di S.Tommaso d'Aquino*, Pont. Univ. a S.Thoma, Roma 1988, pp. 23-68.

³³ Cfr. H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique*, cit., p. 352.

usar también las cosas o eventos, como figura de otras realidades: *uno eodemque sermone, dum narrat gestum, prodit mysterium*³⁴. El modo de expresión propio de la Escritura se basa sobre el hecho de que Dios, Autor de los libros sagrados —sirviéndose de los autores humanos como instrumentos—, es también Señor de la historia³⁵.

El sentido espiritual admite tres dimensiones significativas: puede ser alegórico, moral o anagógico. Si un acontecimiento o una cosa del Antiguo Testamento señala algo del Nuevo, se trata del sentido alegórico; hay sentido tropológico o moral cuando los hechos contienen una enseñanza relativa a la actuación; sentido anagógico es aquél por el que encierran una significación escatológica o celestial.

Por tanto, la Escritura puede exponerse según cuatro sentidos, aunque no necesariamente cada texto singular deba tenerlos todos³⁶.

Para Santo Tomás, el sentido literal o histórico —en el cual, por palabras se narran los acontecimientos— es el primer sentido y el

³⁴ *S.Th.* I, q. 1, a. 10, s.c. Acerca de la cuestión de los sentidos de la Biblia en Santo Tomás y en la exégesis actual, cfr. J.M. CASCIARO, *Noemática*, cit., pp. 870ss: «Santo Tomás, en su síntesis especulativa, estableció una definición y clasificación de los sentidos bíblicos. La doctrina tomista permanece sustancialmente vigente en teología católica y ha recibido reiterada homologación por el Magisterio eclesiástico. La enseñanza fundamental de S.Tomás consiste en la destacada relevancia que atribuye al “sentido literal”, el que fluye más objetivamente de los mismos textos a la luz de todo el discurso general cristiano (...). La diferencia entre el concepto de sentido “literal” en la actualidad y en la teología de S.Tomás estriba en que para éste dentro del literal se incluye, con mayor o menor claridad, otras capas del sentido que los tratadistas actuales suelen clasificar más bien dentro del ámbito de los sentidos “típico” o “plenior». Sobre el sentido espiritual, el sentido tipológico y el *sensus plenior* véanse pp. 870-872; cfr. IDEM, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, EUNSA, Pamplona 1983, pp. 155-181. Acerca de las soluciones actuales a los sentidos de la Sagrada Escritura, puede verse M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, cit., pp. 251ss.

³⁵ Cfr. M.D. MAILLIOT, *La pensée de S.Thomas sur le sens spirituel*, cit., pp. 617-620. Cfr. *Quodl.* VII, q. 6, a. 3 (16), c.: «in nulla scientia humana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus; sed solum in ista Scriptura, cuius Spiritus sanctus est auctor, homo vero instrumentum». Sobre la noción metafísica de causalidad instrumental y el proceso de inspiración de la Sagrada Escritura según la doctrina de Santo Tomás, véase M.A. TABET, *Una introducción a la Sagrada Escritura*, cit., pp. 88-96. Acerca del origen divino de la Sagrada Escritura, cfr. *ibid.*, pp. 22-33.

³⁶ Cfr. *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), ad 5^{um}: «quatuor isti sensus non attribuuntur Sacrae Scripturae, ut in qualibet eius parte sit in istis quatuor sensibus exponenda; sed quandoque istis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum»; *S.Th.* I, q. 1, a. 10, c.: «Secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis, significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus: secundum vero quod ea quae in Christo sunt facta, vel in his quae Christum significant, sunt signa eorum quae nos agere debemus, est sensus moralis: prout vero significant ea quae sunt in aeterna gloria, est sensus anagógicus».

fundamento del que proceden y en el que se apoyan los demás³⁷. Frente a las exageraciones de una exégesis con frecuencia excesivamente alegórica y fantasiosa, afirma la primacía del sentido literal y la necesidad de exponer la Escritura en concordancia con él³⁸.

La historicidad, garantizada por la inspiración e inerrancia bíblica, viene afirmada como punto de partida, garantía indispensable del conocimiento verdadero y de toda posible profundización espiritual de los libros sagrados. Santo Tomás lo afirma con claridad respecto de lo que la Escritura propone a modo de narración histórica, independientemente del valor simbólico que pueda también tener³⁹.

El sentido espiritual —en sus tres dimensiones— se funda sobre el literal y está como incluído en él. Las palabras y los hechos narrados están impregnadas de otras significaciones más profundas. Esta plenitud de significación es exclusiva del Autor divino, que comprende todo simultáneamente en su acto de entender, por lo que se hace posible que bajo el sentido literal en un mismo texto se encuentren varios sentidos⁴⁰.

³⁷ Cfr. *S.Th.* I, q. 1, a. 10, ad 1^{um}. Cfr. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'Exégèse Latine au Moyen-Age*, Vrin, Paris 1944, p. 273: «La pensée de S.Thomas d'Aquin sur les sens de l'Écriture (...) n'est pas nouvelle; elle est spécialement en dépendance d'Hugues de Saint-Victor et de S. Albert le Grand; mais elle est plus claire, mieux réfléchie et plus fortement justifiée que chez aucun autre auteur, notamment les rapports des sens spirituels avec le sens littéral sont davantage mis en relief. Aussi peut-on dire que la doctrine de S.Thomas sur les sens scripturaires est définitive dans l'histoire de l'herméneutique chrétienne; nul depuis lors n'en a traité aussi exactement et avec la même autorité».

³⁸ Cfr. *Quodl.* VII, q. 6, a. 1 (14), ad 1^{um}: «sensus spiritualis semper fundatur super litteralem, et procedit ex eo»; *S.Th.* I, q. 1, a. 10, ad 1^{um}. Sobre ello véase M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, cit., pp. 504-507; cfr. Y.M.-J. CONGAR, *Le sens de l'«économie» salutaire dans la «théologie» de S. Thomas d'Aquin*, in AA. VV., *Festgabe Joseph Lortz*, B. Grimm, Baden-Baden 1958, vol. II, p. 82: «La position prise par notre Docteur sur le sens de l'Écriture l'a engagé, à la différence de tant de commentaires purement symbolistes de l'âge précédent, à chercher la signification proprement historique des prescriptions et des faits de l'Ancien Testament».

³⁹ Cfr. *S.Th.* I, q. 102, a. 1, c.: «ea enim quae de Paradiso in Scriptura dicuntur per modum narrationis historicae proponuntur: in omnibus autem quae sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historicae, et desuper spirituales expositiones fabricandae».

⁴⁰ *S.Th.* I, q. 1, a. 10, c.: «Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit: auctor autem sacrae Scripturae Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit: non est inconveniens, ut dicit Augustinus (XII Confessionum c. 31), si etiam secundum litteralem sensum in una littera Scripturae plures sint sensus»; cfr. *De Pot.*, q. 4, a. 1, c.: «Ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent et possunt, salva circumstantia litterae, Scripturae aptari, penitus excludantur. Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat». La

La mayor originalidad del Angélico ha sido la de haber considerado el sentido literal como la vía de acceso a un sentido espiritual auténtico. De esta forma, en la búsqueda del sentido espiritual, el primer paso consiste en establecer bien el sentido literal, que es su fundamento.

Después de determinar el sentido de las palabras y de las realidades significadas por ellas, Santo Tomás investiga los motivos de las acciones y palabras de los personajes bíblicos. ¿Cómo sería posible conocer las significaciones profundas de las realidades sin conocer en primer lugar esas mismas realidades?⁴¹.

El Angélico manifiesta una real preocupación de acceder a los libros sagrados teniendo en cuenta las circunstancias históricas de su composición. Aún cuando el texto no tiene como objetivo inmediato la narración de eventos, a menudo éstos le interesan, a pesar de ello, en su realidad histórica⁴².

problemática de la existencia o no de una pluralidad de sentidos literales divide los estudiosos de la exégesis tomasiana. Defienden la unicidad del sentido literal, por ejemplo, C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'Exégèse Latine*, cit., pp. 273-288; G.M. PERRELLA, *Unicità del senso letterale biblico*, in «Divus Thomas» (Piacenza) 47-49 (1944-1946), 124-130; IDEM, *Il pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella Sacra Scrittura*, in «Biblica» 26 (1945), 277-302; P. SYNAVE, *La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, in «Revue Biblique» 35 (1926), 40-65. En cambio se inclinan a afirmar la pluralidad de sentidos, por ejemplo, P.F. CEUPPENS, *Quid S. Thomas de multiplici sensu litterali in S. Scriptura senserit?*, in «Divus Thomas» (Piacenza) 33 (1930), 164-175; H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale*, cit., pp. 272-285. Véase también A. DI MARCO, *San Tommaso e la pluralità dei sensi biblici nella problematica odierna*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, cit., vol. IV, pp. 60-69.

⁴¹ Cfr. M.D. MAILHIOT, *La pensée de S. Thomas sur le sens spirituel*, cit., pp. 643-645; S. CIPRIANI, *Riflessioni esegetiche su "Super S. Ioannis Evangelium Lectura" di S. Tommaso*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, cit., vol. IV, pp. 47ss.

⁴² Cfr. C. SPICQ, *Thomas de Aquin*, cit., col. 732: «Il y a des traces dans l'exégèse de saint Thomas d'un réel souci de replacer le livre qu'il commente dans son milieu historique. C'est ainsi qu'il étudie les Psaumes en fonction des circonstances de leur composition, ce qui est assez nouveau. Mais les ressources historiques de son temps étant encore plus pauvres que ses connaissances linguistiques, on ne doit pas s'étonner d'erreurs». Véase también Y.M.-J. CONGAR, *Le sens de l'"économie" salutaire*, cit., p. 109: «Bien sûr, S. Thomas n'est pas un historien. Il a aussi les limites que presque tout le moyen âge a eues en matière d'histoire (...). Mais, d'un autre côté, S. Thomas a été, d'un bout à l'autre de sa vie, animé par un très remarquable souci d'information: il a sans cesse cherché et lu des textes, fait faire de nouvelles traductions; il a, le premier, connu et utilisé le texte de plusieurs conciles, de certains traités des Pères grecs; souvent, il présente des raccourcis d'histoire de la philosophie ou des hérésies, d'une grande perspicacité; parfois, il apporte des observations critiques, de critique littéraire en particulier (sur l'attribution de certaines oeuvres, du *De Causis* par exemple, ou sur certains passages bibliques; il compare différentes traductions...); il a interprété l'Écriture, d'un côté, Aristote de l'autre, non seulement avec le maximum de précision critique que permettait la documentation de son

Sin embargo, con la determinación del sentido literal, que lleva al lector al conocimiento de la historia, de los hechos, no está todo concluido: es necesario proseguir su inteligencia. El sentido espiritual, sin quitar valor al hecho en sí mismo considerado, permite superar su facticidad y penetrar en el sentido más profundo del acontecer⁴³.

2. *Historia y Espíritu*

La comprensión completa de los eventos narrados en la Escritura incluye creer que han sido realizados y escritos para mostrar algún significado ulterior, no inmediatamente patente, sino velado⁴⁴. El Espíritu Santo, así como inspiró a los autores de los libros sagrados, movió también a los santos a actuar en orden a significar, con esa acción, algo cuyo alcance total escapaba a aquél que la realizaba y probablemente también al mismo hagiógrafo⁴⁵.

En ciertas ocasiones, sin que se pierda el fundamento histórico, el carácter profético de los hechos narrados supera la virtualidad de

époque, mais en dépassant largement les exigences communes des hommes de son temps, et surtout le niveau d'un grand nombre de théologiens de l'époque moderne».

⁴³ Cfr. M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, cit., p. 521. Sobre ello, *vid. Quodl.* VII, q. 6, a. 1: «Utrum praeter sensus litterales in verbis Sacrae Scripturae alii sensus lateant». Véase también A. CIRILLO, cit., pp. 26-27: «Questo modo tomasiano di fare esegesi è stato giudicato recentemente come molto vicino al modo di sentire dell'ermeneutica contemporanea (...). Una delle più serie critiche all'esegesi unicamente storico-scientifica è che essa valuta il testo sacro solo per il contenuto letterale, esaminato soprattutto nel suo contesto storico. Pertanto quest'esegesi storico scientifica (o critico-storica, come viene anche denominata) non valuta come deve il pieno contenuto teologico racchiuso nel testo sacro (cfr. M. DE TUYA - J. SALGUERO, *Introduzione a la Biblia*, cit., vol. II, p. 99). Questa osservazione permette di valutare meglio, per contrasto, l'importanza dell'interpretazione spirituale della Bibbia, rispettandone la peculiarità: quella di essere un libro ispirato da Dio (2 Tim 3, 16). Un esegeta che si attenesse solo al senso letterale, tratterebbe il libro sacro alla stregua di un qualunque libro del passato e non rispetterebbe così la caratteristica essenziale dell'oggetto da studiare».

⁴⁴ Cfr. H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique*, cit., p. 356: «l'allégorisme des médiévaux n'évacue pas le tissu historique: l'allégorie est encore l'histoire non plus seulement enregistrée, mais comprise: elle est la vérité, la réalité de l'histoire dont elle dévoile la signification cachée; elle en expose la force et la raison».

⁴⁵ Cfr. *Super Matthaeum*, c. 26, n. 2138: «Spiritus sanctus sicut movet ad loquendum, ita aliquando ad operandum; (...) Unde accidit quod a Spiritu sancto instruat aliquid ad aliquem sensum, quem non intendebat». Sobre la problemática de la plusvalía de sentido en Santo Tomás y en relación con la hermenéutica actual y el sentido pleno, cfr. J. SALGUERO, *Santo Tomás de Aquino y la hermenéutica bíblica*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, cit., vol. IV, pp. 29ss.

la historia: los eventos históricos han de ser superados para elevar al conocimiento a lo prometido y anunciado en el futuro. La finalidad reveladora tiene pues una incidencia en los mismos hechos históricos, conformándolos adecuadamente según esa finalidad. De esta forma, los acontecimientos pueden ser contemplados desde dos ópticas diferentes: una corporal y otra espiritual. La primera se sirve de los ojos de la carne, posible a quienes fueron testigos presenciales y que a nosotros se nos actualiza a través de la narración evangélica. La segunda requiere como condición indispensable un estudio atento, un conocimiento de las reglas propias de la Escritura y ha de estar siempre apoyada en la fe⁴⁶.

La percepción de los hechos en sí mismos no basta, no son Revelación, sin la manifestación del sentido divino que poseen. No es posible alcanzar el correcto discernimiento de los sentidos ocultos en la palabra de la Escritura sin un potenciamiento de la capacidad intelectual mediante la luz de la fe. Es ésta luz la que, elevando la luz de la razón, permite penetrar en los hechos singulares, de modo que se pueda leer en cada uno de ellos —y concretamente mediante los cuatro sentidos de la Sagrada Escritura— toda la estructura de la Historia de la Salvación, la totalidad del plan divino⁴⁷.

Santo Tomás se preocupa por definir las reglas que orientan la lectura de los hechos, manifestando la convicción de que éstas no son el resultado de una interpretación arbitraria, fruto de la subjetividad del exégeta, sino que obedecen a principios propios —fundados sobre la finalidad y el carácter progresivo de la Revelación—, así como a los principios generales de la exégesis de la Sagrada Escritura.

El principio básico del que hay que partir es el del origen divino de la Sagrada Escritura; en esto se basa la íntima coherencia

⁴⁶ Cfr. *Super Ioannem*, c. 18, lc. 4, n. 2321: «Dicendum, secundum Augustinum, quod dicta et praecepta sacrae Scripturae ex factis sanctorum interpretari possunt et intelliguntur, cum idem Spiritus sanctus qui inspiravit Prophetis et aliis sacrae Scripturae auctoribus moverit sanctos ad opus (...). Sic sacra Scriptura intelligenda est secundum quod Christus et alii sancti servaverunt». Cfr. P. DE LUIS VIZCAÍNO, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín*, Estudio Agustiniano, Valladolid 1983, p. 194; C. SPICQ, *Thomas d'Aquin*, cit., col. 728; M. ARIAS REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget*, cit., pp. 230-231 y 239ss.

⁴⁷ Cfr. E. MÉNARD, *La Tradition-Révélation-Écriture-Église selon Saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer, Montréal 1964, pp. 136-137.

de todas las verdades contenidas en ella. Las verdades reveladas no se contradicen, muy al contrario: unos textos proyectan luz sobre otros y ayudan al lector a una más honda inteligencia⁴⁸.

El sentido espiritual es iluminado por el sentido literal, y no hay verdades insinuadas mediante los hechos que no sean abiertamente afirmadas en otros pasos de la Escritura. A cualquier exposición espiritual debe corresponder alguna exposición literal de la Sagrada Escritura, ya que no hay nada oculto que no se exponga en otro lugar manifiestamente⁴⁹.

La realidad de que Dios es el Autor de la Biblia y de que gobierna los acontecimientos según el plan de su providencia, determina el desarrollo progresivo y homogéneo de la Revelación y la íntima armonía de los dos Testamentos; funda la interpretación espiritual y la interpretación cristológica del Antiguo Testamento, iniciada por Cristo y enseñada por El a los Apóstoles, a quienes «abrió la mente para que entendieran las Escrituras» (Lc 24, 44-45)⁵⁰.

Fue Jesucristo quien abrió la inteligencia de los discípulos, explicándoles las Escrituras; y, después, enviando el Espíritu Santo al corazón de los creyentes para que entendieran espiritualmente aquellos acontecimientos que los judíos —porque no tenían fe— habían entendido de un modo carnal⁵¹.

⁴⁸ Acerca de los principios específicos de la hermenéutica bíblica —los criterios teológicos o dogmáticos— cfr. J.M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, cit., especialmente pp. 115-119. Sobre la finalidad y el carácter progresivo de La Revelación volveremos en la segunda parte de este artículo.

⁴⁹ Cfr. *Quodl.* VII, q. 6, a. 1 (14), ad 3^{um}: «sicut dicit Augustinus in lib. *De Doctrina christi*, “nihil est quod occulte in aliquo loco sacrae Scripturae tradatur quod non alibi manifeste exponatur; unde spiritualis expositio semper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expositione sacrae Scripturae; et ita vitatur omnis erroris occasio”»; cfr. *S.Th.* I, q. 1, a. 10, ad 1^{um}. A esta afirmación podría objetarse que algunos de los dogmas —en concreto la Inmaculada Concepción y la Asunción de la Virgen— no se afirman abiertamente en la Sagrada Escritura.

⁵⁰ Cfr. L. CERFAUX, *Simplex réflexions à propos de l'exégèse apostolique*, in «*Ephemerides theologicae Lovanienses*» 25 (1949), 567ss.

⁵¹ Cfr. *II ad Cor.*, c. 3, lc. 3, n. 105: «Item, in mittendo Spiritum Sanctum in corda credentium, ut intelligerent spiritualiter quod Iudaei carnaliter intelligunt. Et hoc velamen removit, cum aperuit eis sensum, ut intelligerent scripturas, Lc ult. (24, 45)». Cfr. A. CIRILLO, cit., p. 32: «l'Angelico offre anche esempi di come si possa leggere in modo spirituale il senso letterale della Scrittura, pur interpretandolo come senso letterale. In questo caso la lettura spirituale del senso letterale si contrappone a lettura secondo la carne, propria di coloro che non hanno inteso le parole di Cristo». Véase también S. LYONNET, *L'actualité de Saint Thomas exégète*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, cit., vol. IV, pp. 9-28.

Fue Dios quien ordenó la historia a significar a Cristo y las realidades interiores de la gracia y las de la gloria que El nos obtuvo; y es su Espíritu quien hace posible que, a través de las narraciones históricas, aparezcan las dimensiones más profundas de los eventos⁵².

Según aclara Santo Tomás, la luz de la divina Revelación no se destruye a causa del velo de las figuras sensibles, sino que queda intacta en su verdad. Dios no permite que la mente de aquellos a los que se hace la Revelación permanezca atada a las imágenes —o figuras—, sino que la eleva al conocimiento de las realidades inteligibles que quiere comunicar mediante ellas⁵³.

La asistencia divina no invalida el esfuerzo humano, sino que cuenta con él: para profundizar en la verdad de fe contenida en la Escritura, es necesaria una larga experiencia y mucho estudio⁵⁴. Se exige el conocimiento de las reglas hermenéuticas; lo que es propio del sentido literal y del figurado, el estudio del texto, del contexto, de los lugares paralelos.

También el sentido espiritual reclama un estudio atento de las características de las figuras: éstas se apoyan en semejanzas, pero comportan siempre desemejanzas; a veces un acontecimiento llama a otro, antitético; hechos paralelos se repiten en momentos muy distantes entre sí, en las diversas épocas de la humanidad; en otras ocasiones, las figuras se multiplican y se complementan en orden a significar más explícitamente realidades futuras, pero ya más cercanas⁵⁵.

Sin embargo, el esfuerzo personal, indispensable, no es suficiente. No es posible penetrar en el valor revelador de los acontecimientos sin el auxilio divino, y el exégeta ha de implorarlo

⁵² Cfr. *Super Ioannem*, c. 6, lc. 8, n. 992: «Nec mirum si habent spiritualem sensum, quia sunt a Spiritu Sancto». Cfr. M. ARIAS REYERO, *Historia y Teología*, cit., p. 526. Véase también I. DE LA POTTERIE, *La lettura della Sacra Scrittura "nello Spirito": il modo patristico di leggere la Bibbia è possibile oggi?*, in «Civiltà Cattolica» 137 (1986), 209-223.

⁵³ Cfr. *S.Th.* I, q. 1, a. 9, ad 2^{um}: «radius divinae revelationis non destruitur propter figuras sensibiles quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, sed remanet in sua veritate; ut mentes quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevant eas ad cognitionem intelligibilem».

⁵⁴ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 1, a. 9, ad 1^{um}.

⁵⁵ Cfr. M.H. PRATAS, *El valor revelador de la historia según Santo Tomás de Aquino*, Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1990, pp. 89-92; 109-118; 166-170; 173-179 y *passim*.

con humildad, pues sólo Dios abre el sentido de las palabras de la Escritura y desvela los misterios ocultos.

Así, es también el Espíritu Santo quien hace que, al narrar determinados acontecimientos ordenados por la providencia a ser figura de Cristo y de los tiempos mesiánicos, se narren de tal forma que, sin perderse el fundamento histórico, a partir de esos eventos la mente se eleve a lo figurado por ellos⁵⁶. El Espíritu fecundó con tal verdad la Escritura, que ésta supera en mucho las posibilidades meramente naturales del lector; éste necesita la ayuda del mismo Espíritu Santo para entender la historia de modo espiritual, y no de forma carnal⁵⁷.

No hay interpretación auténtica y definitiva de la Escritura que no se deba al Espíritu Santo, su Autor: *ab eodem Spiritu Scripturae sunt expositae et editae*⁵⁸. A quien inició una cosa, compete también llevarla a su término. Por eso el Espíritu Santo, enviado por Cristo, asistió a los Apóstoles y después a los Padres de la Iglesia y al Magisterio en la interpretación de las Escrituras.

Dios dejó a los hombres, en su Iglesia, la regla segura de la verdad. A la Santa Iglesia, custodia e intérprete de la Biblia, compete determinar con seguridad el sentido auténtico de los acontecimientos. Es, pues, un principio fundamental de la hermenéutica bíblica que la interpretación de la Escritura ha de realizarse *in sinu Ecclesiae*⁵⁹.

⁵⁶ Cfr. *In Psalmos*, prol.: «prophetiae autem aliquando dicuntur de rebus quae tunc temporis erant, sed non principaliter dicuntur de eis, sed in quantum figura sunt futurorum: et ideo Spiritus Sanctus ordinavit quod quando talia dicuntur, inserantur quaedam quae excedunt conditionem illius rei gestae, ut animus elevetur ad figuratum».

⁵⁷ Cfr. *II ad Cor.*, c. 3, lc. 3, n. 105; *I ad Cor.*, c. 11, lc. 6, nn. 678-679. Cfr. H. DE LUBAC, *Sens spirituel*, in «Revue de Sciences Religieuses» 36 (1949), 564-565. Sobre la oposición entre la carne y el espíritu en la teología paulina, cfr. F. PRAT, *La Théologie de Saint Paul*, Beauchesne, Paris 1925¹², pp. 81-90: «L'esprit et la chair, au sens moral caractéristique de la théologie paulinienne, embrassent tout l'homme à des points de vue différents: l'esprit, c'est l'homme sous l'influence de l'Esprit-Saint; la chair, c'est l'homme sans l'Esprit-Saint» (p. 89).

⁵⁸ *Quodl.* XII, q. 17, a. 1, c.; cfr. *I ad Cor.*, c. 12, lc. 2, n. 729. Sobre ello, puede verse C. SPICQ, *Thomas d'Aquin*, cit., col. 728; E. MÉNARD, *La Tradition*, cit., pp. 157ss.

⁵⁹ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 1, aa. 9 y 10. Cfr. H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique*, cit., p. 360: «Celui-ci reçoit l'Écriture de la Tradition et la lit dans l'Église, car c'est à l'Église qu'elle fut donée, c'est dans son sein qu'elle fut écrite, sous la dictée de l'Esprit». El hecho de que la interpretación de la Sagrada Escritura se realice *in sinu Ecclesiae* no excluye el uso inteligente, y críticamente seleccionado, del abundante instrumental que nos ofrece la cultura de nuestros días, y también -por ejemplo- la utilización de estudios de exégetas

Los Apóstoles interpretaron la Escritura según el Espíritu Santo, que los condujo a la verdad completa: *Ille vos docebit omnia* (Io 14, 26). Después de ellos, el Espíritu iluminó con especial intensidad a los Padres de la Iglesia: por lo tanto —afirma el Aquinate— hay que conservar no solamente lo que fue transmitido en las Santas Escrituras, sino también lo que fue dicho por esos Santos Doctores, que conservaron la Escritura en toda su pureza⁶⁰.

De ahí el recurso constante a la Tradición como vía de acceso al valor revelador de la historia, al sentido pleno de la Escritura. Después de los Apóstoles, fueron ellos los agentes y realizadores de la interpretación eclesial de la Escritura: su autoridad viene de la Iglesia, que les reconoce como *Doctores Ecclesiae*⁶¹. En su testimonio unánime, la Iglesia reconoce su misma interpretación.

Por eso, Santo Tomás se preocupa por conciliar las diversas lecturas de la Escritura que hicieron los Padres. Acoge todas las exégesis que no contradigan la fe ni el contexto, manifestando, también en la práctica, la convicción de que, siendo el Espíritu Santo el Autor principal de la Sagrada Escritura, puede transmitir en una sola palabra —o hecho— muchas más cosas que aquellas que disciernen en ella los expositores de los libros sagrados⁶².

protestantes. Pero, en última instancia, debe hacerse siempre referencia a la interpretación de la Iglesia, a la que corresponde la genuina y auténtica interpretación. Cfr. J.M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, cit., pp. 105 y 118ss; G. ARANDA, *Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura*, in AA.VV., *Biblia y Hermenéutica*, Eunsa, Pamplona 1986, pp. 529-562.

⁶⁰ Cfr. *In de Div. Nom.*, c. 2, lc. 1. Cfr. C. SPICQ, *Thomas d'Aquin*, cit., col. 712: «L'exégèse spirituelle garde donc sa valeur autant pour le contenu doctrinal qu'elle renferme que pour l'autorité traditionnelle qu'elle représente et dont un commentateur théologien est avide». Para un estudio de la enseñanza de Santo Tomás sobre el valor de la exégesis patristica véase, por ejemplo, J.J. DE MIGUEL, *Los Padres de la Iglesia en la criteriología teológica de Santo Tomás*, in «Scripta Theologica» 7 (1975), 125-167; E. MÉNARD, *La Tradition*, cit., pp. 186-192.

⁶¹ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 10, a. 12, c.: «ab Ecclesia auctoritatem habet»; *Quodl.* IX, q. 8, a. 1, c. Véase también *Quodl.* XII, q. 17, a. 1. Sobre la significación de los Santos Padres en la estructuración de la fe, cfr. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, Erich Wewel Verlag, München 1982, pp. 157-180 [trad. castellana *Teoría de los Principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985]. Cfr. J. IBAÑEZ y F. MENDOZA, *Valor de los Padres en la función hermenéutica de la Tradición de la Iglesia*, in AA.VV., *Biblia y Hermenéutica*, cit., pp. 601-610; J. GRIBOMONT, *La función hermenéutica de la Tradición de la Iglesia*, *ibid.*, pp. 511-527; E. MÉNARD, *La Tradition*, cit., pp. 190-195.

⁶² Cfr. *Quodl.* VII, q. 6, a. 3 (16), c.; *De Pot.*, q. 4, a. 1, c.: *vid. supra*, nota 40. Véase también M.A. TABET, *La lectura cristiana de la Biblia según Santo Tomás*, cit., pp. 218-220. Los sentidos o interpretaciones que no aparecen garantizados por la Tradición unánime y por la práctica litúrgica de la Iglesia no tienen sino un valor de comparación autorizada,

3. *Hermenéutica bíblica, analogía del ente y analogía de la fe*

«Hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia (...). Y, ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre; nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto. Porque los misterios divinos, por su propia naturaleza, de tal manera sobrepasan el entendimiento creado que, aun enseñados por la revelación y aceptados por la fe, siguen, no obstante, encubiertos por el velo de la misma fe y envueltos en una cierta oscuridad»⁶³.

Es verdad de fe la posibilidad de conocer con certeza el Dios vivo y verdadero, con las fuerzas de la razón natural, a través del mundo creado (cfr. Rom 1, 20)⁶⁴. Por don de Dios, es posible alcanzar también una cierta inteligencia de los misterios divinos, aunque de modo limitado, a la luz de la Revelación y de la fe. El modo de inteligencia de los misterios es doble: la analogía o semejanza con los conocimientos de orden natural, y la conexión unitaria entre los misterios, interdependientes y ordenados todos a la visión beatífica.

La Sagrada Escritura nos revela verdades naturales y sobrenaturales. Los acontecimientos históricos narrados en la Biblia —unos naturales y otros milagrosos— son, en muchos casos,

desde que proceda según la analogía de la fe; sobre ello, véase H. DE LUBAC, *Sur un vieux distique* cit., p.361; C. SPICQ, *Thomas d'Aquin* cit., col. 713-714 y 736. Santo Tomás afirma también que toda verdad que, ateniendo al tenor de las palabras, puede ajustarse a la Sagrada Escritura, pertenece a su sentido; cfr. *De Pot.*, q. 4, a. 1, c.: «omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est eius sensus».

⁶³ CONC. VATICANUM I, Const. *Dei Filius*, 24-IV-1870, c. 4, DS 3015-3016.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, c. 2, DS 3004; CONC. VATICANUM II, Const. *Dei Verbum*, n. 6.

empleados para expresar, por analogía, las realidades sobrenaturales. Ello no invalida la realidad histórica de esos hechos, sino que cuenta con ella y le confiere su más honda dimensión⁶⁵.

Dios, al crear y mantener las criaturas en el ser y ordenarlas al fin, por su providencia, deja en ellas las huellas de su causalidad: su semejanza con el Creador. Dios es el analogado principal de quien todas las perfecciones de las criaturas proceden como causa eficiente, en quien preexisten eminentemente como su causa ejemplar y a quien conducen, como causa final⁶⁶.

La existencia —y la expresión— de las correlaciones entre el mundo visible y material y el espiritual e invisible, entre lo natural y lo sobrenatural, es posible, porque las diversas realidades comunican en el ser; son participación —material o espiritual, y natural o sobrenatural— del Ser único de Dios⁶⁷.

⁶⁵ Cfr. M.A. TABET, *Una introducción a la Sagrada Escritura*, cit., pp. 36-38: «al formar parte de la Revelación, “lo que la Biblia nos enseña sobre el orden natural tiene una conexión con el objeto propio de la fe, con las verdades propiamente sobrenaturales” (...). Los hechos históricos, como la peregrinación de los judíos en el desierto y el destierro en Babilonia, las descripciones de fenómenos terrestres, los rasgos sobre la vida de algunos personajes, etcétera, no son algo aislado en el conjunto de los libros inspirados: están entrelazados por Dios en unidad con las enseñanzas estrictamente sobrenaturales. Santo Tomás dirá, ejemplificando, que “la vida del pueblo de Israel, en sí considerada, estaba al alcance de la razón; pero, en cuanto estaba ordenada al culto de Dios, la trascendía” (*S.Th.* II-II, q. 104, a. 2, ad 3^{um}); o que “las guerras y hazañas del pueblo hebreo son interpretadas misticamente -en sentido espiritual-; no, en cambio, las guerras y hazañas de los asirios y romanos, aunque hayan sido mucho más gloriosas” (*S.Th.* I-II, q. 104, a. 2, ad 2^{um}). Cuanto parece más corriente y ordinario en los diversos escritos inspirados, por proceder de la sabiduría infinita de Dios, goza de trascendencia respecto a lo meramente humano y temporal; está dirigido y asumido por la realidad sobrenatural, que acentúa la veracidad de los hechos en su propio orden».

⁶⁶ Cfr. N.W. MTEGA, *Analogy and theological language in the Summa Contra Gentiles. A textual survey of the concept of analogy and its theological application by St. Thomas Aquinas*, Lang, Frankfurt am Main 1984, p. 96; sobre la analogía según Santo Tomás, puede verse, además, F.A. BLANCHE, *Sur le sens de quelques locutions concernant l'analogie dans la langue de S.Thomas d'Aquin*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques» 2 (1921), 52-59; G. KLUBERTANZ, *St.Thomas Aquinas on Analogy. A textual analysis and systematic synthesis*, Loyola Univ. Press, Chicago 1960; R.M. MC INERNY, *The logic of Analogy, an interpretation of St.Thomas*, Martinus Nijhoff, The Hague 1961; B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain 1963.

⁶⁷ Cfr. *S.Th.* I, q. 4, a. 3, ad 3^{um}. Cfr. C. FABRO, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, cit., p. 582: «la nozione tomista di partecipazione, riportando l'origine del reale ed ogni suo rapporto al fondamento dell'essere come atto supremo intensivo, rende possibile il passaggio dal finito all'infinito mediante il discorso dell'analogia, che ha nella partecipazione il suo principio, il medio e la conclusione»; cfr. *ibid.*, p. 578: «La partecipazione esprime un rapporto di “somialianza” del partecipante al partecipato, ossia

La búsqueda de los sentidos profundos, la hermenéutica de los eventos que se transmiten en los libros sagrados, se apoya precisamente en la historicidad de esos hechos: porque son, pueden expresar el Ser y reflejar en sí los misterios divinos.

Todo el conocimiento se funda en el ser y se ordena al ser y de modo principal al conocimiento del ser de Dios, meta y cumbre de todo conocimiento. Por ello, Santo Tomás no tiene reparos en afirmar que los libros inspirados nos hablan de la vida íntima de Dios en todo lo que narran. También en los acontecimientos aparentemente más intrascendentes y accidentales se contiene una ordenación a los misterios principales de nuestra fe, que explicitan e ilustran⁶⁸.

Todo conocimiento y formulación humana acerca de Dios tiene naturaleza analógica; y el carácter analógico de nuestro conocimiento hace que todos los enunciados humanos sobre Dios se procesen en forma dialéctica, según la triple vía de afirmación, negación y eminencia⁶⁹.

La hermenéutica, la búsqueda de los sentidos —tanto de las palabras como de los hechos— de la Escritura, se inscribe en esta ley: mediante la afirmación —en modo eminente— de las perfecciones contempladas en las criaturas —en su ser y en su obrar—, y de la negación de la finitud e imperfección que entrañan, el hombre intenta penetrar en los misterios divinos⁷⁰.

permette di concepire l'universo creato nelle sue varie nature come derivato dai "divini esemplari" secondo il principio di Boezio (...) e dello Ps.Dionigi». Sobre la importancia de la doctrina de la analogía en las cuestiones de exégesis bíblica cfr. P. BENOIT, *Saint Thomas et l'inspiration des Écritures*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, cit., vol. III, p. 30: «La souplesse analogique dont S. Thomas a donné tant d'exemples nous aidera à respecter et à comprendre au mieux la richesse complexe et vivante des innombrables démarches du Dieu de vérité et d'amour conversant avec les hommes».

⁶⁸ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 1, a. 6, ad 1^{um}: «Quaedam vero proponuntur in sacra Scriptura ut credenda non quasi principaliter intenta, sed ad praedictorum manifestationem: sicut quod Abraham habuit duos filios, quod ad tactum ossium Elisaei suscitatus est mortuus, et alia huiusmodi, quae narrantur in sacra Scriptura in ordine ad manifestationem divinae maiestatis vel incarnationis Christi»; cfr. *S.Th.* I, q. 32, a. 4, c.; II-II, q. 2, a. 5, c.

⁶⁹ Cfr. *De Pot.*, q. 7, a. 5, ad 2^{um}. Cfr. CONC. LATERANENSE IV, Const. *De fide catholica*, año 1215, c. 2, DS 806: «inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda».

⁷⁰ Cfr. *C.G.* I, c. 29, nn. 270-272: «Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul. Et inde est quod Sacra Scriptura aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat (...); aliquando similitudo negatur (...). Huic autem rationi Dionysius concordat, qui in IX c. *de Div. Nom.* dicit: "Eadem similia sunt Deo et dissimilia: similia quidem, secundum imitationem eius qui

En las figuras, este modo de proceder se hace especialmente patente: éstas se caracterizan precisamente por su semejanza y a la vez, por su evidente desemejanza con las realidades significadas. La diferencia entre la figura y lo figurado transparenta el salto, el hiato, la distancia a recorrer entre la cosa-signo y la realidad significada: es la vía de la negación⁷¹.

En la bienaventuranza el entendimiento humano contemplará la verdad divina en sí misma. Pero en esta vida no es dado al hombre contemplarla directamente; los rayos de la divina sabiduría le iluminan bajo signos y figuras sensibles⁷².

Aunque en un contexto diverso —a propósito del uso de las metáforas en los libros sagrados⁷³—, Santo Tomás hace algunas observaciones aplicables al simbolismo de las figuras o tipos: es conveniente que la Sagrada Escritura proponga lo divino y espiritual utilizando imágenes corpóreas, pues Dios provee a todas las cosas según su naturaleza, y lo natural en el entendimiento humano es llegar a lo inteligible por medio de lo sensible⁷⁴.

non est perfecte imitabilis qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis». Sobre ello véase A.G. MANNO, *S. Tommaso e la teologia negativa*, in AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario*, cit., vol. III, pp. 141-152.

⁷¹ Cfr. M.D. CHENU, *Théologie symbolique et exégèse scolastique aux XII-XIII siècles* in AA.VV., *Mélanges J. de Ghellinck*, ed. J. Duculot, Gembloux 1951, vol. II, p. 519; IDEM, *Histoire et allégorie au douzième siècle*, in AA.VV., *Festgabe Joseph Lortz*, B. Grimm, Baden-Baden 1958, vol. II, pp. 68-71.

⁷² Cfr. *S.Th.* I-II, q. 101, a. 2, c.; I-II, q. 106, a. 4, ad 1^{um}; III, q. 61, a. 4, ad 1^{um}. Véase también Y.M.-J. CONGAR, *Le sens de l'«économie» salutaire*, cit., pp. 88ss.

⁷³ La teoría tomista de la analogía admite una analogía llamada de proporcionalidad impropia, que es la que se usa en las metáforas. Sobre ello puede verse M.T.L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Vrin, Paris 1931, pp. 42ss, 99ss, 107.

⁷⁴ *S.Th.* I, q. 1, a. 9, c.: «conueniens est sacrae Scripturae divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere. Deus enim omnibus providet secundum quod competit eorum naturae. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat: quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet. Unde conuenienter in sacra Scriptura traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium et hoc est quod dicit Dionysius, 1 cap. *Caelestis Hierarchiae*: «impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum»; *Ad Hebraeos*, c. 8, lc. 1, n. 389: «Dominus enim per sensibilia voluit nos ad intelligibilia et spiritualia manuduci». Cfr. M.D. CHENU, *Théologie symbolique et exégèse scolastique*, cit., pp. 522-523: «le symbolisme fait partie intégrante de l'Écriture et de la *doctrina sacra* qui en émane. Il n'est pas une illustration extrinsèque a son objet, une divagation littéraire, une interprétation pieuse, mais bien un principe constructeur, émanant de cette plus-value de sens que comporte le texte d'une histoire divine. Le sens spirituel, dira saint Thomas, est *de necessitate sacrae Scripturae* (*Quodl.* VII, a. 15, ob. 5)». Acerca del valor permanente del simbolismo -de la causalidad ejemplar- y de su importancia, sobretodo en la teología bíblica, en teología sacramentaria y en la teología mística, véase J. DANIELOU, *Symbolisme et théologie*, in AA.VV., *Interpretation der Welt*.

La desproporción entre las imágenes —o los hechos— y la realidad que significan no destruye el rayo de la divina Revelación, pues lo que en un lugar de la Escritura se propone en forma simbólica, se presenta en otros pasos con mayor claridad. Incluso es útil hasta la misma oscuridad de las figuras, y su rudeza, al poner de relieve que tales figuras no se aplican a Dios con propiedad. Su modo de expresión está más en conformidad con el conocimiento que tenemos de Dios en esta vida, pues da mejor a entender que está por encima de cuanto pensamos y decimos de El⁷⁵.

Mediante el sentido espiritual —en sus dimensiones alegórica, moral y anagógica— la razón ilustrada por la fe pretende desvelar un poco de la infinita riqueza de la divina Revelación —los misterios de Dios, y en particular, el plan divino de la salvación⁷⁶—. Lo hace no sólo por analogía de lo que naturalmente conoce, sino también por la conexión de los misterios entre sí, especialmente con el misterio de Cristo y de la Iglesia, y con el fin último del hombre.

La tipología no significa una no valoración de la historia, sino más bien una afirmación de que es en la realidad histórica donde el hombre descubre las intenciones divinas, sus designios, sus perfecciones. Una comprensión de los acontecimientos de la historia, no superficial, sino más honda, en cuanto figura de realidades más profundas y con mayor plenitud de verdad —basada en la analogía del ser, y como veremos, en el paralelismo existente entre las diversas etapas de la Historia de la Salvación— sólo es posible, en realidad, a la luz de la fe⁷⁷.

Festschrift für Romano Guardini, Echterverlag, Würzburg 1965, pp. 663-674; IDEM, *Essai sur le mystère de l'histoire*, cit., pp. 127ss. Sobre las profundas diferencias entre el simbolismo y los mitos, cfr. pp. 133-137.

⁷⁵ *S.Th.* I, q. 1, a. 9, ad 3^{um}: «Manifestum enim apparet quod haec secundum proprietatem non dicuntur de divinis: (...) hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est: et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriores nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus»; cfr. *ibid.*, ad 2^{um}. Aunque símbolo y figura sean realidades diversas, aplicamos aquí al sentido espiritual, lo que Santo Tomás afirma respecto a las metáforas, en base a lo que el Santo afirma en *Quodl.* VII, q. 6, a. 2 (15), ad 4^{um}: «non est propter defectum auctoritatis, quod ex sensu spirituali non potest trahi efficax argumentum, sed ex ipsa natura similitudinis, in qua fundatur spiritualis sensus».

⁷⁶ Cfr. M.D. CHENU, *Théologie symbolique et exégèse scolastique*, cit., pp. 522-523; E. MÉNARD, *La Tradition*, cit., p. 136.

⁷⁷ Cfr. M.D. MAILHIOT, *La pensée de S.Thomas sur le sens spirituel*, cit., p. 651: «Les deux grands moyens utilisés par saint Thomas dans la recherche du sens spirituel, à savoir

Como las cosas o acontecimientos no tienen un significado unívoco, es por la íntima coherencia de las verdades contenidas en la Escritura —analogía de la fe bíblica⁷⁸—, por la interpretación de Cristo y de los Apóstoles, de la Tradición y del Magisterio, que es posible discernir su auténtico significado: «el sentido incorrupto de las Sagradas Letras no se encuentra fuera de la Iglesia y no puede ser enseñado por los que, privados de la verdad de la fe, no llegan hasta la médula de las Escrituras, sino que únicamente roen su corteza»⁷⁹. La lectura del sentido de los acontecimientos narrados en la Escritura se ordena a la fe y la presupone⁸⁰.

Según afirma Santo Tomás, el término «revelación» equivale a manifestar una cosa oculta, a remover los velos —*est autem revelatio amotio velamenti*— y hay un doble velo: el de las figuras, que bajo signos sensibles ocultan realidades espirituales, y el de la infidelidad, del pecado, de la dureza de corazón del que los contempla⁸¹. El

le parallélisme des étapes du salut et le symbolisme, n'ont laissé voir jusqu'ici que les convenances rationnelles entre les réalités du salut. Mais la raison n'est pas le dernier juge en la matière. Puisqu'il s'agit d'un sens révélé, voulu par Dieu, seules les données de la Révélation peuvent réellement nous le faire connaître. La raison ne trouve donc que des convenances, basées sur les données de la Révélation».

⁷⁸ Cfr. *S.Th.* I, q. 1, a. 10, ad 2^{um}: «analogia vero est, cum veritas unius Scripturae ostenditur veritati alterius non repugnare». Cfr. J.M. CASCIARO, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, cit., p. 115: «Por “analogía de la fe bíblica” se entiende la íntima coherencia de las verdades religiosas contenidas en la Revelación escrita».

⁷⁹ LEÓN XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, 18-XI-1893 in ASS 26 (1893-1894), 282-283.

⁸⁰ Cfr. M.A. TÁBET, *La lectura cristiana de la Biblia según Santo Tomás*, cit., pp. 216-220: «Por la sobrenaturalidad del don de la Sagrada Escritura, no basta al hombre la capacidad natural de su inteligencia para entenderlo, pues sólo el que goza de la luz de la fe puede penetrar en lo que el Espíritu Santo, y no hombre alguno, ha querido legar. La fe da la luz necesaria para traspasar los límites de la razón y entrever los horizontes sobrenaturales de la revelación. - La naturaleza de la Sagrada Escritura exige así una actitud radical, no sustituible por ninguna disposición humana: “suscipienda est per fidem” (*S.Th.* I, q. 1, a. 1, ad 1^{um}) (...). Y como todo en los libros sagrados nos habla —directa o indirectamente— de la Majestad divina en lo más profundo de su ser, sin fe no se puede alcanzar su verdadero contenido; más bien se deforma, reduciéndolo a la propia estrechez visual. No sólo se pierde entonces la dimensión sobrenatural de la S. Escritura: se pierde toda ella, ya que las mismas realidades de orden natural que nos manifiesta, han sido principalmente reveladas para conducirnos a las sobrenaturales. Sin fe únicamente se alcanza a recoger hilos sueltos del maravilloso tapiz que son los libros inspirados: algunas verdades naturales que se encuentran en ellos; pero desprovistas de su mayor excelencia, que es su ordenación a lo sobrenatural, porque se ven fuera del conjunto -unidad de origen, contenido y fin- que sólo hace percibir la fe».

⁸¹ *II ad Cor.*, c. 12, lc. 1, n. 442: «Est autem revelatio amotio velamenti. Potest autem esse duplex velamen. Unum ex parte videntis, et hoc est infidelitas, vel peccatum, vel durezza cordis (...). Aliud ex parte rei visae, quando scilicet res spiritualis proponitur alicui sub figuris rerum sensibilibus».

conocimiento de la historia en cuanto Revelación —en su condición de signo— es, simultánea e inseparablemente, don de Dios y fruto de la correspondencia humana.

La fundamentalidad de la fe no anula el recto ejercicio de la razón, sino que lo exige: la fe presupone el conocimiento natural, como la gracia, la naturaleza⁸². Pide la apertura al ser —a la verdad del ser— y la docilidad a Dios que revela. Sólo de esta forma es posible que el hombre reconozca la historia como *via ad Deum*, como historia verdadera, real, pero a la vez como imagen, como signo, que conduce a Aquel que es la fuente de todo ser y de toda inteligibilidad, porque es el Ser mismo y la Verdad misma⁸³.

Caso contrario, al no reconocer que la razón más alta de la dignidad humana consiste en su vocación a la unión con Dios —a través de las cosas creadas— el hombre terminará en la idolatría, acabará por transformar en fines absolutos lo que en realidad son medios, llegará «hasta negar toda dependencia del hombre respecto de Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es el fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia»⁸⁴.

(continúa)

Alameda das Linhas de Torres, 35
1700 LISBOA
Portogallo

⁸² *S.Th.* I, q. 2, a. 2, ad 1^{um}: «Fides praesupponit cognitionem naturalem sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile». Cfr. M.A. TABET, *La lectura cristiana de la Biblia según Santo Tomás*, cit., pp. 221-223, respecto de la necesidad de una recta filosofía para el quehacer teológico-exegético.

⁸³ Cfr. *S.Th.* III, q. 8, a. 3, ad 3^{um}: «Idem autem est motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem». Cfr. A. RAMOS, *Verbo interior y Verbo divino*, in AA.VV., *Verbo de Dios y palabras humanas*, Eunsa, Pamplona 1988, pp. 222 y 225.

⁸⁴ CONC. VATICANUM II, Const. *Gaudium et spes*, n. 20.

LA CONFESSIONE INDIVIDUALE E L'ASSOLUZIONE GENERALE: (Una riflessione analitica sulla dottrina del Magistero della Chiesa)

Antonio DUCAY

Sommario: I. I fondamenti classici della accusa integra dei peccati.- II. L'assoluzione generale durante la prima metà del nostro secolo.- III. La necessità di un rinnovamento del sacramento della Penitenza e l'assoluzione comunitaria.- IV. La dottrina delle Norme Pastorali sull'integrità nella confessione.- V. L'accusa dei peccati nel dialogo della Riconciliazione.- VI. Confessione individuale, assoluzione generale e mistero Redentore.

Negli ultimi anni, sono diventati sempre più evidenti gli sforzi a ogni livello ecclesiale per dare vita a una nuova evangelizzazione nella Chiesa, particolarmente nei paesi appartenenti alla cultura occidentale¹. In molti settori della Chiesa, si è coscienti che l'anelata rievangelizzazione sarà il frutto della maggiore comprensione e dell'assimilazione pratica del fecondo lavoro realizzato dall'ultimo Concilio. Il Concilio Vaticano II fu il portavoce della fede della Chiesa nel dialogo con il mondo contemporaneo, e cercò nei suoi documenti di mettere le basi di una nuova vitalizzazione della Chiesa, operata pure mediante la successiva riforma liturgica.

Tuttavia bisogna riconoscere che sono trascorsi più di venticinque anni dal Concilio e ancora ci sono delle vaste zone d'ombra,

¹ Cfr. *Documento finale del Sinodo dei Vescovi d'Europa*. Secondo questo documento, la nuova evangelizzazione «non è il progetto di una cosiddetta restaurazione dell'Europa del passato, ma lo stimolo a riscoprire le proprie radici cristiane e instaurare una civiltà più profonda, veramente più cristiana e perciò anche più pienamente umana» («Avvenire», 15.XII.91, p. 12).

dove non sembra che sia maturato l'ampio lavoro del Concilio e del postconcilio. A mio giudizio, una di queste zone è la teologia, e ancora di più, la pratica del sacramento della Penitenza.

La ragione della disaffezione da parte di un buon numero di fedeli verso questo sacramento non si può cercare nella scarsa riflessione ecclesiale su di esso. Ci sono stati parecchi tentativi per conseguire un vero rinnovamento che ridia al sacramento il frutto che possiede virtualmente, che ha posseduto in altre epoche e che deve avere ancora nella nostra, dato che è un mezzo fondamentale della missione riconciliatrice della Chiesa.

Alcuni di questi tentativi si sono diretti verso la legittimazione, nella pastorale ordinaria, delle celebrazioni con la confessione generica e l'assoluzione comunitaria. Tuttavia, la Sede Apostolica ha respinto questi tentativi e ha mantenuto l'assoluzione comunitaria nell'ambito dell'eccezionalità. Così, il Codice di Diritto Canonico — riprendendo un'espressione dei documenti del Magistero precedente — stabilisce che «la confessione individuale e integra e l'assoluzione costituiscono l'unico modo ordinario con cui il fedele, consapevole di peccato grave, è riconciliato con Dio e con la Chiesa»²; e riserva la pratica dell'assoluzione generale solo ai casi eccezionali indicati nel c. 961.

In queste pagine tratterò d'illustrare quale è stato, nelle linee essenziali, il punto di vista del Magistero della Chiesa sull'assoluzione generale prima e dopo i tentativi a cui ho già fatto riferimento. Lo scopo è di mostrare come la riflessione del Magistero ha approfondito il senso della confessione individuale e dell'accusa dei peccati, e ciò che esso comporta sul piano teologico per l'assoluzione generale.

I. I fondamenti classici della accusa integra dei peccati.

Da moltissimo tempo, nella Chiesa è stata riconosciuta la possibilità di dare l'assoluzione sacramentale a un penitente che desidera ricevere il sacramento ma che, per delle circostanze d'impossibilità, non può manifestare i suoi peccati³. Era possibile al sacerdote

² CIC, c. 960.

³ Questa pratica viene già testimoniata dalle collezioni raccolte nel Decreto di Graziano. Cfr., fra tanti, il titolo *Multiplex misericordia* che B. Russo attribuisce a S. Leone

concedergli l'assoluzione in quelle circostanze, tenendo conto però che il penitente doveva manifestare i peccati in quel modo assolti nella successiva confessione sacramentale che avrebbe fatto⁴.

In genere, i manuali di teologia motivavano questa pratica così: si partiva dalla considerazione che l'obbligo di accusare i peccati gravi era originato da un precetto positivo di Cristo contenuto in modo implicito nelle parole dell'istituzione del sacramento. Quando il Signore indica: «a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete resteranno non rimessi» (Gv 20,23), la sua intenzione è che i cristiani facciano conoscere i propri peccati e la propria disposizione interiore agli Apostoli e ai loro successori, affinché questi possano concedere loro l'assoluzione. Allora, un tale precetto essendo una legge positiva potrebbe ammettere delle eccezioni secondo la nota espressione di applicazione in tutto il campo morale «*lex positiva non obligat sub gravi incommodo*». Il precetto dunque potrebbe rimanere in sospeso nelle suddette circostanze d'impossibilità e mentre si prolunghino nel tempo, permettendo allora al sacerdote di dare l'assoluzione — vista la sua assoluta necessità per la salvezza di chi è in peccato mortale —, senza ascoltare previamente l'accusa dettagliata delle colpe del penitente⁵.

Magno (Cfr. B. RUSSO, *Il sacramento del perdono nelle fonti dottrinali del codice canonico*, «Rassegna di Teologia» 13 (1972), p. 242). I manuali di teologia morale specificano successivamente alcune delle cause d'impossibilità. Certe sono dovute a una circostanza fisica che impedisce la realizzazione dell'accusa. L'essere muto, la sordità, l'ignoranza della lingua del paese, ecc., sono dei motivi che possono rendere impossibile fisicamente l'accusa. Si parla, invece, d'impossibilità morale quando l'accusa dei peccati comporta un grave incomodo per il penitente, che può essere motivato da diverse circostanze: perché esiste un pericolo grave di scandalo, di lesione del sigillo sacramentale, ecc. Tra queste circostanze si può anche includere alle volte il pericolo di morte. Cfr. C. MARC, *Institutiones Morales Alphonsianae*, t. II, ed. 8°, Typographia Pacis, Romae 1896, n° 1968.

⁴ Alessandro VII mise fortemente in risalto questa dottrina nella sua condanna alla seguente posizione lassista: «*Peccata in confessione omissa seu oblita ob instans vitae periculum aut aliam causam non tenemur in sequente confessione exprimere*», *Erroreres doctrinae moralis laxiores*, 24.IX.1665, n° 11, (Dz-Sch 2031).

⁵ Sono numerosi i manuali con questo punto di vista, Cfr. A. BALLERINI-D. PALMIERI, *Opus theologicum Morale*, vol. V, ed. Villelaria Giachetti, Prati 1892, p. 225; I. BUCCERONI, *Institutiones Theologiae Moralis* t. I, Typ. Forzani, Roma 1893, n° 718; F.M. CAPPELLO, *Tractatus Canonico-Moralis. De sacramentis*, vol. II: *De poenitentia*, 1° ed., Marietti, Taurini 1926, p. 42; I.B. FERRERES, *Compendium Theologiae Moralis*, 11° ed., E. Subirana, Barcinone 1921, n° 599; etc: Quest'ultimo manuale indica: «*Cessante causa excusante ab integritati materiali, praecipuum divinum confitendi omnia peccata mortalia omissa iterum urget, occurrente igitur impedimento, non cessat simpliciter confessionis obligatio, sed tantum suspenditur; cessante igitur causa excusante, obligatio legis integre reviviscit*».

La spiegazione proposta aveva indubbiamente un vantaggio: era valida e soddisfacente con indipendenza dalle diverse opinioni esistenti sulla costituzione del segno sacramentale della Penitenza. Come si sa, su questo ultimo punto hanno esistito tradizionalmente due grandi scuole: la scotista e la tomista. La prima si orienta ad individuare il segno sacramentale soltanto nell'assoluzione del sacerdote, mentre la seconda lo fa consistere anche negli atti del penitente — tra i quali l'accusa dei peccati — oltre che nell'assoluzione. Allora, la spiegazione dei manuali che abbiamo appena illustrato poteva prescindere dalle opinioni di entrambe le scuole ed evitare di pronunciarsi per l'una o l'altra. Infatti, nella spiegazione dei manuali, l'accusa dei peccati è una conseguenza voluta da Cristo e derivata dal carattere giudiziale che Egli stesso ha indicato per la penitenza sacramentale, e quindi, la valutazione delle circostanze in cui si può fare a meno dell'accusa si misura direttamente sul fatto che c'è una volontà positiva di Cristo esigente l'accusa. Da questa prospettiva nascerà, come avremo occasione di vedere, il criterio che ha ispirato il primo documento del Magistero sull'assoluzione collettiva che abbia avuto un valore universale, cioè l'Istruzione *Ut dubia* della Penitenzieria Apostolica. Ma quel che ci interessa adesso è sottolineare il fatto che tale prospettiva nel offrire una risposta al problema dell'omissione dell'accusa in determinate circostanze lo fa senza riferimenti al segno sacramentale e alla natura del sacramento così come è espressa dal segno. In sintesi, si risolve il problema e si evita allo stesso tempo di prendere posizione in una difficile disputa di scuole teologiche.

Tuttavia, accentuando il rapporto diretto dell'accusa alla volontà di Cristo e al carattere giudiziale del sacramento, senza approfondire ulteriormente la natura della penitenza così come si coglie a partire dal suo segno e prescindendo da questo, si corre il pericolo di una certa estrinsecità rispetto al nucleo essenziale del sacramento e di una accentuazione degli aspetti giuridici del problema, che non possono essere fondanti di una realtà sacramentale. In questo modo, la spiegazione proposta offriva il fianco ad attacchi sulla necessità di fare l'accusa specifica dei peccati, qualora fosse messo in dubbio o comunque reinterpretato il senso del giudizio sacramentale o del precetto di Cristo ad esso legato.

Non tutti i manuali si fermavano alla spiegazione suddetta. Quelli d'ispirazione più tomistica procedevano spesso verso riflessioni più profonde spinti dal problema di spiegare che cosa accadeva con il segno sacramentale quando non veniva realizzata regolarmente l'accusa dei peccati. Ovviamente in questi casi il segno c'era, giacché è sempre stato creduto nella Chiesa che in tali circostanze si poteva amministrare il sacramento anche senza l'accusa. Per non dover concludere con gli scotisti che allora l'accusa non apparteneva al segno sacramentale, i tomisti si rifacevano all'idea già nota ai tempi di Suarez dell'«integrità formale»⁶. Si arrivava così all'idea che soltanto l'accusa che si può realizzare *hic et nunc*, ovvero nelle circostanze presenti, è ciò che appartiene in ogni caso al segno sacramentale e in conseguenza si ammetteva una certa dinamicità di questo segno, visto che esso poteva dipendere in certa misura dalle circostanze esteriori al penitente, capaci di condizionare i suoi atti⁷.

È utile notare che impostato così, il problema di dare una spiegazione all'amministrazione del sacramento senza fare l'accusa nelle circostanze d'impossibilità, non si riferisce già a una legge positiva che si può sospendere in talune circostanze speciali ma, piuttosto, alla stessa natura del sacramento così come è stata voluta da Cristo, in previsione della diversità di circostanze alle quali è sottomessa la condizione umana. Il riferimento alla volontà di Cristo che sorregge la necessità di fare l'accusa dei peccati gravi rimane, ma è mediato non soltanto dalla natura giudiziale del sacramento ma anche dalla natura antropologica di esso comportanti atti umani sottoposti a delle circostanze diverse. Il concetto di «integrità formale» raccogliendo in sé tutti questi elementi permetteva di fondare l'assoluzione senza previa confessione specifica dei peccati sulla propria natura del sacramento — che è capace di essere

⁶ Cfr. G. HUARTE, *De Sacramento Poenitentiae*, Ad usum privatum Universitatis Gregorianae, Romae 1913, n° 365; H. DEL VAL, *Sacra Theologia Dogmatica* vol. III, *De septem Ecclesiae Sacramentis*, Typis Gómez Fuentenebro, Matriti 1908, n° 258; etc. Posteriormente P. GALTIER, *De poenitentia. Tractatus Dogmatico-historicus*, Romae 1950.

⁷ Il carattere dinamico dell'accusa dei peccati intesa come parte del segno sacramentale è chiaramente messo in luce in queste parole di Galtier: «*Data huius sacramenti natura et scopo speciali, Christus voluit illius materiam posse variari intra eos limites quos secum ferunt actus humani a peccatoribus ipsos ponendi; secus enim noluisset cum hominibus procedere humano modo; quod data essentia illius sacramenti repugnat*». *De poenitentia...*, o.c., n° 429, nota 1.

amministrato pure in circostanze molto eccezionali —, e apriva dunque la strada ad un approfondimento del senso dell'accusa dei peccati all'interno di esso.

II. L'assoluzione generale durante la prima metà del nostro secolo.

Tutto questo corpo dottrinale finalizzato a dare ragione dei casi nei quali si ometteva eccezionalmente l'accusa dei peccati, poteva servire anche quando si trattava non già di una persona singolare ma di un gruppo di persone. Nelle stesse circostanze di eccezione essi potrebbero ricevere l'assoluzione in forma collettiva senza essersi singolarmente accusati dei propri peccati. Ma in questo ultimo caso bisognava tener conto di una limitazione: le molte circostanze che possono interessare un individuo raramente si riferiscono ad un gruppo. L'essere muto, il pericolo di mancare al sigillo sacramentale e altre cause che potrebbero scusare di un'accusa integra dei peccati, difficilmente si presentano in gruppo. Invece c'è una circostanza che per un gruppo potrebbe essere più frequente: una situazione di pericolo di morte. Si pensi al caso dell'aereo che perde quota irreversibilmente o al gruppo dei rifugiati che sono sul punto di essere sorpresi dal nemico nel proprio nascondiglio. Se un sacerdote è presente in queste circostanze può dare l'assoluzione a coloro che lo desiderano; tale era la dottrina comune all'epoca e il modo di agire dei sacerdoti dinnanzi a circostanze d'immediato pericolo di morte⁸.

Tuttavia, nella prima metà del nostro secolo apparvero delle circostanze d'impossibilità fisica o morale di fare l'accusa dei peccati per un gruppo di persone che non potevano ridursi in senso stretto all'immediato pericolo di morte. Da un lato, le guerre mondiali estesero il concetto del pericolo di morte a molti gruppi di persone, a causa soprattutto del sofisticato armamento dei contendenti; dall'altro, in certe condizioni, i sacerdoti trovavano delle difficoltà per realizzare la propria missione sacramentale in particolare nei grandi campi di profughi, per l'elevato numero di persone e per le condizioni di vita ivi esistenti. In questi casi era pure presente il pericolo di morte anche se non in modo immediato.

⁸ Cfr. p. es. A. BALLERINI-D. PALMIERI, *Opus Theologicum Morale*, vol. V, Prati 1892, p. 214.

Man mano si presentarono situazioni del genere, la gerarchia della Chiesa autorizzò mediante dei decreti particolari, delle concessioni, ecc., la pratica dell'assoluzione generale⁹. A un certo punto si vide la convenienza di elaborare un documento che accogliesse e regolasse in modo più generale e organico i casi possibili di assoluzione collettiva. Si giunse in questo modo all'Istruzione *Ut dubia* della Penitenzieria Apostolica del 25.III.1944.

Nell'elaborare questa Istruzione la Penitenzieria tenne presente le difficoltà di amministrare il sacramento che provenivano dal conflitto bellico — avviato già alla conclusione in quel periodo —, ma allo stesso tempo intendeva che i principi ispiratori e le risoluzioni del documento fossero normativi anche in altri casi, non necessariamente legati alla guerra. In particolare si pensava alle difficoltà dei missionari nella loro opera di evangelizzazione, quando dovevano occuparsi di un territorio così esteso che a stento potevano fermarsi in ogni centro abitato. Talvolta capitava che il numero delle persone che volevano confessarsi fosse eccessivo in rapporto al tempo che il missionario aveva a disposizione. Tuttavia, in tali circostanze, conveniva amministrare loro il sacramento poiché con ogni probabilità non avrebbero avuto un'altra occasione di riceverlo durante un lungo periodo di tempo, forse fino al viaggio successivo dello stesso missionario¹⁰.

Si poneva allora il problema di vedere se anche in questo caso era possibile amministrare il sacramento senza l'accusa specifica dei peccati e, in caso affermativo, di enunciare un principio dottrinale in

⁹ Tra questi citiamo: SACRA PENITENZIARIA APOSTOLICA, *Index facultatum*, 30.VIII.39, (X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, t. I, n° 1494); *Dubium*, 10.XII.40, (AAS 32, 1940, p.571); SACRA CONGREGAZIONE CONCISTORIALE, *Index facultatum*, 8.XII.1939, (AAS 31, 1939, 710-713); SACRA CONGREGAZIONE DEI SACRAMENTI, *Indultum particularis*, 22.IV.40 (X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, t. I, n° 1533); *Indultum particularis*, 26.VII.40, (X. OCHOA, *Leges Ecclesiae...*, n° 1556).

¹⁰ Cfr. E. RESTREPO, *Annotationes* (all'Istruzione *Ut dubia*), «Periodica de re morali, canonica et liturgica» 33 (1944) 279-280. L'autore, che era un Teologo della S. Penitenzieria, racconta alcune delle difficoltà che esistevano nelle terre di missione: «*Pone etiam in quibusdam regionibus dari missiones populares cum magno hominum concursu et commotione, at in quibus sacerdotes qui adesse possunt pauci omnino sint et impares ad omnium confessiones audiendas. Accidit non raro in his missionibus ut pars alicuius familiae, quae longe a centro distat ad illud confluat sacramenta receptura ut statim in domum redeat ad hoc ut reliqua familiae pars ad missionem vicissim ire possit. Scio de casu in quo missionarius, per decem et septem horas unoquoque die ad confessionale sedebat, quin tamen omnium confessiones ab ipso et sociis audire valerent*».

grado de risolvere tutti questi casi. I teologi della Penitenzieria si misero a cercare gli antecedenti nella dottrina teologica e nei manuali. Si doveva tener conto di due elementi: la mancanza di tempo per ascoltare le confessioni e la necessità di ricevere l'assoluzione che era presente nelle situazioni di questo tipo. Il manuale di A. Lehmkühl¹¹ offriva qualche indicazione, ma era soprattutto quello di A. Vermeersch a unire chiaramente entrambi i concetti¹². Nel 1923 parlando dell'impossibilità morale di fare una confessione integra scriveva:

*«Casus etiam evenire potest in missionibus exteris, si christiani qui raro a missionario visitantur, nimio numero se praesentent confessorio quam ut ante unicam missam, sub qua communicare velint, audire singuli possint. Praestabit tunc plures audire; dein, instante missa, alios generaliter absolvere, et curare ut in sequentibus visitationibus ii distincte confiteantur qui praecedente occasione uti non potuerunt».*¹³

Nel caso esposto da Vermeersch esiste una mancanza di tempo del confessore che è in relazione al bisogno dei fedeli di approfittare dell'occasione unica di ricevere il sacramento. In tali circostanze l'autore considera che si potrebbe dare l'assoluzione comunitaria perché, oltre alla mancanza di tempo del confessore, si dà pure una certa necessità o bisogno da parte dei fedeli di ricevere il sacramento. La «prevedibile carenza di sacramenti per un lungo periodo» è dunque inclusa dal autore fra i motivi che potrebbero giustificare un'assoluzione collettiva, per quanto comportano una certa necessità da parte dei fedeli di ricevere il sacramento¹⁴.

Questi antecedenti furono decisivi nell'elaborazione dell'Istruzione. Essa stabiliva il seguente principio dottrinale: si può dare un'assoluzione generale quando si presenta «una grave e urgente necessità che sia proporzionata al precetto divino dell'integrità nella

¹¹ Cfr. A. LEHMKUHL, *Theologia Moralis*, vol. II, ed. 12°, B. Herder, Friburgi-Brigoviae 1914, p. 255.

¹² A. VERMEERSCH, *Theologia Moralis, principia, responsa, consilia*, vol. III, 1° ed., Parisiis-Romae 1923. Questo prestigioso canonista e professore di Morale all'Università Gregoriana fu il fondatore della rivista «Periodica» (attualmente «Periodica de re canonica») la cui tematica comprendeva di preferenza i problemi pastorali dei religiosi e dei missionari. Sulla sua influenza nell'Istruzione, cfr. E. RESTREPO, *Adnotationes*, «Periodica de re morali canonica et liturgica» 33 (1944) 279-282.

¹³ A. VERMEERSCH, *Theologia Moralis*, ... o.c., p. 475.

¹⁴ *Ibid.*, p.476.

confessione»¹⁵. Secondo tale criterio per dispensare dall'accusa dei peccati occorre che le circostanze siano gravi e urgenti, con una gravità proporzionata al precetto d'integrità nella confessione che proviene da Cristo; ovvero che il bene spirituale occasionato ai fedeli tramite l'assoluzione prevalga sul danno alla pratica del sacramento, derivante dal fatto di doverlo dare in modo collettivo e senza l'accusa specifica dei peccati. Seguendo l'Istruzione la proporzionalità esiste nel caso del missionario di cui si parlava prima; non ci sarebbe però in altri casi, come quando con motivo di una grande festa o pellegrinaggio si riunisce una folla di persone che desidera ricevere il sacramento, ma che non avrebbe neanche speciali impedimenti per riceverlo in un altro giorno¹⁶. Nel segnalare negativamente quest'ultima ipotesi l'Istruzione aveva pure seguito il criterio del teologo gesuita. Infatti Vermeersch spiegava nel suo manuale i motivi che sconsigliavano l'assoluzione generale in un caso simile: dal punto di vista sacramentale, perché l'omissione frequente del precetto per motivi non tanto gravi potrebbe portare in pratica alla scomparsa di esso; dal punto di vista pastorale perché un piccolo ritardo nella recezione del sacramento non comporta un danno eccessivo per il penitente¹⁷.

Riassumendo dunque, l'Istruzione contempla l'assoluzione generale nell'ottica della dispensa dal precetto d'integrità per gravi motivi; essa si può amministrare soltanto nelle circostanze che abbiano un carattere così eccezionale da non comportare nessun rischio per la pratica del precetto d'integrità, e che comportino invece un notevole danno spirituale ai penitenti in caso di non essere attuata l'assoluzione.

¹⁵ Il testo indica che al di fuori del pericolo di morte si può concedere l'assoluzione generale se esiste una «*gravis omnino et urgens necessitas, gravitatis praecepti divini integritatis confessionis proportionata, verbi gratia, si paenitentes — secus nulla sua culpa — diu gratia sacramentali et sacra Communionem carere cogantur*». Istruzione *Ut dubia*, Norma II (AAS, 36 (1944), p. 155).

¹⁶ Con quest'ultimo esempio, l'Istruzione si faceva eco della condanna di Innocenzo XI a una proposizione della sua epoca. Il Pontefice respingeva la seguente affermazione: «*Licet sacramentaliter absolvere dimidiate tantum confessos, ratione magni concursus paenitentium, qualis verbi gratia potest contingere in die magnae alicuius festivitatis aut indulgentiae*» *Decretum* 2.III.1679, *Errores doctrinae moralis laxioris*, n° 59 (Dz-Sch 2159).

¹⁷ Cfr. A. VERMEERSCH, *Theologia moralis, principia, responsa, consilia*, vol. III, ed. 3°, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1935, p. 489. (Queste considerazioni non appaiono prima dalla terza edizione dell'opera).

III. La necessità di un rinnovamento del sacramento della Penitenza e l'assoluzione comunitaria.

Finora ho considerato i motivi che spinsero il Magistero della Chiesa ad ammettere e regolare le assoluzioni comunitarie alla fine della seconda guerra mondiale, nelle circostanze speciali che già conosciamo.

Gli anni successivi alla contesa internazionale furono di grande vitalità teologica e di progressiva maturazione delle diverse correnti di pensiero destinate a confluire nel Concilio Vaticano II. Sorse un vivo desiderio di riforma che si fece sentire anche nella teologia e nella pratica del sacramento della Penitenza. Tra i motivi che in questi anni consigliarono la riforma del sacramento, alcuni erano molto generali: la differente sensibilità religiosa e culturale della nostra epoca rispetto alle precedenti, la constatazione di una progressiva perdita del senso cristiano del peccato e della penitenza e della necessità di essa. C'erano anche dei motivi più specifici a questo sacramento: in particolare si desiderava una maggiore unione della sua pratica con la vita ordinaria del cristiano e con il suo impegno storico e sociale. Si pensava, infine, che la confessione sacramentale si realizzava in molti casi in forma meccanica e affrettata, senza ottenere una vera conversione in molti cristiani.

Questi motivi si coagularono poco a poco nel desiderio di esprimere con maggiore intensità gli aspetti ecclesiali e comunitari del sacramento nella riforma liturgica che il Concilio si era impegnato a promuovere¹⁸. Parallelamente, si fece strada tra un buon numero di autori l'idea che la celebrazione comunitaria della Penitenza risultava il mezzo più adeguato di celebrazione del sacramento per il periodo attuale e futuro.

Dopo il Concilio — che trattò di questo sacramento solo occasionalmente — proliferarono gli studi sui diversi aspetti storici, dogmatici e liturgici della Penitenza, indirizzati con frequenza a formulare delle proposte utili per la Riforma del Rito liturgico del

¹⁸ Così R. Franco riassume il lavoro dei due congressi celebrati pochi anni prima del Concilio Vaticano II: «Dal bilancio dei due congressi risulta un saldo positivo: l'orientamento ecclesiale sia del peccato che del sacramento della Penitenza e la preoccupazione di trovare un fondamento teologico a questo orientamento e, soprattutto, un'espressione liturgica». R. FRANCO, *Dos Congresos en torno a la Penitencia*, «Estudios Eclesiásticos» 34 (1960), p. 56.

sacramento. Fu avanzata la proposta di far coesistere nella pratica un rito sacramentale con l'accusa integra dei peccati e un altro comunitario con la sola confessione generica¹⁹.

Tuttavia, una proposta di questo stile si scontrava frontalmente con la Tradizione della Chiesa e con l'espressione di essa che aveva sancito il Concilio di Trento. Nel canone 7 e nel capitolo corrispondente alla seduta che il Concilio dedicò alla Penitenza si insegna e si definisce che la confessione si estende, per diritto divino, a tutti i peccati mortali, incluso quelli occulti e alle circostanze che mutano la specie²⁰. Per tale motivo, alcuni degli studi a cui mi riferivo prima, ebbero come oggetto gli insegnamenti del Concilio di Trento sull'accusa dei peccati²¹. Si trattava di vedere, da un lato se il precetto d'integrità dichiarato nel Concilio era di diritto divino in senso stretto o soltanto di diritto ecclesiastico; dall'altro se era suscettibile di una rilettura che fosse d'accordo con le esigenze di rinnovamento del sacramento indicate prima. In entrambe le questioni, la risposta degli studi realizzati non fu univoca. Le conclusioni variavano sostanzialmente per cui non si arrivò a una risposta definitiva tra i teologi.

In ogni modo, anche se la maggioranza degli studi sostenevano che l'obbligo di accusare i peccati gravi nella confessione era di diritto strettamente divino²², non veniva esclusa in assoluto la

¹⁹ Cfr. F.J. HEGGEN, *Celebrazione penitenziale comunitaria e confessione privata*, «Problemi di Teologia Pratica» 9, Queriniana, Brescia 1970, p. 112.

²⁰ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sess. XIV, cap. 5 (Dz-Sch. 1679-1680). Il Concilio basa la necessità dell'accusa dei peccati sulla natura giudiziale del sacramento e, l'estensione dell'accusa — l'integrità — sulla separazione radicale da Dio che ogni peccato mortale comporta e che ci rende realmente «nemici di Dio».

²¹ Tra questi: F. NIKOLASCH, *Das Konzil von Trient und die Notwendigkeit der Einzelbeichte*, «Liturgisches Jahrbuch» 21 (1971) 150-167; R. FRANCO, *La Confesión en el Concilio de Trento: exégesis e interpretación*, in *El sacramento de la Penitencia*, (XXX Settimana Spagnola di Teologia, Madrid 14-18 sett. 1970), C.S.I.C., Madrid 1972, pp. 25-44; A. AMATO, *Il Concilio di Trento: punto di arrivo e di partenza per il sacramento della Penitenza*, in AA.VV., *Valore e attualità del sacramento della Penitenza*, PAS-Verlag, Zurich 1974, pp. 47-63; H. JEDIN, *La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente*, «La Maison-Dieu» 104 (1970) 89-115; Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, in AA.VV., *Magistero e Morale* (Atti del III Congresso nazionale dei moralistici: Padova, 31 marzo - 3 aprile 1970), Dehoniane, Bologna 1970, pp. 101-192; A. MARRANZINI, *Penitenza e confessione dei peccati al concilio di Trento* in A. MARRANZINI - A. DI MARINO, *Il sacramento della penitenza. Analisi storica e prospettive pastorali*, Dehoniane, Napoli 1972, pp. 73-152; F. J. BECKER, *Die Notwendigkeit des vollständigen Bekenntnisses in der Beichte nach dem Konzil von Trient*, «Theologie und Philosophie» 47 (1972) 161-228.

²² Cfr. gli studi di Jedin, Alszeghy-Flick, Marranzini e Becker, citati nella nota precedente.

possibilità di permettere ordinariamente una celebrazione del sacramento senza l'accusa dei peccati e con l'assoluzione generale. Secondo alcuni autori questa possibilità si poteva giustificare poiché non risultava evidente che il Concilio di Trento avesse stabilito l'appartenenza dell'accusa dei peccati al diritto divino *in ogni occasione* che si riceve il sacramento. Piuttosto, il Concilio avrebbe indicato l'obbligatorietà per diritto divino di realizzare l'accusa dei peccati gravi, ma non che tale accusa si debba realizzare sempre che si riceve il sacramento. In questo caso — concludevano — non vi sarebbero inconvenienti in dare vita a una prassi di celebrazioni comunitarie per rimettere i peccati mortali e veniali. Tuttavia, i peccati gravi dovrebbero essere oggetto di un'accusa specifica posteriore, da realizzare ogni tanto, in modo che tra una di queste occasioni e la successiva, i fedeli potrebbero ricevere abitualmente il sacramento senza accusare i propri peccati²³.

Neppure questa forma minimalista di concepire la portata del precetto d'integrità trovò un ampio consenso. Secondo alcuni comportava la diminuzione del vero contenuto del Concilio di Trento, che ebbe intenzione di esigere l'accusa dei peccati in ogni occasione in cui si riceve il sacramento, a eccezione delle circostanze d'impossibilità²⁴.

Come frutto di questo dibattito, si potevano ridurre a tre le principali posizioni di fronte alla riforma del Rito della Penitenza. Alcuni volevano che si potesse scegliere tra un rito comunitario senza confessione specifica dei peccati e il rito tradizionale con l'accusa; altri volevano pure le due possibilità, ma non da scegliere in alternativa, bensì in relazione l'una con l'altra: al rito comunitario, più abituale ma incompleto, seguirebbe ogni tanto il modo tradizionale per avere occasione di dichiarare i propri peccati gravi; altri, infine, non consideravano possibile una forma del sacramento senza l'accusa specifica

²³ «Il Concilio di Trento non ha escluso che ci potesse essere una nuova forma di celebrazione del sacramento della penitenza nella quale si avesse il vero perdono di tutti i peccati gravi, anche con una confessione comunitaria e generica e con l'assoluzione generale. Rimarrebbe però l'obbligo di manifestare i peccati gravi, anche già perdonati, in una confessione "privata", non dopo ogni confessione generale, ma entro un tempo che la Chiesa potrebbe definire» (J. RAMOS REGIDOR, *Il sacramento della Penitenza*, Elle-Di-Ci, Torino Leumann 1970, p. 211).

²⁴ Cfr. M. ZALBA, *Riforme imminenti nell'amministrazione della penitenza?*, «Rassegna di Teologia», 13 (1972), p. 34.

dei peccati fuori dai casi d'impossibilità, perché la ritenevano incompatibile con la dottrina del Concilio di Trento.

Contemporaneamente a molti di questi studi, si erano iniziati i lavori di riforma del Rito della Penitenza, e procedevano secondo l'iter previsto dagli organismi competenti della Santa Sede. Nel mese di dicembre del 1966 si era costituito il gruppo di studio incaricato di tali lavori²⁵. Questo gruppo aveva concentrato la ricerca particolarmente su due punti: la formula di assoluzione²⁶ e la possibilità di introdurre l'assoluzione generale nella pratica sacramentale ordinaria²⁷.

Il progetto di riforma elaborato da questa Commissione prevedeva due riti: uno per la celebrazione della Penitenza con la confessione individuale e un altro per le celebrazioni comunitarie con la confessione generica solamente²⁸. In questo secondo rito s'indicava l'obbligo di dichiarare dopo e individualmente i peccati mortali, quando ci fosse l'opportunità²⁹, però si desiderava che le norme per utilizzarlo «non fossero troppo rigorose affinché non si riducesse a dei casi eccezionali»³⁰. Il menzionato progetto di riforma includeva dunque la seconda delle proposte indicate anteriormente sull'assoluzione generale, ma non la prima. Il progetto fu soggetto alle osservazioni dei Padri del *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, secondo il modo normale di procedere in questi casi. Nelle riunioni plenarie del *Consilium* si discusse e si migliorò il progetto senza cambiarlo sostanzialmente³¹. Tuttavia,

²⁵ Cfr. F.-X. SOTTOCORNOLO, *Il nuovo Ordo Paenitentiae*, «Notitiae» 11 (1974), p. 63.

²⁶ Si anelava l'esistenza di una pluralità di formule. Oltre alla formula vigente *Ego te absolvo* si proponevano alcune formule deprecative che esistevano anticamente nelle liturgie orientali e occidentali. Cfr. P. VISENTIN, *Il nuovo "Ordo Poenitentiae"*. *Genesi-Valutazione-Potenzialità* in AA.VV., *La celebrazione della Penitenza cristiana*, Marietti, Torino 1981, p. 65.

²⁷ «L'altro punto cruciale su cui si impegnò l'équipe guidata dal P. Lécuyer, riguardava la possibile restaurazione, in determinati casi (non del tutto eccezionali), e a certe condizioni, dell'assoluzione generale (strettamente sacramentale) durante una celebrazione comunitaria della Penitenza. F. Nikolasch, nuovo segretario succeduto a Heggen (prematuramente scomparso), curò una diligentissima raccolta (48 documenti) su usi — pareri — concessioni al riguardo negli Archivi della Curia Romana, presso le Conferenze Episcopali, negli studi di singoli autori, come teologi e canonisti di chiara fama». *Ibid.*, p. 65.

²⁸ Cfr. D. FERNÁNDEZ, *El sacramento de la Reconciliación*, Edicep, Valencia 1977, p. 53.

²⁹ Cfr. *ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 54.

³¹ Cfr. P. VISENTIN, *Il nuovo "Ordo..."*, o.c., p. 65.

non divenne operativo giacché era necessario l'esame della Congregazione per la Dottrina della Fede, richiesto poiché la riforma proposta interessava le questioni dottrinali.

La Congregazione ricevette il progetto alla fine del 1969 e studiò la proposta sull'assoluzione generale con profondità e durante un lungo periodo di tempo. Infine, nel mese di giugno del 1972, pubblicò le *Norme Pastorali sull'assoluzione sacramentale generale*³². Queste Norme segnarono pertanto i limiti sull'assoluzione generale presi in considerazione nella riforma dell'*Ordo Poenitentiae*.

IV. La dottrina delle Norme Pastorali sull'integrità nella confessione

La necessità di fornire un criterio dottrinale per vagliare le proposte avanzate nel progetto di riforma della Penitenza non costituì l'unico motivo di pubblicazione delle Norme. In rigore, non era necessario pubblicare un documento per raggiungere tale scopo; sarebbe bastata una indicazione scritta dalla Congregazione ai Padri del *Consilium* incaricato della riforma, con l'opinione della Congregazione su di essa. Tuttavia, la Santa Sede si vedeva spinta a dare indicazioni pubbliche e autorevoli sull'argomento per canalizzare in qualche modo le molteplici iniziative liturgiche fatte nelle parrocchie, e l'ambigua sperimentazione sul tema³³. Era quindi conveniente redigere un documento capace di dare una risposta ai quesiti posti dalla riforma del *Ordo Paenitentiae*, ma anche, di offrire chiare indicazioni pastorali per la pratica del sacramento; e tutto quanto in un momento in cui la discussione teologica sui diversi aspetti della penitenza era ancora in effervescenza. La prudenza invitava dunque a non estendersi troppo sui presupposti dottrinali, soffermandosi a richiami dogmatici sobri e legati alle indicazioni pastorali che da essi sgorgavano. A conferma di tutto ciò le Norme s'introducevano con

³² Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*, AAS 64 (1972) 510-514. Il fatto che la Congregazione studiò il progetto di Riforma del Rito della penitenza fino alla pubblicazione delle Norme Pastorali è indicato dal segretario della nuova commissione per la riforma del Rito, che si costituì dopo la pubblicazione delle Norme: «Questo esame (del progetto di riforma) si protrasse fino al 16 giugno 1972 quando furono emanate le Norme Pastorali...» F-X SOTTOCORNOLA, *Il nuovo "Ordo..."*, o.c., p. 64.

³³ Le Norme indicano, tra i motivi della loro pubblicazione, la «*invalescente propensione et praxi indebita absolutionem sacramentalem impartiendi una simul pluribus genericarum tantum confessis*», *Norme Pastorali*, Introduzione, (AAS 64 (1972) p. 510).

un breve prologo che presentava gli elementi fondamentali del sacramento: l'istituzione per opera di Gesù Cristo e l'affidamento alla Chiesa del potere di perdonare, l'essenza e la finalità riconciliatrice del sacramento nonché un breve riassunto della dottrina del Concilio di Trento³⁴. Seguivano poi le diverse indicazioni sui casi possibili di amministrazione dell'assoluzione generale e i suggerimenti per l'attuazione in tali casi.

La chiave di lettura dell'intero documento si trovava nella norma I³⁵. J. Visser afferma che le due forme di presentazione delle assoluzioni comunitarie, che prima ho indicato, furono ben presenti nell'elaborazione di questa prima norma. La prima di esse, che preconizzava un rito con l'assoluzione generale in coesistenza alternativa con il rito tradizionale, fu chiaramente rifiutata dalla norma, poiché si opponeva agli insegnamenti del Concilio di Trento. Leggiamo infatti nel documento:

«Firmiter tenenda et fideliter in praxi applicanda manet doctrina S. Concilii Tridentini. Reprobanda igitur est recens hic illicque exorta consuetudo, qua satisfacere praesumitur praecepto peccata mortalia sacramentaliter confitendi ad obtinendam absolutionem per solam confessionem generaliter vel, ut aiunt, comunitarie celebratam»³⁶.

J. Visser nota che con queste parole si respinge l'abitudine d'impartire l'assoluzione comunitaria con la sola confessione generica, senza nessun riferimento all'accusa individuale specifica. Tale è il senso delle parole *per solam confessionem generaliter vel comunitarie celebratam*³⁷.

³⁴ *«Sacramentum Poenitentiae Christus Dominus instituit, ut fideles peccatores veniam offensionis Deo illatae ab Eius misericordia obtinerent et simul reconcilientur cum Ecclesia (Const. Dogmat. Lumen Gentium n° 11). Quod quidem fecit cum apostolis eorumque legitimis successoribus potestatem remittendi et retinendi peccata contulit.*

S. Tridentina Synodus sollemniter docuit, ad integram et perfectam peccatorum remissionem tres actus in poenitente requiri tamquam partes sacramenti, videlicet contritionem, confessionem et satisfactionem: necnon absolutionem sacerdotis esse actum iudiciale iureque divinum necessarium esse confiteri sacerdoti omnia et singula peccata lethalia et circumstantias quae peccatorum species mutant, quorum memoria post diligentem conscientiae discussionem habeatur». Norme Pastoralis, Introduzione, (AAS 64 (1972) p. 510).

³⁵ Cfr. J. VISSER, *Le recenti Norme circa l'assoluzione comunitaria*, «Seminarium» 25 (1973) 572-596. Seguì nelle prossime righe quest'ottimo commento di uno dei consultori della Congregazione che ha redatto le Norme.

³⁶ *Norme Pastoralis, Norma I, (AAS 64 (1972) p. 511).*

³⁷ «Nella Norma I sono ben pesate le parole: "Firmiter tenenda et fideliter in praxi applicanda manet doctrina S. Concilii Tridentini. Reprobanda igitur est recens hic illicque

È chiara la ragione dell'opposizione del documento a questa prima formulazione: la dottrina proposta non è compatibile con il precetto divino d'integrità dichiarato dal Concilio di Trento e neppure con la fruttuosa esperienza che ha supposto, durante i secoli, la confessione individuale per i fedeli:

«Praeter praeceptum divinum in Concilio Tridentinum declaratum, ad hoc urget maximum animarum bonum, quod saeculorum experientia, ex individuale confessione, recte facta et administrata provenit»³⁸.

L'allusione al precetto d'integrità come base del rifiuto di questa teoria, include anche la squalifica delle costruzioni teoriche che non ammettano che si tratta di un precetto «divino», o in altre parole, che attribuiscono a questo precetto solamente un carattere ecclesiastico o disciplinare³⁹.

J. Visser indica che le Norme non respingono nello stesso modo la seconda proposta sull'assoluzione generale, cioè quella che rimanda per un'occasione successiva ma obbligatoria, l'accusa dettagliata dei peccati gravi. Certamente, neanche questa proposta ha trovato spazio nelle Norme, visto che in esse soltanto si prevede l'assoluzione generale in casi di gravi necessità⁴⁰; però, secondo questo autore, le Norme non hanno affermato in modo esplicito che la proposta fosse erronea, come è accaduto invece per il primo caso. Proprio per non dare un giudizio contrario e definitivo su questa possibilità non si è seguito, secondo l'opinione di Visser, lo stesso criterio dottrinale che ispirò l'Istruzione *Ut dubia*. È stato già visto che nell'Istruzione la possibilità dell'assoluzione generale era legata a una «grave e urgente necessità», che doveva essere «proporzionata

exorta consuetudo, qua satisfacere praesumitur praecepto peccata mortalia sacramentaliter confitendi ad obtinendam absolutionem per solam confessionem generaliter vel, ut aiunt, comunitarie celebratam». «Per solam confessionem generaliter factam» cioè: senza mai farne una confessione individuale integra in tutta la vita». J. VISSER, *Le recenti Norme*, o.c., «Seminarium» 25 (1973), p. 577.

³⁸ Norme Pastorali, (AAS 64 (1972) p. 511).

³⁹ M. ZALBA scrive sul particolare: «*Quod praeceptum divinum integritatis confessionis intelligendum sit stricte tale, hoc est, praeceptum a Christo immediate procedens, non ab Ecclesia ex Christi voluntate plus minusve proxime constitutum, videtur fuisse indubia mens Patrum et theologorum Concilii Tridentini, paucis fortasse extra Aulam conciliarem aliud tanquam probabile acceptantibus. Normae (...) praeceptum stricte divinum intelligere videntur*», *Commentarium* (alle Norme Pastorali) «Notitia» 8 (1972), p. 319. Si tratta di un commento ufficiale che accompagnò la pubblicazione delle Norme.

⁴⁰ Cfr. Norme pastorali, Norma II, (AAS 64 (1972) p. 511).

al precetto divino d'integrità nella confessione»⁴¹. Se le Norme Pastorali avessero mantenuto questa frase, ciò avrebbe comportato automaticamente il rifiuto della proposta di cui parliamo. Infatti, l'espressione dell'Istruzione indicava chiaramente che il precetto d'integrità esige ordinariamente l'accusa dei peccati, e dispensa soltanto da essa nelle necessità gravi e urgenti; ma era proprio il rigetto di quest'affermazione a permettere di avanzare la proposta di assoluzione generale per i casi ordinari. Il fatto dunque che le Norme Pastorali abbiano ommesso un criterio così fondamentale soltanto si può addebitare alla volontà di non esprimere un parere dottrinale in una materia allora in discussione, e permettere — non dando un giudizio contrario definitivo — un approfondimento della seconda proposta, proprio quella che si era considerata nei lavori ufficiali di riforma del Rito della Penitenza⁴².

In ogni modo, le Norme hanno respinto anche questo secondo tentativo allegando motivazioni d'indole pastorale. Seguendo il pensiero di J. Visser, se — come abbiamo appena visto — le Norme non hanno voluto giudicare la compatibilità della proposta sull'assoluzione generale con la dottrina sul sacramento, la hanno invece considerato inopportuna e sconveniente, soprattutto perché poteva comportare una diminuzione notevole della pratica della confessione individuale. Nella concezione delle Norme, la confessione individuale ha dei vantaggi così evidenti che non può essere considerata in nessun caso come un bene di media importanza o di second'ordine nella Chiesa, che si possa facilmente sacrificare davanti a qualsiasi difficoltà⁴³.

La visione della confessione individuale come un grande bene spirituale costituiva il vero cuore del documento e il vero criterio che permetteva di valutare l'assoluzione generale. Solo per dei gravi

⁴¹ Istruzione *Ut dubia*, Norma II, (AAS 36 (1944) p. 155).

⁴² Così lo indica J. VISSER: «L'accento al precetto divino è stato ommesso, non perché l'integrità non sarebbe obbligatoria per precetto divino in genere, come sopra esposto, ma perché non appare evidente che questo precetto si estende ad ogni singola confessione, e che quindi una dispensa *hic et nunc* da questa integrità potrebbe essere giustificata unicamente per una *gravis et urgens* causa, proporzionata ad un precetto divino». J. VISSER, *Le recenti Norme...*, o.c., p. 577.

⁴³ Commenta J. Visser: «Oltre alla posizione dottrinale ve n'è una pastorale: "*Praeter preceptum divinum, in Concilio Tridentino declaratum, ad hoc urget maximum animarum bonum, quod saeculorum experientia, ex individuali confessione provenit*". *Ibid.*

motivi che rendano impraticabile la confessione, la Chiesa ammette l'assoluzione generale⁴⁴. Con le parole delle Norme stesse:

«Individualis et integra confessio atque absolutio manent unicus modus ordinarius, quo fideles se cum Deo et Ecclesia reconciliant, nisi impossibilitas physica vel moralis ab huiusmodi confessione excuset»⁴⁵.

Pertanto, la constatazione dell'esperienza del beneficio che, per i cristiani, suppone la pratica della confessione con l'accusa individuale dei propri peccati è stato il criterio che ha deciso, in ultima istanza, la sorte della proposta di estendere l'impiego dell'assoluzione comunitaria.

L'esperienza secolare testimonia il bene spirituale che è frutto dell'accusa dei peccati. Alcuni Padri della Chiesa hanno messo in luce come l'accusa sia la condizione per superare realmente il male causato dal peccato: «Infatti non si può penetrare nell'animo di uno che nasconde nel suo interno le colpe, ma il morto viene fuori quando il peccatore spontaneamente confessa le sue mancanze» indica san Gregorio Magno nel suo commento al brano evangelico della risurrezione di Lazzaro⁴⁶. «Sia Dio a nascondere le tue ferite, non tu. Infatti, se tu vorrai nasconderle perché ti vergogni, il medico non le curerà. Le nasconda il medico e le curi: le copre infatti con un impiastro. Sotto la copertura del medico la ferita guarisce, sotto la copertura del ferito la ferita resta celata» dice sant' Agostino⁴⁷.

Anche gli autori di spiritualità si sono riferiti a questo «bene spirituale». San Francesco di Sales scrive: «Attraverso la confessione non riceverete solamente l'assoluzione dei peccati (...) ma anche una grande forza per evitarli in avvenire, una grande luce per ben distinguerli e una grazia abbondante per riparare a tutto il danno che essi vi avevano arrecato. Praticherete le virtù dell'umiltà, dell'obbedienza, della semplicità e della carità; e in questo solo atto della confessione eserciterete più virtù che in ogni altro»⁴⁸. E

⁴⁴ Questi motivi si regolano nelle Norme II e III. Non li commento dato che nella pratica assomigliano molto a quelli che si permettevano nell'Istruzione *Ut dubia.*, cioè casi di pericolo di morti e di gravi necessità simili a quelli che considerava già l'Istruzione.

⁴⁵ *Norme Pastorali* Norma II, (AAS 64 (1972) p. 511).

⁴⁶ S. GREGORIO MAGNO, *Quaranta omelie sui Vangeli*, a cura di G. Barra, UTET, Torino 1947, p. 266.

⁴⁷ S. AGOSTINO, *Esposizione sui Salmi XXXI*, I, in *Opere di Sant'Agostino*, t. XXV, Città Nuova, Roma, 1982, p. 553.

⁴⁸ S. FRANCESCO DI SALES, *Introduzione alla vita devota*, Rizzoli, Milano 1986, p. 162.

riecheggiando il pensiero dei Padri, più recentemente il beato Josemaria Escrivá indicava questo bene con l'immagine del sole che entra dalla finestra aperta: «Chiarezza e semplicità sono disposizioni assolutamente necessarie [nella confessione e nella direzione spirituale]; dobbiamo aprire l'anima, spalancarla ben bene, perché vi entrino il sole di Dio e il calore dell'Amore»⁴⁹.

Perciò, non si tratta soltanto di un esercizio penitenziale con tutto il seguito di virtù che lo accompagna, ma anche del miglioramento delle disposizioni del penitente, essenziali per il sacramento. In molti casi la conoscenza dei peccati da parte del sacerdote è una buona occasione per stimolare e ravvivare la vita cristiana del penitente, ed è un mezzo eccellente per aiutarlo a mettere a fuoco, con il criterio della fede, le sue diverse esperienze e la sua situazione personale. In altre occasioni si dovranno indicare alcune esigenze fondamentali di una vera conversione del cuore: il proposito di evitare le occasioni del peccato, di riparare lo scandalo causato o di restituire il necessario a causa delle ingiustizie commesse contro il prossimo o la società⁵⁰: «Ecco, Signore — diceva Zaccheo — io do la metà dei miei beni ai poveri; e se ho frodato qualcuno, restituisco quattro volte tanto»⁵¹; ma non sempre la conversione raggiunge questa chiarezza e questa profondità e allora gli orientamenti del sacerdote sono un vero aiuto spirituale.

Questi aspetti formano parte del «bene spirituale» della confessione che le Norme Pastorali hanno voluto custodire e salvaguardare. Invece, in una celebrazione del sacramento con l'assoluzione generale può essere facilmente presente il rischio dell'auto-justificazione, dell'inganno interiore che cristallizzi in un'immagine soggettiva della santità e dell'agire morale. Talvolta la cooperazione della creatura che rende possibile e fruttuoso il perdono di Dio, non è quella adeguata e la relazione stessa del cristiano con il suo Redentore si falsa. È certo che questo rischio può essere presente qualunque sia il modo di amministrare il sacramento, ma nella forma individuale il ministro potrà con frequenza scoprire il problema e cercare di correggerlo. Inoltre, la pratica con l'assoluzione

⁴⁹ BEATO JOSEMARIA ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, Ares, Milano 1979, n. 189.

⁵⁰ Cfr. A. GARCÍA IBÁÑEZ, *Contrizione, confessione, comunione*, «Rivista del Clero Italiano», 64 (1987) p. 681.

⁵¹ Lc 19, 8.

comunitaria proposta nella riforma del Rito della Penitenza avrebbe spiazzato la confessione individuale a un secondo piano, dato che si presentava come un modo ordinario di recezione del sacramento per un gran numero di fedeli. Non era difficile prevedere che l'accusa dei peccati si sarebbe realizzata in poche occasioni e sarebbe stata difficile da giustificare davanti agli stessi fedeli. P.M. Gy riconosce tempestivamente che «è difficile spiegare (ai fedeli) che un peccato grave possa essere veramente già perdonato e allo stesso tempo resti ancora d'accusare»⁵². La difficoltà è reale poiché se in ogni modo bisogna accusare i peccati gravi dopo un'assoluzione generale, è difficile pensare che quella accusa non sia vincolata, almeno in certo modo, al perdono dei peccati stessi.

Le considerazioni precedenti ci mostrano che le Norme Pastorali respinsero la riforma del rito della Penitenza proposta inizialmente per dei motivi seri e di peso. Si trattò di una presa di posizione importante come è indicato dal fatto che i criteri che ispirarono queste Norme non sono cambiati nei documenti posteriori del Magistero: i *Praenotanda* del nuovo Rito della Penitenza — finalmente pubblicato all'inizio del 1974 — comprendono le Norme quasi testualmente e il nuovo Codice di Diritto Canonico promulgato dieci anni più tardi presenta soltanto delle piccole variazioni disciplinari rispetto ad esse⁵³.

V. L'accusa dei peccati nel dialogo della Riconciliazione.

In fondo ai problemi sollevati dall'assoluzione comunitaria si trova la domanda sul senso dell'accusa dei peccati e della sua funzione nel sacramento. Il Concilio di Trento considerò che l'accusa dei peccati è un elemento fondamentale del sacramento e spiegò la sua necessità da una prospettiva prevalentemente giudiziale (anche se non solamente quella)⁵⁴. I manuali classici spalleggiati dalla forza della dichiarazione tridentina si accontentarono spesso di ribadire la necessità di quest'accusa in base al precetto positivo di Cristo, mentre i più vicini all'ispirazione tomista andavano più in fondo e la

⁵² P.M. Gy, *Le sacrament de la Pénitence d'après le rituel romain de la pénitence de 1974*, «La Maison Dieu» 139 (1974), p. 105.

⁵³ Cfr. *Ordo Paenitentiae, Praenotanda* nn. 31-34; CIC, cc. 959-963.

⁵⁴ Cfr. CONCILIO DI TRENTO, Sess. XIV, cap. 5 (Dz-Sch 1679-1680).

inserivano nel segno sacramentale volendo così indicare il posto fondamentale che essa ha nella natura del sacramento. Tuttavia il fatto che si siano date delle proposte, dopo il Concilio Vaticano II, che separavano l'accusa specifica dei peccati dall'amministrazione ordinaria del sacramento — le proposte appunto dell'assoluzione generale — costituisce una prova non trascurabile che quella visione ispirata al tomismo non era stata ritenuta definitiva. Le Norme Pastorali come abbiamo appena visto non hanno risolto con precisione il problema del senso dottrinale dell'accusa ma hanno ribadito con forza il suo valore pastorale. È su questo sfondo ancora movimentato che la riflessione ecclesiale ha intrapreso con decisione una direzione di ricerca del senso dell'accusa dei peccati e di approfondimento, alla luce di esse, della natura della Penitenza.

Nel corso del dibattito sull'assoluzione generale è più volte emersa l'appartenenza dell'accusa alla propria natura del sacramento, in modo tale che essa debba precedere l'assoluzione e non possa essere posposta senza gravi motivi. L'idea si trova chiaramente espressa in un documento della Conferenza episcopale francese pubblicato in occasione della messa a punto della versione in lingua francese del Rituale della Penitenza. J. Weickmeister racconta in un suo articolo che i primi adattamenti introdotti per presentare questa versione non furono graditi alla Santa Sede, per cui furono necessari alcuni rimpasti⁵⁵. Infine, dopo varie vicende, la Commissione episcopale francese de liturgia, riunita il 30 e il 31 gennaio 1978, indicò che il Rituale era stato riveduto seguendo le direttive della Santa Sede, ma rimaneva un'obiezione: la parte che si riferiva alle assoluzioni comunitarie. Il punto in discussione era il seguente: la grave necessità che deve essere presente in ogni assoluzione generale secondo il Rituale, soltanto è possibile in situazioni d'eccezione, in casi che difficilmente possono essere previsti in anticipo⁵⁶. Invece, secondo i vescovi francesi conveniva prevedere alcune situazioni per

⁵⁵ Cfr. J. WEICKMEISTER, *L'absolution collective. Evolution de la pratique en France*, «Revue de Droit Canonique» 34 (1984) 299-302.

⁵⁶ Prima ho indicato che le Norme Pastorali e il Rito della Penitenza che le incorporò nei suoi *Praenotanda*, considerano solo delle cause di grave necessità in cui l'impossibilità fisica o morale scusa di accusare i peccati (Cfr. *Ordo Paenitentiae*, n. 31). Queste situazioni nei paesi europei avverranno molto raramente poiché in generale, in essi è possibile organizzare le cose in modo che i fedeli possano confessarsi abitualmente nella propria parrocchia o in un'altra non lontana.

celebrare il sacramento con l'assoluzione generale — senza l'accusa specifica dei peccati — e preparare bene queste celebrazioni per il suo intrinseco valore ecclesiologico e catechetico.

Per risolvere la discrepanza si creò un gruppo di lavoro misto negli anni '78 e '79, composto da teologi della Santa Sede e della Francia. Questo gruppo constatò l'esistenza di motivi dogmatici per mantenere l'accusa individuale nei casi ordinari del sacramento. La Conferenza episcopale francese, informata al termini di questi lavori, riassumeva tali motivi in una frase rilevante: «la relazione tra il perdono e l'accusa dei peccati, iscritta di per se nella natura delle cose appartiene all'essenziale del sacramento»⁵⁷. Con queste parole testimoniava che l'accusa dei peccati — per cui il penitente mostra di fronte alla Chiesa che ha riacquisito la propria verità interiore — deve precedere l'assoluzione. Tale è la logica del perdono e della riconciliazione poiché «se riconosciamo i nostri peccati, egli che è fedele e giusto ci perdonerà i peccati e ci purificherà di ogni colpa»⁵⁸.

L'approfondimento del senso dell'accusa dei peccati e del suo ruolo all'interno del sacramento è proseguito posteriormente nel Sinodo dei Vescovi del 1983 dedicato alla «Riconciliazione e la Penitenza nella missione della Chiesa». In quell'occasione si sono ascoltati nel aula sinodale degli argomenti a carattere esegetico, antropologico, dottrinale, scientifico e culturale, mirati a illustrare i diversi aspetti dell'accusa dei peccati⁵⁹.

La riflessione sinodale fu raccolta e fatta propria da Papa Giovanni Paolo II nell'Esortazione Apostolica post-sinodale *Reconciliatio et Paenitentia*. Questo documento assieme alle diverse encicliche e discorsi del Papa offre un materiale di grande valore per meglio comprendere il senso dell'accusa dei peccati.

L'indirizzo intrapreso dall'attuale Pontefice in questa materia parte sovente dalla scena del figliolo prodigo, una delle pagine più

⁵⁷ «Le lien entre pardon et aveu, déjà inscrit dans la nature des choses, tient à l'essentiel du sacrement. C'est ce que veut dire l'Eglise lorsqu'elle parle de la nécessité d'ordre dogmatique de confesser ses fautes graves à un prêtre pour recevoir valablement l'absolution» (CONFERENZA EPISCOPALE FRANCESE, *Le ministère de la pénitence et de la réconciliation*, 30.X.79, «La documentation catholique» 76 (1979) 981-982).

⁵⁸ I Gv 1,9.

⁵⁹ Cfr. in particolare gli interventi di mons. D.J.Ryan, allora arcivescovo di Dublino, dei cardinali J.M.Lustiger, G. Daneels e J. Ratzinger e di mons P.J.Cordes (cfr. rispettivamente le pp. 157-158, 380-383, 291-293, 260-263, 304-305 di G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi 1983*, Roma 1985).

amate e commentate da lui, perché è un paradigma della riconciliazione cristiana e sacramentale⁶⁰. «Questa parabola evangelica è anzitutto — dice il Papa — l'ineffabile storia del grande amore di un Padre — Dio — che offre al figlio, tornato a lui, il dono della piena riconciliazione»⁶¹.

La riconciliazione con Dio, realizzata in molti modi nella Chiesa e specialmente attraverso il sacramento della Penitenza, è alla luce di questa parabola un incontro di persone, un dialogo di salvezza tra Cristo, portatore dell'infinito amore del Padre, e l'uomo debole e limitato ma anche figlio di Dio; un incontro in quella comunione che è la Chiesa⁶².

Nella riflessione papale prevale la prospettiva trinitaria. Il mistero altro non è che una pura donazione d'amore, dall'Amore increato riversato sul penitente come frutto dell'illimitata offerta di Gesù Cristo sulla croce e dell'infinita misericordia del Padre Eterno, sempre pronto ad accogliere nel suo cuore il figlio che ritorna alla casa paterna. L'assoluzione sacramentale è portatrice dunque del grande dono dell'amore del Padre e del Figlio verso la creatura: del dono dello Spirito, Amore pieno e personale di Dio.

Tuttavia, a questa donazione salvifica e amorosa che la Trinità offre all'uomo, egli non può corrispondere se non muovendosi a sua volta verso di Essa; deve percorrere la sua parte nel cammino. Ci situiamo così nella prospettiva dell'Alleanza che è propria di ogni sacramento, ma che è particolarissima nella penitenza poiché si tratta di ristabilire una comunione di amore personale, una amicizia, il che esige l'impegno mutuo di Dio e della creatura, di Cristo che realizza l'Alleanza e dell'uomo da Lui creato e redento. Il peccatore deve dunque venire incontro alla fedeltà di Dio, deve accettare nel

⁶⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, nn. 5-6; *Reconciliatio et Paenitentia*, nn. 5-6. In questa parabola si trova, secondo L. Scheffczyk «un punto neurálgico de la revelación de Dios en el Nuevo Testamento» *Dios Uno y Trino*, Fax, Madrid 1973, p. 86.

⁶¹ GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 6.

⁶² Il cardinale Ratzinger ha messo in risalto questa concezione del sacramento come dialogo nel suo intervento al Sinodo dei Vescovi del 1983 (cfr. G. CAPRILE, *Il Sinodo...*, o.c., p. 263). Dal resto, le linee essenziali di una concezione del genere si trovano già in S. Tommaso: «*In paenitentia res gesta fit quod aliquid sanctum significatur, tum ex parte peccatoris paenitentis, quam ex parte sacerdotis absolventis: nam peccator paenitens per ea quae agit et dicit, significat cor suum a peccato recessisse; similiter etiam sacerdos, per ea quae agit et dicit circa paenitentem, significat opus Dei remittentis peccatum*» (*Summa Theologica* III pars, q. 84, a. 2c).

proprio cuore la salvezza che Dio gli offre e porre i mezzi opportuni per cancellare in se stesso a da se stesso il peccato, sotto la guida dello Spirito Santo⁶³. Solo in questo modo è possibile l'incontro tra Dio e la creatura, un incontro che non si lascia ridurre all'ambito della coscienza umana ma che si traduce in atti concreti e si rende visibile sul piano sacramentale, attraverso il quale la grazia di Cristo Incarnato trasforma la storia umana.

L'impegno di conversione da parte dell'uomo nel sacramento non può essere messo da parte: «è necessario che in questo atto si pronuncii l'individuo stesso, con tutta la profondità della sua coscienza, con tutto il senso della colpevolezza e della sua fiducia in Dio»⁶⁴, come non può essere tralasciata l'espressione concreta della sua contrizione nel seno della Chiesa, cioè l'accusa dei peccati. Infatti, «la confessione individuale ha anche il valore di segno: segno dell'incontro del peccatore con la mediazione ecclesiale nella persona del ministro, segno del suo scoprirsi al cospetto di Dio e della Chiesa come peccatore, del suo chiarirsi a se stesso sotto lo sguardo di Dio»⁶⁵.

L'accusa dunque esprime nella forma veramente umana e sacramentale il cammino verso Dio che il penitente ricorre interiormente. Sul piano psicologico essa esteriorizza il dolore dei peccati concreti ed individuali che gravano sulla sua coscienza, che sono la fonte d'inquietudine spirituale e d'insoddisfazione, e libera in certo senso il cuore di quel peso. Sul piano sacramentale, nel confessare i propri peccati il cristiano proclama la sua appartenenza filiale alla casa del Padre e mostra il vivo desiderio che lo spinge a ritornarvi dal luogo concreto ed esistenziale dove lo hanno portato i propri errori e le proprie cadute. Da entrambe le prospettive, umana e sacramentale, l'accusa dei peccati risponde alla verità interiore della persona che cerca sinceramente l'incontro con Cristo Salvatore nello spazio di salvezza da Lui aperto che è la Chiesa.

Il ministro della Chiesa ha anche una funzione essenziale in questo colloquio umano e soprannaturale. È colui che rende visibile il perdono di Dio, la parola salvifica di Gesù Cristo; è attraverso lui che si attua per il penitente il mistero dell'Alleanza in modo netto e definitivo. Certamente il ministro è un fratello del penitente, un

⁶³ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Dives in misericordia*, n. 13; *Dominum et Vivificantem*, n. 45.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*, n. 20.

⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 31.

«uomo dalle labbra impure (...) in mezzo a un popolo dalle labbra impure»⁶⁶, ma per il ministero sacro è soprattutto il pastore, quel che porta al penitente la comprensione fraterna, il consiglio e l'esortazione; quel che porta l'amore redentivo di Cristo nell'assoluzione sacramentale. Il ministro attua veramente il ministero ecclesiale di riconciliazione giacché «il compito fondamentale della Chiesa di tutte le epoche, e in modo particolare della nostra, è di dirigere lo sguardo dell'uomo, d'indirizzare la coscienza e l'esperienza di tutta l'umanità verso il mistero di Cristo, di aiutare tutti gli uomini ad avere familiarità con la profondità della Redenzione, che avviene in Cristo Gesù»⁶⁷.

La prospettiva della Nuova Alleanza che si realizza in Cristo e nella sua opera redentrice è dunque per Giovanni Paolo II il contesto privilegiato per capire la natura del sacramento della Penitenza e il senso dell'accusa dei peccati all'interno di essa. Il dialogo sacramentale tra penitente e ministro risponde in modo eccellente a questa attualizzazione particolare del mistero redentore che è il sacramento della penitenza.

VI. Confessione individuale, assoluzione generale e mistero Redentore.

In uno degli articoli che accompagnavano la pubblicazione dell'Esortazione Apostolica *Reconciliatio et Paenitentia*, mons Decourtray, arcivescovo di Lione, rifletteva sui motivi che avevano portato la Chiesa a mantenere l'assoluzione generale nell'ambito delle circostanze gravi e straordinarie, in cui non è possibile la pratica individuale della confessione. Dopo aver constatato la fermezza con cui l'Esortazione ricordava le leggi della Chiesa su questa materia aggiungeva: «Se si vuole cercare bene la ragione dell'insistenza dell'Esortazione si capirà che attraverso la "pratica" come l'aveva solennemente precisato il Concilio di Trento, è il mistero stesso dell'Alleanza che si manifesta, in questa insondabile ricchezza che è quella del Cristo stesso»⁶⁸.

⁶⁶ Is 6,5.

⁶⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*, n. 10.

⁶⁸ Mons. A. DECOURTRAY, *La pastorale della penitenza nell'esortazione apostolica*, «L'Osservatore Romano», 13.II.85, p. 2.

Ci sembra che queste parole siano riassuntive di quanto detto dal Magistero più recente e allo stesso tempo offrano il punto di vista più adeguato per contemplare e valutare la natura e il senso dell'assoluzione generale.

La Chiesa celebra in ogni sacramento l'opera redentrice di Gesù Cristo⁶⁹. Nel sacramento della Penitenza si mostra e dona questa redenzione sotto forma di liberazione dal male e dal peccato, cioè si manifesta nel suo fondamentale contenuto. Qui non si tratta della liberazione totale e universale di ogni schiavitù in cui consiste la redenzione stessa, ma dalla liberazione personale ed esistenziale, concreta e singolare, che si realizza costantemente nella storia, nel continuo pellegrinare della Chiesa e in quello che Dio permette in ognuno dei suoi membri.

Quando il cristiano rifiuta il peccato nella sua vita e ricorre con i suoi atti umani al cammino sacramentale che lo avvicina nuovamente al Padre, quando riceve l'assoluzione e resta libero dal peccato, la sua liberazione si riferisce a quelli stessi atti e, attraverso di essi, a tutta la sua persona, che entra realmente in contatto con il mistero della Redenzione di Cristo. L'impegno del penitente per discostarsi dal peccato davanti alla Chiesa è dunque in sintonia con un'altro impegno umano: quello che ha portato Cristo a dare la sua vita per la nostra liberazione dal peccato, per compiere il disegno di salvezza del Padre e costituirsi per noi in Nuova Alleanza nel suo sangue. La Chiesa giudica questa sintonia, la accresce e matura nel sacramento in vista dell'assoluzione. Essa suscita e custodisce il mistero redentore del quale è stata costituita testimone lungo la storia, e se trova nel penitente i fermenti di tale mistero non può non accordargli l'assoluzione, perché il Padre, che ha accolto la donazione di Cristo risuscitandolo dai morti, gli doni in Cristo mediante essa lo Spirito Santo. Al contatto con il mistero redentore nel sacramento «l'uomo diviene nuovamente "espresso" e, in qualche modo, è nuovamente creato»⁷⁰ giacché tutta la sua persona si ricrea e si ristabilisce nella grazia del Padre. Cristo Salvatore si presenta dunque «come Colui che porta all'uomo la libertà basata sulla verità, come Colui che libera l'uomo da ciò che limita, menoma e quasi spezza alle radici stesse, nell'anima dell'uomo, nel suo cuore,

⁶⁹ Cfr. *Sacrosanctum Concilium*, n. 6.

⁷⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis*, n. 10.

nella sua coscienza, questa libertà»⁷¹, a condizione che quell'uomo si avvicini a Cristo e che, incluso con la sua debolezza e la sua peccaminosità, sappia cercarlo con tutto se stesso per appropriarsi della realtà dell'Incarnazione e della Redenzione di Cristo⁷².

È logico che se il cristiano mette da parte sua il necessario, se cerca di adeguarsi con i propri atti al progetto di Redenzione di Cristo e del Padre, la pratica del sacramento sarà per lui un vero bene spirituale, con tutta la varietà di sfumature indicate nelle pagine precedenti. Non c'è dunque stupore nel constatare che le Norme Pastorali riconobbero nell'accusa dei peccati una fonte secolare di bene spirituale. Ciò facendo rendevano testimonianza dell'azione dello Spirito Santo, animatore della Redenzione nella storia, che ha guidato la Chiesa a questa forma precisa di riconciliazione sacramentale, una forma che manifesta così profondamente le esigenze umane e divine del perdono; esigenze definitivamente rivelate nell'opera mediatrice e riconciliatrice di Cristo.

L'assoluzione generale in quanto forma sacramentale della Penitenza è anch'essa radicata nell'opera di Cristo, ma non rispetta in modo pari queste esigenze del perdono, perché non realizza con profondità il dialogo di riconciliazione, segno visibile dell'attuarsi il mistero redentore nel sacramento. La ragione di essere dell'assoluzione generale non può consistere nella ricerca di una via d'accesso al sacramento più facile o comoda per il penitente, ma nella realtà consolatrice di una possibilità eccezionale, quando non c'è altra scelta poiché le circostanze impediscono la realizzazione piena ed adeguata di esso. Allora l'assoluzione generale rende vicino agli uomini il dono della riconciliazione, lo rende immediatamente disponibile come mostra della misericordia perdonante di Dio, anticipando in quell'occasione concreta l'accusa dei peccati. Tuttavia quest'ultima si dovrà realizzare più avanti, quando si presenti l'occasione, per rispondere alle esigenze del sacramento e ottenere pienamente i frutti spirituali in esso contenuti⁷³.

Vorrei concludere con una considerazione che non mi sembra superflua. Nella pratica pastorale della penitenza la Chiesa oggi si

⁷¹ *Ibid.*, n. 12.

⁷² Cfr. *Ibid.*, n. 10.

⁷³ Cfr. sull'ultimo argomento il documento della CONFERENZA EPISCOPALE SPAGNOLA, *Instrucción pastoral acerca del sacramento de la Penitencia*, «Boletín Oficial de la CEE» 6 (1989) 134-135.

deve misurare con problemi non trascurabili: la perdita del senso del peccato, la scarsità di tempo o di sacerdoti per potersi occupare degnamente di questo ministero, il pericolo di una pratica di *routine*, privata e intimistica che non giunge a collegarsi con il complesso scenario etico e culturale caratteristico della modernità. Tuttavia, l'unico possibile punto di partenza per il vero rinnovamento della vita cristiana è la persona. Sarà vero e duraturo solo il rinnovamento che raggiunge il cuore dell'uomo.

Ed è qui dove non si può sottovalutare l'influsso benefico della pratica del sacramento tale com'è richiesta dalla Chiesa⁷⁴. Non si può dimenticare che, per un vero rinnovamento, non basta solo una corretta pastorale della penitenza, ma è necessaria un'adeguata pastorale globale. I rimedi alle difficoltà che ho indicato in precedenza, presuppongono una nuova opera di rievangelizzazione, nella quale si possano valutare in modo conveniente, con l'ottica della fede, i contesti culturali dell'epoca moderna; proprio in questa opera, le forme comunitarie di catechesi, di formazione e di spiritualità offrono le loro migliori possibilità di utilizzazione. All'interno di questa pastorale d'insieme, ciò che si realizza individualmente nel sacramento non è altro che un piccolo frammento: piccolo ma importante poiché si congiunge con il nucleo fondamentale della persona, con il cuore del cristiano che, convertito dal peccato, è chiamato a testimoniare nel mondo l'amore salvifico di Gesù Cristo.

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

⁷⁴ «Solo attraverso il nutrimento della parola di Dio e del Pane eucaristico, e il frequente uso del sacramento della riconciliazione, può avvenire in noi una continua conversione e trasformazione personale, e si potrà efficacemente superare quel fenomeno pervasivo di "soggettivazione" della fede, per cui la parola di Cristo e della Chiesa è accolta sola nella misura in cui risponde alle proprie esigenze ed aspettative (...). Quanto più, infatti è radicata nelle persone l'esperienza dell'amore di Dio trasmessa dalla parola e vissuta nella comunione fraterna, tanto più si svilupperà in loro la disponibilità e la capacità di accogliere tutte le esigenze del messaggio di Cristo» (*Documento finale del Sinodo dei Vescovi d'Europa*, «Avvenire», 15.XII.91, p. 13).

LA LIBERTAD DE ADSCRIPCIÓN A LAS PARROQUIAS LINGÜÍSTICAS EN LOS ESTADOS UNIDOS EN EL S. XIX

Javier GARCÍA DE CÁRDENAS

Sumario: I. Algunos datos para entender la cuestión — II. Voluntariedad (libertad) estructural, no voluntariedad (libertad) asociativa — III. Las parroquias lingüísticas eran de hecho verdaderas parroquias — IV. La voluntariedad de los fieles no daba origen a la estructura — V. Conclusión

Podría pensarse, a primera vista, que una de las diferencias esenciales entre las estructuras pastorales por una parte, y las asociaciones por otra, reside en la libertad de pertenencia. Según dicha impresión, en la incorporación a una estructura pastoral de la Iglesia se actuaría exclusivamente la libertad que se da ya en la incorporación a la Iglesia misma; mientras que en la pertenencia a un fenómeno asociativo, se actuaría una libertad «añadida» a la de aquella incorporación. Dicho criterio de diferenciación tiene un fondo de verdad. De todos modos hay que decir que *no siempre* es así; en el sentido que algunas veces se da un verdadero y propio ejercicio de la libertad en la pertenencia a una estructura pastoral de la Iglesia. Y de este *no siempre* nos vamos a ocupar en este artículo, fijándonos en un hecho concreto, que por su volumen (número de fieles, extensión y duración) no puede considerarse ni excepcional ni marginal, sino más bien como una realidad amplia y significativa. Nos referimos a las parroquias lingüísticas para inmigrantes que surgieron en los Estados Unidos en el s. XIX.

El papel que estas parroquias desempeñaron en la pastoral de la inmigración en los Estados Unidos durante todo el s. XIX y gran parte del presente, sigue siendo hoy de gran interés tanto desde el punto de vista pastoral, como desde el punto de vista eclesiológico. Uno de los motivos de su interés teológico reside, precisamente, en la libertad de pertenencia que no sólo se respetó *de hecho*, sino que además fue refrendada por la Santa Sede cuando, en 1887, la Congregación *de Propaganda Fide* se ocupó de estas parroquias con ocasión de los hechos que narraremos a continuación. Esta atención por parte de la Congregación romana dio lugar a una serie de documentos de sumo interés que tomaremos como fuente para nuestro estudio. Éstos son, someramente, las cartas de respuesta de dieciséis obispos norteamericanos a una consulta de la Congregación sobre las parroquias lingüísticas; el llamado «memorial de Abbelen», que contenía la posición de los alemanes, contraria a la libertad de adscripción y salida; los documentos producidos por la Congregación (voto del Consultor y *ponenza*); y, por último, la respuesta a los *dubbi* planteados a los cardenales de *Propaganda Fide* la cual, una vez aprobada por el Papa, será la decisión final enviada a los obispos americanos.

La reflexión del momento y las decisiones que entonces fueron tomadas para hacer frente al fenómeno de la inmigración, efectivamente siguen teniendo actualidad en nuestra época; al mismo tiempo que nuestra eclesiología contemporánea —la enseñada por el Concilio Vaticano II— nos permite una lectura en profundidad de lo entonces vivido y establecido. Ahora bien, si es cierto que hoy contamos con mejores instrumentos de reflexión sobre todo lo que entonces se hizo, no es menos verdad que aquellos hechos arrojan mucha luz sobre no pocas cuestiones abiertas y debatidas en nuestra época.

I. Algunos datos para entender la cuestión

El 6 de noviembre del 1989 la Iglesia Católica en los Estados Unidos celebró el segundo centenario del establecimiento de la Jerarquía. En esa fecha del año 1789 el Papa Pío VI publicaba la bula Apostólica *Ex hac apostolicae* con la que se establecía la diócesis de Baltimore, y nombraba a John Carroll su primer

obispo¹. Con ocasión de este aniversario, el 28 de octubre de ese año jubilar, Juan Pablo II escribió una carta a todos los obispos de los Estados Unidos en la que rememoraba los acontecimientos de hace doscientos años, a la vez que, brevemente, pasaba revista a los grandes frutos que en estos dos siglos había dado la Iglesia Católica en aquella Nación². En esa carta el Papa resalta el prodigioso crecimiento de la población católica y la fuente principal de dicho crecimiento: las sucesivas olas de inmigrantes que durante todo el s. XIX y gran parte del XX iban a llegar a las costas de los Estados Unidos³. Efectivamente, el fenómeno de la inmigración iba a dar un carácter del todo particular a la nueva Nación y también a la Iglesia en los Estados Unidos. Se puede afirmar que la Iglesia Católica en aquel país ha sido, en gran medida, una institución de inmigrantes⁴. Al mismo tiempo, la Iglesia, ya desde los tiempos de Carroll, vio la necesidad de ser «americana», de no ser una planta exótica, extranjera, en la nueva sociedad que se iba formando⁵. Para la Iglesia, sin embargo, no era la situación americana la primera en que se encontraba frente al fenómeno de la migración; en su preocupación constante por la salvación de las almas ha dado, desde el principio, una gran importancia al fenómeno migratorio, fenómeno que en no pocas ocasiones, ya desde su origen, ha sido

¹ Bullarii Romani continuatio... Tomus Sextus. Pars III. Pii VI Continens Pontificatum (ab anno XV usque ad annum XX), In Typografia Aldina, Prati 1849, p. 3131. Por error el Bulario da a este documento fecha 6 de abril.

Puede ser interesante señalar que el nombramiento de Carroll como primer obispo de Baltimore cronológicamente coincide con la promulgación de la Constitución y la elección de George Washington como primer Presidente.

² Cf. «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», XII/2 (1989), pp. 1060-1064.

³ «...throughout two hundred years filled with joys and sorrows, with blessings and trials, the Catholic faith has indeed been "preserved and extended" in your country. The members of Bishop's Carroll small flock have been multiplied many times over, chiefly through waves of immigration that he could not have foreseen» (*Ibid.*, p. 1062).

⁴ Cf. C.J. BARRY, *The Catholic Church and German Americans*, The Bruce Publishing Co., Milwaukee, 1953, p. 3. Aproximadamente el 40% de los inmigrantes llegados a los Estados Unidos entre los años 1800 y 1884 eran católicos.

⁵ A principios de este siglo escribía el Cardenal Gibbons: «Bishop Carroll did not wish to see the Church vegetate as a delicate exotic plant. He wished it to become a sturdy tree, deep-rooted in the soil, to grow with the growth and bloom with the development of the country, inured to its climate, braving its storms, invigorated by them and yielding abundantly the fruits of sanctification. His was that the clergy and people should be thoroughly identified with the land in which their lot is cast» (*A Retrospect of Fifty Years*, John Murphy Co., Baltimore 1916, vol. I, pp. 248-249).

un gran instrumento en la propagación de la fe⁶. Es indudable, a la vez, que en los últimos ciento cincuenta años, el fenómeno de las migraciones ha tomado una tal entidad dentro de la misma Iglesia que se ha visto reflejado tanto en el número e importancia de las intervenciones del Magisterio eclesiástico, como en la creación de estructuras que han tenido y tienen como único objetivo la atención pastoral de los fieles protagonistas de dicho fenómeno.

En este sentido la implantación y desarrollo de la Iglesia Católica en los Estados Unidos ocupa un lugar emblemático, a la vez que sigue siendo un punto de referencia histórico casi obligado en cualquier estudio o respuesta pastoral al fenómeno de la movilidad humana. No es que en los Estados Unidos la Iglesia se enfrentara por primera vez con dicho fenómeno, pero sí que, por primera vez, se enfrentaba con un fenómeno migratorio que presentaba unas características que, en muchos aspectos, anticipaba lo que sería la migración en el s. XX.

Para la Iglesia, en el momento y en las circunstancias de las que nos ocupamos, no se trató, por otra parte, de una mera tarea pastoral de «acogida» como el que se puede dar hoy en lugares donde la Iglesia está implantada desde hace siglos, y la labor pastoral mira a la atención de fieles provenientes de otras tierras, conservándose netamente la distinción entre «comunidad que recibe» y «grupo recibido»⁷. Lo peculiar de la Iglesia en los Estados Unidos, sobre todo en la primera mitad del s. XIX, reside precisamente en que la misma implantación de la Iglesia estuvo ligada al fenómeno de la inmigración⁸. Eran las comunidades

⁶ En este sentido es interesante el volumen preparado por la PONTIFICIA COMMISSIONE MIGRAZIONE E TURISMO, *L'epoca patristica e la pastorale della mobilità umana*, Edizioni Messaggero, Padova 1989.

⁷ En la actualidad, casi la totalidad de la literatura pastoral sobre las migraciones se refiere a este aspecto de «acogida»; se suele contemplar el caso de iglesias particulares plenamente arraigadas que acogen en su seno minorías católicas de otras naciones o culturas. Como ejemplo ilustrativo de esta literatura, vid. E. CORECCO, *La presenza dei migranti nella Chiesa particolare: segno dell'immanenza reciproca fra Chiesa universale e particolare*, en PONTIFICIA COMMISSIONE MIGRAZIONE E TURISMO, *Orizzonti pastorali oggi. Studi interdisciplinari sulla mobilità umana*, Edizioni Messaggero, Padova 1987², pp. 39-58.

⁸ En la actualidad se pueden encontrar fenómenos parecidos, por ejemplo, en Suecia donde una altísima proporción de los fieles católicos son extranjeros, y el crecimiento de la Iglesia depende, en gran medida de la inmigración. Algo parecido ocurre en algunos países árabes, donde prácticamente la totalidad de la población católica es extranjera; así, por ejemplo, en Kuwait y los Emiratos Árabes la mayoría de los fieles son de origen filipino.

católicas llegadas de Europa, en muchas ocasiones con sus propios sacerdotes, las que iban a establecerse en lugares en los que continuaban conservando su cohesión social interna; estos grupos formaban en las principales ciudades los guetos nacionales (dependiendo de la nacionalidad, podían encontrarse tanto católicos como no católicos). Para los católicos la vida religiosa —y no sólo la religiosa— giró en estos guetos alrededor de una figura que va a marcar la organización eclesiástica americana y que, a la vez, va a ser el elemento central de la respuesta pastoral al fenómeno de la inmigración en los Estados Unidos hasta bien entrado el s. XX; nos referimos lógicamente a la parroquia nacional o lingüística. Por esto, la extensión de la Iglesia, también desde un punto de vista institucional y organizativo, siguió la geografía del establecimiento de los grupos inmigrantes, a la vez que la parroquia lingüística fue el modo natural de inserción de enteros grupos de fieles en la realidad eclesial de un país para ellos extraño⁹. Por las razones aducidas —la inmigración en grupo— este tipo de comunidad que llegará a ser la parroquia lingüística surge desde los mismos albores de la organización eclesiástica americana. En efecto, la primera parroquia nacional —en Filadelfia— fue aprobada por Carroll en 1789, el mismo año de la erección de la Diócesis de Baltimore¹⁰. Con todo, la Santa Sede no se ocupará de estas instituciones hasta casi un siglo después. En estos primeros cien años de existencia las vemos multiplicarse pacíficamente por toda la geografía nacional, cumpliendo una misión pastoral insustituible en la atención de los

⁹ Por esta razón, la presencia institucional de la Iglesia Católica fue más temprana y más fuerte en las grandes ciudades de la costa Este y en el Midwest. Debido a su situación social los inmigrantes católicos tendieron a establecerse principalmente en los grandes centros industriales. Sobre los aspectos geográficos y sociológicos de la implantación de la Iglesia en Estados Unidos vid.: F. HOUTART, *Aspects sociologiques du Catholicisme Américain. Vie urbaine et institutions religieuses*, Ed. Ouvrières, Paris 1957; H.J. ABRAMSON, *Ethnic Diversity in Catholic America*, Wiley, New York 1973. Otras obras que tratan el tema, aunque no se refieren exclusivamente a la Iglesia Católica: S.E. AHLSTROM, *A Religious History of the American People*, Yale University Press, New Haven 1979; L. DINNERSTEIN, D.M. REIMERS, *Ethnic Americans: a history of immigration and assimilation*, Harper & Row, New York 1982².

¹⁰ Sobre los avatares históricos de las primeras parroquias lingüísticas, vid.: N.A. WEBER, *The Rise of National Catholic Churches in the United States*, en «Catholic Historical Review» 1 (1916), 422-434; V.J. FECHER, *A Study of the Movement for German National Parishes in Philadelphia and Baltimore (1787-1802)*, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1955.

inmigrantes y, secundariamente, jugando un papel decisivo en el proceso de asimilación —de «americanización», como se dirá— de esas gentes.

Durante este primer siglo —hasta 1885— en Roma se sabe de la existencia de estas estructuras pastorales, pero debido a su funcionamiento pacífico la Santa Sede no es llamada a intervenir. Sin embargo, en ese año, con ocasión de la presentación en Roma, para su aprobación, de las actas del III Concilio Plenario de Baltimore, llegó a *Propaganda Fide* una consulta del obispo de La Crosse (Wisconsin) que dará lugar a un largo y profundo estudio por parte de la Congregación romana, y que tendrá como término la aprobación formal por parte de la Santa Sede de la praxis pastoral parroquial seguida hasta entonces por la Iglesia en los Estados Unidos¹¹. Papel importante en ese proceso —como ya hemos mencionado al inicio del artículo— lo jugó también el llamado «memorial de Abbelen», que llegó a la Congregación en el otoño de 1886, y que dio a la decisión de *Propaganda Fide* un alto tono polémico: esta petición se hacía intérprete de un supuesto malestar de las comunidades alemanas frente a la preponderancia irlandesa¹². Este estudio de *Propaganda Fide* que culminará en la Congregación General el 11 de abril de 1887, y cuyas resoluciones serán aprobadas por el Papa León XIII el día 14 de ese mismo mes, consta de tres etapas sucesivas, claramente definidas; a la vez, cada una se lleva a cabo basándose en el material ofrecido por la anterior. Estas etapas son: la consulta a dieciséis obispos americanos, el voto del consultor, y la *ponenza* que el cardenal *ponente* presentó a la Congregación

¹¹ El obispo de La Crosse, el alemán Kilian Flasch, formulaba su consulta en los siguientes términos: «1. An in eodem territorio plures pro populo diversae linguae parociae erigi possint, quae verae parociae sint, et omnimoda ad invicem independentia gaudeant. 2. An Episcopus contra mentem legesve Ecclesiae offendat, si statuat, ut familiarum ad parociam quamdam pertinentium filii et filiae in parentum domibus degentes, eidem parociae adstricti maneant, donec a paterna potestate emancipati vel matrimonio conjuncti fuerint, nisi ob peculiare circumstantias Episcopo aliud pro salute animarum salubrius visum fuerit». (Archivo Histórico de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos [APF], Scrittura Originali riferite nelle Congregazioni Generali [SOCC], vol. 1026 [1887], ff. 943r-944r).

¹² Sobre la aprobación de las parroquias lingüísticas en la S.C. de Propaganda Fide, vid.: J. GARCÍA DE CÁRDENAS, *Las parroquias personales (lingüísticas) en la pastoral de la inmigración en los Estados Unidos durante el s. XIX. Estudio teológico de los documentos relativos a su aprobación por la S.C. de «Propaganda Fide» (1887)*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Romae 1991.

General¹³. Como ya hemos señalado, en este caso, entre el voto del consultor y la *ponenza* llegó el «memorial de Abbelen», cuyas peticiones serán ampliamente recogidas en la *ponenza*, refundiéndolas con las peticiones del obispo de La Crosse. Este documento de Mazzella termina proponiendo —como era, y sigue siendo, praxis habitual— a los cardenales presentes en la Congregación General una serie de *dubbi* sobre los que tendrán que pronunciarse. Va a ser, por tanto, esta *ponenza* el documento central para cualquier estudio de las parroquias lingüísticas. En efecto, la respuesta —afirmativa o negativa— a algunas de las dudas, y la positiva falta de respuesta a otras (que es mucho más que una respuesta negativa), ayuda a dibujar el contorno institucional de estas instituciones.

Junto con la *ponenza*, las cartas de los dieciséis pastores van a ser el otro punto de referencia, ya que constituyen un testimonio vivo del funcionamiento de las parroquias lingüísticas en la organización pastoral americana¹⁴. Para poder mejor entender lo que más adelante diremos, es necesario volver brevemente de nuevo sobre el origen de estas parroquias. En los primeros cincuenta años desde el establecimiento de la Jerarquía (1789), las parroquias lingüísticas habían sido en su mayoría alemanas. Para el otro gran grupo de inmigrantes católicos, los irlandeses, al no existir barrera lingüística, sus inserción en la realidad eclesial americana, aún conservando, como en el caso de los alemanes, las mismas características de grupo, sus parroquias fueron siempre consideradas como «americanas» o, mejor dicho, parroquias en las que se hablaba «la lengua de la Nación» y, por ello, pasaron a ser la base del sistema parroquial territorial de la Iglesia Católica en los Estados Unidos¹⁵. Se parte, por tanto de una realidad: de los grupos

¹³ La *ponenza* es el documento preparado por el cardenal encargado (cardenal ponente) de hacer la presentación del asunto en estudio a la Congregación General; en este caso se trató del Card. Camillo Mazzella.

¹⁴ Para un relato detallado del iter de dicha consulta, vid. J. GARCÍA DE CÁRDENAS, o. c., pp. 51-81.

¹⁵ Quizá convenga aclarar que en 1789, año del nombramiento de John Carroll como primer Obispo de Baltimore, el número de fieles católicos en aquella Nación era reducido y prácticamente todos ellos de origen británico, o lo que es lo mismo, de lengua inglesa. Como ya hemos señalado al inicio de este artículo, la Jerarquía católica se empeñó decididamente desde el principio para que la configuración visible y comunitaria del catolicismo se manifestara y fuese considerada como la Iglesia Católica

de inmigrantes que llegaban a América, aun siendo todos ellos obviamente extranjeros, para aquéllos que hablaban inglés no eran necesarias las parroquias lingüísticas y se incorporaban directamente a las parroquias territoriales «americanas».

A todo lo dicho hasta ahora hay que añadir un dato más que va a ser importante para nuestro estudio, y que es consecuencia, en parte, de lo que se acaba de mencionar. En Estados Unidos hasta bien entrado el s. XX, no existieron —desde un punto de vista jurídico— parroquias propiamente dichas. Aunque desde el principio se utilizó esta palabra para referirse tanto a las territoriales como a las nacionales (o lingüísticas)¹⁶, canónicamente, se trataba simplemente de cuasi-parroquias o misiones. La razón fundamental para ese modo de funcionar residía, precisamente, en la coexistencia de dos sistemas parroquiales, uno territorial y otro personal (el lingüístico) que llevó a la no erección canónica de verdaderas parroquias por un doble motivo. Por una parte, no se contemplaba, en el ordenamiento jurídico vigente, la posibilidad de parroquias canónicas no delimitadas por el territorio; por otra parte, y como consecuencia de lo anterior, para tutelar la igualdad institucional de todas ellas —territoriales y no—, se optó por la no erección canónica de ninguna de ellas. De todos modos, como veremos más adelante, se trataba, para todos los efectos, de verdaderas parroquias, y así eran llamadas tanto por los fieles como por los pastores.

Explicados estos puntos que ayudarán a entender la cuestión, debemos volver a la respuesta de la Congregación General de 11 de abril de 1887. El Cardenal ponente, tomando en consideración las ya mencionadas cartas de los obispos, y el voto del Consultor, propuso a los cardenales las siguientes «dudas»¹⁷ que pensamos sea interesante recoger aquí íntegramente pues nos vamos a referir a

Romana en los Estados Unidos; y parte importante de esa configuración venía dada por la lengua inglesa.

Esta voluntad tendrá dos facetas a lo largo del período que nos ocupa: una positiva, que hoy llamaríamos de inculturación —la famosa «americanización»—; y otra negativa, tendente a evitar cualquier cosa que identificase, y por tanto reclusese la Iglesia en «lo extranjero».

¹⁶ Habitualmente se utiliza la expresión, en inglés, *national parishes* pero es más apropiada la expresión parroquia lingüística, ya que, como se ha dicho, surgen para hacer frente a un problema de lengua, no de nación.

¹⁷ En italiano, el nombre técnico de estas preguntas es *dubbi*.

ellas a lo largo de este artículo: «1) si en un mismo territorio se pueden erigir más de una misión o cuasi-parroquia, dependiendo de las diversas lenguas habladas por el pueblo; 2) si éstas deban ser independientes entre sí, y gozar todas de los mismos derechos y privilegios, de modo que puedan ser declaradas inamovibles, siempre que reunieran las condiciones queridas por el III Concilio Plenario de Baltimore; 3) si el ordinario puede legítimamente establecer que los hijos y las hijas de familia deban pertenecer a la cuasi-parroquia de los padres mientras viven en la casa paterna, y no se hayan emancipado de la patria potestad; 4) si los emigrados, apenas llegan a un lugar donde exista una iglesia nacional, deban ser considerados como pertenecientes a aquella misión donde se habla su lengua; 5) si se ve conveniente establecer que el paso de una misión de una lengua, a una de otra lengua, deba ser formal, perpetuo, y con el consentimiento del Rector dado por escrito; 6) si advertir a los obispos para que no procuren erradicar las costumbres y tradiciones de los alemanes, y a la vez que exhorten a los sacerdotes misioneros alemanes para que promuevan y cultiven el estudio de la lengua inglesa; 7) si advertir a los obispos para que confíen las misiones mixtas, es decir, aquellas compuestas por alemanes y otras nacionalidades a sacerdotes que conozcan las dos lenguas, y les impongan predicar y enseñar en ambas lenguas; 8) si obligar a los obispos que desconocen la lengua alemana y están al frente de una Diócesis mixta a tener, además de un Vicario General que hable inglés, otro de habla alemana o, si no, nombrar uno que conozca las dos lenguas; 9) si y en qué modo proveer cuando, cesada la emigración, se reconozca inútil el uso de la lengua alemana, y parezca necesario el uso de la lengua inglesa»¹⁸. Veamos

¹⁸ «1. Se nello stesso territorio si possono erigere più missioni o quasi parrocchie a seconda delle diverse lingue parlate dal popolo? 2. Se queste debbano essere fra loro indipendenti, e godere tutti i medesimi diritti e privilegi, in modo, che potessero essere dichiarate inamovibili, qualora concorressero tutte le condizioni volute dal Concilio III° Plenario Baltimoresè? 3. Se l'Ordinario possa legittimamente stabilire, che i figli, e le figlie di famiglia debbano appartenere alla quasi-parrocchia dei genitori finché dimorano nella casa paterna, e non siano emancipati dalla patria potestà? 4. Se gli emigrati appena giungono in qualche luogo, ove esista una Chiesa nazionale siano da considerarsi come facenti parte della missione ove si parla la loro lingua? 5. Se sia conveniente stabilire che il passaggio da una missione d'una lingua, a quella di un'altra lingua, debba essere formale, perpetuo, e con il consenso del Rettore dato in iscritto? 6. Se dare ai Vescovi un avvertimento perché non procurino di sradicare le consuetudini, e i costumi dei tedeschi ed insieme eccitare i Sacerdoti Missionari Germanici a promuovere e coltivare lo studio della

ahora brevemente cuál fue la respuesta de la Congregación. Al primer *dubbio* se responde afirmativamente, dejándolo a la prudencia pastoral del ordinario del lugar. Al segundo, igual que en el primero se responde *affirmative*, pero indicando que se cambie la palabra *debbano* (deban) por la palabra *possano* (puedan); en definitiva, se subraya la libertad del obispo para proveer del modo que le parezca más conveniente, aun en el caso de que vea necesario crear dichas parroquias. La respuesta al tercer *dubbio* es igualmente afirmativa, pero dejando siempre a salvo el derecho y la libertad de los padres de enviar a sus hijos a la escuela católica que consideren más oportuna. Por último, se dice que los *dubbi* 5º a 8º, ambos incluidos, no se toman en consideración¹⁹ Y viene ahora una

lingua inglese? 7. Se avvertire i Vescovi affinché affidino le missioni miste cioè composte di tedeschi, e di altre nazionalità a Sacerdoti che conoscano le due lingue, e loro impongano di predicare, e d'insegnare in ambedue le lingue? 8. Se obbligare ai Vescovi ignari della lingua tedesca, quando trattasi d'una Diocesi mista ad avere oltre un Vicario Generale che parli l'inglese, anche un tedesco, ovvero a nominarne uno che abbia conoscenza di ambedue le lingue? 9. Se e in qual modo provvedere quando cessando l'emigrazione si riconosca inutile l'uso della lingua germanica, e appaia necessario l'uso dell'inglese?» (APF, SOCG, vol. 1026 [1887], ff. 871v-872r).

¹⁹ El acta de la Congregación General donde se recoge esta respuesta dice textualmente:

«In Congregatione Generali de Propaganda Fide habita in Aedibus ejusdem S. Congr. die 11 Aprilis 1887 cui interfuerunt E.E.D.D. Card. Simeoni Praefectus, Howard, Serafini, Czacki, Melckers, Randi, Mertel, Zigliara, Verga, Gibbons, Masotti, Mazzella.

Ad dubia

Intorno all'erezione di quasi parrocchie distinte per nazionalità negli Stati Uniti di America.

Responderunt.

Ad 1^{um}. Affirmative, quoties erectio missionum per linguas ordinario pro suo prudenti arbitrio opportuna videatur pro salute animarum.

Ad 2^{um}. Affirmative prout in primo, at dubium reformetur; loco verbi *debbano* dicatur *possano*.

Ad 3^{um}. Affirmative ut supra, salvo jure parentum mittendi filios suos ad quascumque scholas catholicas.

Ad 5^{um}, usque ad 8^{um}, inclusive: non proposita. Et scribatur ad Emum. Arch. Baltimoren.: ut responsum S. Congr. aliis Archiep. communicet, ita ut tollatur omnis spes acceptandi in posterum quocumque modo petitiones RD Abbelen.

Ita est

C. Card. Mazzella Relator

Ex Audientia Ssmi. Habita die 14 Aprilis 1887. Ssmus. D. N. Leo Divina providentia PP. XIII referente me subscripto S. C. de Prop. Fide Secretario proedictas EE. et RR. PP. resolutiones benigne adprobavit.

D. Archiep. Tyron.; Secretarius»

(APF, Acta S. Cong. de Propaganda Fide, vol. 257 [1887], f. 198r).

pregunta del todo legítima para el lector que siga atentamente el orden en la respuesta de la Congregación: ¿qué se respondió a las dudas 4ª y 9ª? Las dudas 5, 6, 7 y 8 fueron rechazadas: es el *non proposita* del Acta. Las dudas 4 y 9 no las consideró. Sólo se encuentra en el Archivo de *Propaganda Fide* una nota fechada el 31 de mayo de 1887 en la que Mazzella, junto con el Secretario de la Congregación, interpretan la mente de los cardenales, y dicen que tanto en un caso como en otro (la llegada de los nuevos inmigrantes, y la eventual cesación de la inmigración con la consiguiente no necesidad de las parroquias lingüísticas) *provideant Episcopi*, provean, decidan los obispos²⁰. A la luz de las respuestas a las dudas 1, 2 y 3; del rechazo (*non proposita*) de las dudas 5, 6, 7 y 8; y del *provideant Episcopi* para las dudas 4 y 9 quedan bien dibujados los perfiles institucionales de estas parroquias²¹. En una visión de conjunto de lo decidido, puede apreciarse la clara voluntad de la Congregación de intervenir lo mínimo imprescindible sobre soluciones pastorales de probada eficacia, más aún cuando se trataba de soluciones avaladas por un ejercicio positivo de las mismas, y por un conocimiento profundo de la realidad pastoral local por parte de la Jerarquía estadounidense²². Pero de esta respuesta de *Propaganda Fide* nos interesa ahora un rasgo de estas instituciones pastorales que hace de ellas —como decíamos al inicio del artículo— un caso paradigmático. Nos referimos a la libertad que los inmigrantes siempre conservaron —ratificada por la decisión de *Propaganda Fide*— de pertenecer o no pertenecer a la

²⁰ El texto completo de esta nota dice:

Ad. 4^{um} et 9^{um}. Provideant Episcopi tum pro novis advenis ex aliis nationibus; tum etiam in casu quo, cessante emigratione, lingua anglica prae germanica alicubi necessari videatur.

Ad haec dubia sic rescribendum voluit Emus. ponens propt. Congregationem. Die 31 Maji 87.

+D. Archiep. Tyron., Secrus.

²¹ Para un estudio detallado de esos perfiles, vid. J. GARCÍA DE CÁRDENAS, o. c., pp. 120-144.

²² Fue ésta una actitud constante de la Santa Sede de frente a las cuestiones planteadas por la Iglesia en los Estados Unidos. Sobre esta actitud ha escrito Hales: «In guiding the Church in America, Rome showed a marked reluctance to intervene directly. It was a prudent caution, having regard to the distance of America, the rapidly developing situation there, and the anti-papal prejudices» (E.E.Y. HALES, *The Catholic Church in the Modern World. A Survey from the French Revolution to the Present*, Burns & Oates, London 1958, p. 179).

parroquia lingüística. Se trata de una situación particular en la que existe una voluntariedad por parte del fiel referida a la pertenencia a una institución de la estructura ordinaria interna de la Iglesia particular —la parroquia—, no referida a la pertenencia a un ente asociativo. La libertad de ingreso y salida sustentaba la existencia misma de la realidad; o lo que es lo mismo, garantizaba que la permanencia de estas instituciones no fuera, en el tiempo, más allá de lo estrictamente necesario. Y así fue en efecto.

Para analizar esta situación utilizaremos, fundamentalmente, el testimonio de los obispos recogido en sus cartas a la Congregación. En ellas se refleja de modo vivo cómo era el funcionamiento de estas parroquias; a la vez, ponen de manifiesto cómo, a pesar de no ser parroquias canónicamente erigidas —tampoco lo eran las territoriales—, se trataba ciertamente de las estructuras ordinarias *ofrecidas* por la diócesis para la atención pastoral de los fieles.

Nos detendremos, por tanto, en primer lugar en las características de esa «libertad *estructural*», no «asociativa»: se trata de una voluntariedad de pertenencia que reside en el reconocimiento de una necesidad subjetiva por parte del fiel que inmigraba en los Estados Unidos, *necesidad subjetiva ligada a la misma condición de fiel*. Después analizaremos lo que podríamos llamar consistencia institucional de estas parroquias; como ya hemos dicho, a pesar de ser siempre denominadas técnicamente por la Congregación cuasi-parroquias o misiones, tenían todas las características institucionales y funcionaban de hecho como auténticas parroquias. Por último, veremos cómo la voluntariedad de adscripción de los fieles no es originaria de la estructura, sino que la parroquia, como cualquier entidad estructural, es ofrecida al fiel por la misma Iglesia.

II. Voluntariedad (libertad) *estructural*, no voluntariedad (libertad) *asociativa*

Al comenzar este nuevo epígrafe debemos explicar, desarrollando la idea ya indicada más arriba, qué significado tenía la libertad en la existencia misma de estas parroquias. Hablamos de libertad, no en el sentido de que fueran estructuras creadas *desde la base*, o por medio de un acto eclesiástico sucesivo a una existencia

precedente. No nos referimos a la libertad en este sentido. Las parroquias lingüísticas eran realidades constituidas y dadas desde la Iglesia *contando con la libertad de las personas para adscribirse y permanecer en ellas*. Es más —como ya hemos dicho hace poco— la autoridad eclesiástica ligaba la duración de la parroquia a las mismas vicisitudes que el ejercicio de la libertad llevaba consigo; esto es, mientras hubiera personas que a ellas se incorporasen y en ellas permanecieran²³. A la luz de lo decidido en *Propaganda Fide*, queda patente cómo, efectivamente, se respetó siempre un ámbito de libertad de pertenencia, tanto para los recién llegados, como para los que después de haber formado parte de estas parroquias, decidían, por la razón que fuera, pasar a otra parroquia (territorial o de una diversa lengua). Hay que tener además en cuenta, al hablar de esta cuestión —como hace los obispos en sus cartas— que no afectaba únicamente a los fieles inmigrados a los Estados Unidos, sino que en ella se veían también involucrados sus descendientes.

En la *ponenza*, estos dos aspectos de la misma libertad de pertenencia se tratan por separado. Siguiendo el orden de los *dubbi*, vemos que el primer caso —la incorporación de los recién llegados— se contempla en el 4º *dubbio*²⁴, mientras que la libertad que podríamos llamar «de salida» se contempla en el 5º²⁵. El caso planteado en el 4º *dubbio* provenía de la 3ª petición del memorial de Abbelen, y en la presentación del problema en la *ponenza* utiliza Mazzella los argumentos aportados por los obispos de Richmond y St. Paul²⁶. Dicen los dos prelados que eso que se pide se da ya en

²³ Es el sentido del «quoties (...) ordinario pro suo prudenti arbitrio opportuna videatur pro salute animarum» visto a la luz de las respuestas a las dudas 4 y 9 (Provideant Episcopi tum pro novis advenis ex aliis nationibus; tum etiam in casu quo, cessante emigratione, lingua anglica prae germanica alicubi necessariū videatur); y la no consideración (non proposita) de la 5ª duda (Se sia conveniente stabilire che il passaggio da una missione d'una lingua, a quella di un'altra lingua, debba essere formale, perpetuo, e con il consenso del Rettore dato in iscritto).

²⁴ «Se gli emigrati appena giungono in qualche luogo, ove esista una Chiesa nazionale siano da considerarsi come facenti parte della missione ove si parla la loro lingua?».

²⁵ «Se sia conveniente stabilire che il passaggio da una missione d'una lingua, a quella di un'altra lingua, debba essere formale, perpetuo, e con il consenso del Rettore dato in iscritto?».

²⁶ La presentación del memorial de Abbelen en Roma en octubre de 1886 fue seguida de una fuerte reacción por parte de algunos miembros del episcopado americano que se sentían acusados por el «German party» (el partido alemán) del episcopado. Se lamentaban los obispos «americanizantes» que las quejas de los alemanes no hubieran sido presentadas en el reciente Concilio Plenario de Baltimore y, en cambio, fueran ahora enviadas

América²⁷. Esto es, se da por supuesto que los inmigrantes que no saben inglés, al llegar allí, *de hecho* pasan a formar parte de esas comunidades parroquiales. Lo que se quiere evitar es, precisamente, la formalización de la praxis por medio de una aprobación de la Santa Sede. Esto nos da a entender que, aunque esto *si verifica già* (ya se da), había excepciones que debían ser respetadas: inmigrantes de otras nacionalidades, de lengua materna diferente al inglés, que decidían *incorporarse*, por la razón que fuera, a una parroquia territorial de habla inglesa²⁸. Si el «darse ya» no hubiera tenido excepciones, la petición de Abbelen habría carecido de sentido. Por eso mismo, una aprobación formal por parte de la Santa Sede de esa práctica hubiera llevado a coartar la libertad de los fieles, libertad que favorecía la apertura de estas comunidades a la evolución y asimilación lingüística.

Mucho más tajante fue el tratamiento de la 5ª duda de la *ponenza*²⁹ que fue incluida entra las *non proposita*; es decir, ni siquiera fue considerada por la Congregación. La diferencia de

directamente a Roma sin su previo conocimiento. Los obispos de Richmond y St. Paul —Keane y Ireland—, que se encontraban en Roma en el momento de la presentación del memorial de Abbelen, escribieron una larga defensa en la que refutaban todas las acusaciones de los alemanes. Esta defensa fue recogida —de forma resumida— por Mazzella en el n. 23 de la *ponenza*. Para un estudio detallado de toda esta cuestión, vid. C.J. BARRY, o. c., p. 64.

²⁷ «c) Si domanda che tutti i tedeschi emigrati in America, ed i loro figli finché son soggetti alla tutela dei genitori, vengano riguardati come sudditi delle parrocchie germane. Ma poiché questo che si chiede si verifica già in America, sembra che il volere una formale approvazione su questo punto della S.C. di Propaganda non sia che un voler creare difficoltà. Perché riportata questa approvazione i parroci tedeschi non si contenteranno di battezzare e di benedire i matrimoni de' loro parrocchiani, ma pretenderanno che questi non vadano a compiere i doveri religiosi nelle Chiese inglesi e che non mandino i loro figli che alle scuole tedesche. Il che oltre l'offendere il Clero e il popolo di lingua inglese toglierebbe agli alemanni quella giusta libertà, della quale finora hanno goduto. Molto più che ai cattolici di lingua inglese non è vietato di mandare i figli alle scuole delle altre nazionalità e di andare a quelle Chiese che vogliono, per ricevere i Sacramenti che non sono di esclusivo diritto parrocchiale» (*Ponenza* del Card. Mazzella, APF, SOCG, vol. 1026 [1887], f. 870r).

²⁸ Así lo atestigua la carta del obispo de Richmond: «Ad secundam quaestionem: ordinarie loquendo fideles diversorum linguarum ad illas naturaliter confluent Ecclesias ubi in Instructionibus adhibetur lingua sua patria. Nonnulli autem inveniuntur extranei qui, ut melius se caeteris concivibus conformet, ad illam potius Ecclesiam se conferant, ubi lingua communis, id est Anglica, adhibetur, et ad ejusdem Ecclesiae scholam parochialem potiusquam ad scholam linguae extraneae liberos suos mittere eligant» (Keane a Simeoni, 18-I-1886, APF, SOCG, vol. 1026 [1887], f. 1016r).

²⁹ «Se sia conveniente stabilire che il passaggio da una missione d'una lingua, a quella di un'altra lingua, debba essere formale, perpetuo, e con il consenso del Rettore dato in iscritto?».

tratamiento se basó también en lo que era consuetudinario. Si la adscripción de los recién llegados «se daba ya» de modo generalizado, pero —entendemos— había excepciones, el paso de una parroquia a otra era algo que se daba con relativa frecuencia. Estos cambios de parroquia se daban fundamentalmente hacia las territoriales de habla inglesa, aunque, tal como se planteó la consulta a *Propaganda Fide*, en ella no se excluía ningún tipo de tránsito. La principal razón para este flujo hacia las territoriales de habla inglesa residía en el proceso de asimilación de los inmigrantes a la nueva realidad; proceso que, como señalaba Gibbons, se daba en todos los campos de la vida social, y en el religioso, antes o después, tenía necesariamente que darse³⁰. Nos encontramos, por tanto, ante una situación en la que el fiel ponía en acto su libertad para pertenecer a un ente estructural de la Iglesia, no a un ente asociativo. Veamos qué quiere decir esto.

En primer lugar decimos que hay libertad por parte del fiel. Es decir, era él quien decidía a qué parroquia se incorporaba, entre las

³⁰ Este punto de vista —la necesidad de la asimilación— fue prácticamente unánime entre los obispos consultados por la Congregación. Gibbons, por ejemplo, escribía: «Dubium enim esse non potest, quin nonnullae ex hujusmodi ecclesiis tractu temporis, lingua Anglica unice utantur. Etenim in omnibus rebus nostris publicis peragendis, sive politicis sive legalibus sive commercialibus sive socialibus, unica est lingua nostra, illaque Anglica. Sunt quidem in usu aliae linguae, sed privatim tantum, pro rebus privatis pertractandis sive domi sive cum ejusdem originis viris. Si vero velint res peragere cum aliis civibus, vel onera honestiora suscipere, coguntur Anglice loqui: necessitate coacti ipsi immigrati brevi linguam Anglicam aliquo modo addiscunt, et ipsorum liberis spe adducti opes vel dignitates acquirendi vehementer cupiunt Anglice perfecte loqui» (Gibbons a Simeoni, 9-I-1886, APF, SOCG, vol. 1026 [1887], f. 884r-v). También son de interés las opiniones de los obispos de Dubuque y San Francisco, Hennessy y Riordan: «9— Germani, generaliter loquendo, post paucorum annorum inter nos residentiam, linguam anglicam satis bene loquuntur, eaque in negotiis agendis quotidie utuntur. 10— Inter advenas et indigenos opus assimilationis velociter hic procedit, velociusque procedet, ut eorum ad invicem proportio mutatur quibuscumque impedimentis e contra non obstantibus. 11— Secunda generatio est Americana in lingua et in moribus et non vult aliter haberi. 12— In plerisque paroeciis pro commodo populi germanici erectis, aliquibus locis exceptis, maxima pars fidelium linguam anglicam aequae hac suam callet, et forsitan haud decem per centum inveniuntur inter eos eam omnino ignorantes» (Hennessy a Simeoni, 12-IV-1886, APF, SOCG, vol. 1026 [1887], f. 900v); «Io mi prendo la libertà di aggiungere che gradualmente la differenza di lingua andrà scemando, e che dopo non molti anni tutto il Popolo di questo Paese parlerà perfettamente l'Inglese ch'è la lingua parlata da tutti benché imperfettamente d'alcuni. I figli degli Alemanni, Francesi, ed Italiani, anche adesso parlano meglio l'Inglese che la lingua parlata dai loro genitori, e tosto ch'essi divengano maggiori di età sono ansiosi di essere conosciuti come Americani, ed identificati col Popolo del Paese che parla l'Inglese» (Riordan a Simeoni, 14-I-1886, APF, SOCG, vol. 1026 [1887], f. 1011r).

que eran «ofrecidas» por la Iglesia particular en la que se encontraba. Pero, ¿en qué basaban los fieles su elección? En este análisis nos puede ayudar el recordar que lo salvífico en la Iglesia no es un bien que se «administre»; la salvación está, ante todo, en la incorporación a una comunidad —la Iglesia— que profesa toda la fe y celebra los sacramentos³¹. La comunión con la congregación universal de todos los fieles en la Iglesia se realiza a través de la pertenencia a unas comunidades (particulares) que, en sí mismas, son la expresión *hic et nunc* de la Iglesia universal. Es en esta pertenencia a dichas formas más concretas que puede adquirir la comunión universal de la Iglesia donde hay un campo de libertad. Veamos por qué.

La expresión concreta de la comunión universal —la Iglesia— en un grupo social, en un lugar, es una comunidad que en sus *aspectos humanos* —lengua, costumbres, etc.— tiene las mismas características que esa sociedad humana, tomada haciendo abstracción de su dimensión religiosa³². Se puede decir que, necesariamente, por la naturaleza sacramental de la Iglesia, se entra en comunión con Ella, reconociéndose en una comunidad (en este caso la parroquia) que, teniendo las características *humanas* peculiares del grupo social al que pertenece el fiel, se convierte en instrumento de dicha comunión universal. Al hablar de

³¹ A este respecto son expresivos los siguientes textos del reciente Catecismo de la Iglesia Católica: «La Iglesia es la primera que cree, y así conduce, alimenta y sostiene mi fe. La Iglesia es la primera que, en todas partes, confiesa al Señor (“Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia”, cantamos en el Te Deum), y con ella y en ella somos impulsados y llevados a confesar también: “creo”, “creemos”. Por medio de la Iglesia recibimos la fe y la vida nueva en Cristo por el bautismo (...)» (n. 168); «Es toda la comunidad, el Cuerpo de Cristo unido a su Cabeza quien celebra. “Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es ‘sacramento de unidad’, esto es, pueblo santo, congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos (...) (*Sacrosanctum concilium*, n. 26)» (n. 1140).

Esta perspectiva comunal se encuentra también en el Catecismo Romano, citado por el Catecismo de la Iglesia Católica: «(...) “El fruto de todos los Sacramentos pertenece a todos. Porque los Sacramentos, y sobre todo el Bautismo que es como la puerta por la que los hombres entran en la Iglesia, son otros tantos vínculos sagrados que unen a todos y los ligan a Jesucristo. La comunión de los santos es la comunión de los sacramentos... El nombre de comunión puede aplicarse a cada uno de ellos, porque cada uno de ellos nos une a Dios... Pero este nombre es más propio de la Eucaristía que de cualquier otro, porque ella es la que lleva esta comunión a su culminación” (Catech. R. 1, 10, 24)» (n. 959).

³² En este sentido es tremendamente clarificador el testimonio de los obispos americanos recogido más arriba sobre el proceso de «americanización», y su necesaria consecuencia en el plano religioso (de pertenencia a las parroquias lingüísticas).

reconocimiento nos referimos a la necesaria inteligibilidad del «signo» en que consiste la sacramentalidad de la Iglesia. Si dicho signo se expresara fuera de la cultura concreta de un sujeto, éste no podría reconocerlo y por tanto bloquearía desde el inicio toda la dinámica salvífica que el signo eclesial está llamado a desplegar en cada sujeto; incluída la pertenencia misma a la Iglesia, que es uno de los efectos característicos de la dinámica sacramental de la Iglesia (cf. *Lumen Gentium*, 8).

Por eso, en una situación de homogeneidad cultural, al reconocerse el fiel, en principio, en cualquiera de las comunidades parroquiales del lugar, la división lógica será la territorial. Sin embargo, en una situación donde las raíces culturales son heterogéneas, no puede darse por supuesta la inserción de todos los fieles en la Iglesia particular (y, por tanto, en la Iglesia universal), dividiendo ésta en comunidades parroquiales territoriales. En un contexto cultural heterogéneo, dichas comunidades (parroquias) deberán ser tales que faciliten al fiel su «reconocimiento» en ellas, expresándose así concretamente la inserción —decimos una vez más— en la comunión de la Iglesia. Se trata, en definitiva, de adecuar a la realidad concreta del fiel el elemento humano de este sacramento que es la Iglesia³³. Para ver la realización de ésto que decimos en el caso que nos ocupa, es interesante que nos fijemos en la situación de los recién llegados a los Estados Unidos. Estos, obviamente, podían encontrarse sólo en dos situaciones: o conociendo la lengua inglesa (como sucedía, fundamentalmente, con los irlandeses), o no hablando más que su lengua nativa diferente del inglés. Para estos últimos, la incorporación a la parroquia lingüística correspondiente era profundamente

³³ Esta realidad es expresada en los siguientes textos del Catecismo de la Iglesia Católica: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (*Lumen gentium*, n. 1); Ser el sacramento de la unión íntima de los hombres con Dios es el primer fin de la Iglesia. Como la comunión de los hombres radica en la unión con Dios, la Iglesia es también el sacramento de la unidad del género humano. Esta unidad ya está comenzada en ella porque reúne hombres “de toda nación, raza, pueblo y lengua” (Ap 7, 9); al mismo tiempo, la Iglesia es “signo e instrumento” de la plena realización de esta unidad que aún está por venir» (n. 775). Y más adelante, refiriéndose a los signos sacramentales, se afirma: «(...) Desde Pentecostés, el Espíritu Santo realiza la santificación a través de los signos sacramentales de su Iglesia. Los sacramentos de la Iglesia no anulan, sino purifican e integran toda la riqueza de los signos y de los símbolos del cosmos y de la vida social (...)» (n. 1152).

conveniente para su misma vida de fiel cristiano. De otro modo, la barrera de la lengua les impediría la adecuada inserción en la comunidad de habla inglesa, y recibir allí la predicación de la palabra de Dios y acoger toda la riqueza de frutos de medios de salvación tan importantes como la penitencia sacramental y, en general, toda la atención pastoral en la que la lengua juega un papel tan decisivo. Es decir, para esos fieles no incorporarse a la comunidad parroquial lingüística era arriesgar el abandono de la práctica religiosa y, con éste, el sucesivo alejamiento completo de la Iglesia. Esta situación se había puesto de manifiesto en los lugares donde no existían estas parroquias, como atestigua uno de los obispos consultados por la Congregación, ahora el de Oregon City. En esos casos, algunos inmigrantes, antes de ir a iglesias católicas en donde no se hablaba su propia lengua, empezaban a acudir a las iglesias protestantes de su propia nacionalidad³⁴. La decisión sobre la parroquia a la que debía incorporarse recaía exclusivamente sobre el fiel inmigrado. Sólo él podía y debía «reconocer» su necesidad de inserción en una comunidad eclesial de su propia lengua. Por esa libertad, no existía ninguna razón para forzar a los fieles inmigrantes que tuvieran el inglés como segunda lengua a pertenecer a la comunidad parroquial lingüística correspondiente. Por ejemplo, no tendría sentido que un inmigrante alemán con los necesarios conocimientos del inglés quedase obligado a pertenecer a una parroquia alemana. Esto hubiera ocurrido si la Congregación *de Propaganda Fide* hubiese respondido *affirmative* a la cuarta duda de la *ponenza* de Mazzella.

³⁴ «...ubi tales quasi-paroecias non instruuntur, et conatur compellere plebem ad ecclesias frequentandas ubi sermo, catechesis, etc. habentur in lingua plebi aliena, magnum religioni damnnum provenit. Tristis admodum experientia in regionibus nostris hoc ubique comprobavit. Ubi quasi-paroeciae juxta diversas populi linguas et nationalitates non fuerunt constructae, ibi permulti circa fidem naufragaverunt. Hanc terribilem veritatem sat superque docet experientia. Quapropter Sectae Protestantes aedificaverunt conventicula juxta diversas populi linguas: et multi Germani, Galli et Itali haec conventicula frequentant ad maximam animarum ruinam» (Gross a Simeoni, 14-I-1886, APF, SOCG, vol. 1026 [1887], f. 1006v-1007r).

La falta de una atención adecuada desde el punto de vista lingüístico, produjo también situaciones cismáticas. Así, en 1890 se creó la Polish National Catholic Church, y en 1914 algo similar sucedió con la formación de una iglesia cismática lituana (cf. W.S. HUDSON, *Religion in America. An historical account of the development of American religious life*, Charles Scribner's Sons, New York 1981³, p. 252).

También era importante y necesaria esa libertad de elección en el caso de los fieles que, al llegar a la nueva Nación habían formado parte de la parroquia lingüística y, al cabo de un tiempo, decidían pasar a la parroquia territorial. Y mucho más aún la de los hijos de los inmigrantes, que a sí mismos se consideraban americanos en todos los aspectos de su vida; y, por tanto *no se reconocían en la comunidad parroquial lingüística de sus padres*, llegando, incluso, a molestarles ser conocidos como extranjeros³⁵. En la decisión de pertenecer a la parroquia lingüística, el fiel no ejercía su libertad sobre una materia opcional —secundaria respecto a la estricta condición de fiel—, como ocurre cuando se pasa a formar parte de un ente asociativo. La materia sobre la que el fiel ejercía la libertad en esa situación se identificaba prácticamente con el contenido de su misma condición de fiel católico. En definitiva, se trata de la libertad del que reconoce en sí la necesidad de una «inserción» peculiar en la comunión de la Iglesia, comunión con la Iglesia que es necesaria para la comunión con Dios³⁶.

Y esta inserción se da —como para la mayoría de los fieles— a través de lo que se ha llamado tradicionalmente la «célula» de la Iglesia³⁷. El misterio de la Iglesia —en su doble dimensión de Iglesia

³⁵ «Juvenes vero utriusque sexus —qui fere semper Americani esse et censeri cupiunt qui linguam extraneam parentum suorum saepe nolunt addiscere et nunquam nisi in domo paterna audiunt, nec ordinarie ibi,— quamvis in tenera aetate ad parentum suorum Ecclesiam parochialem cum parentibus adeant et saepe etiam in matura aetate in eadem perseverent, attamen ad Ecclesias potius linguae regionis vulgaris naturaliter tendunt. Dum igitur ii qui Ecclesiam linguae extraneae adire solent, huic Ecclesiae legibus dioecesanis ordinarie adstringuntur in materia sacramentorum, prudentius judicatur eos liberos relinquere qui alias ecclesias regulariter adire praeferunt, iisque permittere ut in hisce ecclesiis, sicut coetem parochiani ad sacramenta jus habeant. Experientia enim docet naturalem esse hanc tendentiam versus homogeneitatem cum coetero populo, et insulsum esse contra naturam contendere» (Keane a Simeoni, 18-I-1886, APF, SOCG, vol. 1026 [1887], f. 1016r).

³⁶ Cf. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como Comunión* (28-V-1992), n. 4. En un comentario a esta carta escribe Lanzetti: «...también respecto a la Iglesia —que participa del misterio de Cristo— es un grave error separar la comunidad visible de su esencial referencia a la comunión espiritual invisible con Dios. Esta referencia se da en dos aspectos fundamentales: primero, a nivel de actividad, en el sentido que toda misión eclesial se encamina a realizar históricamente la unión del hombre con Dios; y después, a nivel de pertenencia, en el sentido que la comunión con Dios implica la inserción visible en la comunidad eclesial» (R. LANZETTI, en «Palabra» 329 [1992], 394).

³⁷ «Come in una cellula della Chiesa particolare, mediante la parrocchia gli uomini sono inseriti nella più ampia ed universale comunità di tutto il Popolo di Dio. La

universal y de Iglesia particular— se actúa localmente mediante la parroquia³⁸. La creación de parroquias personales es un modo de actuar la catolicidad que corresponde a la Iglesia particular.

Esta libertad, en efecto, se daba, y fue respetada, no sólo en su sentido más obvio, es decir la de los fieles que, no conociendo la lengua inglesa, se incorporaban a la parroquia lingüística, sino también —como hemos tenido ocasión de ver— en el sentido inverso: la de los fieles que conociendo suficientemente «la lengua de la Nación» decidían dejar la parroquia lingüística para pasar a la parroquia territorial; es decir, libertad también en el momento en el que el fiel comenzaba a reconocerse en la cultura y lengua de la Nación y, por tanto dejaba de necesitar una «inserción» peculiar en la Iglesia a través de la parroquia lingüística.

El deseo de asimilación fue el más importante incentivo que movía a los inmigrantes a querer pasar —en una gran proporción— a las parroquias de habla inglesa (territoriales). Así lo manifestaba Gibbons en la ya mencionada carta. Del mismo modo que la imposibilidad de incorporación a una parroquia lingüística había producido defecciones en la Iglesia, también las dificultades para dejarla —atestigua el arzobispo de Baltimore— había causado problemas del mismo tipo: algunos hijos de inmigrantes, al no recibir permiso del párroco alemán para contraer matrimonio en una parroquia de habla inglesa, habían decidido acudir a un ministro no católico o un magistrado civil, todo ello por el deseo de no ser identificados como «extranjeros»³⁹. También en este proceso inverso estaba en juego, la «inserción» del fiel en la comunión de la

parrocchia si fa tramite di questo inserimento e di questa comunione perché celebra l'Eucaristia, sacramento che costituisce ed esprime la Chiesa, e nella parrocchia si predica la parola di Dio, si insegna a professare l'unica fede, mediante la quale si mantiene vivo e fattivo legame con la comunità universale dei credenti» (JUAN PABLO II, in «Insegnamenti di Giovanni Paolo II», IX/1 (1986), p. 204). El mismo Papa, en otro lugar, dice: la parroquia «es la última localización de la Iglesia, es, en cierto sentido la misma Iglesia que vive entre las casas de sus hijos y de sus hijas» (Ex. Ap. *Christifideles laici*, n. 26).

³⁸ Cf. M. BOAROTTO, *La parrocchia fra pastorale e diritto in Italia*, Dehoniane, Roma 1991, p. 69. Cf. también R. SPIAZZI, *Il ministero pastorale oggi*, Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Roma 1979, p. 187.

³⁹ «Non raro in mea dioecesi, Germanorum filii matrimonia inierunt coram praecone acatholico aut ministro seu magistratu civili, cum nollem in lege dispensare et eis licentiam dare contrahendi coram Rectore ecclesiae anglicae linguae. Domi cum parentibus, liberi communiter parentum lingua utuntur, at inter se et cum aliis pueris ludendo anglice loquuntur» (Gibbons a Simeoni, 9-I-1886, APF, SOCG, vol. 1026 [1887], f. 885v).

Iglesia. Esta libertad de los fieles para poder dejar la parroquia lingüística hizo, además, que —salvo situaciones residuales— estas instituciones permanecieran ligadas a las necesidades reales de los fieles⁴⁰.

III. Las parroquias lingüísticas eran *de hecho* verdaderas parroquias

Volviendo a la documentación sobre las parroquias lingüísticas que se encuentra en el Archivo de la Congregación *de Propaganda Fide*, uno de las primeras cosas que llaman la atención es la diferencia de los términos utilizados para referirse a estas instituciones: por una parte, el obispo de La Crosse en su consulta de 1885 (consulta, como se recordará, que da origen a todo este proceso de aprobación); y por otra parte el Cardenal Mazzella en su *ponenza* que, lógicamente, determina la respuesta de la Congregación.

El obispo de La Crosse, Flasch, en las dudas planteadas habla sin más de *paroeciae* (parroquias)⁴¹, si bien, en el texto de la carta que precede a las dudas, en un momento reconoce que, efectivamente o, si se quiere, técnicamente, no eran verdaderas parroquias⁴². Pero no sólo Flasch recoje esta *fictio*. La misma Congregación, en la carta que enviaba a los dieciséis obispos remitiéndoles las dudas de Flasch, no

⁴⁰ En la misma carta, pocas líneas antes, había escrito Gibbons: «Sunt qui existimant etiam in hoc respectu fideles alienae linguae aequiparandos esse fidelibus linguae Anglicae, quibus liberum est ecclesiam eligere ad quam pertinebunt. Dicunt enim conditionem fidelium alienae linguae transitoriam esse et transitionis cursum impediri non posse» (Cf. *ibid.*, f. 885r).

⁴¹ Como se recordará, las dudas decían textualmente:

«1. An in eodem territorio plures pro populo diversae linguae paroeciae erigi possint, quae verae paroeciae sint, et omnimoda ad invicem independentia gaudeant.

2. An Episcopus contra mentem legesve Ecclesiae offendant, si statuatur, ut familiarum ad paroeciam quamdam pertinentium filii et filiae in parentum domibus degentes, eidem paroeciae adstricti maneant, donec a paterna potestate emancipati vel matrimonio conjuncti fuerint, nisi ob peculiare circumstantias Episcopo aliud pro salute animarum salubrius visum fuerit» (APF, SOCG, vol. 1026 [1887], ff. 944r).

⁴² «Experientia docuit, pro fide vitaeque vere Catholica inter ipsos conservanda plurimum valere, si non tantum quandoque accedere possint ad sacerdotes ipsorum linguae ignaros, sed etiam, ubicumque sufficientem numerum bene ordinatos inter ipsos habeatur. In quem finem hic, ut in plerisque Americae foederatae dioecesibus pro catholicis variarum linguarum propriae paroeciae vel potius quasi paroeciae a Rmis. Praedecessoribus meis sapienter erectae fuerunt» (APF, SOCG, vol. 1026 [1887], ff. 943r-v).

corrige el término, sino que se sigue refiriendo a *paroeciae*⁴³. Igualmente, todos los obispos interpelados, en sus respuestas, hablan sencillamente de «parroquias». Sólo el obispo de Fort Wayne, Mons. Dwenger, va a hacer notar que no se trata jurídicamente de parroquias, sino *semplemente* de cuasi-parroquias o misiones. Este dato lo aporta no para hacer notar lo que pudiera ser una consistencia institucional menor que la de una parroquia *verdadera*, sino para ofrecer a la Congregación romana argumentos en los que basa la aprobación de dicha práctica pastoral, en un contexto jurídico que no contemplaba tal posibilidad —la parroquia *personal*— como algo habitual en todo un país. De hecho se ve que el argumento ofrecido por Dwenger fue efectivo y, si bien, tanto el consultor, Carcani, como el Cardenal ponente, van a reflejar en sus escritos la falta de alternativa a dicho sistema para una atención pastoral adecuada de los inmigrantes de habla no inglesa, al final el argumento definitivo de cara al *affirmative* de la Congregación va a ser éste: no se trata de verdaderas parroquias, sino de cuasi-parroquias o misiones⁴⁴. Hay que hacer notar una vez más que no sólo las parroquias lingüísticas eran jurídicamente cuasi-parroquias o misiones, sino que ésa era la condición de todas las parroquias existentes en los Estados Unidos⁴⁵. En efecto, este estudio de las parroquias lingüísticas de 1885-87 se lleva a cabo inmediatamente después, y como consecuencia, del estudio y aprobación en *Propaganda Fide* de los decretos del III Concilio Plenario de Baltimore. Y es en sus decretos donde mejor se puede apreciar el carácter parroquial *de hecho* de la organización intradiocesana americana. Este Concilio había emanado una abundante y detallada

⁴³ Dicha consulta se llevó a cabo por medio de la carta circular n. 5698. La copia de dicha circular se encuentra en APF, *Lettere e Decreti S. Congr. e Biglietti di M. Segretario*, vol. 381 (1885), f. 631r.

⁴⁴ Son significativas las palabras con las que Carcani comienza la presentación de las ideas aportadas por Dwenger. Después de recoger todo lo que el obispo de Fort Wayne aporta sobre la legislación parroquial del Concilio de Trento, añade el Consultor: «Tutte buone ragioni. Ma sembra perentoria la particolare osservazione del Vescovo di Fort-Wayne...». Palabras parecidas son usadas por Mazzella en la ponencia: «Ma se ancora vi restasse dubbio sulla legalità dell'erezione di tali parrocchie, l'osservazione fatta dal Vescovo di Fort-Wayne, come rettamente nota il Rmo. Consultore (v. Voto), taglia corto ad ogni dubbio ed è perentoria...»

⁴⁵ Para una breve y autorizada explicación de la situación parroquial en Estados Unidos en el s. XIX y primeros años del s. XX, vid.: W.H.W. FANNING, *Parish. In English-speaking Countries*, en «The Catholic Encyclopedia», vol. XI, New York 1913, pp. 501-503.

legislación que regulaba las cuasi-parroquias o misiones pero sin pretender erigirlas nunca en parroquias. Después del Concilio, las cuasi-parroquias o misiones seguían siendo eso, y no parroquias canónicamente erigidas⁴⁶; se quería positivamente ese régimen de excepción por la flexibilidad que ofrecía, dejando intacta a la vez su consistencia institucional.

Sobre la organización parroquial se ocupaba el Concilio en el título II, dedicado a las Personas Eclesiásticas; en el capítulo quinto de este título, trata sobre los rectores inamovibles⁴⁷. Las cuasi-parroquias o misiones, para poder tener rector inamovible — decreta el III Concilio de Baltimore—, deben tener iglesia propia, escuela para varones y para mujeres, e ingresos suficientemente estables para el mantenimiento del sacerdote, la iglesia y la escuela. Se establece que, en todas las diócesis, uno de cada diez rectores debe ser inamovible, siempre que puedan cumplirse las condiciones establecidas. Un rector inamovible sólo puede ser separado de su cargo por una causa canónica y siguiendo el proceso establecido en la Instrucción *Cum Magnopere*⁴⁸. Por último, todas las cuasi-

⁴⁶ Las razones de esta decisión del Concilio viene explicadas por el obispo de Fort Wayne, Dwenger, en su carta al Prefecto de Propaganda Fide: «Revera pro his provinciis nulla requiritur decisio quaestionis an eodem loco et intra eosdem limites erigi possint duae parochiae: nam nullo fere loco habemus parochias stricte dictas, sed missiones. Nec per Con. Plen. Balt. III constituendae sunt parochiae stricte dictae sed missiones; et in aliquibus casibus ibi determinatis tum missio, quum Rector missionis aliquibus iuribus gaudebit, sed missio remanet missio et non est parochia canonice erecta. Hoc tamen non prohibet quominus Episcopus possit v.g. tales limites pro missione seu ecclesia Anglice loquentium et alios limites pro missione Germanorum Gallorumve assignare. Potest etiam per Statuta dioeciesana regulam statuere iuxta quam ad hanc vel illam missionem pertineant vel ad aliam transire possint» (Dwenger a Simeoni, 7-I-1886, APF, SOCG, vol. 1026 [1887], f. 902 r).

⁴⁷ Los sacerdotes al frente de las cuasi-parroquias o misiones estaban investidos con casi todos los poderes y privilegios con que los párrocos habían sido investidos por los Sínodos particulares y los decretos de las Congregaciones Romanas. Estos rectores o cuasi-párrocos, al igual que otros párrocos «territoriales», podían ser de dos tipos: amovibles o inamovibles. Inamovible es aquel párroco cuyo oficio le da el derecho de propiedad perpetua; es decir, no puede ser retirado o transferido excepto por razones canónicas — una razón establecida por la ley—, y, en caso de delito, sólo después del juicio (Cf. F.X. WERNZ, *Ius Decretalium*, Romae 1898, p. 1048, nota 106). Rector o cuasi-párroco amovible es aquel cuyo oficio no le da ese derecho; pero el obispo debe tener una razón justa y proporcionada para transferirle o retirarle del cargo contra su voluntad (Cf. *ibid.*, p. 1049); y aún en ese caso, si el rector amovible se sintiera perjudicado, podía recurrir a la Santa Sede o a sus representantes. Es más, según algunos canonistas, incluso en el caso de delito, los rectores amovibles no podían ser retirados sin juicio previo.

⁴⁸ «In singulis dioecesisibus, auctoritate Episcopi, de consultorum suorum consilio seligantur certae missiones quae magis aptae videntur ut paroeciarum instar haberi possint,

parroquias de los Estados Unidos, lingüísticas y territoriales, en 1919 pasaron a ser parroquias verdaderas, también desde el punto de vista jurídico. En efecto, en 1908 por la Constitución *Sapientis consilio* de S. Pío X, los Estados Unidos —junto con otros muchos territorios— pasaron de la jurisdicción de *Propaganda Fide* al derecho común. El 1 de agosto de 1919, la S.C. Consistorial declaraba que las cuasi-parroquias o misiones de esos territorios, en adelante, debían considerarse y llamarse *parroquias*⁴⁹

IV. La voluntariedad de los fieles no daba origen a la estructura

Después de detenernos en la consistencia institucional de las parroquias en los Estados Unidos, que fue refrendada de manera solemne por los decretos del III Concilio Plenario de Baltimore, vamos a volver a fijarnos en su origen con el objeto de subrayar ulteriormente el carácter estructural de estas comunidades parroquiales.

No es la libertad de adscripción la que señala la diferencia profunda entre una realidad estructural como la parroquia, y un ente asociativo. La diferencia radical entre una y otro está en que la asociación, como tal, tiene su origen en los actos libres de los individuos y lo propio de la autoridad es «reconocerla» y «regularla»⁵⁰; en cambio, en el caso de las parroquias, como todos

atque a rectoribus missionariis permanenter institutis seu inamovibilibus sicut in Anglia regantur. Ejusmodi missio cui praeficiendus erit rector inamovibilis, omnino instructa esse debet ecclesia congrua, schola pro utroque sexu, domo sacerdotis usui accommodata, et proventibus sufficientibus et satis certis ad sacerdotis ecclesiae et scholae necessariam sustentationem». Decreto 35: «Pro nunc instituantur in singulis dioecesebus rectores missionarii inamovibiles tali numero, ut inter omnes dioeceseos rectores missionarios decimus quisque sit inamovibilis, dummodo condiciones requisitae adsint tum ex parte missionis, cum ex parte rectoris eligendi» (Acta et Decreta Concilii Plenarii Baltimorensis Tertii. A.D. MDCCCLXXXIV, Typis Joannis Murphy et Sociorum, Baltimoreae 1886, pp. 21-22: Capítulo I, Decreto 33). El Título de la instrucción «Cum Magnopere» es: Instructio S. Congregationis de Prop. Fide de modo servando in cognoscendis et definendis causis criminalibus et disciplinaribus clericorum in Foederatis Statibus Americae Septentrionalis, de 20-VII-1878, en Acta et Decreta Concilii Plenarii Baltimorensis Tertii..., pp. 287-292.

⁴⁹ Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 11 (1919), p. 346. Cf. también E. FERNÁNDEZ REGATILLO, *Derecho parroquial*, Bibliotheca Comillensis, Santander 1953², pp. 29-30.

⁵⁰ Cf. P. RODRÍGUEZ, *Iglesias particulares y Prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1982, pp. 206-207.

los demás entes de la estructura de la Iglesia, surgen *ex novo* del acto creador de la autoridad competente (en este caso del obispo diocesano).

Esto que acabamos de decir es cierto también teniendo en cuenta lo que hemos dicho al inicio de este artículo sobre el origen *sociológico* de estas parroquias. Es verdad que la parroquia lingüística fue, en muchos casos, el modo de inserción de grupos de fieles llegados de Europa con su propio clero en la realidad eclesiástica americana, pero es igualmente cierto que esos grupos nunca pasaron a ser parroquia sin que mediara el acto formal, por parte del obispo, de constitución de la parroquia o de nombramiento del párroco⁵¹. Se trataba —como ocurre hoy día cuando se erige una parroquia— de la actuación por parte de la Iglesia de una nueva posibilidad de desarrollo de su propia organización pastoral (*de iure ecclesiastico*), fundamentada en la *exousía* jerárquica (*de iure divino*)⁵². Era la Iglesia en cuanto tal que actuaba su *catolicidad* interna ofreciendo a los fieles esa diversidad de modos de inserción en la comunión visible a través de una *peculiarización* de la estructura parroquial de acuerdo con las lenguas⁵³; no eran los fieles los que se autoorganizaban. Al fiel le

⁵¹ De hecho algunos preladados americanos proveyeron de modo diferente a la atención pastoral de los grupos de inmigrantes. Así, el Obispo de St. Louis, Kenrick, creó iglesias sucursales dependientes de la parroquia territorial de habla inglesa lo que dio origen a no pequeños problemas entre los diversos grupos lingüísticos de la diócesis (Cf. C.J. BARRY, o. c., pp. 50-51).

⁵² Cf. P. RODRÍGUEZ, o. c., p. 207. Sobre el carácter jerárquico de la parroquia escribe Rouco Varela: «La Parroquia aparece, sobre todo, como aquella expresión de la comunión eclesial constituida jerárquicamente, donde ésta es vivida primaria y próximamente por los fieles, y, a la vez, como el instrumento pastoral, ordinario e imprescindible, para su santificación y la del mundo» (A. ROUCO VARELA, *La parroquia en la Iglesia. Evolución histórica, momento actual, perspectivas de futuro*, en «La parroquia desde el nuevo derecho canónico. Aportaciones del derecho común y particular», Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1991, p. 19).

⁵³ La apertura interna de la Iglesia —que habla todas las lenguas— tiene su punto de referencia obligado en Pentecostés; ya desde la época patristica ha sido esta una consideración frecuente. Así, por ejemplo, lo encontramos en el sermón atribuido a S. Fulgencio de Ruspe: «Intelligendum est, fratres caríssimi, hunc esse Spiritum sanctum, quo caritas diffunditur in cordibus nostris. Et quoniam caritas Ecclesiam Dei congregatura fuerat toto orbe terrarum, quod tunc etiam unus homo poterat Spiritum sanctum accipiēns linguis omnibus loqui, nunc sancto Spiritu congregata ipsa unitas Ecclesiae linguis omnibus loquitur. (...) Quid enim aliud tunc Deus significavit per sancti Spiritus presentiam, nisi Ecclesiam suam omnibus linguis locuturam?» (*Sermo VIII de sancto die Pentecostes*, 2 : PL 65,743). Sobre esta cuestión escribe Legrand: «C'est la Pentecôte qui détermine l'attitude

quedaba la libertad de «reconocerse» e «incorporarse» —como ya hemos visto— a una de esas estructuras que la Iglesia le ofrecía.

Por último, este hecho aparece patente a lo largo de todo el proceso de estudio y aprobación de las parroquias lingüísticas en *Propaganda Fide*; así es, en efecto, desde la carta de Flasch que da origen al estudio: siempre se habla de *erección* (...*erigi possint*...).

V. Conclusión

Después de más de cien años de estos sucesos, la parroquia personal delimitada siguiendo criterios de lengua o nación sigue siendo una figura contemplada por todos los documentos del Magisterio de la Iglesia que se ocupan del fenómeno de la migración⁵⁴. Estas parroquias personales para emigrantes, por su misma naturaleza, tendrán siempre la peculiaridad estudiada en este artículo: la incorporación a ellas dependerá, en último caso, de la decisión personal del fiel que se reconoce en una comunidad parroquial que —por sus características «humanas» (la lengua, sobre todo)— le facilita, o incluso le posibilita en términos absolutos, su inserción en la comunión de la Iglesia.

Ellas son constituidas en base a una necesidad objetiva, pero el juicio de aprovechar o no esa posibilidad pertenecerá al fiel, personalmente; el cual, en último término, decidirá a qué parroquia debe incorporarse. Esta decisión no comporta un nuevo título de incorporación a la Iglesia, sino que —como ocurría ya en el caso estudiado de hace un siglo— en esa decisión de incorporación a la parroquia lingüística estaba en juego simplemente y, a la vez, con toda la trascendencia que ello comporta, la pertenencia a la Iglesia.

Con la reflexión hecha en estas páginas, hemos querido poner de manifiesto, con un hecho histórico, extendido y de probada eficacia pastoral en su momento, cómo la libertad de los fieles no es únicamente ejercida cuando se trata de pasar a formar parte de un

de l'Église vis-à-vis des langues: depuis ce jour elle parle toutes les langues et le Saint-Esprit refait constamment en elle ce que Babel avait défait dans l'humanité» (H.M. LEGRAND, *La délimitation des diocèses*, en «La charge pastorale des évêques. Décret *Christus Dominus*», Les Éditions du Cerf, Paris 1969, p. 207).

⁵⁴ Para una análisis detallado de esos documentos, vid. V. DE PAOLIS, *Migrazione e Chiesa: Principali documenti*, en «On the move» 33 (1981) 26-34.

fenómeno asociativo, sino que esa libertad puede muy bien darse — lo hemos visto— también en casos de pertenencia —incorporación y salida— a desarrollos de la estructura pastoral ordinaria de la Iglesia, en este caso la parroquia. La Iglesia en su totalidad es una sociedad libre; la adhesión a ella, la decisión por la fe, sólo puede darse libremente⁵⁵. Pero no es ése el único «momento» de libertad que existe en la Iglesia. Hay un campo de libertad que atañe a la pertenencia a los desarrollos estructurales —no asociativos— que garantizan la comunión visible con ella, cuya incorporación versa sobre la misma materia (sin nuevo título) que la misma incorporación a la Iglesia: fe, sacramentos, jerarquía. Esta libertad, como se vio el siglo pasado, y como lo demuestra la acogida pastoral de inmigrantes en este siglo, puede muy bien ser la clave para una incorporación plena y fecunda de estos fieles a la comunión de la Iglesia.

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

⁵⁵ Cf. J. RATZINGER, *El nuevo Pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, p. 139.

Pagina bianca

LA SPECIFICITÀ DEL SACERDOZIO MINISTERIALE (A proposito di alcune recenti pubblicazioni)

Philip GOYRET

Sommario: I. Introduzione - II. M. Caprioli: *Il decreto conciliare «Presbyterorum Ordinis»* - III. A. Favale: *Il ministero presbiterale* - IV. J. Saraiva Martins: *Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia* - V. P.J. Cordes: *Inviati a servire* - VI. O. Gandin: *A participação dos presbíteros na missão apostólica, segundo Concilio Vaticano II* - VII. A. Del Portillo: *Consacrazione e missione del sacerdote* - VIII. Conclusioni.

I. Introduzione

Sin dall'epoca dell'ultimo concilio, la bibliografia intorno al sacerdozio ministeriale ha subito un considerevole aumento. Il sinodo dei vescovi dell'anno 1971 e la crisi del sacerdozio avutasi in quegli anni portarono ad un incremento degli studi su quest'argomento. Adesso, la recente pubblicazione dell'Esortazione Apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* di Papa Giovanni Paolo II fa pensare ad una ulteriore produzione bibliografica.

In modo parallelo, il ruolo dei fedeli laici nella Chiesa è stato rivalutato: soprattutto con l'ultimo Concilio, e più recentemente con l'Esortazione Apostolica *Christifideles laici*. Da una posizione piuttosto passiva, la loro funzione nella vita della Chiesa è stata rivitalizzata e messa in prima linea, con il riconoscimento del loro inserimento a pieno diritto nello svolgimento della missione della Chiesa.

La Chiesa, però, è un «corpo solo di cui non tutte le membra hanno la stessa funzione» (*Presbyterorum Ordinis* 2b). L'inserimento pieno sia dei laici che dei ministri nella sua unica missione non vuol

dire che la funzione sia la stessa per ciascuno di loro: il Signore affida ad alcuni di essi certe funzioni proprie che non possono essere svolte da altri; ed è a questo scopo che conferisce loro una abilitazione speciale. Già nel Concilio Vaticano II — e non per la prima volta — fu ribadita la differenza essenziale tra il sacerdozio comune dei fedeli ed il sacerdozio ministeriale o gerarchico (cfr. *Lumen Gentium* 10b), e non c'erano da aspettarsi confusioni al riguardo. Tuttavia, la vita della Chiesa degli ultimi decenni spinge fortemente verso una ricerca teologica indirizzata ad una più approfondita enucleazione della suddetta differenza. Ed uno dei compiti più urgenti della suddetta ricerca è la determinazione del *proprium* del sacerdozio ministeriale, cioè la qualificazione ontologica che il sacerdote riceve con il sacramento dell'ordine, il *proprium* che lo contraddistingue.

Lasciando da parte le posizioni — di stampo protestante — che in pratica cancellano la differenza essenziale ribadita nel n. 10 della costituzione *Lumen Gentium*, alcuni autori, nel tentativo di precisare l'elemento specifico del sacerdozio ministeriale, hanno imboccato la strada del funzionalismo: anziché guardare alla qualificazione ontologica, pongono l'accento sulla funzione svolta dal sacerdote, distinguendola da quella svolta dagli altri fedeli. Il problema resta però irrisolto: forse a livello dell'agire si riesce ad ottenere una qualche chiarificazione, ma senza riuscire a penetrare nel livello dell'essere. Si tratta di una posizione che, spinta fino all'estremo, annienta il senso dell'*essentialiter et non gradu tantum differunt* (*Lumen Gentium* 10b): i sacerdoti sarebbero dei membri a cui si affidano delle funzioni diverse, ma senza una diversità del sostrato ontologico.

Tuttavia in questo bollettino non prenderò direttamente in considerazione le posizioni funzionalistiche. Vorrei piuttosto soffermarmi su alcuni tentativi, pubblicati di recente, in cui s'individua il *proprium* del sacerdozio ministeriale a livello dell'essere. In concreto, si tratta delle opere di sei autori — riporto i loro titoli originali nelle intestazioni delle rispettive sezioni — che includono questi tentativi, basati più o meno sulla dottrina contenuta nel decreto *Presbyterorum Ordinis*. Pur senza redigerne una vera e propria recensione di tali opere, presenterò ciascuna di loro, per poi delineare la posizione dell'autore sull'argomento che ci riguarda. Non tralascierò, infine, di confrontare il pensiero di questi autori con la dottrina esposta nel capitolo II della *Pastores dabo vobis*.

II. M. Caprioli: Il decreto conciliare «Presbyterorum Ordinis»

Il primo volume (Teresianum, Roma 1989, 390 pp.) fornisce un commento sistematico dei primi undici numeri del suddetto decreto. L'opera è completata dal secondo volume, pubblicato l'anno successivo, con il commento ai restanti numeri: *Il decreto «Presbyterorum Ordinis»*, Vol. II, Teresianum, Roma 1990, 430 pp. I due volumi hanno identica struttura: di ogni numero viene riportato il testo latino ufficiale, seguito da un breve *status quaestionis*; poi se ne descrive l'*iter* in base agli atti conciliari; infine, viene presentata un'esposizione sistematica del contenuto dottrinale. Entrambi i volumi includono un'estesa bibliografia, e i rispettivi indici dei nomi e dei documenti del magistero.

L'opera ha il pregio della sistematizzazione, e la sua lettura rende evidente il grande lavoro compiuto in base allo studio degli atti conciliari. A mio avviso, l'opera è un ben riuscito tentativo di offrire al ricercatore gli elementi ricavati dallo studio dei lavori conciliari per una lettura approfondita del decreto. Senza la pretesa di trovare in essa una esposizione completa e teologicamente approfondita della dottrina contenuta nel decreto — lavoro per altro impossibile di racchiudere in due soli volumi —, i commenti ai singoli numeri risultano interessanti punti di partenza per ulteriori elaborazioni teologiche. Ed è forse questa inevitabile brevità nei commenti, il motivo per cui non si riesce a trovare in essi degli sviluppi validi sul *pro-prium* del ministero sacerdotale.

Nell'affrontare questo argomento l'autore propende ad individuare lo specifico del sacerdozio ministeriale nel fatto di essere principio d'unità. La sua posizione, per altro condivisa da altri teologi, si basa sulle parole dell'inizio del secondo capoverso del n. 2 del decreto *Presbyterorum Ordinis: ut in unum coalescerent corpus (...), quosdam instituit ministros*. Sarebbe stato interessante andare oltre, senza fermarsi ad una concezione del sacerdozio ministeriale troppo dipendente della *societas fidelium*, con un attaccamento eccessivo alla trasmissione del sacerdozio secondo lo schema «da Cristo al Popolo di Dio, dal Popolo di Dio al presbitero», schema che l'autore fa suo (cfr. pp. 83-84).

A mio avviso, dal materiale fornito nella parte storica corrispondente al n. 2 del decreto *Prsbyterorum Ordinis* (pp. 55-79), si

potrebbero ricavare delle conclusioni assai più feconde. In particolare, il senso delle parole *quosdam instituit ministros, qui, in societate fidelium, sacra Ordinis potestate pollerent Sacrificium offerendi et peccata remittendi, atque sacerdotali officio publice pro hominibus nomine Christi fungerentur*, illuminate dai modi e dalle rispettive risposte della commissione dottrinale, potrebbe essere stata una buona opportunità per un commento sul *proprium* del sacerdozio ministeriale. Certo, sia *Presbyterorum Ordinis* che *Lumen Gentium* parlano prima del sacerdozio comune dei fedeli e poi del sacerdozio ministeriale. Inoltre, il primo capitolo del decreto *Presbyterorum Ordinis* è intitolato *Presbyteratus in missione Ecclesiae*. Però si dovrebbe distinguere tra la cornice dentro la quale ci muoviamo — lo schema di riferimento è lo svolgimento della missione unica della Chiesa —, e il senso specifico dell'esistenza dei presbiteri. Il ministero sacerdotale informa con l'unità la *congregatio fidelium* e sta al suo servizio; ma sebbene il servizio all'unità ne sia essenziale, da solo non risulta sufficientemente specifico per parlare di ciò che è proprio ed esclusivo del presbitero, poiché gli altri fedeli, pure loro debbono essere principio d'unità. In altre parole, se i ministri sacri sono stati abilitati ad svolgere un servizio specifico a favore dell'unità dei fedeli, allora diventa una necessità l'individuazione della loro specificità, sia in quanto abilitazione, sia in quanto ruolo. Il loro servizio a favore dell'unità sarebbe da considerare come traguardo ultimo, ma non come elemento specificante.

Inoltre, quando il senso del ministero sacerdotale viene individuato troppo esclusivamente sul fatto di essere principio d'unità — sebbene non sia il caso di Caprioli — l'accento si sposta facilmente dall'unità in senso soprannaturale, escatologico, verso l'unità «sociologica», ed il presbitero diventa così il grande coordinatore ed organizzatore dei fedeli.

III. A. Favale: Il ministero presbiterale

Il libro (LAS, Roma 1989, 375 pp.) presenta una elaborazione sistematica degli aspetti dottrinali, pastorali ed spirituali sul ministero e la vita dei presbiteri, che compongono le tre parti in cui l'opera è divisa. Un elenco delle rassegne bibliografiche ritenute più significative sul ministero ordinato, completa il volume.

Nel primo capitolo della prima parte — «Chi è il prete? Aspetti dottrinali» —, l'autore studia la missione salvifica di Cristo secondo le connotazioni profetica, sacerdotale, regale e pastorale, quest'ultima come espressione concreta delle tre precedenti. L'uso della Scrittura impregna fortemente l'esposizione, che diventa particolarmente interessante nella trattazione dell'aspetto sacerdotale della missione di Cristo. Nel secondo capitolo — «la missione salvifica della Chiesa» —, dopo il sacerdozio comune del popolo di Dio, vengono presentati il ministero apostolico e il ministero ordinato. È da lodare la buona sistematizzazione dei fondamenti scritturistici sui temi centrali del ministero apostolico: la sua istituzione, il ruolo dello Spirito Santo, la specificità dei dodici, la natura di mediazione del ministero apostolico e il suo aspetto sacerdotale, e il rapporto comunità-ministero come struttura originale della Chiesa.

Nell'esposizione del ministero ordinato, l'autore sviluppa l'argomento che ci riguarda, affrontandolo direttamente nel sottotitolo «lo "specifico" del ministero ordinato» (pp. 75-85). Prima di addentrarci in esso, bisogna pur dire che in precedenza vengono fatte alcuni riferimenti al tema. Parlando della «Scelta e ordinazione dei ministri» (pp. 51-56), si afferma che l'«evento di grazia induce prima di tutto nell'ordinato un nuovo modo stabile di essere in Cristo, configurandolo a lui come suo ministro e rappresentante, e un nuovo modo di operare, che lo abilita ad attualizzare nel tempo *in persona Christi* e con la sua autorità gli effetti della sua unica mediazione salvifica» (p. 55). Più avanti (pp. 66-67) si trovano ancora dei concetti più o meno simili: «I presbiteri possiedono i requisiti *propri* del ministero, che sono: il servizio del Corpo mistico, la visibilizzazione e rappresentazione di Cristo, Capo e Pastore, e la visibilizzazione e rappresentazione della Chiesa universale». Condivido pienamente queste affermazioni, sebbene a mio parere il servizio del Corpo mistico è da prendersi piuttosto come il fine generico, e la rappresentazione di Cristo Capo e Pastore e la rappresentazione del suo Corpo, come il nucleo dello «specifico» del ministero ordinato.

Tuttavia, l'autore sembra imboccare un'altra strada quando affronta direttamente l'argomento (pp. 75-85). Dopo una breve rassegna delle impostazioni cristologica ed ecclesiologica, sulla base di due punti di riferimento fondamentali — «il riferimento a Cristo, datore permanente dello Spirito santificatore, e il riferimento alla

Chiesa nella sua realtà storica» (p. 77) — viene individuata l'identità del ministro ordinato in tre dimensioni: cristologica, pneumatologico-ecclesiale ed escatologica.

Nel descrivere la prima dimensione, Favale sviluppa il concetto di *repraesentatio Christi* e quello dell'agire *in persona Christi*. Suggerente, ma non sprovvisto di pericoli, è l'ampliamento che si fa dell'agire *in persona Christi*, andando oltre il suo significato classico: nelle pp. 80-81, ad esempio, si legge: «Dire che il ministro ordinato agisce *in persona Christi* non significa affermare che altri membri della Chiesa non possano mai agire, a loro modo, *in persona Christi*. Ogni cristiano, se vive in comunione con Cristo in forza della fede e del battesimo, nell'esercizio della sua propria ministerialità ecclesiale, agisce *in persona Christi*». In seguito l'autore distingue chiaramente i diversi modi dell'agire *in persona Christi* dei ministri e degli altri fedeli. Ma allora, con questo ampliamento del senso classico dell'agire *in persona Christi*, esso scompare pure come elemento integrante del *proprium* del ministero sacerdotale. Certamente esiste una diversità tra il modo di agire *in persona Christi* degli uni e degli altri, ma l'espressione «agire *in persona Christi*» non potrebbe essere più adoperata come prima per designare il suddetto *proprium*.

La seconda dimensione, quella ecclesiologico-pneumatologica, riceve un minor sviluppo. Il ministro agisce anche *in persona Ecclesiae* in forza del dono dello Spirito Santo ricevuto nell'ordinazione, e quindi la rappresenta: «Non nel senso che egli agisca al posto della Chiesa o derivi dalla comunità la sua delega a ministro, ma nel senso che deve operare come segno o strumento nel quale e mediante il quale la Chiesa effettivamente si rende presente e attualizza la comunicazione della salvezza» (pp. 83-84). Infine, a proposito della dimensione escatologica, l'autore sottolinea il fatto che il ministro ordinato «deve essere l'araldo del Regno di Dio già presente, ma ancora in attesa del suo compimento definitivo» (p. 84).

Secondo Favale, la prospettiva del segno armonizza le suddette tre dimensioni, e mette in luce che la dimensione cristologica precede e fonda le altre due. I ministri sacri sarebbero dunque segni viventi e sacramentali di Cristo, includendosi nel contenuto della parola «segno» i concetti di rappresentanza, visibilizzazione, capacità di agire *in persona Christi*, ed altri. Tuttavia, l'autore non affronta direttamente il problema della specificità e, dunque, della diversità nei

modi di essere segno di Cristo per i ministri ordinati e per i fedeli laici, e sarebbe stato interessante qualche riferimento in proposito, poiché anche un fedele laico è segno di Cristo, benché in modo diverso.

La prima parte di questo libro si conclude con il terzo capitolo dedicato al ministero ordinato nel dialogo ecumenico, che contiene un'analisi ed una valutazione del documento *Battesimo, Eucaristia, Ministero* della Commissione «Fede e Costituzione» del Consiglio Ecumenico delle Chiese (Lima, 1982), e del documento elaborato dalla Commissione mista internazionale cattolico-ortodossa *Il Sacramento dell'Ordine* (Valamo, 1988). L'analisi del primo documento (pp. 94-98) si conclude con la presentazione della risposta ad esso dal Segretariato per l'Unione dei Cristiani, a cui si aggiungono alcuni apprezzamenti personali dell'autore. Quanto al secondo documento, dopo esserne descritto il contenuto, vengono evidenziati i punti di accordo e le divergenze (pp. 98-100). Infine, in sezione speciale (pp. 100-109) l'autore analizza il tema del ministero delle donne, prendendo spunto — ed anche le distanze — dalle affermazioni del documento *Battesimo, Eucaristia, Ministero*. L'autore ribadisce la dottrina cattolica tradizionale, basandosi sulla dichiarazione *Inter Insigniores* della Congregazione per la Dottrina della Fede (1976). Sulla possibilità — e la convenienza — dell'istituzione del diaconato femminile, si mostra piuttosto scettico (cfr. p. 109).

IV. J. Saraiva Martins: Il sacerdozio ministeriale. Storia e teologia

Sulla scia della categoria «segno», ma con una impostazione più elaborata e meglio riuscita, troviamo quest'opera editata dall'Urbaniana University Press (Roma 1991, 346 pp.). Anziché di un altro tra gli ottimi e collaudati manuali pubblicati dallo stesso autore nella medesima casa editrice, si tratta di uno studio sul sacerdozio ministeriale, nel quale oltre ai temi classici si aggiungono delle considerazioni speciali sulla spiritualità sacerdotale, sulla connotazione essenzialmente missionaria del sacerdozio, e sull'importanza dei padri della Chiesa nella vita e nel ministero sacerdotale — in stretta connessione con la *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nella formazione sacerdotale* della Congregazione per l'Educazione Cattolica (10.11.89) —. L'opera si completa con una buona nota bibliografica

ed una appendice in cui vengono raccolti il documento *De sacerdotio ministeriali* del Sinodo dei vescovi dell'anno 1971, ed i numeri 63-68 della Lettera Enciclica *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II (7.12.1990), riguardanti il ruolo dei vescovi e dei presbiteri nella *missio ad gentes*.

Dopo i due primi capitoli, dedicati al sacerdozio di Cristo ed a quello della Chiesa, l'autore descrive l'istituzione del sacerdozio ministeriale nel terzo capitolo. Speciale attenzione meritano le pagine sulla missione e consacrazione dei Dodici. Le parole di Mc 3, 13-14 («perché stessero con lui...») vengono prese con un senso assai profondo (pp. 79-80), che richiama la consacrazione di cui Io 17, 17, nella quale l'autore vede «una vera formula di istituzione sacerdotale» (p. 82), e che va vista — giustamente — in chiave pneumatologica.

Il capitolo quarto è dedicato interamente alla natura del sacerdozio ministeriale. In una prima parte vengono analizzate le diverse concezioni del sacerdozio (pp. 103-111: «l'uomo del culto», «l'uomo profeta», «l'uomo del governo»), che vengono giudicate come prospettive frammentarie (pp. 111-114). Secondo l'opinione dell'autore, tale frammentazione può essere superata soltanto quando il sacerdote è considerato «innanzitutto e soprattutto, il segno persona del Cristo risorto Signore e Capo della Chiesa» (p. 114).

In seguito vengono esposti i fondamenti di quest'affermazione. La prospettiva sacerdotale del segno si basa sul fatto che nella Scrittura gli apostoli vengono presentati come persone chiamate *ad essere come lui*, ad essere i suoi rappresentanti, nel senso di rendere presente il Cristo risorto. Ciò significa che gli apostoli sono davvero il segno-persona del Cristo, il suo sacramento sulla terra. La ragione d'essere della loro consacrazione e missione è il rendere visibile, il «terrenizzare» il sacerdozio eterno del Cristo risorto: e questo viene messo in luce nell'ottica del segno-persona (pp. 114-117).

Anche nei diversi concetti utilizzati dai padri della Chiesa per parlare della *repraesentatio Christi* si trova la categoria «segno» come denominatore comune. Il Concilio Vaticano II fece pure sua questa prospettiva, in cui il ministro è lo strumento vivo di Cristo Sacerdote, il suo segno-persona (pp. 117-120).

Suggestiva ed interessante è l'esposizione fatta in seguito sul valore teologico dell'ottica del segno (pp. 121-127). Quando viene ap-

plicata ai sacerdoti, parliamo di segno-persona del Cristo *risorto*: nella tappa del Cristo viatore, Egli era *personalmente* sacramento di salvezza; nella tappa del Cristo risorto e salito in cielo, egli è *ecclesialmente* sacramento di salvezza, e in modo speciale attraverso il sacerdozio ministeriale. L'ottica del segno sottolinea anche la dimensione primariamente cristologica del sacerdozio: tutto il senso, la ragione di essere del segno proviene del suo significato. «La visuale del segno ci fa capire che tutta la consistenza del sacerdozio ministeriale sta in quello del Signore Risorto: l'essenza del primo consiste nel rapporto con il secondo» (p. 123). Inoltre, la considerazione del ministro in quanto segno di Cristo chiarisce il vero senso della mediazione dei ministri: non un intermediario tra Cristo e gli uomini, ma una partecipazione nell'unica mediazione di Cristo, il sacramento dell'unica mediazione sacerdotale del Cristo Risorto (pp. 125-126).

L'autore aggiunge anche, come pregio teologico dell'ottica del segno, la facilità che offre quest'ottica per capire il sacerdozio ministeriale in termini di servizio, oltre al fatto di essere una buona base per la spiritualità sacerdotale (pp. 126-127).

In fine, nel parlare del sacerdote in quanto segno-persona del Cristo Risorto Capo della Chiesa, attendevamo un accenno più intenso al fatto di essere segno di Cristo *in quanto Capo della Chiesa*. A mio avviso, battere questa strada sarebbe molto interessante.

V. P. J. Cordes: *Inviati a servire*

Lo studio di Cordes (Piemme, Casale Monferrato 1990, 336 pp.), incentrato sul decreto *Presbyterorum Ordinis*, è stato pubblicato per la prima volta nel 1972 in lingua tedesca, ed adesso viene pubblicata la traduzione italiana. Opera di grande erudizione, in essa si presenta il contenuto dottrinale del decreto, con speciale riguardo ai due primi capitoli. Non si tratta di un commento numero a numero, ma di un tentativo d'individuare con precisione gli «elementi costitutivi del servizio presbiteriale» — titolo della quarta parte, nella quale confluiscono le parti precedenti —, argomento centrale di questo bollettino, per cui merita una particolare considerazione.

La prima parte (pp. 21-42) è di tipo genetico-storico, con ampia informazione sulle successive fasi conciliari che portarono alla stesura definitiva del decreto. La conclusione fondamentale ricavata, già

annunciata per altro nel titolo di questa parte, è il punto di riferimento sempre presente negli interventi dei padri conciliari: il rinnovamento della vita spirituale dei presbiteri.

Nella parte seconda (pp. 43-118), dedicata alla collocazione teologica del sacerdozio ministeriale nell'ambito del popolo sacerdotale, vengono chiariti molti aspetti del rapporto tra queste due realtà grazie alla buona impostazione che di esso fa l'autore: un ministero sacerdotale inteso entro la cornice della missione unica della Chiesa, che informa il sacerdozio comune dei fedeli, ma che non emerge da esso. Il che, a ragione, porta l'autore a ricercare altrove gli elementi specifici del ministero ordinato.

A questo scopo, nella parte terza (pp. 119-164) s'imbatte nello studio della funzione presbiterale, considerata secondo lo schema dei *tria munera*. Molto opportuno appare lo studio che si svolge sulle accezioni conciliari della parola *munus*, assieme ai concetti di *potestas*, *ministerium*, e attività (pp. 120-129), per fissare i contenuti con cui saranno impiegati i suddetti termini, in quanto che essi non hanno ricevuto ancora nel mondo teologico una unanimità di significato.

Cordes afferma che, dalle attività del presbitero, non emergono gli elementi specifici del ministero ordinato; dunque, bisognerebbe risalire alle condizioni prelieve, ai presupposti ontologici (cfr. p. 165). In linea di principio, sembra giusto evitare la ricerca di questa specificità nell'ambito fenomenologico, così come la conseguente respinta che l'autore fa della proposta d'elaborazione di un'elenco di attività specifiche come modo di definire ciò che è caratteristico del ministero ordinato. Infatti, «venendo a meno simili incombenze speciali, verrebbe a cadere anche la ragion d'essere del presbitero» (p. 170).

Tenendo conto delle posteriori affermazioni dell'autore, si riesce a capire il motivo di questo suo fermo rigetto. Sebbene un «catalogo di attività specifiche» del presbitero non sia di per sé una definizione della specificità ricercata, la possibilità di trovare in esso delle indicazioni valide dovrebbe rimanere, poiché le attività rimandano alla potenza che le fa possibili. Ma l'autore scarta la *sacra potestas* come elemento caratterizzante (cfr. p. 166), in quanto essa «si palesa come concretamente ordinata e vincolata all'attività (...) non la si concepisce come una capacità globale e basilare» (p. 167). Volendo scostarsi da ogni sorta di funzionalismo, non accetta «che il contras-

segno sia ricercato nell'attività particolare e non nella dotazione di poteri spirituali che non sono stabilmente ordinati a un'azione specifica» (p. 168). «Non si batte la strada giusta — scrive — individuando ciò che contraddistingue il ministero ordinato in *servizi particolari* a lui riservati (...). Chi lo facesse, definirebbe bensì il ruolo professionale» (p. 169). Certamente il pericolo rilevato dall'autore c'è, ma forse non tanto grave da scartare il concetto di *potestas* nel caratterizzare la ragione primaria del ministero sacerdotale. Inoltre, lo stesso decreto *Presbyterorum Ordinis* conferma questa potestà presbiterale, nella frase del n. 2b, *sacra Ordinis potestate pollerent Sacrificium offerendi et peccata remittendi*. L'autore scrive le sue riserve a proposito di questo brano del decreto (p. 176), che appaiono un tanto forzate.

Dopodiché, l'autore risale all'*auctoritas*, facendo suo l'intervento di un padre conciliare, secondo il quale, «sull'intera vicenda va detto che quest'argomento va trattato non sul versante dei poteri (*potestates*) che qualcuno detiene, bensì su quello del servizio autoritativo che va esercitato nel popolo di Dio» (p. 171). È un servizio che «partecipa, al suo livello, dell'*auctoritas* con la quale Cristo in persona edifica, santifica e governa il suo Corpo» (p. 173). Il senso di una tale *auctoritas* si dovrebbe capire «in una con il quadro che le deuteropaoline tratteggiano del Corpo di Cristo e del suo Capo» (p. 174). L'autore si rifà molte volte agli interventi del Card. Döphner, secondo il quale «è ben piuttosto l'*auctoritas*, e in verità nella misura che comprende una *potestas*, ad indicare l'elemento distintivo fra sacerdozio sacramentale e sacerdozio comune» (p. 175).

Tutto sommato, la specificità del sacerdozio ministeriale si verrebbe così a trovare nel *ministerium auctoritativum*, inteso il vocabolo *ministerium* non come ministerialità, che facilmente diventerebbe funzionalismo, ma secondo il suo significato genuinamente biblico: l'essere servo.

A differenza di altri autori, Cordes non fa del «senso ministeriale» l'elemento specifico del sacerdozio; esso invece è preso come senso della *potestas* (cfr. p. 180). *Ministerium auctoritativum* sarebbe il mettersi al servizio dell'*auctoritas Christi* — l'unica in realtà esistente —, servizio che richiede indispensabilmente la possessione di una speciale *potestas* abilitante. Ed è qui che quest'ultima trova il posto giusto.

Oltre ad individuare nel *ministerium auctoritativum* l'elemento specifico del ministero ordinato, nelle pagine che seguono si tratteggia la storia e il significato delle espressioni *repraesentatio Christi*, *agire in persona Christi*, ed altre espressioni connesse (pp. 184-194). Secondo l'autore, la svolta ecclesiologica subita da queste espressioni, che trovano il loro coronamento in quell'altra di *sacerdos alter Christus*, conferiscono un carattere statico-oggettivistico alla presenza di Cristo nel sacerdote. Era così come esse venivano intese nel periodo preconciliare (pp. 198-203), ma, evitando la caratterizzazione del presbiterato in chiave di *repraesentatio Christi*, il decreto *Presbyterorum Ordinis* avrebbe imboccato un'altra via (p. 203). Anche quest'ultima affermazione forse potrebbe apparire piuttosto forzata, in quanto che, sia direttamente che come presupposto, il Concilio ha utilizzato il concetto di *repraesentatio Christi* (cfr. *Lumen Gentium* 37; *Presbyterorum Ordinis* 12) — e molto di più ancora quello dell'*agire in persona Christi* —. Inoltre, le suddette espressioni, sebbene avessero per molti, prima del concilio, un carattere statico sfigurante della dimensione di servizio del sacerdozio ministeriale, tali espressioni hanno pure in se stesse un forte carattere dinamico, in quanto che Cristo disse di sè stesso che *non veni ministrari sed ministrare*.

Infine, non è tralasciato dall'autore il trattamento del carattere *pubblico* dell'ufficio sacerdotale, esplicitamente nominato nel n. 2 del decreto *Presbyterorum Ordinis*, il cui significato viene chiarito. Esso rende possibile che «in ogni istante della storia umana l'azione salvifica di Dio in Cristo possa raggiungere l'uomo come qualcosa di sensibile» (p. 216). Ma anche qualcos'altro: «vuol dire che il fatto così qualificato si compie in nome della Chiesa» (p. 216), «innalza ancora una volta il servizio presbiteriale sul piano dell'ufficialità ministeriale» (p. 217).

VI. O. Gandin: A participação dos presbíteros na missão apostólica, segundo Concilio Vaticano II

Passiamo adesso allo studio di un'altra opera, anch'essa di recente pubblicazione (Ateneo Romano della Santa Croce, Roma 1991, X + 375 pp.). Si tratta di un lavoro di ricerca che, a mio avviso, costituisce un vero apporto alla teologia del presbiterato. Il suo scopo è lo studio dell'andamento dell'elaborazione della dottrina

conciliare sulla partecipazione dei presbiteri nella missione apostolica, nelle diverse tappe della sua gestazione: il periodo immediatamente precedente il Concilio Vaticano II, le fase antepreparatoria e preparatoria e le sessioni conciliari. Alla fine si offre una esposizione sistematica dei fondamenti dottrinali della missione presbiterale, proposti dal concilio, insieme ad uno studio della loro ricezione nella teologia post-conciliare.

L'arco di tempo compreso in questo studio mette in luce il passaggio della teologia preconciliare sul presbiterato, di carattere piuttosto frammentario, ad una sintesi complessiva più unitaria e più inserita nella dimensione missionaria della Chiesa nel dopoconcilio. Questo passaggio viene esplorato in forma minuziosa, in uno studio degli atti conciliari, che non dimentica nessun intervento che riguardi l'argomento.

I punti centrali di riferimento sono il n. 28 della costituzione dogmatica *Lumen Gentium* e il n. 2 del decreto *Presbyterorum Ordinis*. La gestazione di questi due documenti conciliari, non esattamente parallela, fa che l'autore esponga la loro elaborazione in capitoli diversi, il che mette in rilievo un evento interessante. Siccome tra la promulgazione della costituzione e quella del decreto, ci fu un anno di differenza, i padri conciliari dovettero tener conto, nella fase finale della stesura del decreto, la dottrina già fissata da loro stessi nella costituzione. Ma, il n. 2 del decreto — che riassume i principali punti dottrinali sul presbiterato — non risulta però una pura ripetizione di quanto già detto nel n. 28 della costituzione *Lumen Gentium*: i padri fecero una nuova riflessione che fece emergere alcuni spunti di non poco rilievo.

Il Gandin affronta nella sua opera l'argomento centrale di questo bollettino, all'interno dello studio dei rapporti tra il sacerdozio dei presbiteri e quello dei vescovi, tirando fuori alcuni dati interessanti. Ad esempio, vengono evidenziati gli interventi o interpretazioni che ebbero una accoglienza negativa nei lavori conciliari, tali come il rigetto di una identificazione della funzione d'unità con la peculiarità determinante del ministero ordinato (cfr. pp. 302-305, con i suoi rimandi), constatando come nella genesi sia del n. 28 della costituzione *Lumen Gentium* che del n. 2 del decreto *Presbyterorum Ordinis*, non si presenta il *ministerium unitatis* come elemento determinante della missione presbiterale.

In secondo luogo, è molto illuminante l'evoluzione del testo che cristallizzò finalmente nella frase *quosdam instituit ministros, qui, in societate fidelium, sacra Ordinis potestate pollerent Sacrificium offerendi et peccata remittendi, atque sacerdotali officio publice pro hominibus nomine Christi fungerentur* (*Presbyterorum Ordinis* 2b). Nella redazione precedente — la terza — si diceva: *quosdam instituit ministros, qui, in societate fidelium, sacra Ordinis potestate pollentes, sacerdotali officio publice pro hominibus fungerentur* (p. 244). Un padre suggerì di cambiarlo in *...pollentes, Sacerdotium Christi sacramentaliter hic in terris perpetuarent* (p. 263, nota 227), ma gli si rispose che *formula proposita sufficiens non videtur, quia hoc etiam faciunt, suo modo, omnes baptizati* (*ibid.*). La categoria *sacramentaliter*, utilizzata nel tentativo di specificare il sacerdozio ministeriale, venne respinta perché ritenuta non sufficientemente specificante (*quia hoc etiam faciunt, suo modo, omnes baptizati*).

Nello stesso *modus* si legge che altri padri chiesero la modifica del testo *ne intelligi possit Presbyterorum sacram potestatem ex eo unice profluere quod sacerdotali officio publice pro hominibus ipsi funguntur* (p. 262, nota 226). La risposta al *modus* propose la redazione definitiva riportata sopra, aggiungendo come motivo per non togliere la parola *publice*, *quia est expressio formalis et apta ut distinguatur sacerdotium personale et privatum omnium christifidelium a sacerdotio ministrorum* (*Ibid.*). Da quanto detto emerge, dunque, la considerazione del carattere *publico* come un elemento specifico del sacerdozio ministeriale, sebbene non si esaurisca in esso la sua specificità.

Il Gandin, da parte sua e basandosi sulla genesi del decreto, conclude che «sono l'agire nella persona di Cristo, l'esercizio pubblico del sacerdozio di Cristo, il fare presente nella comunità ecclesiale la capitalità di Cristo insieme con i suoi sacramenti, ciò che è più propriamente peculiare del ministero ordinato» (p. 305).

Queste idee vengono ulteriormente approfondite, sempre in base alla dottrina contenuta nel n. 28 della costituzione *Lumen Gentium* e nel decreto *Presbyterorum Ordinis*. Il Gandin afferma che il sacerdozio ministeriale «viene definito già dalla prima redazione dello schema *de ministero et de vita presbyterorum* in rapporto al culto e al sacrificio, con la *auctoritas*, la potestà e la visibilità come caratteristiche specifiche della sua speciale consacrazione» (p. 307). In seguito riporta le citazioni tridentine utilizzate in quei due docu-

menti, che stabiliscono il parametro definitorio della posizione del sacerdozio ministeriale nel seno della Chiesa, e simultaneamente lo distinguono dal sacerdozio comune dei fedeli: si tratta dell'intima connessione tra sacerdozio e sacrificio, concretizzata dalla capacità ontologica, conferita nel sacramento dell'ordine, per «offrire il sacrificio e perdonare i peccati» (pp. 308-309). Queste parole diventano parte integrante del testo finale, complementando il carattere pubblico, che era, nel testo precedente, l'unico elemento caratterizzante del ministero sacerdotale.

L'autore si ferma qui, lasciando gli elementi che conformano il *proprium* che cerchiamo senza un ulteriore sviluppo — per altro a lui non necessario per il suo lavoro —.

VII. A. del Portillo: Consacrazione e missione del sacerdote

Di recente pubblicazione in lingua italiana (Ares, Milano 1990, 157 pp.), è un'edizione rivista ed ampliata di *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1970, 143 pp. Questa edizione italiana contiene anche il testo dell'intervento dall'autore nel XI Simposio Internazionale di Teologia organizzato dalla Facoltà di Teologia dell'Università di Navarra (1990), ed una intervista apparsa nella rivista *Palabra* (1972) poco dopo la conclusione della II Assemblea ordinaria del Sinodo dei vescovi (1971). In A. del Portillo troviamo un autore di indubbio spicco negli studi sul decreto *Presbyterorum Ordinis*, essendone stato il segretario della commissione conciliare che curò la stesura del decreto.

Nei capitoli che compongono il libro, si percorrono diversi aspetti del sacerdozio: la formazione umana dei sacerdoti, i lineamenti del decreto *Presbyterorum Ordinis*, il celibato sacerdotale, la presenza di Cristo nel sacerdote, la sua spiritualità e la sua vita di dialogo con gli uomini. Forse il capitolo centrale è quello che dà il nome al libro: «consacrazione e missione del sacerdote» (pp. 38-45). Nell'intima inscindibilità di questo binomio, che l'autore dice di «essere il filo conduttore dell'intero decreto *Presbyterorum Ordinis*» (p. 39), si troverebbe la risposta ai principali quesiti attorno alla natura del sacerdozio ministeriale. Infatti, come si legge nella presentazione, «se la missione sacerdotale fosse svincolata dalla consacrazione non sarebbe altro che funzionalismo» (p. 6).

In merito all'individuazione della specificità del ministro ordinato, l'autore ribadisce la dottrina contenuta nel n. 2 del decreto conciliare: «Il sacerdozio ministeriale conferisce una "potestà sacra" che rende a chi lo riceve partecipe dell'autorità con cui Cristo, Capo della Chiesa, edifica, santifica e governa il suo Corpo (...) Spetta a quest'ultimo (il sacerdote) offrire il sacrificio di Cristo, perdonare i peccati e nel nome di Cristo, svolgere pubblicamente le funzioni sacerdotali in favore degli uomini» (p. 26).

L'apporto più consistente in ordine all'individuazione della suddetta specificità, si trova nelle pagine dedicate alla presenza di Cristo nel sacerdote (pp. 71-83). Nel sottofondo di queste pagine ci è sembrato di scoprire un'elaborazione teologica attorno al concetto di «consacrazione», il cui punto d'avvio si troverebbe proprio al nucleo della religione cristiana. Soffermiamoci su quest'impostazione che appare molto suggerente. L'autore parte di un interrogativo: «oltre a tale presenza di Gesù Cristo in tutti i cristiani si può dire che egli sia presente in modo diverso e nuovo nel sacerdote?» (p. 72). La risposta dell'autore prende avvio proprio dall'Incarnazione del Figlio di Dio: essa è il punto d'arrivo di un progressivo avvicinamento di Dio lungo la storia della salvezza, che apre gratuitamente all'uomo l'intimità divina. Questo rapporto tra Dio e l'uomo «caratterizza in maniera propria e singolare la religione proclamata da Cristo, e la distingue radicalmente da ogni altra: il cristianesimo, infatti, non è una ricerca di Dio da parte dall'uomo, bensì una discesa della vita divina fino al livello umano» (p. 73). Il disegno salvifico di Dio implica altresì che la vita divina ci sia comunicata per mezzo di alcune vie appositamente istituite. «Cristo è dunque presente nella sua Chiesa non solo in quanto attira a sè tutti i fedeli (...), ma anche in quanto Egli è presente, in modo eminente come Capo e Pastore che istruisce, santifica e governa costantemente il suo Popolo. E tale presenza di Cristo Capo si realizza attraverso il sacerdozio ministeriale che Egli ha voluto istituire nel seno della sua Chiesa» (p. 74).

Del Portillo ha scritto poco prima che ogni battezzato è oggettivamente *alter Christus*, e può «rendere agli occhi del mondo testimonianza della santità del Padre, e portare al cuore degli uomini il messaggio di salvezza» (p. 72). Ma la presenza di Cristo nel sacerdote, «nuova e in modo diverso» (p. 72), è quella di Cristo *Capo e Pa-*

store, presenza che assume in tal modo — immediatamente, sacramentalmente — la persona del ministro da farlo diventare «rappresentante (...) di Cristo Capo della Chiesa, per svolgere in suo nome e con il suo stesso potere la funzione di insegnare, di santificare e di dirigere pastoralmente gli altri membri del suo Corpo» (p. 74).

La parola chiave è, dunque, «rappresentanza». Non si tratta di una rappresentanza in senso «teatrale», bensì nel senso di rendere presente, di presentare visibilmente agli uomini la persona di Cristo. L'autore avverte con parole forti che «qui l'espressione più adeguata sarebbe, mantenendo le dovute sfumature, *alter ego*» (p. 72); e sottolinea la sua affermazione riportando il testo della profezia di Ezechiele: «Io stesso condurrò le mie pecore al pascolo e io le farò riposare» (Ez 34, 15). La parola «rappresentante», indubbio punto di arrivo del discorso dell'autore, risulta così assai opportuna per esprimere la natura del sacerdozio ministeriale.

Mi si permetta adesso una breve riflessione personale. Il sacerdote, considerato rappresentante di Cristo, svolge quindi la sua funzione con *lo stesso potere di Cristo*: non perché Cristo, per così dire, abbia lasciato o delegato nei suoi ministri questo potere e poi si sia allontanato degli affari degli uomini; la nozione di rappresentanza — nel senso proposto da Del Portillo —, indica che è *lo stesso Cristo*, presente nella persona del ministro, il quale con il suo potere — l'unico potere esistente — insegna, santifica e governa gli uomini.

Inoltre, questa rappresentanza — da sé permanente nel ministro, perché non è che l'aspetto configurativo con Cristo Capo del carattere sacramentale proprio dell'ordine sacro — ha il suo momento focale nel ministero eucaristico. Nel consacrare il pane e il vino, la persona del ministro è assunta in tal modo dalla presenza di Cristo che le sue azioni non sono più azioni del ministro, ma di Cristo. Con un linguaggio molto espressivo, il Beato Josemaría Escrivá de Balaguer — fondatore dell'Opus Dei — diceva che, quando celebrava la Santa Messa, «sono anche e soprattutto Cristo sull'Altare. Rinnovo incruentamente il divino Sacrificio del Calvario e consacro *in persona Christi*, perché rappresento realmente Gesù Cristo, gli do in prestito il mio corpo, la mia voce, le mie mani, il mio povero cuore tanto spesso macchiato e bisognoso di essere da Lui purificato» (Omelia *Sacerdote per l'eternità*, 13.4.73, in *La Chiesa nostra Madre*, Ares, Milano 1976, p. 15).

Infine, quanto al fatto di rappresentare Cristo in quanto *Capo* della Chiesa, vorrei aggiungere che il concetto di rappresentanza così come è stato descritto, non può non includere in sé quello di autorità. Un tale rappresentante fa presente — meglio sarebbe dire, presenzializza — il rappresentato, anche con la sua autorità: e questo è proprio del ministro ordinato, il quale *participat auctoritatem qua Christus Ipse Corpus suum exstruit, sanctificat et regit* (*Presbyterorum Ordinis* 2). Un confronto tra questo concetto di rappresentanza e il concetto di segno già presentato prima, porterebbe senza dubbio a chiarimenti e conclusioni interessanti.

Tornando di nuovo alle idee sviluppate da Del Portillo, costui scrive, ricollegandosi con il punto di partenza, che «il sacerdozio cristiano è un dono di Dio ed è posto irreversibilmente sulla linea verticale della ricerca dell'uomo da parte del suo creatore e santificatore, sulla linea sacramentale dell'intimità divina gratuitamente aperta all'uomo» (p. 76). In questa prospettiva, la nozione di consacrazione serve pure ad illuminare la particolare presenza di Cristo nel sacerdote. Da rilevare, a questo proposito, una piccola sfumatura di tempi verbali impiegati nei documenti conciliari quando parlano della consacrazione del sacerdote: egli «viene consacrato», o «diventa partecipe» della consacrazione di Cristo; cioè, si tratta di un avvicinamento verticale tra Dio e l'uomo *da su in giù*. L'autore mette in rilievo il senso della consacrazione quando scrive che «il sacerdozio cristiano è per essenza una missione eminentemente sacra: sia per la sua origine (è Cristo che la conferisce), sia per il suo contenuto (i misteri divini), sia per il modo stesso in cui è conferita (sacramentalmente)» (p. 76).

La conclusione di Del Portillo sulla specificità del sacerdozio ministeriale riguardo alla singolare presenza di Cristo nel presbitero, si può sintetizzare in queste sue parole: «il sacerdote cristiano non è (...) un delegato del popolo, né (...) un impiegato di Dio: è (...) l'*alter ego* del Figlio di Dio unigenito del Padre, di Gesù Cristo Capo e Pastore della nuova umanità da Dio stesso creata» (p. 76).

VIII. Conclusioni

Non ci resta — per concludere questo bollettino — che la presentazione dell'impostazione che, sul nostro argomento, si fa nell'Esortazione apostolica post-sinodale *Pastores dabo vobis* (25.III).

1992). Tema centrale del documento è «la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali», ma in esso non si poteva non parlare della fisionomia essenziale del sacerdote. Infatti, Giovanni Paolo II afferma che «la conoscenza della natura e della missione del sacerdozio ministeriale è il presupposto irrinunciabile (...) per sviluppare nella Chiesa l'azione pastorale di promozione e di discernimento delle vocazioni sacerdotali» (PDV 11).

Il nucleo della dottrina sulla suddetta fisionomia essenziale si trova nel secondo capitolo, intitolato — in perfetta continuità con il decreto *Presbyterorum ordinis* — «mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato». Il binomio consacrazione-missione è posto così nel nucleo del mistero del sacerdozio, imperniandone i diversi aspetti.

Fin dall'inizio dell'esortazione si possono riscontrare degli spunti significativi. Nell'introduzione si ricorda che la Chiesa «sa che Gesù Cristo stesso è il compimento vivo, supremo e definitivo della promessa di Dio (...) Egli, "il Pastore grande delle pecore", ha affidato agli apostoli e ai loro successori il ministero di pascere il gregge di Dio» (PDV 1). Cristo, dunque, rimane il «Pastore grande» per sempre, e rimane «vivo»: quando affida agli apostoli ed ai loro successori il ministero di pascere il suo gregge, non si allontana, è Lui stesso a continuare la sua missione.

Sulla scia di queste parole sembra allora ovvio che il punto di riferimento fondamentale del presbitero non può essere altro che Cristo stesso. Ma la Chiesa rimane pur sempre punto di riferimento necessario: essa è l'ambito e la cornice della missione presbiterale. Illuminanti a questo proposito sono le parole che, nel contesto dell'ecclesiologia di comunione, si leggono al n. 12 della PDV: «il riferimento alla Chiesa è, perciò, necessario, anche se non prioritario nella definizione dell'identità del presbitero. In quanto *mistero*, infatti, *la Chiesa è essenzialmente relativa a Gesù Cristo*». Perciò, «il riferimento a Cristo è allora la chiave assolutamente necessaria per la comprensione della realtà sacerdotale».

Con questo punto di partenza, sotto il titolo «la relazione fondamentale con Cristo Capo e Pastore», il documento sviluppa la perfetta mediazione di Cristo (n. 13) e la continuazione-continuità della sua missione in quella degli apostoli (n. 14), fino ad arrivare al n. 15, dove si sviluppa il nucleo della dottrina sul ministero ordinato, con ampi riferimenti alla specificità del sacerdozio ministeriale.

Il Papa ricorda che gli apostoli «assolveranno via via alla loro missione chiamando (...) altri uomini, come vescovi come presbiteri e come diaconi, per adempiere al mandato di Gesù». I continuatori della loro missione, in forza del dono dello Spirito, non sono solo chiamati, ma anche «abilitati a continuare lo stesso ministero di riconciliazione» (n. 15b).

In seguito si afferma che «i presbiteri sono chiamati a prolungare la presenza di Cristo, unico e sommo pastore, attualizzando il suo stile di vita e facendosi quasi sua trasparenza in mezzo al gregge loro affidato». La presenza di Cristo nel sacerdote è dunque una presenza viva, dinamica, una *prolunga* che deve fare presente Cristo stesso, il suo stile di vita ed il suo servizio nello stile di vita e nel servizio del presbitero. In sintonia con questa affermazione, si va ancora più a fondo quando si legge che «i presbiteri sono, nella Chiesa e per la Chiesa, una ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo Capo e Pastore».

La parola *ripresentazione* possiede un significato più largo di quella di *rappresentazione*: sono modi diversi di far presente un'altra persona. Rappresentante sarebbe colui che in particolari attività o funzioni fa presente la dignità, l'autorità, il potere, ecc., di un'altra persona; ma la rappresentanza non porta con sé l'obbligo di assomigliarsi ad essa nello stile di vita, ecc.: soltanto quello di un comportamento consone con quello della persona rappresentata, in una determinata situazione. Invece, ripresentante — mi si permetta l'impiego della parola — sarebbe colui che fa di nuovo presente, che fa *rivivere* — in un certo senso — la persona ripresentata: una rappresentazione per così dire integrale. Si scopre così tutta la dinamicità dell'espressione *sacerdos alter Christus*, dinamicità che viene sottolineata nella *Pastores dabo vobis*, quando — immediatamente dopo — si elencano i tratti fondamentali del ministero sacerdotale in riferimento a Cristo: «ne proclamano autorevolmente la parola, ne ripetono i gesti di perdono e di offerta della salvezza, soprattutto col Battesimo, la Penitenza e l'Eucaristia, ne esercitano l'amorevole sollecitudine, fino al dono totale di sé per il gregge, che raccolgono nell'unità e conducono al Padre per mezzo di Cristo nello Spirito».

Inoltre, con le parole «i presbiteri *sono* una ripresentazione sacramentale», la *repraesentatio Christi* si colloca innanzitutto nel piano dell'essere, nel piano della fisionomia essenziale del presbitero: la configurazione ontologica con Cristo Capo, che è il termine della

consacrazione ricevuta. La missione, inscindibilmente legata a questa unzione, consisterà dunque nel ripresentare Cristo, nel farlo presente agli uomini, riproponendo nella vita del presbitero in mezzo ai fedeli, a Cristo stesso, con il suo stile di vita e di servizio.

Per di più, la natura di questa ripresentazione è dichiarata *sacramentale*: una «ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo». Questa qualificazione può, a mio avviso, essere considerata secondo un triplice versante: a) la ripresentazione ha il suo origine nel conferimento del sacramento dell'ordine; b) il vincolo tra il rappresentante — ministro — e il rappresentato — Cristo — si può assomigliare a quello tra il segno sacramentale e la realtà di grazia significata; c) i momenti focali della ripresentazione si trovano nello svolgimento del *ministerium sacramentorum*.

C'è inoltre da chiarire il senso della presenza dell'aggettivo «sacramentale». Nella stesura del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, come abbiamo già visto, l'avverbio *sacramentaliter* come carattere specificante del sacerdozio ministeriale era stato respinto. Quest'apparente contraddizione si dissolve se consideriamo che nella *Pastores dabo vobis* l'aggettivo «sacramentale» qualifica il sostantivo «ripresentazione», specificando la sua natura. Nel suggerimento alla terza redazione di PO 2b, invece, il *sacramentaliter* qualificava il verbo *perpetuarent*, e attraverso quest'ultimo, il *sacerdotium Christi* (*sacerdotium Christi sacramentaliter hic in terris perpetuarent*). Non fu accettato non perché fosse errato quanto veniva suggerito, ma perché *hoc etiam faciunt, suo modo, omnes baptizati*.

Così, mentre da parte del Concilio il «perpetuare sacramentalmente il sacerdozio di Cristo» non è ritenuto esclusivo dei presbiteri, la *Pastores dabo vobis* può affermare la ripresentazione *sacramentale* quale *proprium* del presbitero, poiché la *repraesentatio Christi* non è patrimonio di tutti i battezzati, ma solo dei presbiteri.

Comunque, nel documento papale si è scelto il concetto di *repraesentatio Christi Capitis et Pastoris* come «il modo tipico e proprio con il quale i ministri ordinati partecipano all'unico sacerdozio di Cristo» (n. 15e). Sebbene tutti i fedeli ricevono nel battesimo una unzione che gli configura a Cristo, con l'unzione sacramentale dell'ordine i presbiteri si configurano a Cristo «ad un titolo nuovo e specifico» (*ibid.*), e questa specificità consiste proprio nella suddetta *repraesentatio Christi Capitis et Pastoris*.

Per di più, dopo aver ribadito questa relazione fondamentale con Cristo Capo e Pastore, il Papa afferma che «intimamente intrecciata con questa relazione sta quella con la Chiesa»: non due relazioni parallele, «ma interiormente unite in una specie di mutua immanenza», poiché «è la “rappresentanza sacramentale” di Cristo a fondare ed animare il riferimento del sacerdote alla Chiesa» (PDV 16). La Chiesa — la *congregatio fidelium* — è il Corpo di Cristo, e i presbiteri la rappresentano in quanto che il *Capo* è la parte eminente del *Corpo*.

Il pericolo di staticismo sparisce se si tiene in mente che «in quanto rappresenta Cristo Capo, pastore e sposo della Chiesa, il sacerdote si pone non soltanto *nella Chiesa* ma anche *di fronte alla Chiesa*» (PDV 16), a favore di essa, per servirla con amore sponsale.

Mi sembra interessante mettere in luce il delicato e bilanciato equilibrio, in cui si trova il rapporto del ministro sia con Cristo che con la Chiesa. La *repraesentatio Christi* dei presbiteri si colloca *nella Chiesa*: per essa è un elemento costitutivo essenziale che non può mancare mai; ed esiste *per la Chiesa*, per il suo servizio, che consiste nel far visibilmente presente a Cristo tra i suoi fedeli. Si tratta di un «rapporto verticale» tra Dio e gli uomini, dove l'iniziativa è del primo: l'avvicinamento della divinità all'uomo, per comunicargli la sua propria vita divina, arrivò alla sua pienezza in Cristo, e continua adesso nel sacerdozio ministeriale. La presenza di Cristo *nella Chiesa* non può mancare — «io sarò con voi fino alla fine dei tempi» —; e siccome Gesù venne per servire gli uomini — *non veni ministrari, sed ministrare* —, il suo atteggiamento si prolunga nei suoi rappresentanti, che svolgono il loro ministero *per la Chiesa*.

Questa «verticalità» non può essere intesa in termini di una posizione lontana o addirittura dispotica. Nel documento papale si ricorda che «la Chiesa è sì il corpo, nel quale è presente e operante Cristo Capo, ma è anche la Sposa, che scaturisce come nuova Eva dal costato aperto del Redentore sulla croce: per questo Cristo sta “davanti” alla Chiesa, “la nutre e la cura”» (PDV 22). In questa linea si colloca il sacerdozio ministeriale: si pone davanti alla Chiesa per servirla, visibilizzando il nutrimento e la cura di Cristo a favore della sua Sposa.

L'esortazione *Pastores dabo vobis*, per il suo carattere di esortazione post-sinodale, dovrebbe dare una nuova spinta alle riflessioni teologiche sul ministero presbiterale. Speriamo che, come frutto di esse, la specificità del sacerdozio ministeriale sia ancor meglio approfondita, e che la dottrina contenuta nel decreto *Presbyterorum Ordinis* continui ad essere sviluppata in tutte le sue potenzialità.

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

Pagina bianca

LA CENTRALITÀ DELL'UOMO DENTRO LA SOCIETÀ

(Alcune recenti pubblicazioni di dottrina sociale cristiana)

Enrique COLOM

Sommario: I. Introduzione - II. Il pensiero filosofico come fondamento della morale sociale - III. Una sintesi della dottrina sociale cristiana - IV. Etica e società contemporanea - V. La realtà socioeconomica - VI. Oltre l'illuminismo - VII. La destinazione universale dei beni - VIII. Due commenti sulla «*Centesimus annus*» - IX. Il Catechismo della Chiesa Cattolica - X. Conclusioni.

I. Introduzione

Il primo giorno del 1991, il Papa Giovanni Paolo II proclamava l'anno della dottrina sociale della Chiesa, ed invitava i «fedeli, nel contesto della commemorazione dell'Enciclica *Rerum novarum*, a meglio conoscere, approfondire e diffondere l'insegnamento della Chiesa in materia sociale»¹. Poi, nella festa del primo maggio, nella sua enciclica commemorativa, insisteva: «nel centesimo anniversario di quest'Enciclica [*Rerum novarum*], desidero ringraziare tutti coloro che si sono impegnati a studiare, approfondire e divulgare la dottrina sociale cristiana. A questo fine è indispensabile la collaborazione delle Chiese locali, ed io auguro che la ricorrenza sia motivo di un *rinnovato slancio* per il suo studio, diffusione ed applicazione nei molteplici ambiti»². In verità si può dire che questi inviti del Papa sono stati ben accolti, e difatti molte sono state le iniziative in questo

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia* 1-I-1991, n. 6.

² GIOVANNI PAOLO II, *Enc. Centesimus annus*, n. 56/1.

ambito. Qui vogliamo riportarne alcune verificatesi specialmente nell'ambito italiano e spagnolo, e che si sono poi concretate in una pubblicazione; sappiamo di correre un rischio, cioè di lasciare fuori tante opere che hanno, almeno, gli stessi titoli di quelle presentate³; perciò ci preme sottolineare che la scelta non significa necessariamente sottovalutare altre iniziative validissime, ma soltanto risponde ad un problema di spazio.

La stessa enciclica di Giovanni Paolo II, d'accordo con la tradizione sociale della Chiesa, indica che «la dottrina sociale oggi specialmente mira *all'uomo*, in quanto inserito nella complessa rete di relazioni delle società moderne (...) per interpretare la *centralità dell'uomo dentro la società* e per metterlo in grado di capir meglio se stesso, in quanto "essere sociale"»⁴. Questo è il punto che ci proponiamo: sottolineare la centralità umana e alcune delle sue conseguenze sociali, in alcuni libri recenti dedicati a questo tema. Tuttavia, non deve meravigliare il fatto che, studiando il punto chiave dell'insegnamento sociale cristiano, vengano a galla molti altri aspetti intimamente collegati; perciò, se il nostro lavoro può sembrare un po' dispersivo, esso centra la sua finalità: mettere in evidenza che la persona — ogni persona, dal concepimento alla morte naturale — è, per volere divino, il punto culminante a cui sono destinate *tutte* le istituzioni sociali.

Inizieremo questo percorso, in modo apparentemente paradossale, con un'opera prettamente filosofica⁵; tuttavia, siamo d'accordo con quanto scriveva il prof. Caffarra: «sono sempre più convinto che una delle radici più importanti (o la radice principale?) dell'attuale crisi teoretica in cui versa la teologia morale, sia di carattere filosofico»⁶. E siccome la dottrina sociale cristiana è parte della teologia morale, sarà bene premettere dei saldi fondamenti filosofici per

³ Il nostro scopo non è quello di unire diverse recensioni di libri che trattano temi collegati con la dottrina sociale cristiana, ma di sottolineare alcuni aspetti di queste opere, che ci sono sembrati più caratteristici, in accordo con la finalità di questo bollettino: mettere in evidenza uno dei punti centrali dell'insegnamento sociale. Perciò quanto si dice di ognuna delle opere presentate non esprime tutte le sue qualità; ciò ancora è più manifesto quando si riportano atti di un simposio, i cui temi sono molto svariati.

⁴ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Centesimus annus*, n. 54/1.

⁵ Diciamo *apparentemente* paradossale poiché le parole non riportate della precedente citazione parlano, appunto, dell'aiuto delle scienze umane e della filosofia in questo compito di interpretare la centralità dell'uomo.

⁶ C. CAFFARRA, in A. RODRIGUEZ LUÑO, *Etica*, Le Monnier, Firenze 1992, p. v.

costruire un solido edificio. D'altra parte, risulta palese che la stragrande maggioranza degli errori in questo campo sono frutto di una idea sbagliata sulla libertà umana, da cui scaturiscono le diverse ideologie: economicismo, liberismo, ecc.; perciò una profonda riflessione sul tema della libertà costituisce un solido inizio dell'insegnamento sociale (n. II). Dopo di che, presenteremo una recente sintesi di questo insegnamento (n. III), in cui si evidenzia l'intimo rapporto tra antropologia e libertà, diritti e doveri della persona: l'esposizione di questi diritti riassume la dottrina sociale della Chiesa. La valenza etica di tutto l'agire sociale — tecnico, culturale, politico ed economico — salvaguarda la dignità delle persone che ne sono soggetti attivi e passivi (n. IV). Questa dignità umana, però, non può limitarsi ad essere proclamata teoricamente: occorre evidenziarla nella testimonianza delle opere, come ricorda insistentemente, benché solo riguardo alla dimensione economica, uno dei libri presentati (n. V). Dopo il crollo del socialismo reale, si sono alzate voci inneggianti al liberalismo trionfante; perciò risulta più che mai necessario difendere la dignità di ogni persona, in una società che bisogna edificare oltre l'illuminismo (n. VI) e che sia garante della destinazione universale dei beni (n. VII). L'enciclica *Centesimus annus* è, forse, l'enciclica sociale che dedica più spazio alla centralità dell'uomo dentro la società, come si mostra attraverso due dei suoi commenti (n. VIII). Questo percorso non poteva concludersi senza un breve riferimento al nuovo catechismo della Chiesa, per mostrare, una volta in più, che la dottrina sociale cristiana forma parte integrante della concezione cristiana della vita (n. IX).

II. Il pensiero filosofico come fondamento della morale sociale

Recentemente, diversi filosofi, più o meno influenzati da Heidegger, hanno scritto sulla *differenza* (M. Foucault, J. F. Lyotard, F. Inciarte, G. Deleuze, J. Derrida, ecc.); il prof. De Garay⁷ ci offre, nel libro adesso presentato, la sua riflessione sulla differenza e le sue articolazioni con la libertà; è questa un'opera scritta in un linguaggio non sempre facile, volutamente provocatorio e frequentemente innovatore: più che esporre un sistema di idee, l'A. riflette ad alta voce

⁷ J. DE GARAY, *Diferencia y libertad*, Rialp, Madrid 1992, pp. 347.

per tentare di capire un po' meglio il senso della realtà; difatti il libro non intende percorrere tutto l'ambito filosofico: temi così importanti come l'etica e la teologia naturale sono soltanto accennati, e non va dimenticato che l'approfondimento di queste tematiche è, normalmente, la pietra di paragone sulla validità di una riflessione filosofica. Il libro non nasconde, perciò, il senso provvisorio di quanto afferma: nuove scoperte forse chiariranno meglio ciò che adesso risulta solo intravisto.

L'A. mostra che la ragione è soltanto un modo di comunicazione, un tipo di linguaggio, ma non è né l'unico e neanche il primo: esistono altri mondi, non necessariamente irrazionali, che si esprimono nel linguaggio dell'arte, della libertà, dell'amore. Perciò si deve spiegare la realtà partendo da un principio previo al principio di ragione, anche perché questo ultimo tende a «razionalizzare» gli altri mondi e, in definitiva, ad annullarli; d'altra parte, la molteplicità di proposte «razionali» (la diversità di sistemi filosofici) ha portato ad un certo discredito della ragione, a rifugiarsi nel «pensiero debole», ed anche ad un eventuale discredito della stessa scienza e tecnologia, non sempre usate «razionalmente»; insomma, una certa sopravvalutazione della ragione, propria di epoche passate, ha cagionato il disincanto del razionale e una sottovalutazione della stessa ragione. Perciò De Garay propone un nuovo principio: il principio della differenza, vale a dire il principio secondo il quale unità ed essere non si identificano, poiché non esiste *una* ragione ultima che spieghi tutta la realtà. Da questa prospettiva iniziale della differenza sembra possibile superare i limiti della ragione, giacché oltre alla differenza della ragione, cioè la differenza tra principio e principiato, che è propria della scienza, esistono altri sensi della differenza.

Dopo queste premesse, l'A. si interroga circa il punto di partenza della filosofia, e ne esamina diverse proposte: il *cogito*, i dati empirici, la storia, ecc.; ma nessuno di questi è in sé evidente; in realtà, nel punto di partenza, o meglio nei diversi punti di partenza della filosofia, si riscontra la superficialità: il filosofo (non esiste filosofia senza filosofi) si trova con un mondo di dati, convinzioni, ragioni, tradizioni, desideri, sensazioni, ... che conosce in modo superficiale, e il suo compito come filosofo è di andare al di là della superficie, deve cioè approfondire, interpretare, spiegare i dati ricevuti e derivarne illazioni, considerando come le loro differenze appaiono tutte,

ad un primo sguardo, sulla stessa superficie: sono semplicemente *dati*, cioè cose che appaiono come qualcosa che è, che viene «data», anche prima della riflessione filosofica su di essi. Come articolare questo mondo di superficialità? I greci lo fecero privilegiando la differenza di ragione, cioè la manifestazione dei dati e la loro spiegazione razionale e causale; così la verità del mondo appariva loro come immutabile, di qui scaturiva la fede che avevano nella scienza: il filosofo greco è colui che svela la verità attraverso la sua spiegazione, ciò implica che per i greci il sapiente era necessariamente virtuoso. La cultura attuale, sebbene con certe limitazioni, continua in qualche modo ad essere greca: ha fede nella ragione e professa la bontà della scienza e delle sue applicazioni; ed è logico, poiché certamente la storia mostra che la differenza di ragione ha raggiunto vittorie spettacolose, soprattutto nel campo tecnico, ma anche fa vedere, specialmente nell'epoca contemporanea, molte crepe in questo campo: armamento nucleare, problema ecologico, manipolazione genetica; e tutto ciò fa pensare che forse la ragione non sempre si muove per il meglio; così, oggi, la fede nelle scienze positive convive con una diffidenza riguardo alla verità, vista molte volte come volontà di potenza: il cammino imboccato dalla ragione apre gli occhi ad un'altra soluzione «ragionevole», cioè l'ammettere che la differenza di ragione non può, da sola, articolare tutti i dati del mondo.

Qui si introduce la novità decisiva della filosofia medievale: il primato della libertà, cioè ammettere che essa è la condizione necessariamente richiesta per «dare ragione» del mondo dei dati, senza peraltro rigettare la sapienza greca. Tuttavia la sintesi libertà-verità non risulta facile e, dopo un periodo di fioritura⁸, i problemi filosofici riapparirono con forza: taluni (averroristi) pensavano che la libertà fosse solo apparenza, mentre per altri (ockhamisti) la libertà sarebbe puro potere che non si accorda alla verità, il che in certi casi (Eckhart) porta ad identificare la libertà con il nulla. Tra Ockham e Cartesio la filosofia non avanza, ripete i problemi ed inoltre li trasferisce all'Essere Supremo: necessità in Dio, arbitrarietà di Dio o pura nullità di Dio. Non è difficile oggi trovare riscontri di queste idee nella vita sociale, in cui si confonde la libertà con la necessità, o

⁸ L'apice della scolastica non presenta grandi problemi filosofici, in parte per il fatto che i filosofi erano anche teologi, e le convinzioni di fede sorreggevano l'edificio filosofico.

con la pura spontaneità, che può sfociare nel nulla⁹. Con la Modernità si diffonde la sfiducia nella ragione: per Lutero essa è la fonte di ogni male, e per Cartesio il principio non è tanto il *cogito* quanto il dubbio; non c'è da stupirsi, pertanto, che con la filosofia moderna si affacci lo scetticismo (Montaigne), l'empirismo (Hume) e l'impossibilità di conoscere le ragioni profonde (Kant); e ciò spiega anche la fecondità delle scienze positive: di fronte alla difficoltà per arrivare alle ultime ragioni è preferibile adattarsi a trovare le ragioni particolari del mondo sperimentale. Si deve, perciò, concludere che la Modernità, più che razionalista è positivista, e pone le sue finalità in una felicità immediata: il piacere. Da quanto si è detto possiamo già trarre qualche conseguenza, per ora soltanto parziale, per la vita sociale: essa non si può costruire soltanto con la «ragione», ma necessariamente deve fare i conti con la libertà; ci sono molti aspetti «ragionevoli» della società — ad esempio, la razionalizzazione del lavoro (taylorismo, ecc.) — che non tengono conto di tutti i dati del problema e, più concretamente, della libertà e della dignità della persona.

Un'altra caratteristica della Modernità è la soggettivizzazione della libertà: i medievali credevano nella libertà, ma l'assegnavano principalmente a Dio, e conseguentemente pensavano che l'aspetto più divino dell'uomo era, appunto, la sua libertà. La filosofia moderna crede nella libertà umana, non come universale, ma come individuale: crede nella propria coscienza di libertà, nel proprio pensiero, nel proprio dubbio: il dato primario è l'*io*. Certamente non è contestabile il fatto di partire da questo dato, che è superficiale come qualsiasi altro; anzi, per il filosofo è più evidente il dato della propria libertà che il dato della libertà di Dio, da cui partivano i medievali; il problema di Cartesio è piuttosto un problema ereditato: considerare la libertà, in questo caso la propria libertà soggettiva, come unico ed esclusivo primo principio di ogni esplicazione, il che impedisce uno sviluppo coerente che includa tutti i dati conosciuti¹⁰. La Modernità peraltro ha grandi pregi, come il saper riconoscere, tra i dati ricevuti, quello della falsità: per gli antichi la verità era un trascendentale, una caratteristica propria dell'essere, *ens et verum con-*

⁹ Un altro problema, che soltanto con Hegel si rivelerà in tutta la sua portata, è l'intimo rapporto tra il dato della libertà (del poter fare) e il dato del tempo: se la libertà è principio primo, lo deve essere anche il tempo, il fluire della storia.

¹⁰ Problema simile a quello dei greci che partivano unicamente dalla ragione.

vertuntur; tuttavia, l'esperienza mostra la costante presenza dell'errore e della falsità: l'uomo si può ingannare anche di buona fede, e può essere ingannato non sempre in modo intenzionale; molte delle «verità» trasmesse dagli uomini non sono tali; perciò all'inizio del filosofare non si può presupporre la verità, ma si deve fare i conti anche con la falsità e l'errore, intimamente collegati alla libertà umana: ogni giudizio comporta la libertà, e perciò tutto il discorso filosofico è libero, dall'inizio alla fine. Un altro punto sottolineato dalla Modernità è il carattere trascendente della libertà: senza togliere nulla alla finitudine di ogni persona, conviene non dimenticare anche la caratteristica trascendente dell'io e il suo aspetto di creatività che in questo caso non significa certamente onnipotenza. Siamo adesso in grado di trarre altre conseguenze per la vita sociale: l'importanza dell'agire libero e creativo in tutte le sue manifestazioni: lavorativa, aziendale, politica; e l'occorrenza di un senso critico, per giudicare le diverse proposte ed ideologie sociali, non sempre esenti da errori e da menzogne.

L'avventura greca e l'avventura moderna hanno mostrato grandi qualità; non sono però riuscite a trovare una spiegazione soddisfacente. Ma se non si è potuto arrivare ad una coerente articolazione tra libertà e verità, perché tale incoerenza non si è manifestata più tempestivamente e più incisivamente? Perché in parte — appunto in quella parte più materiale e meno tipicamente umana: la tecnica — il sistema funziona, è stato utile, ha prodotto risultati tangibili; purtroppo, con ciò la società è divenuta risultato della tecnica: meccanica dei partiti politici, meccanica dei poteri e delle imprese, anche meccanica dell'amore e delle nascite; così i rapporti con gli altri si sono configurati come sistemi funzionali (che compiono una funzione, per lo più tecnica): si tratta di ottenere il maggiore profitto possibile, sia dalla natura che dalle persone. Il contrappunto è stato chiaro: dominio, sopruso, tirannia, inganni (dei politici, degli imprenditori, degli operai, dei *mass-media*); ed anche sfruttamento delle risorse, dispersione, complessità, ingovernabilità. Questa incoerenza, peraltro, non è soltanto pratica: una riflessione spassionata la manifesta ugualmente; infatti, se soltanto esiste un primo principio, sia questo ragione o libertà, il mondo finisce per dividersi in due regioni: il principio e il nulla; si tratta della cadenza parmenidea della filosofia: tutto ciò che non è l'essere è pura apparenza; tale cadenza,

però, include una contraddizione: si dovrebbe ammettere che la differenza tra essere e apparenza è reale, ma ciò significherebbe introdurre nell'essere reale una differenza, e così si perderebbe la monolitica unità parmenidea. Inoltre, se si inizia con la libertà soggettiva dei moderni, essa si affermerebbe nella misura in cui nega altri poteri (naturali, sociali, ecc.)¹¹ e nella misura della propria in-differenza; una libertà indifferenziata però è una libertà utopica, inesistente: la libertà reale deve essere concreta, differenziata, soltanto esiste nell'agire effettuale e non nell'infinita possibilità inattuata dell'inattività. Tutto ciò ha portato anche a confondere l'etica con la liberazione¹², finanche con la liberazione da ogni regola: l'etica dovrebbe essere pienamente autonoma. Certamente una parte dell'etica comporta liberazione, ma essa da sola conduce unicamente al nichilismo, con le conseguenze già indicate.

Dopo aver esaminato queste proposte fallimentari, il prof. De Garay propone un principio diverso, che non perda però le positività raggiunte: pensare la differenza come previa a qualsiasi principio, cioè non esiste l'essere, né la conoscenza, né la verità, né il potere, né il bene, ... senza la differenza. Il primo principio implica necessariamente la differenza¹³, perciò questa è propriamente un trascendentale e, in definitiva, il principio non è uno: i primi principi sono plurali¹⁴. Pensare la differenza significa anche superare la negazione come unica differenza: negare è differenziare, ma non ogni differenziazione è negazione; si devono anche pensare le differenze della differenza e capire che essa è anteriore ad ogni negazione. Inoltre la prima differenza non può essere la differenza dei dati presenti nel mondo conosciuto, cioè nel «mio mondo», poiché essi si trovano già sottoposti al potere della mia libertà: posso in quanto

¹¹ Perciò la lotta, l'odio, la violenza, si trovano nel nocciolo della filosofia moderna: essa è stata la banditrice dello sfruttamento delle persone e della natura.

¹² Non ci riferiamo soltanto alle contemporanee liberazioni politiche, si include la liberazione di se stesso, ecc.; ciò ha avuto anche un riflesso in certi settori del cristianesimo che hanno sottolineato il primato dell'abnegazione, del distacco, del *contemptus mundi*, ecc., per raggiungere le vette della santità.

¹³ De Garay pensa che è propriamente questo il significato del principio di contraddizione in Aristotele: la differenza è il primo principio, sebbene Aristotele rimanga in una differenza di presenze, di sostanze e di negazioni, che non arriva alla categoria di trascendentale.

¹⁴ Anche se non in campo filosofico, ciò trova una conferma nella fede cristiana che insegna la Trinità di Dio, e predica una morale che, senza negare la necessità dell'abnegazione, sottolinea di più gli aspetti positivi e, concretamente, l'amore (unione dei diversi).

dati in me dimenticarli, negarli, disprezzarli, dominarli. La differenza primaria è, pertanto, una differenza di poteri: esistono poteri diversi dalla mia libertà, che si presentano in modo inaspettato, che per lo più non posso controllare né dominare: la morte, il dolore, molti limiti imposti dalla natura. La libertà si riconosce come un potere libero, e ciononostante deve ammettere l'esistenza di altri poteri differenti da sé che frequentemente le impongono una necessità. Per di più esiste un dato di speciale rilievo: la propria nascita è condizione di futura libertà, ma il poter nascere non si trova nella propria libertà, bensì rimanda ad altri poteri liberi; e qualcosa di analogo si potrebbe dire quando si soffre violenza, che non sempre il proprio potere della libertà può evitare. Insomma, il dato della libertà postula una diversità, una differenza di poteri: non esiste un potere solitario, ma una pluralità di poteri.

Continuando con le sue riflessioni, l'A. distingue tra il dato della libertà e il darsi della libertà, cioè il modo in cui si costituisce il potere della libertà o, in altre parole, la «differenza» della libertà; dopo aver fatto il paragone con il potere della natura, conclude che è proprio della libertà il creare costantemente delle novità e, più specificamente, la creazione dei propri fini¹⁵; a seconda dell'ambito di questi fini, la differenza della libertà si può denominare: morale, scienza, lavoro, tecnica, gioco, arte, comunicazione, informazione, linguaggio, amore, dominio. Non c'è dubbio che questa possibilità di creare i fini, dà luogo ad un'infinità di mondi possibili; tanto più quanto il potere della propria libertà deve confrontarsi con altri poteri che le impongono certe necessità; così la scienza è il mondo creato dalla libertà nel suo intento di spiegare e di dare senso ai dati, secondo la differenza principio-principiato; il lavoro è la creazione di nuovi mondi, a partire da un mondo dato, come risposta libera alle necessità umane; il gioco è forse l'azione più propriamente libera in quanto non risponde ad una previa necessità, ma ha senso soltanto in se stesso. Con tutto ciò, non è sufficiente la differenza della creazione per l'esistenza della libertà, poiché la creazione proviene dal potere della libertà, e se tale potere esiste occorre che sia già differenziato, certamente non con una differenza tale da distruggere la

¹⁵ Ciò non postula com'è logico, l'inesistenza della legge morale, ma soltanto significa la possibilità di rigettarla, quando la libertà decide di cercare un altro bene (apparente), cioè quando si «crea» un fine diverso.

libertà¹⁶: la differenza della libertà deve essere, pertanto, la differenza tra le diverse libertà, vale a dire la libertà esiste soltanto in compagnia di altre libertà con le quali comunica; conseguentemente la libertà è continuamente comunicativa. Passando a studiare la comunicazione, De Garay conclude che ne esistono due forme basilari: amore e dominio; il primo è una forma di comunicazione che non annulla né limita le altre libertà, anzi moltiplica il loro potere; il dominio, al contrario, è una comunicazione violenta che restringe le altrui libertà¹⁷.

Da tutto ciò si può concludere che una società — familiare, aziendale, sindacale, politica, internazionale — che fomenta la libertà e la comunicazione amorosa, è una società che possiede una grande potenzialità di sviluppo; mentre la restrizione della libertà, il dominio e la violenza sono fonti di corruzione e di decomposizione della società. Certamente l'importanza della ragione e il primato della libertà e dell'amore sociale sono patrimonio comune della dottrina sociale cristiana, immediatamente derivati dalla dignità della persona umana; risulta, però, degno di attenzione il fatto che una riflessione prettamente filosofica e recente arrivi alle stesse conclusioni.

III. Una sintesi della dottrina sociale cristiana

Jean-Luc Chabot, professore di scienze politiche presso l'Università di Grenoble, è autore di diverse monografie, che lo rendono particolarmente idoneo per intraprendere un lavoro di sintesi della dottrina sociale cristiana¹⁸. In verità i suoi primi destinatari sono i «profani» in queste materie, ai quali si offre un riassunto dei principali insegnamenti sociali, che ha come filo conduttore i documenti

¹⁶ In questo senso, non può trattarsi della differenza tra il potere della libertà e la sua manifestazione, giacché la manifestazione è necessaria alla libertà, benché non per il tipo di manifestazione, ma per il fatto di manifestarsi: se la libertà non si manifesta non esiste. Neppure può trattarsi della differenza di natura, poiché questa postula necessità, e così la libertà soltanto agirebbe come risposta alla necessità. Nemmeno si tratta di azzardo, che è soltanto un'astrazione per designare gli avvenimenti che sfuggono al potere della libertà e della necessità.

¹⁷ Anche perciò, limitare la differenza a negazione comporta la priorità del dominio e della violenza.

¹⁸ J. L. CHABOT, *La doctrine sociale de l'Église*, PUF, 2^a ed., Paris 1992, pp. 128; è stata pubblicata anche la versione spagnola della prima edizione: *La doctrina social de la Iglesia*, Rialp, Madrid 1991, pp. 141.

del Magistero della Chiesa, aggiornati in questa seconda edizione della *Centesimus annus*. A questo riguardo si potrebbe dire che forse il gran merito del libro sta nel non disperdersi in disquisizioni erudite, ma nel cogliere il nucleo profondo della dottrina sociale, da cui si possono trarre facilmente le conseguenze pratiche applicabili alla vita. In questo senso è un'opera ben riuscita, e che merita di essere conosciuta dai cultori della morale sociale.

Come indicato, il punto centrale della dottrina sociale cristiana è la persona umana, giacché dalla risposta alla domanda «chi è l'uomo?» derivano i diritti e gli obblighi della persona e del suo agire sociale; perciò un riassunto dell'insegnamento sociale cristiano deve sviluppare accuratamente questa idea, come fa l'opera presentata. Essa sottolinea che l'eminente dignità della persona, uomo o donna, ha il suo fondamento inalterabile nell'essere stata creata ad immagine di Dio, redenta dal Cristo e chiamata a partecipare dell'intimità della vita trinitaria; sicché non si può violare impunemente questa dignità, neppure di propria iniziativa: deve essere bandita qualsiasi «cosificazione» della persona nella vita politica, nei processi di produzione, negli ambiti sociali. Anzi, la persona è fondamento e fine della vita sociale: per risolvere i problemi sociali occorre tenere sempre presente che le istituzioni e le realtà materiali (i beni, l'economia, lo Stato) sono per l'uomo e non l'uomo per esse; da qui derivano: a) la socialità naturale dell'uomo e la crescente socializzazione, che peraltro non possono ledere la sua «personalizzazione», e ciò significa vivere la sussidiarietà nei suoi due versanti di rispetto e di aiuto per le iniziative dei singoli e delle società minori, b) la proprietà privata e la destinazione universale dei beni, che se da un lato significa il diritto ai beni necessari, dall'altro comporta il dovere di agire per il bene comune e l'obbligo di non cedere al consumismo, c) l'uguaglianza e la fraternità, che evitano ogni discriminazione di sesso, razza, condizione sociale, cultura, nazionalità, condizioni fisiche e di salute, religione, ecc.

La libertà è la caratteristica che più manifesta l'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo; la libertà però non significa potere di fare qualsiasi cosa, perché il peccato è più una schiavitù che una liberazione; perciò la libertà umana è limitata, partecipata e fallibile, donde il ruolo della legge come aiuto e difesa della libertà. Non c'è pertanto da stupirsi se la dottrina sociale della Chiesa parla frequen-

temente della legge, dalla quale derivano i diritti e le libertà della persona che partecipano del carattere inalienabile e infrangibile della legge stessa, in quanto la loro origine è in Dio. Sicché, né lo Stato né altre istituzioni possono prescindere da tali diritti e libertà, il primo dei quali è il rispetto alla vita, oggi così attentato per i crimini di guerra, genocidi, terrorismo, aborto, eutanasia, eugenetica, suicidio, ecc. Gli altri diritti umani hanno una grande varietà ed estensione, che l'A. raggruppa in quattro categorie: a) libertà religiosa e di pensiero, che sono essenziali perché riguardano l'elemento più specifico della persona; b) la libertà di elezione di stato e il diritto familiare, che include il diritto alla procreazione senza interferenze esterne, il diritto all'educazione e alla cultura familiare, ecc.; c) i diritti del lavoro, che sono anche una caratteristica che distingue l'uomo dalle altre creature terrene, e che pure costituiscono un dovere naturale della persona; d) i diritti e i doveri politici, come garanzia per un corretto sviluppo della persona e della società. La descrizione di questi diritti mostrerà i principali assunti dell'insegnamento sociale cristiano.

La libertà religiosa e di pensiero si rapportano immediatamente a ciò che, per la persona, è la sua caratteristica essenziale, in relazione all'insieme della creazione: la ragione umana, che illumina il suo libero volere e la vocazione eterna di figlio di Dio. Queste libertà si esprimono nell'inesistenza di ostacoli, pubblici o privati, per poter sostenere le opzioni fondamentali realizzate dalla persona; perciò sono da respingere le differenze di tratto tra credenti e non credenti e, più in generale, tra persone che professino diverse opinioni. Questa libertà delle coscienze deve, inoltre, permettere la ricerca della verità: è contraria ad ogni relativismo ed indifferentismo, e consiste piuttosto nel diffondere la «buona novella». Sul tema della famiglia, cellula primaria e vitale della società, l'A. ricorda che è un'istituzione voluta da Dio nel suo disegno creatore, ordinata a una doppia finalità procreatrice ed educatrice; perciò occorre garantire le sue competenze specifiche, così come la disponibilità dei mezzi idonei per portarle a termine; da qui derivano le proprietà del matrimonio: unità e indissolubilità, ed anche la pari dignità di marito e moglie, nonché l'importanza dell'istituzione matrimoniale che Cristo ha elevato alla dignità di sacramento. Vengono sottolineate le finalità e le responsabilità del matrimonio, che non hanno soltanto un traguardo

individuale e privato, ma anche un'incidenza sociale che riguarda l'insieme dell'umanità.

Per centrare convenientemente i diritti del lavoro, occorre ricordare che la moderna scienza economica è nata all'interno di un pensiero postcristiano, se non anticristiano, accogliendo i postulati del liberalismo e sviluppando una concezione dell'uomo la cui finalità si riduceva esclusivamente al possesso e al godimento dei beni terreni. Il Magistero della Chiesa si è sforzato per mostrare il giusto fondamento su cui sorreggere i sistemi e le strutture economiche, che altro non è che il bene integrale della persona; qui si vede, una volta di più, che è l'uomo, ogni uomo concreto senza distinzione di razza, di luogo, ecc., l'obiettivo fondamentale della produzione economica. Con questo fondamento si possono risolvere correttamente le diverse questioni, più di indole morale che tecnica, che solleva la vita economica: il rapporto tra essere e avere, il principio della priorità del lavoro sul capitale, il problema della disoccupazione che non riveste soltanto un carattere tecnico bensì etico e richiede, per quanto possibile, la creazione di posti di lavoro e una certa pianificazione anche a livello internazionale, le condizioni dignitose di lavoro e di vita, senza dimenticare la necessità di risolvere il problema ecologico, ecc., ecc. Le libertà politiche e i rapporti persona-Stato, si fondano sull'idea che il potere politico, come mezzo per raggiungere il bene comune, è una necessità che scaturisce dalla natura sociale della persona; pertanto, la sua origine si trova in Dio e la sua finalità nello sviluppo di tutta la persona e di tutte le persone. Oggigiorno esso si potrebbe riassumere nella tutela dei diritti e dei doveri inalienabili dell'uomo, che non possono ridursi alla dimensione materiale, ma devono anche comprendere le dimensioni culturale, morale e spirituale delle persone. Sulle forme concrete dei poteri pubblici, il Magistero sociale incoraggia quelle che permettono una maggiore partecipazione, libera e responsabile, alla gestione della *res publica*; così come quelle che danno più garanzia per promuovere i diritti delle persone e delle società intermedie. Qui si vede un'applicazione del principio di sussidiarietà, per far sì che la crescente socializzazione non porti a soffocare l'iniziativa personale e le attività delle minoranze.

Dopo un riassunto storico della questione sociale, il prof. Chabot ricorda, a modo di conclusione, che un vero ordine umano non sarà tale se non orientato verso l'aldilà: la vita e la società terrene

sono inintelligibili se non si tiene conto della vita eterna, poiché lo scopo della dottrina sociale della Chiesa è la cura e responsabilità per l'uomo concreto, e per il progetto di Dio su questo uomo, cioè la sua partecipazione all'eterna salvezza; perciò la dimensione teologica risulta necessaria per risolvere i concreti problemi sociali, che non potranno arrivare ad una retta soluzione se impostati con indipendenza da ogni legge e da Dio. Pertanto sbaglia chi vuole costruire per primo un retto ordine sociale e, soltanto dopo, occuparsi della vita morale e religiosa. La dottrina della Chiesa, e la stessa esperienza umana, attestano che non è possibile costruire una società terrena giusta e duratura, se non si mettono in pratica, con l'aiuto della grazia divina, i principi morali cristiani.

IV. Etica e società contemporanea

La dignità della persona umana sottolinea, come appena ricordato, il valore che possiede, nell'insegnamento sociale cristiano, il corretto rapporto tra ordine morale e ordine sociale: soltanto una società fondata su saldi valori morali sarà in grado di proteggere e di sviluppare la dignità di tutto l'uomo e di ogni uomo. Ciò è anche un tema di grande attualità: la moralizzazione della vita pubblica; tuttavia la sua importanza non dipende dalla moda, più o meno duratura, ma dalla stessa verità delle cose, che vale la pena sottolineare, come ha fatto il III Congresso Internazionale della S.I.T.A. (Società internazionale Tommaso d'Aquino), che ha avuto luogo l'ultima settimana di settembre del 91, con il titolo «Etica e società contemporanea»; tema scelto a causa della ricorrenza celebrata quell'anno, e anche per le chiare luci che il *Doctor humanitatis* può far risplendere sui problemi dell'odierna società¹⁹. Certo, le strutture della società sono molto cambiate dal secolo XIII, ma per risolvere la questione sociale lo spirito tomista, benché non sempre la lettera, continua ad essere efficace oggi, essendo incentrato sulla dignità dell'uomo in quanto creato e redento dal Signore. Come diceva il Papa ai partecipanti al congresso: «voi, studiosi di San Tommaso, siete in-

¹⁹ Gli atti sono stati pubblicati in tre volumi della collana Studi Tomistici (nn. 48, 49 e 50): AA.VV., *Etica e società contemporanea* (a cura di A. LOBATO), Lib. Ed. Vaticana, Roma 1992, vol. I (1. Etica e coscienza - 2. Etica, scienza e tecnica) pp. 372; vol. II (3. Etica e cultura - 4. Etica e politica) pp. 436; vol. III (5. Etica ed economia - 6. Problemi di etica) pp. 398.

vitati a promuovere la sua dottrina, ancor oggi valida per l'instaurazione di una civiltà dove l'etica trovi il suo posto e sia in grado di reggere la vita in tutte le sue dimensioni»²⁰.

Veramente non risulta facile riassumere un insieme di lavori così ricco e vario; tenteremo piuttosto di evidenziare quei punti più in rapporto al tema del nostro studio. Come idea fondamentale è sottolineato il fatto che, sia dal punto di vista della persona che dal punto di vista della società, esiste un intimo rapporto tra etica e agire sociale: il prof. Fabro²¹ presenta un ricco testo, già pubblicato in precedenza, sulla costituzione esistenziale dell'atto libero che mostra come ogni atto libero — anche nell'ambito tecnico — è necessariamente un atto morale; pure l'intervento del prof. Sanguinetti²² si situa al livello fondante dell'atto umano, per rilevare che non c'è nessuna opposizione insormontabile tra l'immanenza e la transitività nell'agire della persona. Anche la riflessione sul ruolo dell'etica nella società odierna mostra la necessità di ancorare la condotta umana ad una scala di valori che ne regga la vita di relazione, in tutte le sue multiformi espressioni, materiali e spirituali, nazionali e internazionali²³. Questa necessità di un supporto morale per sviluppare la dignità degli uomini nella vita in società, postula l'importanza della coscienza etica della persona; a questo riguardo il prof. Cottier²⁴ fa un accenno storico all'etica moderna che, per non accettare la dimensione morale come una parte costitutiva dell'uomo, deve spiegare la genealogia della morale e della coscienza a partire da un fattore non-etico, di tipo sociologico e psicologico; in seguito sviluppa alcune riflessioni critiche per sottolineare l'inconsistenza di tali impostazioni. Queste idee si completano con la difesa dell'unicità di coscienza individuale e coscienza sociale²⁵: dopo aver criticato gli errori dell'individualismo e del collettivismo riguardo alla coscienza, si mostra come essa sia una sola, ma comprende in sé la dimensione sociale, cosicché il sapere morale non sarà soltanto individualista,

²⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 28-IX-1991, n. 6, in *ibid.*, vol. I, p. 14.

²¹ C. FABRO, *La dialettica d'intelligenza e volontà nella costituzione esistenziale dell'atto libero*, in *ibid.*, vol. I, pp. 25-53.

²² J. J. SANGUINETI, *Immanenza e transitività nell'operare umano*, in *ibid.*, vol. I, pp. 261-274.

²³ G. ANDREOTTI, *Il ruolo dell'etica nella politica odierna*, in *ibid.*, vol. I, pp. 65-72.

²⁴ G. COTTIER, *Le refus moderne de la conscience morale*, in *ibid.*, vol. I, pp. 76-92.

²⁵ H. SEIDL, *La funzione sociale della coscienza morale*, in *ibid.*, vol. I, pp. 93-101.

ma contemporaneamente aperto alla comunità; idee analoghe vengono esposte in una comunicazione dello stesso titolo²⁶, in cui si sottolinea anche la necessità di immedesimarsi negli altri per la costituzione di un nuovo umanesimo. In un profondo discorso, il prof. Cenacchi²⁷ mostra come la libertà sia, innanzitutto, verità dell'essere e del pensiero, e la coscienza il momento forte di esperire la libertà come autonomia in rapporto alla *recta ratio*; di qui la necessità di formare la coscienza delle persone, formazione che va indissolubilmente unita alla pratica delle virtù²⁸.

Dopo il tema basilare della coscienza, il congresso ha sviluppato il rapporto dell'etica con quattro ambiti della società contemporanea: scienza e tecnica, cultura, politica, economia. Nel tema «Etica, scienza e tecnica» si mostra come queste ultime non possiedono una spiegazione sufficiente e totale dell'uomo, per cui non possono fondare da sole la sua dignità: esse devono riconoscere i propri limiti, il che non è un ostacolo, ma uno stimolo e una sicurezza per non smarrirsi; perciò antropologia ed etica devono accompagnare lo sviluppo della scienza e della tecnica, affinché queste rispettino e non distruggano l'uomo²⁹. Anzi, la dimensione etica è interna alla scienza e alla tecnica, al punto che è proprio questa dimensione a preservarle dalla loro stessa corruzione: l'autonomia della scienza e della tecnica, e la libertà di ricerca si estendono tanto quanto il rispetto per l'uomo; a questo riguardo occorre riconquistare il senso dell'umano e collocare la scienza e la tecnica sul fondamento della sapienza³⁰; indubbiamente lo sviluppo tecnico produce una notevole impronta nella vita e nel modo di pensare umano che, senza dimenticare gli aspetti positivi, non sempre risultano favorevoli ad una piena umanizzazione, donde la necessità di superare l'ideologia dell'*homo faber* per ritrovare l'*homo sapiens* che non si lascia soggiogare dagli eccessi della tecnica³¹. Analoga impostazione, esposta con grande padronanza dei testi

²⁶ F. LA SCALA, *La funzione sociale della coscienza morale*, in *ibid.*, vol. I, p. 201-206.

²⁷ G. CENACCHI, *Libertà e coscienza nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in *ibid.*, vol. I, pp. 117-126.

²⁸ E. KACZYNSKI, *La formazione della coscienza*, in *ibid.*, vol. I, pp. 145-158.

²⁹ Card. A. LOPEZ TRUJILLO, *La scienza e la tecnica odierna al servizio della vita umana*, in *ibid.*, vol. I, pp. 221-229.

³⁰ D. TETTAMANZI, *L'intrinseca dimensione etica della scienza e della tecnica*, in *ibid.*, vol. I, pp. 231-240.

³¹ L. ELDERS, *De l'homo faber à l'homo sapiens*, in *ibid.*, vol. I, pp. 275-281.

di san Tommaso, si trova nella relazione del prof. Vereecke³²: dopo aver ricordato, contro quello che molti pensano, l'intensa attività tecnica del Medioevo, l'A. mostra il pensiero dell'Angelico sulle arti meccaniche e la loro intima connessione, attraverso la retta ragione diretta dalla prudenza, con il fine generale della vita umana. Come conseguenza lo scienziato deve sviluppare una vita coerentemente morale, integrata — come anche pensava Einstein — dal rapporto con la religione che conforta la virtù morale³³. Il prof. Sgreccia con riferimento alla bioetica³⁴ e il prof. Callieri con riferimento alla psichiatria³⁵ mostrano l'eticità, non soltanto dell'applicazione della scienza, ma anche della stessa ricerca scientifica. Insomma, da questa parte si evidenzia come la scienza e la tecnica (economia, politica, medicina, ecc.) serviranno allo sviluppo della dignità umana nella misura in cui si lasceranno guidare dalle direttive morali.

La cultura non è un'attività indifferente per la crescita integrale della persona, ma coinvolge direttamente i valori umani e la moralità, anzi cultura e moralità sono convergenti benché, di fatto, si possa instaurare una scissione; di qui la responsabilità *della cultura* e di fronte *alla cultura*³⁶. Attraverso lo studio antropologico del progetto-uomo e le sue dimensioni, si sottolinea anche la necessità di un'intesa tra cultura e morale: la separazione che attualmente presentano è un invito ad un più deciso impegno per moralizzare la cultura³⁷; anche la prof.ssa Bañares³⁸ insiste sul rapporto etica-cultura, in quanto essa non è soltanto qualcosa di esterno, ma l'incorporazione vitale e stabile di un insieme di valori; donde l'obbligo morale, per uno sviluppo pieno della persona, di promuovere la cultura religiosa³⁹. Il pensiero contemporaneo ha portato ad una revisione radicale della filosofia morale, che si è voluto sradicare dall'ontologia

³² L. VEREECKE, *Ethique et technique selon Saint Thomas d'Aquin*, in *ibid.*, vol. I, pp. 241-251.

³³ E. DI ROVASENDA, *Scienza e morale*, in *ibid.*, vol. I, pp. 253-260.

³⁴ E. SGRECCIA, *La ricerca sperimentale in campo biomedico*, in *ibid.*, vol. I, pp. 307-322.

³⁵ B. CALLIERI, *L'etica della ricerca. Considerazioni di uno psichiatra*, in *ibid.*, vol. I, pp. 323-331.

³⁶ A. RIGOBELLO, *Responsabilità e cultura*, in *ibid.*, vol. II, pp. 7-17.

³⁷ B. MONDIN, *L'impegno morale nella cultura della persona e della società*, in *ibid.*, vol. II, pp. 27-35.

³⁸ L. BAÑARES, "Ethos" y cultura. *La cultura como síntesis*, in *ibid.*, vol. II, pp. 91-96.

³⁹ M. GONZÁLEZ-POLA, *Promoción de la cultura religiosa, exigencia de la dimensión ética de la persona humana*, in *ibid.*, vol. II, pp. 49-57.

personale e spiegare attraverso la «metaetica analitica» (mondo anglosassone) e la filosofia pratica della comunicazione (Habermas, Apel), ma soltanto il ritorno alla persona, restituita alla sua identità di valore in sé, è sicuro fondamento dell'etica⁴⁰. Perciò, risulta evidente che la cultura contemporanea si dibatte tra il nichilismo post-moderno e una nuova sensibilità umanizzante, in tale contesto il prof. Clavell⁴¹ fa alcune proposte, dirette soprattutto all'ambito universitario, al fine di fomentare un'educazione più integrale ed integrata, sorretta da un'antropologia metafisica aperta alla teologia.

Oltre alla sua grande attualità, appare evidente l'importanza che in se stesso ha il tema «Etica e politica» per la salvaguardia della dignità personale. A livello planetario non c'è dubbio sull'interesse che suscita e sugli sforzi che si realizzano per consolidare un nuovo ordine mondiale; questo tema, però, necessita di un supporto etico che, per essere fermo, deve trovare la sua luce nel Verbo incarnato⁴². La possibilità di restituire questo fondamento etico alla politica è legata al recupero di una concezione dell'uomo in cui interessi soggettivi ed interessi sociali non appaiano come contrapposti, ma come reciprocamente interdipendenti ed interagenti; da tale concezione deve anche derivarsi un insieme di istituzioni e di strutture adatte a dare soluzioni ai nodi critici della vita politica⁴³. Questa centralità o meno dell'uomo nella politica si ripercuote nelle impostazioni della filosofia pubblica; a questo riguardo, si evidenziano diverse tendenze, dal perfettivismo terreno al fatalismo, per poi spiegare il «responsabilismo» della filosofia cristiana di fronte alla politica⁴⁴. In modo simile, il prof. Moreno si propone di rispondere alla domanda su cosa sia la politica, e più concretamente la scienza politica, e sottolinea che essa è una parte importante della morale sociale: è, pertanto, una scienza pratica che, come già sostennero Aristotele e Tommaso, prende il suo avvio dalla realtà sociale⁴⁵. Di fronte alle

⁴⁰ A. PIERETTI, *Oltre l'etica della persuasione*, in *ibid.*, vol. II, pp. 37-48.

⁴¹ L. CLAVELL, *Etica y unidad del saber*, in *ibid.*, vol. II, pp. 83-90. Sono molti gli interventi sul tema dell'educazione, come attività imprescindibile per lo sviluppo di una morale concorde con la piena verità sull'uomo.

⁴² R. SPIAZZI, *Presupposti etici di un nuovo ordine mondiale*, in *ibid.*, vol. II, pp. 227-240.

⁴³ G. PIANA, *La dimensione etica della politica*, in *ibid.*, vol. II, pp. 241-251.

⁴⁴ D. COMPOSTA, *La politica tra cielo e terra*, in *ibid.*, vol. II, pp. 269-283.

⁴⁵ F. MORENO VALENCIA, *Saber político en Santo Tomás y «Ciencias» políticas en la modernidad*, in *ibid.*, vol. II, pp. 293-308. Molto interessante, soprattutto dal punto di vista

contestazioni contro il bene comune e contro la correlativa giustizia sociale, soprattutto da parte liberale, il prof. Possenti⁴⁶ mostra l'infondatezza di queste critiche e riassume la posizione della dottrina sociale della Chiesa. Altri due aspetti importanti della centralità della persona nell'ambito sociopolitico vengono individuati nella solidarietà e nella libertà: la prof.ssa Ales Bello ricorda l'analisi e la fondazione filosofica che, nel 1922, fece Edith Stein del concetto di solidarietà, analisi importante non solo per capire tale nozione, ma anche per indicare direzioni valide di ricerca al fine di rimediare alla crescente insolidarietà sociale⁴⁷; inoltre si sottolinea l'importanza del pluralismo politico, come riconoscimento della distinzione e della complementarità tra verità e libertà⁴⁸.

Il rapporto etica-economia, che diede inizio alla «questione sociale», è stato il meno sviluppato in questo congresso; tuttavia, dal punto fermo della dignità umana, anche in questo campo si desumono alcune idee basilari che possono promuovere uno sviluppo morale della vita economica: se l'uomo è il vero protagonista dell'economia, una scienza economica di radice cristiana sarà più efficace e produttiva⁴⁹; la necessità di umanizzare l'economia passa attraverso l'impostazione dell'impresa come comunità di persone⁵⁰, e la focalizzazione del lavoro come strumento per la santificazione personale del cristiano e come mezzo per la trasformazione corredentrica del mondo. La seconda parte di questo volume è dedicata ad un insieme di principi e di problemi etici, con comunicazioni molto valide, ma che esulano dal nostro tema. Infine, il prof. Lobato, direttore della S.I.T.A., ha fatto la riflessione conclusiva del congresso⁵¹; possiamo concludere la presentazione dei suoi atti con un'idea da lui sottolineata: san Tommaso continua ad essere un interlocutore valido per

storico, risulta D. LORENZ, *Antecedenti storici della filosofia politica di S. Tommaso*, in *ibid.*, vol. II, pp. 373-389.

⁴⁶ V. POSSENTI, *Il bene comune e la giustizia sociale. Spunti di critica delle posizioni neoliberali*, in *ibid.*, vol. III, pp. 55-63.

⁴⁷ A. ALES BELLO, *Coscienza e solidarietà in Edith Stein*, in *ibid.*, vol. I, pp. 137-143.

⁴⁸ P. VIOTTO, *Il pluralismo come metodologia politica secondo J. Maritain*, in *ibid.*, vol. II, pp. 415-424.

⁴⁹ F. OPERTO, *Etica ed economia: la scienza dell'economia cristiana*, in *ibid.*, vol. III, pp. 93-97.

⁵⁰ M. CASTILLEJO GORRAIZ, *Capital, trabajo y promoción humana*, in *ibid.*, vol. III, pp. 35-54.

⁵¹ A. LOBATO, *Reflexión conclusiva*, in *ibid.*, vol. III, pp. 365-370.

risolvere, con la sua comprensione dell'uomo come essere libero in cammino verso Dio e con i suoi principi etici, i problemi morali dell'odierna società.

V. La realtà socioeconomica

La valenza etica dell'agire sociale mette in evidenza, come già indicato, che l'insegnamento sociale cristiano non può rimanere nel campo puramente teorico: deve essere un insegnamento essenzialmente pratico, giacché, come indica l'enciclica *Centesimus annus*, n. 57, esso troverà credibilità nella testimonianza delle opere, prima che nella sua coerenza e logica interna; d'altra parte, soltanto questa pratica porterà a rivalutare, in concreto, la dignità di tutto l'uomo e di tutti gli uomini. Forse è questo uno dei punti più sottolineati nell'opera che adesso presentiamo. Nella settimana di Pasqua del '91 circa duecento persone, per lo più professori e studenti di teologia, ma anche imprenditori, filosofi e canonisti, si sono dati appuntamento a Pamplona (Spagna) per partecipare al XII Simposio internazionale di teologia dell'Università di Navarra, che aveva come tema il Centenario dell'enc. *Rerum novarum*. I voluminosi atti del simposio⁵² fanno fede dell'ampiezza e della serietà del lavoro svolto, che non aveva la pretesa di abbracciare tutta la dottrina sociale cristiana, ma piuttosto gli aspetti economici e lavorativi.

Dall'esordio si ricorda che la commemorazione di questo centenario non risponde soltanto a un'abitudine storica che iniziò con Pio XI nel quarantesimo dell'enciclica leoniana, ma a ragioni ben più profonde, in quanto Leone XIII ebbe il merito di avvertire l'importanza della rivoluzione economica e il coraggio di affrontare i suoi problemi fondamentali. A questo riguardo il prof. Belardinelli⁵³ sottolinea, con Paul Jostock, che l'enc. *Rerum novarum* arrivò piuttosto presto che tardi, e spiega i principali aspetti dell'enciclica rivolti al riconoscimento della dignità dei lavoratori e al concreto miglioramento dei rapporti di lavoro. La Chiesa, d'altra parte, ha sempre avuto una sua dottrina sociale, che ha mostrato diversi stili, ma che

⁵² AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica* (T. LOPEZ, dir.), Eunsa, Pamplona 1991, pp. 1200.

⁵³ S. BELARDINELLI, *El contexto socio-económico y doctrinal en la época de la «Rerum novarum» y en nuestros días*, in *ibid.*, pp. 67-79.

sempre è stata impostata su una doppia dimensione, razionale e profetica, vitalmente amalgamate⁵⁴. Insomma, la percezione cristiana del mistero dell'uomo ha prodotto, dall'inizio, giudizi sulla storia, sulla cultura, sulle istituzioni della società; tuttavia, quando sono apparsi i «maestri del sospetto», cioè nel secolo scorso, è risultato più necessario che la dottrina sociale si formulasse in modo esplicito; e, sebbene in un certo senso le cose siano da allora migliorate, occorre ancora impegnarsi seriamente per creare una cultura nella quale la verità cristiana dia il senso globale della vita⁵⁵. Questa testimonianza delle opere può spiegarsi a tre livelli: teologale, personale e istituzionale. Il primo è il livello più importante e fondamento degli altri due, sebbene — forse appunto per la sua condizione basilare — ha avuto minore spazio in questo simposio, più rivolto alla morale economica. In esso viene sottolineata l'importanza che la *Rerum novarum* attribuisce al ritorno a Cristo, con un impegno forte e coerente, per arrivare ad un'autentica e duratura soluzione dei problemi sociali⁵⁶. A questo riguardo l'insegnamento sociale cristiano risulta parte importante della nuova evangelizzazione⁵⁷, di cui il prof. Toso presenta i lineamenti essenziali, che non si limitano ad illuminare le menti ed a moralizzare le coscienze, ma che arrivano fino alla riforma delle strutture, al fine di impiantare un umanesimo solidale e comunitario⁵⁸; una suggestiva comunicazione mette in rapporto le pratiche penitenziali della Chiesa con la virtù della solidarietà e l'uso dei beni terreni⁵⁹.

Il secondo livello di impegno pratico si può chiamare livello personale, in quanto direttamente riferito alla dignità della persona. Il prof. Possenti⁶⁰ mostra il notevole influsso che i presupposti an-

⁵⁴ P. DE LAUBIER, *La enseñanza social cristiana, un ideal histórico*, in *ibid.*, pp. 81-92.

⁵⁵ Card. A. SUQUÍA, *Balance y perspectiva de la doctrina social de la Iglesia*, in *ibid.*, pp. 41-61.

⁵⁶ J. R. ARETIO, *Cristo y la vida cristiana en la encíclica «Rerum novarum»*, in *ibid.*, pp. 95-106.

⁵⁷ J. C. MARTÍN DE LA HOZ, *Doctrina social de la Iglesia y nueva evangelización*, in *ibid.*, pp. 371-378.

⁵⁸ M. TOSO, *En el centenario de la «Rerum novarum»: algunas orientaciones para la pastoral social en el mundo del trabajo y de la economía*, in *ibid.*, pp. 1013-1024.

⁵⁹ E. PEÑACOPA, *De los días de penitencia y las actitudes personales de solidaridad*, in *ibid.*, pp. 811-822.

⁶⁰ V. POSSENTI, *Presupuestos antropológicos de los sistemas económicos*, in *ibid.*, pp. 475-493.

tropologici esercitano sui sistemi economici: ricorda la profonda trasformazione dell'immagine dell'uomo che ebbe luogo nel secolo XVIII, in cui sparì in gran parte il concetto di bene integrale e venne sostituito da quello di benessere e di utilità; parimenti lo schema delle virtù mutò in quello delle passioni: la meta proposta consisteva nel soffocare le passioni più nocive mediante lo sviluppo di quelle meno dannose, tra le quali il proprio interesse economico. L'A. esamina i limiti razionali di questo paradigma del *self-interest*, intravisti anche da molti economisti (ad esempio, Keynes); inoltre fa vedere che tale paradigma non serve per spiegare gli atteggiamenti di certi gruppi (come la famiglia) e di diverse culture. Perciò propone un nuovo paradigma, in consonanza con la dottrina sociale della Chiesa, che anche spiegherebbe meglio di altri (Weber, Hirschman) l'origine del capitalismo: la fonte prima della ricchezza delle nazioni si trova nell'uomo, e più concretamente nell'intelletto e nella sua forza creativa; ciò costituisce la principale causa efficiente di qualsiasi sistema valido di economia politica; da cui deriva anche il valore del bene umano integrale e la necessità delle virtù, senza dimenticare l'esistenza del peccato. Nella stessa linea, sebbene con un'impostazione più teologica, il prof. Schooyans⁶¹ riassume i contributi della filosofia e della teologia nella riflessione sulla persona: dopo aver rilevato le mancanze di alcune impostazioni, l'A. mostra le coordinate dell'antropologia cristiana, unica in grado di annunciare all'uomo, nella sua pienezza, la dignità di persona. Indica poi che l'insegnamento sociale della Chiesa non fa altro che esplicitare le conseguenze dottrinali, dogmatiche e morali, di queste idee fondamentali; a questo riguardo l'A. sviluppa una lettura personalista dei principi fondamentali della dottrina sociale: così mette in evidenza che il bene comune, la sussidiarietà, il diritto di proprietà, l'opzione preferenziale per i poveri, ecc. sono espressioni differenti del rapporto dialettico tra persona e comunità.

Con queste premesse si chiarisce meglio che il rapporto tra vita buona (virtuosa e di amore a Dio e al prossimo) e società giusta è un rapporto di causa-effetto⁶² e, come conseguenza, che un'economia umanistica fondata sulle virtù sarà più efficace di un'economia ma-

⁶¹ M. SCHOOPYANS, *La dignidad de la persona humana, principio básico de la doctrina social de la Iglesia*, in *ibid.*, pp. 495-511.

⁶² G. CHALMETA, *Realización personal y desarrollo social*, in *ibid.*, pp. 767-774.

terialistica⁶³; ciò si può mostrare anche con esempi concreti di antropologie sbagliate, che finiscono per ledere la dignità della persona: il taylorismo⁶⁴ e la cultura dell'efficienza⁶⁵. In questo agire sociale in favore dell'uomo, appunto per l'essenziale unità della persona, ha un momento importante il dialogo interdisciplinare; in tal senso, il decano della Facoltà di Economia, prof. Martínez-Echevarría⁶⁶, sottolinea la necessità, per facilitare il rapporto tra economisti e teologi, di distinguere due piani nell'economia: il piano dottrinale, in cui si trova la concezione sottostante, più o meno esplicita, sull'uomo e sulla società, e il piano della teoria economica, che sarebbe una formalizzazione della condotta nel campo economico. Si può dire che la dottrina economica non è variata molto dagli economisti classici ai nostri giorni, mentre la teoria economica ha subito una grande evoluzione. L'A. fa vedere come Adam Smith parte da un giusnaturalismo razionalista fortemente influenzato dall'empirismo britannico, da cui Smith deduce che lo sviluppo socioeconomico si ottiene quando ciascuno cerca il proprio interesse nella cornice generale della giustizia, una giustizia però di tipo individualistico ed utilitaristico. Posteriormente Ricardo arrivò alle ultime conseguenze, proponendo un modello economico molto semplice, le cui conseguenze pratiche, purtroppo, sfociarono nella «questione sociale». Martínez-Echevarría mette in evidenza, infine, il contrasto tra gli errori della dottrina economica classica e la visione umanista e teleologica di Leone XIII, capace di sorreggere un ordine economico più profondo, giusto e produttivo. Nella stessa linea, altri lavori ricordano l'occorrenza di un profondo dialogo tra economisti e teologi, senza oltrepassare i limiti della propria scienza⁶⁷, e si studiano le condizioni per un fruttuoso dialogo teologia-economia⁶⁸.

⁶³ A. CAROL, *El hombre o la producción: ¿quién es el culpable?*, in *ibid.*, pp. 525-543.

⁶⁴ A. DOLS, *Taylorismo: protestantismo y catolicismo*, in *ibid.*, pp. 649-664.

⁶⁵ J. R. GARCÍA-MORATO, *Eficiencia económica y dignidad de la persona*, in *ibid.*, pp. 665-687.

⁶⁶ M. A. MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, *El estatuto epistemológico de la teoría económica*, in *ibid.*, pp. 449-473.

⁶⁷ J. IRASTORZA, *Un economista entre teólogos: hacia un entendimiento mutuo*, in *ibid.*, pp. 587-600; con un'impostazione più storica: J. T. RAGA, *Economía: ¿ciencia positiva o normativa?*, in *ibid.*, pp. 619-629; e dal punto di vista di un imprenditore: A. MOLINAS, *Nuevas sugerencias planteadas por la moderna realidad social a la formación sacerdotal*, in *ibid.*, pp. 697-702.

⁶⁸ H. FITTE, *Las condiciones para el diálogo Teología-Economía*, in *ibid.*, pp. 337-346.

Il terzo livello per mostrare, con la testimonianza delle opere, la dignità della persona umana verte sulle istituzioni sociali che, nell'opera presentata, si incentrano nelle istituzioni economiche. Il professore di economia A. Argandoña⁶⁹ studia, con molta accuratezza, gli aspetti caratteristici dell'economia di mercato, per giudicarli alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa sullo sviluppo della persona; in una prima precisazione, l'A. sottolinea che l'economia di mercato è un sistema di organizzazione economica, cioè uno strumento tecnico; certamente funziona unito ad un insieme di idee, di valori e di istituzioni, tuttavia non si può identificare con essi. Studiando le caratteristiche principali dell'economia di mercato, in quanto strumento tecnico, Argandoña mostra la loro sintonia con quanto insegna la dottrina sociale cristiana sulla proprietà privata, la libera iniziativa, ecc., sebbene non si possa negare che esistono certi valori e istituzioni — non sempre difensori della dignità umana — che, senza essere legati necessariamente all'economia di mercato, formano parte delle società che hanno adottato questo tipo di economia; in questo senso l'attività economica non è indipendente dai valori morali e religiosi, e questi devono servire di paragone per modificare, quando necessario, i valori e le istituzioni sbagliate. Insomma, conclude l'A., l'economia di mercato è uno strumento tecnico che produce eccellenti risultati, e che la Chiesa non rigetta, se fondato su un sistema di idee e di valori eticamente corretti, e se sviluppato in una gamma di istituzioni ispirate a questi valori⁷⁰. Punto car-

⁶⁹ A. ARGANDOÑA, *La economía de mercado, a la luz de la doctrina social católica*, in *ibid.*, pp. 883-909.

⁷⁰ È importante ricordare che questa relazione è stata scritta prima della pubblicazione dell'enciclica *Centesimus annus*, dove si legge: «la moderna *economia d'impresa* comporta *aspetti positivi*, la cui radice è la libertà della persona» (n. 32/4); «i meccanismi di mercato offrono sicuri vantaggi: aiutano, tra l'altro, ad utilizzare meglio le risorse; favoriscono lo scambio dei prodotti e, soprattutto, pongono al centro la volontà e le preferenze della persona che nel contratto si incontrano con quelle di un'altra persona. Tuttavia, essi comportano il rischio di un'*idolatria del mercato*, che ignora l'esistenza dei beni che, per loro natura, non sono né possono essere semplici merci» (n. 40/2); alla domanda sulla bontà del capitalismo, si indica: «la risposta è ovviamente complessa. Se con "*capitalismo*" si indica un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell'impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell'economia, la risposta è certamente positiva, anche se forse sarebbe più appropriato parlare di "*economia d'impresa*" o di "*economia di mercato*", o semplicemente di "*economia libera*"» (n. 42/2); la dottrina sociale della Chiesa «riconosce la positività del mercato e dell'impresa, ma indica, nello stesso tempo, la necessità che questi siano orientati verso il bene comune» (n. 43/1).

dine per sviluppare la dignità della persona e, pertanto, tema chiave della questione sociale è il lavoro, a cui il prof. Illanes dedica il suo contributo⁷¹; l'A. comincia con una caratterizzazione o definizione del lavoro, la cui nozione ha subito una certa evoluzione all'interno dello stesso Magistero sociale; poi si occupa di una questione radicale, cioè della connessione tra valutazione del lavoro e antropologia: perciò presenta un accenno storico di questa valutazione, dalla filosofia greca a Marx, e ricorda che se è merito dell'epoca moderna la crescente valutazione del lavoro, è anche un suo limite la sbagliata gerarchizzazione dell'attività umana. In accordo con il cristianesimo non è ammissibile privilegiare certi tipi di lavoro e disprezzare altri, poiché la valutazione dell'attività umana si deve misurare sulla base della dignità della persona che la compie; ciò comporta anche configurare la società in modo che qualsiasi lavoro possa essere svolto in accordo con la dimensione spirituale e con la vocazione di eternità di ogni uomo. Così, il lavoro va visto non come una realtà meccanica, ma come un ideale etico, poiché non si tratta tanto di produrre cose, quanto di produrre il bene dell'uomo, il suo sviluppo integrale. Perciò la dimensione etica non risulta qualcosa di giustapposto al lavoro e alle altre attività umane, ma forma parte essenziale della loro stessa natura, come un agire al servizio dello sviluppo umano.

Diciotto sono le comunicazioni di questa sessione, che toccano diversi punti, tra i quali l'etica dell'impresa (oggi giorno così di moda) che, per sviluppare la dignità umana, deve trovarsi nella cornice della dottrina sociale della Chiesa, giacché in caso contrario finirà per coartare l'attività delle persone chiedendo loro di armonizzare finalità non compatibili⁷²; e viceversa, quando nei rapporti aziendali si vivono i principi della dottrina sociale cristiana, l'uomo viene trattato in accordo alla sua piena verità, perciò seguire tali principi conduce ad una maggiore efficienza economica⁷³; uno di questi principi, la soggettività del lavoro, viene analizzato per sottolineare l'importanza, per il buon funzionamento dell'impresa, del *lavoro creativo* dei suoi impiegati⁷⁴. Molto interessante risulta, a que-

⁷¹ J. L. ILLANES, *Trabajo, productividad y primacía de la persona*, in *ibid.*, pp. 911-932.

⁷² A. GUERRERO, *Ética de la empresa y doctrina social de la Iglesia: una reflexión desde la docencia*, in *ibid.*, pp. 953-961.

⁷³ T. DE ANDRÉS, *Management y doctrina social de la Iglesia*, in *ibid.*, pp. 1037-1042.

⁷⁴ L. DIONIS, *La empresa: ¿capital y trabajo?*, in *ibid.*, pp. 1055-1067.

sto riguardo, il riassunto fatto dal prof. Melé sulla concezione dell'impresa e delle sue funzioni secondo la dottrina sociale cristiana⁷⁵. Inoltre si evidenzia la necessità di garantire un orientamento personalista del progresso economico, in modo che serva allo sviluppo integrale di tutto l'uomo e di tutti gli uomini; donde la necessità della solidarietà come atteggiamento fondamentale nell'ambito sociale⁷⁶. Si fanno anche diverse proposte sul funzionamento dell'impresa, in connessione con l'insegnamento sociale cristiano: ad esempio, sul modo di retribuire il capitale⁷⁷, su un'organizzazione imprenditoriale pensata in chiave redditizia che rispetti la dignità personale⁷⁸; sulla necessità di superare i modelli riduttivi dell'impresa, meccanicista e psicosociologico, per adottare un modello antropologico e umanista⁷⁹. Si mostra anche la crescente importanza che il Magistero sociale concede alla figura dell'imprenditore come artefice di una società più giusta, pacifica e fraterna⁸⁰. A questo riguardo viene sottolineato che l'etica economica non è come una sovrastruttura della scienza economica, ma è interna alla stessa economia, e per essere etica deve trovarsi aperta a tutta la realtà umana; da cui deriva che l'*ethos* dell'impresa deve arrivare — al di là dell'ansia del profitto e dei problemi della comunicazione all'interno dell'impresa e delle preoccupazioni per il bene comune — allo stesso senso della vita di tutti quanti ne partecipano⁸¹.

La relazione di chiusura⁸² insiste sull'idea che, come si è detto, in un modo o in un altro è stata sempre presente nel corso del simposio, cioè che la dottrina sociale della Chiesa non è soltanto un antidoto contro i pericoli di contaminazione ideologica, ma soprattutto è un impulso positivo per cercare le soluzioni teoriche e pratiche

⁷⁵ D. MELE, *La responsabilidad empresarial según la doctrina social de la Iglesia*, in *ibid.*, pp. 1099-1111.

⁷⁶ M. CASTILLEJO, *Desarrollo y solidaridad*, in *ibid.*, pp. 943-951.

⁷⁷ A. LÓPEZ CABALLERO, *El concepto de capital y su retribución en la doctrina social de la Iglesia*, in *ibid.*, pp. 963-971.

⁷⁸ J. AGUILA, *Integración humana en la empresa*, in *ibid.*, pp. 1027-1036.

⁷⁹ M. N. CHINCHILLA, *Los valores éticos en la empresa: situación actual y perspectivas*, in *ibid.*, pp. 1043-1053.

⁸⁰ J. L. FERNÁNDEZ, *Visión de la empresa desde el Magistero pontificio*, in *ibid.*, pp. 1081-1089.

⁸¹ M. SPIEKER, *Ganancia, beneficio y bien común. Acerca del ethos del empresario*, in *ibid.*, pp. 973-987.

⁸² T. GUTIÉRREZ, *Doctrina social de la Iglesia y existencia cristiana*, in *ibid.*, pp. 1167-1183.

di una società secondo l'ideale evangelico; perciò si richiede una forte testimonianza cristiana di responsabilità, di ottimismo e di capacità creativa. Insomma, ci troviamo con un'opera molto ricca dal punto di vista teoretico, e molto indicativa dal punto di vista pratico dell'insegnamento sociale cristiano.

VI. Oltre l'illuminismo

Questo impulso di testimonianza nelle opere, necessario per costruire una società a misura di uomo, secondo il volere di Dio, non deve venir meno dopo il palese fallimento del socialismo reale; anzi, esso costituisce un nuovo impegno per pensare e vivere la società *oltre l'illuminismo*. Ciò è quanto propone il prof. Possenti in un'opera⁸³ che, senza voler essere un manuale di dottrina sociale cristiana, presenta diversi dei suoi assunti come superamento dei limiti inerenti alla tradizione illuministico-liberale. Si tratta di uno studio profondo, che ruota intorno a due punti capitali: a) la riflessione sulla natura e sulla portata della dottrina sociale cattolica, anche in confronto alle filosofie moderne, che si radica nell'antropologia cristiana, per così mettere in evidenza la fecondità dei suoi principi e rileggerne la tradizione nel solco del legame costitutivo che intercorre tra libertà umana e verità; b) l'approfondimento di vari problemi dell'attualità storica (i paradigmi antropologici dei sistemi economici, la democrazia e il cristianesimo, ecc.) in un discorso appartenente alla morale sociale e politica. Non è esagerazione, scrive lo stesso autore a p. 11, parlare di un certo spreco di etica, che proviene dalla sproporzione tra il molto parlarne e gli esigui risultati sociali; ciò avviene perché tale riflessione non va sufficientemente in profondità; da qui l'interesse di considerare quegli aspetti del libro che aprono una prospettiva *oltre l'illuminismo*, saldamente fondata nella filosofia cristiana, per meglio difendere la dignità della persona umana.

Le diverse versioni dell'illuminismo hanno la loro radice comune nell'antropocentrismo o soggettocentrismo, nella gestione profana della vita e nella sicurezza tecnico-metodologica volta alla costruzione del mondo; facilmente, in un secondo momento, diverse versioni dell'illuminismo riducono il soggetto ad alcune delle sue dimensioni,

⁸³ V. POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, pp. 270.

e ciò porta anche, nelle correnti più radicali, allo scambio tra soggetto e funzione. È assai dubbio che questi caratteri possano salvaguardare l'*humanitas* dell'uomo. Come conseguenza delle sue premesse, l'illuminismo è proteso, sul piano morale, all'autonomia intesa come autolegislazione della ragione e, pertanto, all'idea di libertà e di democrazia come obbedienza solo a se stessi; l'ideale etico viene posto nell'autarchia della persona dotata di valore in sé, ciò significa l'indipendenza e il rispetto mutuo tra le persone; è un ideale che punta a conciliare libertà e uguaglianza, lasciando però da parte la solidarietà. Inoltre, il neoilluminismo, contrariamente al pensiero kantiano dell'universalità etica, ha adottato una morale pluralista, che tende alla frammentazione dei valori e non ammette l'idea della fondazione razionale di un'etica universale, perciò le basi dei diritti dell'uomo svaniscono nello storicismo e questi finiscono per essere non diritti naturali e inalienabili, ma positivi e cambianti. Conseguentemente si rigetta la possibilità di una scienza politica e sociale universalmente normativa, e piuttosto la si riformula in senso procedurale e non contenutistico; rimane l'impegno per un uso pubblico della ragione e per un giudizio sulle istituzioni sociali, sempre però in senso relativista per la natura mutabile dei valori. Tutto ciò fa vedere che l'illuminismo non rappresenta né una risposta adeguata, né una cultura capace di interpretare al meglio l'esperienza della società: la libertà politica, il lavoro, l'economia, la tecnica, hanno bisogno di un'ispirazione più profonda, di una dottrina più vera e di un ideale più attraente di quello illuministico. Questo è, forse, uno dei problemi più urgenti da risolvere nell'attuale momento sociale, poiché molte delle difficoltà odierne si devono alla crisi dell'illuminismo, che ha esaurito il suo potenziale di autentica liberazione; tale superamento costituirebbe una rivoluzione morale e sociale di enorme portata nella fase finale dell'epoca moderna, e condurrebbe a sconfiggere l'alienazione, intesa come perdita o eclissi del senso autentico dell'esistenza⁸⁴; porterebbe, insomma, a recuperare il vero senso dell'umano nella società.

Tuttavia il concetto di rivoluzione morale deve evitare un equivoco, a cui non sono stati alieni taluni ambienti cristiani, ed anche

⁸⁴ La perdita del senso dell'esistenza è certamente un'alienazione ben più profonda dello sfruttamento economico; perciò, la permanenza di quest'alienazione nelle nazioni sviluppate, dopo la quasi totale risoluzione della «questione sociale», risulta una delle contraddizioni più palesi dell'illuminismo nei paesi d'Occidente.

cattolici; l'equivoco, cioè, di pretendere un cambio etico attraverso modifiche unicamente strutturali. Difatti, diverse ideologie della storia (idealismo, marxismo, positivismo), che tendono ad occultare o a subordinare la dimensione morale ad un preteso «senso della storia», spostano l'attenzione dall'agire della persona verso i grandi soggetti collettivi; ciò comporta anche la diffidenza di fronte alla dottrina sociale della Chiesa, sospettata di essere una teoria astorica e pietista. Per tutto ciò, negli anni '50 e '60 ebbe un forte slancio l'idea che i rapporti sociali potessero essere impostati con una conveniente molteplicità di tecniche, piuttosto che alla luce di una filosofia pubblica; svaniva così il valore di un insegnamento sociale cristiano, e perdeva significato l'idea che la dignità della persona e il raggiungimento del bene comune sociale erano eventi metatecnici e metaideologici. Per evitare questi equivoci, si deve sottolineare come, d'altra parte, è stato evidenziato ripetutamente dalla fine dei '70, che la dottrina sociale della Chiesa è una morale sociale, cioè una disciplina votata all'agire pratico che cerca i valori, i fini, le norme etiche su cui sia possibile fondare una convivenza degna di persone umane, che agiscono alla luce di un bene più alto e di una legge superiore che indica ciò che è conforme o non conforme all'intera verità dell'uomo; che indica, insomma, la differenza tra il giusto e l'ingiusto. Perciò sarà logico attendersi da tale insegnamento sociale punti di vista in contrasto con le forme di privatizzazione e di «contrattualizzazione» della vita sociale, oggi giorno così sviluppate, che vorrebbero far rientrare nel campo del negoziato fra individui privati ciò che invece cade sotto il dominio della ragione etica universale.

A questo riguardo non si deve dimenticare che la dottrina sociale cristiana, prima di essere un insieme di norme, comporta una visione complessiva su Dio, sull'uomo e sul suo fine, e sul mondo, ancorata al messaggio rivelato. L'assiologia dell'essere sociale si regge sulla sua ontologia, desunta dagli elementi propri della fede e dalla metafisica della creazione che è al centro di ogni pensare cristiano. La morale sociale proposta dalla Chiesa è un'etica del bene comune e delle virtù, ed è proprio della sua natura non attribuire un valore primario alle tecniche e alle strutture sociali (che tuttavia vanno convenientemente disposte), bensì all'agire libero e morale dell'uomo; nei testi del Magistero sociale non mancano mai gli ap-

PELLI perché la persona concreta sviluppi le virtù sociali, giacché si considera un miraggio la possibilità di stabilire la giustizia e il bene comune indipendentemente da un costante sviluppo delle virtù: non esistono norme, né istituzioni, né leggi, né patti che possano dispensare da tale necessità. Questa attitudine è congruente con l'antropologia che sta alla base della dottrina sociale della Chiesa; questa sostiene che la dignità della persona abbraccia tutte le sue dimensioni — morale, spirituale, culturale e materiale —, ma la più decisiva è la prima. D'altro canto va sottolineato che questa dimensione morale, perché sia d'accordo con l'intera verità sull'uomo, non può fermarsi alla virtù della giustizia, cioè ad un comportamento simmetrico tra le persone, come nelle etiche contrattualistiche ed utilitaristiche; occorre evidenziare che le virtù più caratteristiche dell'insegnamento sociale sono la carità e la solidarietà, che comportano un atteggiamento non simmetrico, ma di donazione, attraverso cui, d'altra parte, la persona raggiunge il suo pieno sviluppo.

Da qui scaturiscono nuove impostazioni sociali, finora dimenticate da gran parte della cultura occidentale, sorta dal razionalismo e dall'illuminismo, che si imperniava sulla figura dell'individuo produttore-consumatore mosso soltanto dal proprio interesse: infatti, è vieppiù palese che il solo egoismo individuale non è motore adeguato né sufficiente per edificare una società degna dell'uomo. Tali nuove impostazioni, che oggi non si possono trascurare, vertono sulla necessità di favorire il senso dell'obbligazione e della solidarietà sociale negli Stati moderni; sul modo più opportuno di risolvere i problemi, per aiutare gli svantaggiati, sia della propria che di altre nazioni; sull'ampiezza del dovere del cittadino nei confronti della *res publica*, per favorire spazi di maggiore partecipazione solidaria. A questo riguardo, il tema che si configura basilare e pietra di paragone tra una filosofia pubblica utilitaristica e quella cristiana è il significato ultimo dell'esistenza; l'insegnamento sociale della Chiesa è una morale *del/con* fine ultimo trascendente, mentre quelle laiche si presentano programmaticamente come etiche senza fine ultimo, autonome rispetto alla religione, e per lo più concepiscono la morale come una struttura culturale che serva come regola del gioco sociale e possa risolvere i conflitti tra gli individui; perciò queste morali prescindono dal cercare un senso globale alla vita, perché secondo loro sarebbe inutile ed anche impossibile.

Nella prospettiva di andare oltre l'illuminismo, un compito della dottrina sociale cristiana, nella presente fase storica, è quello di contrastare la crisi dell'idea di verità e la nozione di pluralismo morale ritenute invalicabili dalle etiche secolaristiche. Anche in campo sociale la morale cristiana ritiene valido, anzi doveroso, lo schema classico del *telos* umano, elaborato da Aristotele e ripreso da san Tommaso d'Aquino; esso giudica possibile determinare il fine della persona e conseguentemente della società, e ciò mostra la differenza esistente tra la condizione dell'uomo e della società come sono e come dovrebbero essere raggiungendo il loro *telos*; perciò questa morale viene elaborata sotto il principio direttivo del fine ultimo, che significa il compimento e la pienezza della persona in tutte le sue dimensioni, anche quella sociale⁸⁵. Di conseguenza l'insegnamento sociale cristiano si presenta al contempo come una morale deontologica e teleologica: è una morale delle norme, ma non è mai soltanto un'etica normativa; così risulta in contrasto sia con quei sistemi che negano un *telos* quale migliore indicazione per il compimento dell'essere umano, sia con quegli altri che rifiutano obiettività e univocità alle norme. La morale cristiana supera la polarità tra un approccio secondo i diritti naturali o secondo il consequenzialismo, cioè tra normativismo ed utilitarismo; anzi tipica di questa morale è l'idea che la molteplicità dei valori umani, che si devono raggiungere attraverso le diverse virtù, non significa eterogeneità né dispersione, poiché sono virtù e valori collegati tra di loro nella prospettiva unitaria del *telos* e nella virtù fondante della carità⁸⁶.

Senza questa prospettiva unitaria e con il predominio della libertà e delle preferenze individuali, le società liberali hanno perso il concetto di *vita buona*; perciò soffrono il costante rischio, e la reale possibilità, della denormativizzazione e del permissivismo: le istituzioni pubbliche adottano un contegno neutrale rispetto alle scelte e alle preferenze individuali, persino in valori umani fondamentali. D'altra parte viene sottovalutato, nella vita e nell'educazione, il tema delle virtù, che al massimo si vedono come eccellenze pratiche, perlopiù meccaniche, o come atteggiamenti di buon rapporto sociale.

⁸⁵ L'apporto specifico del cristianesimo allo schema aristotelico è la condizione soprannaturale del fine ultimo, il che comporta un ordine interamente diverso, in quanto alle caratteristiche, all'intensità e al modo di vivere le virtù sociali.

⁸⁶ Di qui l'importanza della carità e della solidarietà nella vita sociale, senza le quali soltanto si trova dispersione, politeismo conflittuale, complessità ed ingovernabilità.

In tale contesto, un ruolo fondamentale dell'insegnamento sociale della Chiesa è favorire il riaccostamento alla tradizione delle virtù, per promuovere un'etica sociale *vissuta*: è il compito di educare le persone ad un atteggiamento di carità, di solidarietà e di cooperazione, di laboriosità e di partecipazione, di onestà e di rettitudine; e di stimolare a mettere in pratica queste virtù nei diversi livelli sociali.

Con queste premesse, Possenti studia accuratamente nell'opera presentata diversi assunti concernenti il messaggio sociale cristiano: l'economia e la giustizia sociale, i diritti dell'uomo, la nuova cristianità, l'attualità italiana e la casa comune europea. Tutto ciò lo porta ad indicare che il grande crimine del nostro secolo va individuato nell'attacco ai diritti inalienabili dell'uomo e nel disprezzo della persona umana, crimine che scaturisce, in ultimo termine, dal disprezzo di Dio: l'ateismo politico non può render conto dello sviluppo della storia e non può servire da guida nelle effettive scelte sociali. La vera soluzione ai problemi della società e la sua unica possibilità di sviluppo coerente «sarà l'effetto di un esperimento personale e sociale in cui il soggetto, comprendendo se stesso nella luce del vangelo, faccia della concezione cristiana dell'uomo e dell'etica sociale corrispondente l'ispirazione quotidiana dell'agire, evitando di verniciare con un lessico cristiano schemi pensati altrove»⁸⁷.

Possiamo concludere questa presentazione con parole del card. Wojtyła riportate nell'appendice del libro: «secondo la tradizione tomistica, che fundamentalmente esprime una buona parte della verità cristiana, solo l'uomo come persona è un essere sostanziale, la società è un insieme di relazioni e quindi una realtà contingente che nelle diverse comunità e gruppi presuppone questa unica sostanza che è l'uomo. Questa concezione è di estrema importanza. In essa è radicato il baluardo contro il collettivismo e anche l'individualismo, il totalitarismo e l'economismo. In essa c'è la chiave per comprendere il concetto, e prima ancora la realtà, di "alienazione" (anche se questo è un concetto della filosofia sociale e non appartiene alla tradizione tomistica). In essa è il fondamento per stabilire ciò che è o può essere alienazione dell'uomo e cosa non lo è. Infine, vi è il fondamento per vincere questa alienazione»⁸⁸.

⁸⁷ V. POSSENTI, *Oltre l'illuminismo. Il messaggio sociale cristiano*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992, p. 232.

⁸⁸ K. WOJTYŁA, *Intervista del 1978*, in *ibid.*, pp. 253-254.

VII. La destinazione universale dei beni

La destinazione universale dei beni è stato punto fermo dell'insegnamento sociale cristiano, dalla Chiesa primitiva ai nostri giorni⁸⁹; e lo è stato per la sua intima connessione con la salvaguardia della dignità di ogni uomo e di tutto l'uomo. Fu tale pensiero uno dei più forti incentivi che ebbe Papa Leone per emanare l'enciclica *Rerum novarum*; effettivamente, «fin dall'inizio della sua enciclica, il Papa Leone XIII ha sottolineato il fatto che, come conseguenza delle nuove tecniche, la produzione dei beni aumentava rapidamente e che l'umanità si trovava di fronte ad una ricchezza che non aveva mai conosciuto in passato. Egli non rifiutava affatto questa *res nova* in se stessa; al contrario, egli vi vedeva una nuova realizzazione della volontà di Dio di completare l'opera della sua creazione grazie al lavoro dell'uomo e per il bene dell'uomo. Ma il Papa si inquietava nel vedere che questa nuova ricchezza, lungi dall'essere a disposizione di tutto il genere umano, in realtà rimaneva concentrata nelle mani di un piccolo numero di persone, mentre la massa dei proletari era esclusa dalla sua fruizione e diventava sempre più povera. Un tale risultato era in diretta contraddizione con la volontà di Dio, il quale ha dato la terra a tutto il genere umano perché ne faccia uso e ne disponga. Ecco perché il Papa si sforzò deliberatamente, in modo particolare con la sua enciclica, di mostrare le vie e i mezzi per realizzare anche questa volontà di Dio nella società industriale»⁹⁰.

Per tutto ciò, non stupisce che la commemorazione del centenario dell'enciclica leoniana in Vaticano — 14 e 15 maggio 1991 — si sia voluta fare con un colloquio internazionale su questo tema, organizzato dal Pontificio Consiglio *Iustitia et Pax*⁹¹, e che il Papa abbia riservato allo stesso tema il suo discorso per la celebrazione solenne di questo centenario. Il colloquio si è impostato con una metodologia interdisciplinare, e il suo principale scopo era ravvivare il

⁸⁹ Si vedano gli spunti biblici e patristici di questo tema nei contributi di A. Vanhoye e di C. I. González, nell'opera adesso presentata.

⁹⁰ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso* 15-V-1991, n. 2, nel volume indicato nella nota successiva, p. 158.

⁹¹ Gli atti di questo colloquio, insieme con i discorsi della celebrazione del centenario, sono usciti nel primo numero del '92 della rivista «La Società» e nel volume: PONTIFICIO CONSIGLIO *IUSTITIA ET PAX*, *La destinazione universale dei beni* (a cura di E. BELLAVITE e S. FONTANA), Edizioni Cercate, Verona 1992, pp. 174.

principio della destinazione universale dei beni, così radicato nell'insegnamento cristiano, ma allo stesso tempo così dimenticato nella pratica sociale; inoltre si è voluto ampliarne il campo di applicazione, per comprendere tutte le categorie di beni⁹². Dall'inizio si mostra l'orientamento verso la dignità della persona che è il soggetto di questo principio della destinazione dei beni e del diritto di proprietà privata; e ciò per il loro rapporto con il bene comune. Impostato in questo modo, si vede come il principio della destinazione dei beni, attraverso la sua valenza antropologica, si trova collegato agli altri principi dell'insegnamento sociale, come la necessaria produzione dei beni, il coinvolgimento dei lavoratori nella gestione aziendale, il sistema di prestazioni sociali, l'insieme delle istituzioni politiche e dei corpi intermedi, ed anche la revisione dei rapporti commerciali internazionali⁹³. Il prof. Calvez, dopo aver spiegato diversi mezzi per assicurare la destinazione universale dei beni, taluni di portata individuale (proprietà privata, capacità professionale, ecc.) tal'altri di ripercussione collettiva (previdenza sociale, istituzioni pubbliche, ecc.), sottolinea l'occorrenza di scelte politiche che permettano un equilibrio tra loro, al fine di fomentare la massima diffusione della proprietà; ciò coinvolge sia l'agire sociale delle persone che i rapporti internazionali⁹⁴. Un problema che riguarda la destinazione universale dei beni ed anche la dignità umana, non solo della presente generazione ma anche delle generazioni future, è il problema ecologico, che prima di essere affrontato come un tema politico ed economico, deve essere studiato sotto la sua chiara dimensione etica di ambito internazionale; donde il ruolo fondamentale della cooperazione, e della solidarietà, per far sì che ogni società (azienda, nazione, ecc.) si assuma le proprie responsabilità, al fine di attuare un modello di sviluppo sostenibile anche secondo la capacità di assimilazione degli ecosistemi⁹⁵.

Oltre a questi studi di portata generale, gli altri contributi si riferiscono a concreti problemi di distribuzione dei beni nel loro rapporto con lo sviluppo integrale di tutte le persone:

⁹² Card. R. ETCHEGARAY, *Prefazione*, in *ibid.*, p. 7.

⁹³ M. SPIEKER, *Le linee fondamentali dell'etica della proprietà nella dottrina sociale della Chiesa*, in *ibid.*, pp. 11-24.

⁹⁴ J. Y. CALVEZ, *I mezzi per assicurare la destinazione universale dei beni*, in *ibid.*, pp. 25-30.

⁹⁵ I. MUSU, *La comune difesa dei beni della creazione*, in *ibid.*, pp. 61-66.

— la ripartizione della terra riguardo a un paese del terzo mondo⁹⁶, senza dimenticare — come sottolinea un altro contributo — che lo studio dei fenomeni di malnutrizione e di fame mostra che essi non sono dovuti alla scarsità di terre coltivabili o all'insufficienza di produzione su scala mondiale, ma a fenomeni economici, politici e sociali — in fondo morali —, nazionali e internazionali, di ben altra complessità;

— la destinazione dei beni prodotti dall'uomo, cioè l'esigenza di un nuovo ordine economico mondiale, che permetta di assicurare, a livello planetario, una gestione imparziale dell'interdipendenza globale e uno sforzo collettivo di solidarietà, e ciò attraverso un'istituzione che dovrebbe assomigliare ad un'autorità mondiale⁹⁷;

— i problemi etici delle migrazioni: diritto di asilo, rapporti emigranti-residenti, l'istituzione di un'imposta di solidarietà su scala mondiale, ecc.⁹⁸;

— la distribuzione dei beni immateriali, poiché nella costruzione di un mondo più giusto e più fraterno occorre far partecipare l'insieme dell'umanità ai beni della scienza, della cultura e dell'arte; in tale questione il punto di riferimento centrale è il bene della persona, prima creatrice e beneficiaria del progresso scientifico, estetico e culturale: in una prospettiva personalista è ogni singolo uomo che si perfeziona attraverso l'approfondimento delle sue conoscenze e le creazioni del suo spirito; tuttavia questo progresso richiede un incessante scambio in seno alle comunità umane, cioè una condivisione con gli altri⁹⁹. Tra questi beni immateriali, si può contare anche l'informazione, che si configura come un diritto dell'uomo, poiché un'informazione più completa faciliterebbe uno sviluppo più generalizzato¹⁰⁰;

— la destinazione universale delle tecniche, che propone problemi di diversa indole, giuridici, morali, ecc., riguardo alla ricerca

⁹⁶ J. A. LIVIERES, *La destinazione universale dei beni della terra come spazio da coltivare*, in *ibid.*, pp. 55-59.

⁹⁷ C. VALY, *La destinazione universale dei beni prodotti dall'uomo*, in *ibid.*, pp. 67-75.

⁹⁸ J. LESOURNE, *Le migrazioni umane e la destinazione universale dei beni della terra*, in *ibid.*, pp. 77-86.

⁹⁹ H. CARRIER, *La destinazione universale dei beni immateriali: la scienza, la cultura e l'arte*, in *ibid.*, pp. 87-92.

¹⁰⁰ M. L. MEERTS, *La Rerum novarum e l'insegnamento sociale della Chiesa: il problema dell'informazione*, in *ibid.*, pp. 105-110.

scientifica, le innovazioni tecnologiche, la proprietà delle invenzioni (brevetti), le capacità tecniche e l'esperienza acquisita, ecc.¹⁰¹.

Dove si trova l'energia per far diventare realtà questa destinazione universale dei beni? Indubbiamente nella carità soprannaturale, che oltrepassa la pura amicizia umana; infatti, la legge evangelica dell'amore fraterno rivela, in un modo molto più radicale di quanto possa farlo la semplice considerazione razionale, quali siano i fondamenti della vita sociale; essa mostra il primato dell'unità, meglio si potrebbe dire della «comunione», intendendo per primato, sia la priorità come valore, sia come precedenza d'origine; in altre parole, ciò che è primo, e ha dunque il valore di principio, è la *koinonia*, la *communicatio*; tra l'altro perché l'uomo non può prendere piena coscienza della propria dignità, senza vedervi inscritta la realtà della *fraternità*, che lo unisce agli altri uomini¹⁰².

Il volume include anche i discorsi per la commemorazione ufficiale della *Rerum novarum* nel suo centenario. Anche qui viene messa in evidenza *la centralità dell'uomo dentro la società*: il card. Etchegaray, parlando dell'influenza del pensiero sociale della Chiesa, indica che «i fallimenti, come le vittorie, non hanno che una sola e medesima spiegazione: la dimenticanza, o il rispetto, della verità intorno all'uomo, dell'uomo come è stato formato da Dio»¹⁰³. Perciò risulta ogni volta più evidente che il discorso etico-economico del Magistero sociale si ricollega ad un discorso antropologico: il tema è l'uomo e il lavoro in una prospettiva planetaria¹⁰⁴. Difatti, la storia degli sfruttamenti sociali ed economici è la storia della negazione della libertà e della dignità umana, della sua identità culturale e della sua vocazione ed essenza trascendente; soltanto i valori affermati nel patrimonio antropologico, etico-culturale e dottrinale dell'insegnamento sociale cristiano sono in grado di riscattare la dignità della persona umana dalla voracità materiale, di affermare l'importanza ed il primato del lavoro sul capitale, di raggiungere un'effettiva giustizia sociale, di praticare la solidarietà come valore intrinseco alla condizione umana, di cercare una pace conseguenza dello sviluppo integrale e dell'auto-

¹⁰¹ P. LAURENT, *Le tecniche e la loro destinazione universale*, in *ibid.*, pp. 93-104.

¹⁰² G. COTTIER, «Oltre l'amicizia, l'amore fraterno» (RN 21), in *ibid.*, pp. 111-118.

¹⁰³ Card. R. ETCHEGARAY, *Un'enciclica da leggere e da vivere*, in *ibid.*, pp. 121-125; la citazione si trova a p. 124.

¹⁰⁴ H. MAIER, *La «Rerum novarum» e la dottrina sociale della Chiesa Cattolica dal 1891 al 1991*, in *ibid.*, pp. 127-137.

determinazione nazionale e culturale dei popoli¹⁰⁵. Certamente il progresso tecnologico di questo secolo applicato al mondo industriale, ed anche a tutto l'ambito umano, ha permesso di migliorare le condizioni di vita di molti, non però di tutti, non di ogni persona, perciò si evidenzia la necessità che tutti gli operatori economici si impegnino nella creazione di un sistema economico veramente giusto, che consenta lo sviluppo globale — quindi non soltanto economico — di ogni uomo; per far fronte a tutto ciò, per adattarsi creativamente alle trasformazioni sociali ed economiche si dovranno adottare per l'impresa valori che la indirizzino sempre più a promuovere il bene comune e il rispetto di ogni singolo uomo e le consentano di adempiere il suo ruolo di motore di un più equilibrato sviluppo¹⁰⁶.

Si è già menzionato il discorso di Giovanni Paolo II alla chiusura di questa celebrazione. Per concludere, aggiungiamo che il Papa, oltre alla distribuzione dei beni materiali e di servizi, sottolinea anche la *destinazione universale dell'annuncio evangelico*: le riforme strutturali devono essere accompagnate, persino precedute, da una riforma morale ispirata al Vangelo e sostenuta dalla grazia. Effettivamente, essendo la radice dei mali sociali di natura morale, cioè, da un lato, il desiderio esclusivo di profitto e, dall'altro, la sete di potere, ne consegue che essi non possono essere superati che a livello morale, vale a dire per mezzo di una «conversione», di un passaggio da comportamenti ispirati dall'egoismo ad una cultura di autentica solidarietà¹⁰⁷.

Insomma, il volume presentato rimane incentrato su un punto concreto, benché molto importante — dell'insegnamento sociale cristiano. Tuttavia, l'interdipendenza dei diversi assunti di questo insegnamento attraverso il suo punto focale — la dignità della persona umana —, fa sì che la lettura di questa opera risulti di grande interesse per i cultori di tali materie.

VIII. Due commenti sulla «Centésimus annus»

Tra i molti e buoni commenti che sono usciti sull'ultima enciclica sociale, ne scegliamo due più incentrati nel tema dell'antropologia. Il primo raccoglie gli atti del convegno internazionale tenutosi a

¹⁰⁵ L. E. MARIUS, *Non più presenza senza coerenza*, in *ibid.*, pp. 145-150.

¹⁰⁶ A. FALCK, *Gli imprenditori e la Rerum novarum oggi*, in *ibid.*, pp. 151-155.

¹⁰⁷ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Discorso 15-V-1991*, n. 7, in *ibid.*, pp. 164 e 165.

Rieti dal 22 al 27 ottobre 1991, organizzato dall'ASCE (Azione Sociale Cristiana Eurolatinoamericana) in collaborazione con la diocesi di Rieti¹⁰⁸. Il convegno si è articolato in quattro momenti: il primo di carattere generale, il secondo dedicato all'Europa occidentale, il terzo all'Europa centro-orientale e il quarto all'America latina. La qualità e la quantità degli interventi consigliano una loro lettura approfondita per meglio capire la *Centesimus annus* e, in generale, l'insegnamento sociale cristiano in rapporto ai problemi concreti e alle possibili soluzioni dell'odierna vita sociale. Tuttavia qui, come già indicato in altri momenti, ci limiteremo a commentare quei punti più direttamente riguardanti la dignità umana, sapendo di lasciar fuori molti contributi di alto valore. Non va, peraltro, dimenticato che tutto il convegno è stato impostato in senso essenzialmente umanistico, poiché l'uomo, nella sua dimensione personale così come nella sua vita sociale, è stato allo stesso tempo il centro, il soggetto e l'oggetto delle riflessioni e delle proposte¹⁰⁹. Illustrativo è l'aneddoto che racconta il vescovo di Rieti, mons. Molinari: «il giorno 17 di maggio di quest'anno [1991], durante un incontro con il Santo Padre Giovanni Paolo II, presenti anche altri Vescovi del Lazio, chiesi al Papa: "Santità, nell'ipotesi che si organizzi un convegno sulla nuova enciclica (la *Centesimus annus*) quale punto dell'enciclica, secondo Lei, potrebbe essere più interessante da analizzare?" E il Papa, dopo un attimo di silenzio, rispose deciso: "L'antropologia!"»¹¹⁰.

Il titolo del convegno — antropologia solidaristica — potrebbe sembrare una tautologia; effettivamente, non c'è vera antropologia, non si capisce né si vive l'intera verità sull'uomo, se non è aperta alla solidarietà; tuttavia, la proliferazione di «umanesimi» insolidari ed individualistici, giustifica l'accentuazione della solidarietà propria dell'uomo integrale che, fatto ad immagine di Dio, non può non essere solidale. A questo riguardo, mons. Molinari ricorda, nella relazione già citata, che quando si approfondisce l'antropologia cristiana, che sorregge l'ultimo documento sociale, così come tutto l'insegnamento cristiano in questa materia, ci si accorge che Gesù Cristo,

¹⁰⁸ Gli atti si raccolgono in: AA.VV., *L'antropologia solidaristica nella «Centesimus annus»* (a cura di A. LUCIANI), Massimo, Milano 1992, pp. 350.

¹⁰⁹ Cfr. A. LUCIANI, *Introduzione*, in *ibid.*, pp. 6-10.

¹¹⁰ G. MOLINARI, *L'antropologia solidaristica nella «Centesimus annus»*, in *ibid.*, pp. 11-24; la citazione è a p. 11.

il Dio incarnato, è l'uomo nuovo, sintesi eloquente e perfetta della concezione dell'uomo racchiusa nel Vangelo, e che Gesù è, appunto, colui che si è donato pienamente per i fratelli; egli risulta, perciò, un costante esempio e richiamo a tutti gli uomini perché vivano un'autentica ed effettiva solidarietà, che nasce dal comandamento nuovo (Gv 15, 12); una solidarietà che fa sperimentare la vita nuova del cristiano, la vita dell'aldilà già in qualche senso presente in questo mondo, poiché «da questo sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli» (1 Gv 3, 14).

In tal senso si può dire che la *Centesimus annus* costituisce una sinfonia sul tema «uomo», non come pensato esclusivamente dall'uomo (sarebbe appiattirlo ad una dimensione), ma come pensato e rivelato da Dio, benché in parte già conosciuto dalla retta ragione; e quindi con tutta la sua spiritualità, trascendenza e pluralità di dimensioni: questa è, senza dubbio, la più elevata concezione della persona e la più motivata ragione della sua dignità. Questo uomo è un uomo che lavora, ma che non si limita ad essere produttore-consumatore, che vive in una società politica, ma che non si riduce al suo essere cittadino; infine, è un uomo che non scambia i mezzi per il fine, perché da questo scambio scaturiscono le alienazioni, alla cui origine il Papa colloca un evidente fondamento: *l'ateismo*, e cioè l'arbitrario distacco dell'uomo e della società dalla sua radice, Dio. La negazione di Dio mina alla base la dignità della persona, perché non si riesce a cogliere il suo valore fondante nell'essere immagine divina, con indipendenza dalle circostanze di cultura, di salute, di etnia, di religione, ecc., e ci si limita alla sua valutazione esterna (denaro e potere, principalmente); di qui la necessità del discorso sull'ateismo, che ha ripercussioni su ogni aspetto della vita sociale del nostro tempo: la dimensione religiosa, che non è semplicemente un orpello privatistico, deve strutturare la coscienza e plasmare la società¹¹¹.

L'antropologia cristiana parte, in primo luogo, dalla ferma convinzione che ha la Chiesa di conoscere l'intima verità sull'uomo, e le sue aspirazioni più profonde, in quanto gli sono state rivelate da Gesù Cristo; e, in secondo luogo, dall'esistenza di una verità assoluta e trascendente alla quale sono ordinate tutte le creature, ma che

¹¹¹ G. CHIARETTI, *Coordinate religiose della «Centesimus annus»*, in *ibid.*, pp. 36-47.

gli uomini devono raggiungere liberamente. La Chiesa, come continuatrice dell'opera di Gesù, non soltanto conosce queste verità, ma ha la missione di farle conoscere e di condurre ad esse gli uomini in tutte le loro dimensioni, personali, sociopolitiche, eticoculturali, ecc. Perciò, tra i mezzi che propone la *Centesimus annus* per attuare l'antropologia solidaristica, si trova la nuova evangelizzazione, che include come elemento essenziale l'insegnamento sociale cristiano. Il progetto del Papa, seguendo la tradizione cristiana, altro non è che il promuovere la dignità della persona umana in tutta la sua integrità; cosicché ciascuno è chiamato ad essere artefice di un mondo solidale, che va fatto tra tutti, come benefattori e come beneficiati, in una società senza divisioni né egoismi¹¹². Tuttavia, questo ideale è ben lontano dall'essere realizzato, perciò in un'epoca di esasperato soggettivismo individualistico, quasi al confine dell'egoismo generalizzato, questo richiamo non è solo morale, ma anche politico: per governare le società complesse, occorre favorire la creazione di spazi sociali fra mercato e Stato, sviluppare i soggetti sociali intermedi, concertare gli interessi dei vari soggetti, valorizzare la soggettività e le forme di auto-organizzazione della società, potenziare la responsabilità di tutti i componenti della società anche contro l'invadenza dello Stato assistenziale, che troppo spesso provoca la perdita di energie umane; a tutto ciò può contribuire, in modo determinante, la vita dell'impresa perché essa è oggi uno dei punti di socializzazione più importanti: nel momento del lavoro gli uomini maturano atteggiamenti, comportamenti, identità che hanno un riflesso assai rilevante su uno sviluppo equilibrato delle società. Nello stesso tempo la vita dell'azienda dipende in larga misura da come i lavoratori vivono al suo esterno, da come sono stati educati, da come realizzano i loro rapporti familiari, amicali, interpersonali; da come vengono informati dai *mass-media*, da come utilizzano il loro tempo libero; l'esperienza mostra sempre più che i diversi momenti della vita umana non sono isolabili¹¹³.

Da questi lineamenti derivano un insieme di elementi chiave, non sempre identici in tutte le società, che hanno però in comune l'aspirazione a creare un ambiente solidale e umanista. In questo

¹¹² J. GALLEGÓ, *Del hoy al mañana a partir de la «Centesimus annus»*, in *ibid.*, pp. 67-91.

¹¹³ R. SCHISANO, *Il profitto nella «Centesimus annus» e nell'impresa di oggi*, in *ibid.*, pp. 97-100.

senso, senza nascondere le difficoltà proprie delle diverse aree geografiche, vengono proposte un insieme di iniziative, tra le quali la lotta per la pace nella giustizia, l'intensificazione di un'economia sociale di mercato, l'implementazione di un modello di cultura più umana tramite la ricerca sincera della verità, la necessità di una solidarietà anche spirituale, la difesa dei diritti umani, ecc. Nell'omelia per la Messa conclusiva del convegno, il prof. mons. Franco Biffi ha fatto un bel paragone: la dottrina sociale della Chiesa è come una costellazione, la cui stella polare è la dignità della persona; tale dignità si riassume nella sua libertà, che è il timbro di Dio impresso sulla fronte di ogni uomo e donna che viene sulla terra, anche se si trattasse dell'ultimo proletario; quella dignità si rifrange nei diritti e nei doveri della persona e si corrobora attraverso la responsabile partecipazione delle persone. Attorno a questo punto focale si trovano altre sei stelle: 1) la società, formata da famiglie, da gruppi di ogni genere, dallo Stato, dall'intera umanità; 2) la sacralità dei deboli; 3) la destinazione universale dei beni; 4) la vocazione al lavoro, che svela il significato della vita e il nostro destino terrestre e celeste, e conseguentemente, la necessità del riposo festivo; 5) la democrazia partecipata, in cui ognuno è protagonista nel ricevere, ma anzitutto nel dare; 6) l'anima della giustizia sociale, che è formata da tre virtù: l'amicizia, la fraternità e la solidarietà. Il volume presentato raccoglie il documento finale del convegno, con un insieme di proposte riguardo l'aspetto politico e l'aspetto economico, che sintetizzano un importante programma per mettere in pratica l'antropologia solidaristica nell'attuale società.

Il secondo libro di commenti alla *Centesimus annus* è un'iniziativa del prof. Stefano Fontana, direttore della rivista «La Società», di studi, ricerche e documentazione sulla dottrina sociale della Chiesa¹¹⁴. Come indica il titolo, si tratta di presentare l'enciclica con un accostamento testo-immagine, non come espediente per attirare il lettore distratto, ma per far più vivo l'insegnamento sociale cristiano; effettivamente esso non è che l'annuncio di Cristo e della Sua salvezza nelle realtà temporali, e chiede — dopo essere conosciuto e meditato — di essere anche incarnato qui e ora, postula di essere reso presente ed operante in tutte le circostanze della vita del cristia-

¹¹⁴ AA.VV., *Centesimus annus - parole e immagini* (a cura di S. FONTANA), Edizioni Cercate, Verona 1992, pp. 91.

no; ecco il senso delle immagini: unire la parola dell'enciclica e dei commenti alla vita vissuta, che viene presentata mediante le fotografie. Certamente è un libro di divulgazione, ma per niente superficiale; in esso sono stati scelti passi salienti dell'enciclica, brevemente commentati, due o tre pagine, da venti professori e specialisti, che senza dubbio aiuterà a capire meglio la dottrina sociale cristiana. Il libro viene articolato in chiave antropologica e strutturato in tre parti: al di sopra dell'uomo, attorno all'uomo, dentro l'uomo.

La prima parte fa vedere che l'insegnamento sociale della Chiesa è, anzitutto, un cammino di salvezza in Cristo, un annuncio perché l'uomo raggiunga il suo fine trascendente: solo in questa luce si occupa del resto; perciò forma parte del compito evangelizzatore della Chiesa e ne viene esclusa ogni secolarizzazione, ogni riduzione al mero livello terreno, benché si indirizzi a tutti gli uomini di buona volontà¹¹⁵. Ma, appunto, in questa luce trascendente tale insegnamento sociale realizza il servizio dell'uomo, di ogni uomo, di tutto l'uomo, in una prospettiva più alta e più autentica di quanto lo sia quella delle ideologie, dove le persone diventano un'anonima umanità o massa¹¹⁶; è un servizio in ordine alla sua soggettività personale e sociale, in ordine cioè alla sua promozione morale¹¹⁷. Sicché la *Centesimus annus*, e tutta la dottrina sociale cristiana, è un inno alla libertà, ma non alla libertà come frenesia di possesso, bensì alla libertà interiore, radicata nella verità, aperta al Trascendente e disposta ad amare e liberare l'altro¹¹⁸; una libertà che nasce dal dialogo tra Dio e la persona umana, e che tende a coinvolgere solidalmente tutta l'umanità¹¹⁹; che è, per ciò stesso, consapevole dei propri limiti e dei limiti di ogni organizzazione sociale, che mai va, pertanto, confusa con il Regno di Dio¹²⁰.

La seconda parte — attorno all'uomo — studia diversi soggetti sociali in cui si sviluppa la vita umana, e sottolinea, dall'inizio, l'aspetto prioritario, accanto alla dignità della persona, della «soggettività» della società¹²¹; essa si perde quando l'ipertrofia della pro-

¹¹⁵ J. MEJIA, *Solo nella luce di Cristo*, in *ibid.*, pp. 13-15.

¹¹⁶ C. BISSOLI, *L'uomo come orizzonte*, in *ibid.*, pp. 21-23.

¹¹⁷ P. CARLOTTI, *Nell'ambito della teologia morale*, in *ibid.*, pp. 25-27.

¹¹⁸ S. PALUMBERI, *Libertà e verità*, in *ibid.*, pp. 29-32.

¹¹⁹ S. GRYGIEL, *L'uomo di fronte al mistero di Dio*, in *ibid.*, pp. 37-38.

¹²⁰ S. QUADRI, *Altro è il Regno di Dio*, in *ibid.*, pp. 33-35.

¹²¹ G. DAL FERRO, *La soggettività della società*, in *ibid.*, pp. 45-47.

duzione e del consumo, e la limitazione della politica a pura amministrazione, si uniscono ad un indebolimento del sistema socioculturale in cui le dimensioni religiosa e morale sono emarginate; questo è il risultato dell'attuazione di una «politica dei corpi», che mette tra parentesi la radicale dignità della persona come immagine di Dio¹²². Parlando dello Stato, non solo si devono rigettare quei totalitarismi aperti, ma anche quegli altri che passano per «democrazie», ma in cui la «ragion di stato» non riconosce i diritti inalienabili della persona¹²³; questi totalitarismi subdoli sono più pericolosi degli altri, perché in modo quasi insensibile corrodono alcuni fondamentali diritti dell'uomo, primo fra tutti il diritto alla vita, che forse non vengono di per sé negati, ma in qualche modo aggirati o sospesi¹²⁴. C'è anche il pericolo, dopo il crollo dell'ideologia marxista, che, con l'allentarsi dei legami di solidarietà, con l'individualismo e il consumismo, e con la chiusura nel piccolo ambito, invece di costruire una società politica al servizio del bene comune, si vada verso un'ideologia radicale di tipo capitalistico¹²⁵; perciò, l'inefficienza dello Stato assistenziale non deve portare ad un liberalismo selvaggio, né allo smantellamento dello Stato sociale, ma alla sua riforma nel senso della «soggettività» della società¹²⁶. Le istituzioni economiche vanno valutate rispetto a ciò che esse possono fare riguardo allo sviluppo integrale dell'uomo, sicché si devono riconoscere aspetti positivi dell'economia di mercato, a patto che essa incorpori le esigenze della giustizia e riconosca la propria inadeguatezza di fronte a certi beni, più alti di quelli economici¹²⁷.

L'ultima parte — dentro l'uomo — focalizza quei aspetti che sviluppano la dignità umana dal suo interno: la cultura, come dimensione primaria e fondamentale sia della persona singola sia della società; per uno sviluppo autentico della persona, occorre creare una cultura che sia ad un tempo cultura di Dio e cultura dell'uomo: una cultura umanistica, religiosa e planetaria¹²⁸. Il materialismo marxista (che ha

¹²² V. POSSENTI, *L'uomo soffocato tra Stato e mercato*, in *ibid.*, pp. 49-50.

¹²³ F. GENTILE, *Nemmeno la maggioranza democratica può violare i diritti della persona*, in *ibid.*, pp. 51-53.

¹²⁴ G. CAMPANINI, *Tra democrazia e totalitarismo*, in *ibid.*, pp. 55-57.

¹²⁵ S. FONTANA, *Una società non ideologica ma politica*, in *ibid.*, pp. 59-61.

¹²⁶ M. TOSO, *Riforma e non smantellamento dello Stato sociale*, in *ibid.*, pp. 63-66.

¹²⁷ I. MUSU, *Logica del mercato ed esigenze del bene comune*, in *ibid.*, pp. 67-71.

¹²⁸ B. MONDIN, *Una cultura per l'uomo*, in *ibid.*, pp. 75-77.

cagionato tanta miseria, anche economica) e il materialismo consumistico (con la sua povertà spirituale) non rispondono ai bisogni fondamentali dell'uomo, che sono la ricerca del senso della vita, inseparabile dal senso della morte, e che solo trovano risposta in Dio: costruire una società prescindendo da queste coordinate è lavorare per costruire l'infelicità dell'uomo, e votarsi all'autodistruzione¹²⁹. Perciò risulta necessario attendere alle condizioni morali di un'autentica «ecologia umana», cioè ricreare un ambiente (città, case, scuole, ospedali, uffici, aziende, ecc.) davvero umano, fondato sulla dignità e sulla trascendenza della persona. Luogo privilegiato di questa ecologia umana è la famiglia sorretta dall'istituto del matrimonio, che è generato dal dono reciproco e definitivo di sé, ed è l'unico luogo adeguato per la nascita e la crescita dell'uomo in maniera umana¹³⁰. Un ultimo punto, con cui termina il volume, è l'educazione, poiché l'impegno decisivo per costruire una società più giusta deve essere rivolto al cuore della persona umana: solo a questo livello si può operare un vero, profondo e positivo cambiamento di se stessi, quale irrinunciabile premessa per contribuire al cambiamento e al miglioramento della società¹³¹.

IX. Il Catechismo della Chiesa Cattolica

L'inclusione degli elementi centrali dell'insegnamento sociale cristiano nel Catechismo della Chiesa Cattolica¹³² era scontato, tenendo conto dell'intimo rapporto tra evangelizzazione ed insegnamento sociale. Questo rapporto si può mostrare nella sua doppia direzione:

a) il Catechismo è «una norma sicura per l'insegnamento della fede»¹³³, perciò risulta «testo di riferimento sicuro e autentico per l'insegnamento della dottrina cattolica»¹³⁴. Non potevano, pertanto, mancare in esso chiari, sebbene sintetici, riferimenti alla dottrina sociale cristiana che, come parte della missione evangelizzatrice della Chiesa, deve essere annoverata tra le componenti essenziali della nuova evangelizzazione. Così, la catechesi cattolica non può mancare di proporre le verità sociali evangeliche, né di motivare ad un'azione coerente;

¹²⁹ C. CAVALLERI, *Materialismo e materialismi*, in *ibid.*, pp. 79-80.

¹³⁰ G. GRANDIS, *Persona e famiglia*, in *ibid.*, pp. 85-88.

¹³¹ E. ROSANNA, *L'importanza dell'educazione dell'uomo*, in *ibid.*, pp. 89-91.

¹³² Citeremo l'edizione italiana, pubblicata da Lib. Ed. Vaticana, 1992.

¹³³ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Fidei depositum*, 11-X-1992, n. 4, in *ibid.*, p. 14.

¹³⁴ *Ibid.*

b) anche l'altra direzione evidenzia tale rapporto: alle volte si è tentato di costruire una dottrina sociale cristiana — senza usare questo nome — a sé stante, con indipendenza dalle sue fonti bibliche e tradizionali, e senza riferimento all'insieme della dottrina e della vita cristiana; conseguentemente tali autori, in un apparente paradosso poiché bollavano di ideologico il Magistero sociale, sono caduti loro stessi in posture ideologiche: ed è naturale, giacché separare questo insegnamento dal resto del contenuto evangelico, facilmente sfocia nell'ideologizzazione e nella sterilità. Perciò risulta così necessario inserire la dottrina sociale cristiana in un testo che si presenta come riassunto del deposito della fede, per mostrare in tal modo la sua congruenza con l'insieme della verità e della vita cattolica.

Certamente, guardando l'anteriore e primo catechismo di portata universale — il Catechismo Romano —, risulta palese che gli aspetti sociali del cristianesimo erano poco evidenziati. Tuttavia si deve evitare un giudizio negativo troppo affrettato, che incorrerebbe in due errori: 1) l'anacronismo di chiedere ad un testo di quattro secoli fa una consapevolezza sociale come quella di oggi, considerando che in quell'epoca la società era in gran parte statica, e non presentava molti degli attuali problemi; 2) d'altra parte, neanche va sottovalutato l'insegnamento sociale che si può trovare nel Catechismo Romano: esso ricorda che l'uomo è immagine e somiglianza di Dio (I, 2, 19) e in tale verità fonda alcuni doveri sociali (III, 6, 15); parla dell'amore ai bisognosi (III, 8, 16) e del buon uso dei beni temporali (IV, 13, 1-17), e dedica molti punti all'atteggiamento giusto in rapporto al prossimo: genitori, autorità, sudditi (III, cap. 5); e in riguardo ai loro beni corporali, materiali e spirituali (III, cap. 6, 8, 9 e 10). È vero che, per le ragioni indicate, questi insegnamenti non trovano la compattezza e la rilevanza necessaria per una società come la nostra, e forse ciò ha fatto sì che i catechismi locali, in gran parte, abbiano trascurato il tema sociale, non indicando in modo breve e chiaro i diritti e i doveri sociali propri dei cristiani. Non che siano mancati codici e catechismi sociali, specialmente in questo secolo¹³⁵; sono, però, studi monografici molto utili per chi è già interessato nell'insegnamento sociale della Chiesa ed

¹³⁵ Per citare soltanto alcuni recenti: R. SPIAZZI, *Codice sociale della Chiesa*, ESD, Bologna 1988; molto più voluminoso, dello stesso autore: *Enciclopedia del pensiero sociale cristiano*, ESD, Bologna 1992; J. L. CIPRIANI, *Catechismo de Doctrina Social*, Palabra, Madrid 1989; A. LUCIANI, *Catechismo sociale cristiano*, Mondadori, Milano 1992.

è consapevole della sua importanza per la vita cristiana: più che un'iniziazione sono un sussidio per già iniziati.

L'augurio è che, come conseguenza del nuovo documento, nei futuri catechismi non manchino gli insegnamenti, almeno elementari, di questa dottrina. Effettivamente, come scrive il Papa, il Catechismo della Chiesa Cattolica deve servire come testo di riferimento «per l'elaborazione dei catechismi locali» ed «è destinato ad incoraggiare ed aiutare la redazione di nuovi catechismi locali, che tengano conto delle diverse situazioni e culture, ma che custodiscano con cura l'unità della fede e la fedeltà alla dottrina cattolica»¹³⁶; tutto ciò fa ben sperare che i nuovi catechismi saranno un ottimo strumento perché tutti, bambini e adulti, imparino le nozioni cardini della dottrina sociale cristiana, come parte essenziale — ripetiamo parole del Papa — della nuova evangelizzazione, di cui il mondo moderno ha urgente necessità.

Passando già a mostrare, per sommi capi, gli insegnamenti sociali del Catechismo della Chiesa Cattolica, si vede in primo luogo che i riferimenti ai doveri sociali si trovano un po' ovunque, a volte come esempi, a volte con indicazioni esplicite; ciò anche aiuta a mettere in evidenza che essi formano parte dell'intera vita cristiana, dalla quale non possono essere sradicati. Tuttavia, l'insegnamento sociale viene anche tematizzato in diversi brani, in modo che non possa sfuggire a nessuno la sua importanza. Concretamente la Parte Terza — la vita in Cristo — dedica il capitolo secondo della prima sezione alla comunità umana (nn. 1877-1948). Nel capitolo primo della stessa sezione si è parlato della dignità della persona, che si radica nella creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio (n. 1700), e tale immagine e dignità, presente in ogni uomo, risplende nella comunità delle persone, a somiglianza dell'unione delle Persone divine tra loro (n. 1702); da questa dignità deriva il diritto-dovere, in ogni persona, di agire liberamente e responsabilmente (n. 1738). La necessità di una corretta antropologia per sorreggere la società, si mostra più avanti quando si ricorda che «ogni società ispira i propri giudizi e la propria condotta ad una visione dell'uomo e del suo destino. Al di fuori della luce del Vangelo su Dio e sull'uomo, è facile che le società diventino totalitarie» (n. 2257).

¹³⁶ GIOVANNI PAOLO II, Cost. Ap. *Fidei depositum*, 11-X-1992, n. 4, in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 14 e 15.

In questa luce del Vangelo si vede che la vocazione dell'uomo, di rendere manifesta l'immagine di Dio e di essere trasformato ad immagine del Figlio, è personale, ma riguarda anche la comunità umana nel suo insieme (n. 1877), poiché l'amore del prossimo è inseparabile dall'amore per Dio (n. 1878); anzi, «attraverso il rapporto con gli altri, la reciprocità dei servizi e il dialogo con i fratelli, l'uomo sviluppa le proprie virtualità, e così risponde alla propria vocazione» (n. 1879). A questo riguardo è necessario che venga rispettata una giusta gerarchia dei valori, che subordini le dimensioni materiali e istintive a quelle interiori e spirituali (n. 1886). «Occorre, quindi, far leva sulle capacità spirituali e morali della persona e sull'esigenza permanente della sua *conversione interiore*, per ottenere cambiamenti sociali che siano realmente a suo servizio. La priorità riconosciuta alla conversione del cuore non elimina affatto, anzi impone l'obbligo di apportare alle istituzioni e alle condizioni di vita, quando esse provochino il peccato, i risanamenti opportuni, perché si conformino alle norme della giustizia e favoriscano il bene anziché ostacolarlo» (n. 1888). Per tutto ciò non bastano la buona volontà e le sole forze naturali, occorre anche l'aiuto soprannaturale del Signore, che indirizza gli uomini verso il culmine della carità, in cui si trova l'apice della vita cristiana, sia dal punto di vista personale che sociale: infatti, la carità, cioè l'amore di Dio e del prossimo, «rappresenta il più grande comandamento sociale. Essa rispetta gli altri e il loro diritti. Esige la pratica della giustizia e sola ce ne rende capaci. Essa ispira una vita che si fa dono di sé: "Chi cercherà di salvare la propria vita la perderà, chi invece la perde la salverà" (Lc 17, 33)» (n. 1889). Dopo aver parlato dell'autorità, del bene comune e della responsabilità di tutti all'attuazione di questo bene (nn. 1897-1927), si dedica un articolo alla giustizia sociale, concretizzata in tre aspetti: il rispetto della persona umana — di tutti — come fine ultimo della società (nn. 1929-1933), l'uguaglianza fondamentale e le differenze tra gli uomini (nn. 1934-1938) e la solidarietà come unico mezzo efficace per risolvere i problemi socioeconomici (nn. 1939-1942).

Il capitolo secondo della sezione seconda di questa parte viene dedicato alla seconda tavola del Decalogo; essa inizia con il quarto comandamento, che è come un annuncio dei comandamenti successivi, concernenti un rispetto particolare: la vita, il matrimonio, i beni terreni, la parola; perciò il quarto comandamento illumina le altre

relazioni nella società e costituisce uno dei fondamenti della dottrina sociale della Chiesa (nn. 2198 e 2212). Infatti, dopo aver parlato della famiglia, anche come ambito naturale di iniziazione sociale (n. 2224), ritorna a trattare di alcuni aspetti dell'autorità nella società civile (nn. 2234-2246). Il rispetto della vita umana e della dignità della persona, così come la difesa della pace, sono insegnati nel quinto comandamento (nn. 2258-2330).

L'esposizione del settimo comandamento inizia con la destinazione universale e la proprietà privata dei beni (nn. 2402-2418), dedica diversi numeri alla natura della dottrina sociale della Chiesa (nn. 2419-2425), agli aspetti morali dell'attività economica, del lavoro (nn. 2426-2436) e delle relazioni internazionali (nn. 2437-2440), all'amore per i poveri (nn. 2443-2449), senza dimenticare il pluralismo dei fedeli nelle azioni sociali (n. 2442); fa anche vedere che «alla base di ogni *sviluppo completo della società umana* sta la crescita del senso di Dio e della conoscenza di sé. Allora lo sviluppo moltiplica i beni materiali e li mette al servizio della persona e della sua libertà. Riduce la miseria e lo sfruttamento economico. Fa crescere il rispetto delle identità culturali e l'apertura alla trascendenza» (n. 2441). Queste idee vengono completate con quanto si dice nel decimo comandamento, soprattutto parlando della cupidigia (nn. 2534-2540) e della povertà di cuore (nn. 2544-2547). Anche l'ottavo comandamento ricorda diversi doveri sociali, riguardo la verità, la reputazione altrui, il diritto all'informazione e alla comunicazione, ecc. (nn. 2464-2513).

Insomma, il Catechismo della Chiesa Cattolica mostra, in modo sintetico e completo, l'insieme delle verità sociali che il cristiano è tenuto a mettere in pratica nella sua vita e, pertanto, costituisce un autorevole *vademecum* della dottrina sociale della Chiesa.

X. Conclusioni

La lettura di queste recenti pubblicazioni sulla dottrina sociale cristiana sottolinea l'importanza odierna di un insieme di aspetti, che possono contribuire alla centralità dell'uomo dentro la società; tra essi si trovano:

— Ogni attività umana, scientifica, politica, economica, ecc., ha una dimensione morale, che non si sovrappone a quella attività, ma che ne è inerente, per la sua propria natura di attività libera.

— Qualsiasi sistema organizzativo della società, sia quella politica, imprenditoriale, ecc., comporta un'antropologia sottostante. Donde l'importanza di conoscere tale antropologia, per mettere in evidenza i suoi valori e le sue carenze.

— Soltanto l'antropologia cristiana può dare ragione dell'intera verità sull'uomo e, pertanto, soltanto essa è capace di sorreggere un sistema sociale veramente umanistico.

— Ciò non significa uniformità di soluzioni tecniche nel campo sociale, poiché una stessa antropologia può esprimersi in una moltitudine di sistemi sociali validi.

— La dignità della persona umana è il punto cardine di una corretta organizzazione della società. Da questo principio derivano un insieme di condizioni che vanno sempre rispettate: la destinazione universale dei beni terreni, il primato del lavoro sul capitale, l'importanza della solidarietà, i diritti umani, ecc.

— Trattare l'uomo come chiede la dottrina sociale della Chiesa, in accordo a questa dignità comporta una maggiore efficienza, dal punto di vista economico e politico, poiché significa trattarlo in accordo alla sua piena verità.

— L'energia più necessaria ed efficace per l'organizzazione di una società che rispetti, secondo il volere di Dio, la dignità della persona, si trova nell'amore; perciò la carità e la solidarietà devono essere i valori più tutelati ed incoraggiati nella pratica sociale dei cristiani.

— La dottrina sociale della Chiesa, oltre ad illuminare le coscienze dei fedeli e di ogni uomo di buona volontà, deve arrivare ad informare l'agire concreto degli individui e a riformare, quando necessario, le strutture sociali; deve, infine, essere un impulso positivo per sviluppare una società secondo l'ideale cristiano. Perciò risulta indispensabile la formazione nelle virtù.

Pagina bianca

RECENSIONI

A. POPPI, *Sinossi dei Quattro Vangeli, greco-italiano*, Vol. I - Testo, Edizioni Messaggero, Padova 1992, pp. 636.

Chi ha lavorato precedentemente con la *Sinossi* del prof. Poppi, vede nell'apparizione di questa nuova edizione con a fronte il testo greco una specie di coronamento del suo paziente e accurato lavoro per mettere il testo dei Vangeli alla portata degli studenti di teologia e di scienze religiose.

Nello studio dei Vangeli e in particolare dei sinottici si rende necessario un approccio continuo al testo, ravvisato — quando ciò è possibile — nella molteplice tradizione. Alle volte non è facile lavorare con gli studenti sui testi originali, viste le oggettive difficoltà che presenta la lingua greca, nonostante il vantaggio che offre l'educazione liceale italiana, al di sopra di quasi tutti i paesi con un livello alto di istruzione. Ma è un lavoro che si rende indispensabile, visto che «nessuna traduzione, anche se accurata e fedele, può competere con il testo originale» (p. 5), che stimola grandemente a uno studio esegetico del Vangelo.

Uno dei problemi che si presentano nel momento di scegliere il testo greco è precisamente quello del testo e della recensione da usare. Pur riconoscendo il pregio e l'accuratezza del testo del *Greek New Testament*, ormai diventato di impiego quasi universale, l'editore si trova davanti ai possibili futuri cambiamenti, dipendenti dalle ricerche e dai progressi nella critica testuale, che squalificherebbero il testo o almeno gli farebbero perdere in parte il suo valore di fronte ad un testo più aggiornato e preciso. Basta vedere a questo riguardo la terza edizione del *Greek New Testament*, apparsa nel 1975, che individua — secondo F. Neiryneck — circa 480 cambiamenti rispetto all'edizione del 1968, servita per la Neo-volgata. Questo si evita in grande misura scegliendo il testo di un codice singolo.

La decisione del prof. Poppi di scegliere il codice Vaticano (B) è, a mio avviso, giusta. Si tratta infatti di un ottimo testimone della tradizione testuale dei

Vangeli, considerato da molti esperti di critica testuale superiore agli altri codici maiuscoli — compreso il Sinaitico, della sua stessa famiglia — sia per la sua sobrietà che per la sua fedeltà al testo ispirato. Si deve ammettere però che il Codice B ha anche i suoi difetti, e perciò si fa continuamente nella *Sinossi* un confronto di questo con il testo del *Greek New Testament* e con le letture di altri codici. Questo libro non pretende di avere un apparato critico «per esteso» come quelli di Aland e di Huck-Greeven, e nondimeno offre degli strumenti validi per una critica testuale di base.

Un altro aspetto da rilevare in questa sinossi, in parte ereditato dalle sinossi precedenti in lingua italiana, è il fatto che i quattro vangeli vengono presentati in «lettura continua». Questo permette di individuare più facilmente la struttura e le caratteristiche redazionali di ogni vangelo, lasciando aperto allo stesso tempo il problema della questione sinottica. Se si consultano le sinossi greche attualmente disponibili (K. & B. Aland, Boismard-Lamouille, Huck-Greeven, J.B. Orchard) si vede che la presentazione dei testi in ognuno di loro mette in risalto già in partenza un tipo determinato di soluzione riguardo alla questione sinottica, a seconda del vangelo che viene messo per primo nei diversi passi, o dei rimandi e degli spostamenti di pericopi. La lettura continua del testo evangelico permette una certa «neutralità».

La traduzione del testo in italiano è talvolta un po' «dura» e non tanto fluida: non poteva forse essere altrimenti, trattandosi piuttosto di un testo di studio, dove si cerca nel miglior modo possibile l'approccio ai testi originali. Spicca anche nel libro la ricchezza delle citazioni veterotestamentarie, evidenziate in modo chiaro e facile da trovare. In modo simile viene citato il testo del Vangelo di Giovanni, che appare, com'è logico, solo alla fine, in confronto con gli altri tre vangeli.

Risultano assai utili gli accenni tipografici — diversi tipi di sottolineatura — che si trovano nel testo greco, i quali rilevano sia i testi di duplice e di triplice tradizione che le concordanze chiamate «minori» fra Matteo e Luca.

È da lodare infine la stampa del testo greco, nel quale non ho trovato — pur non avendo fatto un'analisi esauriente — degli errori. Un vero pregio in un'opera di questo stile, che si offre come un valido e utile strumento per lo studio dei Vangeli.

Bernardo Estrada

V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato?*, SEI, Torino 1992, pp. 368.

Nella cost. dogm. *Dei Verbum* (n. 19) troviamo una formula su cui forse non si è riflettuto abbastanza, mi riferisco all'espressione «tenuit ac tenet» inserita nella solenne affermazione di fede sulla storicità dei Vangeli: «La Santa Madre

Chiesa ha ritenuto e ritiene (*tenuit ac tenet*) con fermezza e costanza massima, che i quattro suindicati Vangeli, di cui afferma senza esitazione la storicità...». Nello schema preparatorio «de Fontibus Revelationis», base della discussione conciliare, appariva piuttosto «credidit ac credit». La sostituzione venne fatta già nel *Textus prior*, schema I dei quattro che si susseguirono fino ad arrivare al testo definitivo. Quando nella sezione finale alcuni Padri chiesero di tornare all'antica formula, «quia agitur — dicevano — de veritate quae actu fidei in Ecclesia sempre credita est», la Commissione incaricata della redazione del documento rispose: «Commisio scripsit “tenuit ac tenet”, quia sic melius exprimitur hanc historicitatem teneri fide et *ratione*, et non tantum fide» (*Acta Synodalia* IV V 723). La sottolineatura appartiene alla risposta. Si indicava così con chiarezza che la storicità dei Vangeli non è soltanto una verità da essere creduta, ma anche — proprio perché si tratta di eventi storici — una realtà che può essere raggiunta dalla ragione, cioè dalla scienza umana con tutti i suoi mezzi.

È in questo contesto che ci siamo avvicinati al già noto libro di Messori, interessati a vedere il modo come un non specialista nella materia volesse far valere i diritti della ragione di fronte al fenomeno storico dei Vangeli. Non siamo stati delusi, ed è questo che ci ha spinto a scrivere questa recensione. Ci è venuto in mente il testo della 1Pt 3,15 in cui l'apostolo esorta ad essere «sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi». Non è stata altra, in definitiva, la causa del sorgere lungo i secoli di una enorme letteratura apologetica che ha le sue origini nella stessa epoca apostolica, come rivelano gli scritti neotestamentari, e che nel sec. II prese il sopravvento quando un grande filosofo e uomo di cultura, diventato poi san Giustino, scrisse le sue due famose *Apologie* e il non meno noto dialogo *Contra Tryphonem*. Lo seguirono altri uomini ed altre opere: sant'Ireneo, nell'*Adversus haereses*; Origene, nel *Contra Celso*; sant'Agostino, nel *Contra Manichaeos*, e così via, per citare soltanto alcune delle più rappresentative. Nei nostri tempi questa letteratura è forse meno frequente. La teologia e l'esegesi stentano piuttosto a sviluppare tutto il potenziale inserito nella loro metodologia, usufruendo principalmente dei dati provenienti dalle più diverse scienze umane. Questo sembra il suo momento storico. Con le parole esemplificatrici di Messori: «è soltanto grazie al lavoro di tanti specialisti che siamo oggi in grado di apprezzare che cosa significhi che un pio ebreo abbia chiamato “babbino” l'Eterno, l'Inaccessibile, il Dio di cui non si osava scrivere e pronunciare il nome» (p. 283).

È evidente però, che l'ottimismo con cui avanza la scienza teologica ed esegetica non le esime dal confrontarsi ogni tanto con i loro principi assiomatici. Tutti i lavori realizzati sul testo biblico non possono per questo non fronteggiare debitamente la problematica inerente al fatto che la Scrittura è un testo sacro e canonico; e tutte le analisi sui testi evangelici non possono non riconoscere la verità primaria di cui godono questi scritti, ossia che per la sua natura trasmettono

«fedelmente quanto Gesù figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro salvezza eterna, fino al giorno in cui fu assunto in cielo» (DV, 19). Fondamentalismo? Indubbiamente no, perché non si tratta di annullare l'uso della ragione. Tutto al contrario: si tratta di utilizzarla spingendola in avanti fino al punto che sia capace di intavolare un dialogo sereno e costruttivo con il più grande dono che Dio può concedere ad uomo alcuno: il dono della fede. E questo richiede intelligenza e audacia, oltre al possesso della luce che soltanto lo stesso dono della fede può offrire per sanare la cecità con cui la ragione si muove nel ordine soprannaturale. Per questo la *Dei verbum* non ha esitato ad utilizzare il procedimento di inclusione per inquadrare, fra due affermazioni sulla storicità, l'arduo lavoro dell'esegeta rivolto a capire come si formarono i Vangeli e il modo in cui gli evangelisti scrissero «con quella più completa intelligenza di cui, ammaestrati dagli eventi gloriosi di Cristo e illuminati dalla luce dello Spirito di verità, godevano» (DV, 19).

L'opera di Messori si situa dunque dentro la letteratura apologetica, in un momento in cui da più parti si sente il bisogno che i principi fondamentali dell'esegesi biblica vengano chiaramente accertati da parte della ragione. Un importante tentativo recente — più teologico e speculativo — è stata l'opera diretta da I. de la Potterie, *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato 1991. Messori non ha voluto fare indagini in questo terreno teologico, non si sente né si considera teologo; non ha voluto neanche penetrare nel campo più generale riguardante il valore storico degli Vangeli come documenti degni di fede (si pensi agli studi del card. Bea, e di altri teologi come Caba, Bouyer, Fondevilla, Bover, Leal, ecc.): ha voluto soffermarsi nell'ambito strettamente razionale e — diremmo — puntuale, ossia su episodi specifici della vita di Gesù, concretamente della sua Passione. Ha seguito così — attualizzando — sul versante strettamente apologetico le orme delle grandi opere cattoliche storico-teologiche di questo secolo sulla Vita di Gesù (Fillion, Lebreton, Bover, Ricciotti, Adam, Daniel-Rops, Grandmaison, Fernández Truyols, ecc.). In questo senso i suoi approcci si sono basati sui dati che la scienza storico-filologica dei nostri giorni ha fatto valere; dati però che nel libro recensito non sembra si siano sentiti manipolati da una ragione che postuli i principi prevalsi nel razionalismo ottocentesco; razionalismo che negava il soprannaturale e la possibilità dell'intervento divino nel creato, e faceva suo il postulato dell'evoluzionismo filosofico per cui soltanto ciò che è semplice è primitivo mentre ciò che è complesso è necessariamente tardivo. È stata pertanto una sufficiente conoscenza, secondo le acquisizioni odierne, dell'ebraismo antico, del mondo romano, della psicologia dei popoli, dei dati dell'archeologia, della filologia e dei «criteri di storicità», ciò di cui l'autore si è servito per fondare la credibilità degli eventi riguardanti la Passione di Gesù. Nella visuale di Messori si trova la critica demolitrice dei principali fautori dell'esegesi liberale-razionalista e del modernismo (Renan, Reimarus, Loisy,

Bultmann), e dei rappresentanti del criticismo italiano, francese e tedesco (Piero Martinetti, Marcello Craveri, Charles Guignebert, Rudolf Augstein), nonché di alcuni autori dell'area cattolica più recente. In questo contesto ha allacciato esplicitamente i suoi ragionamenti sia alla corrente apologetica di noti autori cattolici (Blinzler, Ricciotti, Randinelli, ecc.), sia — e questo è un pregio importante dell'opera — ad autori ebrei che con oggettività hanno studiato il periodo storico di cui si tratta, specialmente Shalom ben Chorin ed il professore di storia comparata delle religioni dell'università ebraica di Gerusalemme, David Flusser.

Sarebbe troppo voler riassumere i 37 capitoli del libro, con tanta diversità di aspetti e argomentazioni che in genere ci sembrano molto validi. È un lavoro che lasciamo al lettore perché possa godere a suo agio dettagliatamente tanti interessanti ed emotivi particolari della vita di Gesù — a volte poco o nulla conosciuti —, e sull'ambiente politico e religioso in cui nacque, visse e patì. Il lettore potrà anche soffermarsi ad osservare il perché, non senza uno speciale motivo, sono stati redatti ognuno dei Vangeli con le caratteristiche proprie senza che questo supponga perdita di storicità. Vorrei mettere unicamente in risalto — perché tematica importante dell'esegesi più attuale — l'uso continuo che l'autore ha fatto dei cosiddetti «criteri di storicità». Si sa come l'esegesi bultmaniana aveva aperto un solco insormontabile fra il Gesù storico e il Cristo della fede; solco che l'esegesi postbultmaniana si era incaricata mano a mano di richiuderlo fino ad ammettere — in autori come J. Jeremias — l'esistenza di un valico per arrivare al Gesù storico e alle *ipsissima verba* di Gesù. Andando per questa strada l'esegesi è arrivata a formulare criteri fermi che, applicati con risultati positivi, costituiscono per lo storico una prova efficace di storicità. Il valore di questi criteri diventa massimo se non si scambiano il piano teologico con quello apologetico, e se questi «criteri di storicità» vengono utilizzati per confermare davanti alla ragione quello che la fede crede e non per restringere l'oggetto della fede soltanto a quello che la ragione accetta. L'opera di Messori ha il merito in questo senso di costituire un modello esemplificativo sul modo di applicare i «criteri di storicità» — «molteplice attestazione», «continuità» e «discontinuità» — nel suo giusto ambito, per dare un forte supporto alla fede, non per costruire la verità storica (cfr. pp. 55; 77; 91; 136; 187). Un aspetto che mi trova meno d'accordo è il modo di vincolare o svincolare — per dare forza alla argomentazione — la profezia dal racconto evangelico. In breve. È vero che l'esegesi razionalista ha utilizzato come argomento per negare la storicità dei Vangeli l'affermazione per cui la storia di Gesù è stato un racconto appositamente costruito sulle profezie veterotestamentarie, ma non per questo si può enfatizzare il linguaggio fino al punto di poter far pensare che la storia evangelica avvenne proprio contro le profezie. Tuttavia risulta chiaro che si tratta solo di un modo di esprimersi dell'autore (sul tema in genere cf il recente libro di A. Feuillet, *L'accomplissement des Prophéties*, Desclée, Paris 1991; su Is 53 e il suo rapporto con la Passione di Gesù può essere utile per la sua bi-

bliografia F. Varo, *El cuarto Canto del Siervo (Is 52,13-53,12). Balance de 10 años de investigación (1980-1990* in «ScrTh» 22 (1990) 517-538).

Per finire, sottolineerei che la divisione in capitoli (non più di dieci pagine ognuno), lo stile utilizzato (agile, senza note in calce), e i temi trattati fanno sì che l'opera risulti molto attrattente. Non mancano digressioni di speciale interesse attuale, come quella sui testimoni di Geova (cap. 35), sulla lettura filoebraica e filomarxista dei Vangeli (cap. 36), sulla questione dei manoscritti neotestamentari nel Qumran (cap. 37), ecc. Qualcuno potrebbe lamentarsi della mancanza delle note in calce con il riferimento esatto delle citazioni. Mi sembra però che il grande pubblico a cui l'opera va indirizzata non ha bisogno di suddette citazioni, e ciò permette anche che l'opera possa trovarsi a più buon mercato; gli specialisti, da canto loro, sapranno bene dove andare per trovare i testi.

Miguel Angel Tábet

A. MATTHEW, *Pearl of Great Price. Becoming a Catholic - A Practical Guide*, Fisher Press (P.O. Box 41, Sevenoaks, Kent TN15 6YN, England) 1991, pp. 166.

This book is offered by its author in gratitude for his own reception into the Church in 1985. In a light and friendly manner, he writes for others who have thought of becoming Catholics or indeed have so become.

Many books about conversion stress the joy of homecoming which is experienced when receiving the Faith. Wonderful though this is, it could have the danger associated with the «Hollywood ending» where we are given to understand that «they lived happily ever after», but this is never shown, and so one might suspect it is not true. One of the theses of those who do not agree with conversion from the Church of England to the Roman Catholic Church is that to become a Catholic is in some way to abdicate from one's role as a man, a thinking being, a responsible citizen. In a way, they assert that people cease *to be* when they become Catholics. Matthew convincingly communicates that to be a Catholic is enthralling, absorbing and enhances one's personality. Using the words of the Apostle Philip, he invites us to «Come and see». He introduces us to what we might call the «domesticity» of Catholic life, what in fact it means to be a Catholic, personally, in one's family, at work and in society. One illuminating example is his treatment of «post-christmas depression» (pp. 92-93).

Matthew's first concern is that many people in Britain (though this book is not limited to the British Isles) are scared even to *start* enquiring about becoming Catholics. Which is why he has written this «practical guide». He

explains the necessary steps. Reading the book, I was reminded, by contrast, of the difficulties encountered by Douglas Hyde (the former Communist who wrote *I believed*) when he began to take an interest in Catholicism in the 1940s.

Matthew's faith is alive, and so he seeks to share it with others (while being fully aware that faith is always a gift from God). And he knows that time plays its part. Talking about the education of children, he reminds us that patience is important. As he says, «All of us have to wait for heaven» (p. 151).

I liked the advice on reading. Chesterton, Knox, Newman, Benson, but also books new to me, such as those of Marion Crawford and Kenelm Digby. Most important, and as a thread running through the whole book, are his quotes from the *Catechism of Christian Doctrine* (the old «Penny Catechism»).

The book is not afraid (despite its brevity) to *repeat* its advice. I found this helpful. It is easy to forget, so one needs to be reminded.

The book is good on devotions (the Mass, the Blessed Sacrament, Benediction, the Rosary, etc.). Love of liturgical music comes through strongly (e.g. pp. 135-136). The author spells out the demands of Catholicism. But he encourages us to see them not as a burden, but as liberating us from the false joys of modern social life.

Much sound advice is given regarding spiritual direction. The book is particularly good at getting across the idea that spiritual direction is something normal, and not confined to exceptional or troublesome cases. Respect for the clergy is inculcated, while the author is aware that we clergy have our weaknesses.

While the book is addressed first to potential or actual converts, it can also be very helpful to cradle Catholics (as Pope John Paul reminds us, we should all be in a constant «state of conversion»). It is published by a new husband and wife venture (is this a revival of a Sheed and Ward type partnership? or more recently, of Denis and Valerie Riches?) the *Fisher Press*; and is available either by post from the publisher or from places such as the London Oratory, which is where, thanks to some friendly advice, I bought my copy.

Andrew Byrne

T.F. TORRANCE, *Senso del divino e scienza moderna*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 395.

Il tema del dialogo fra teologia e scienze della natura gode oggi di una rinnovata attenzione. È facile notare come i contenuti di tale dialogo vadano ben al di là di una semplice analisi di compatibilità fra fede e ragione, per coinvolgere il

dibattito fra ricerca della verità e pensiero critico, etica e progresso, cristianesimo e cultura. L'opera di Thomas Torrance, professore di teologia dogmatica all'Università di Edimburgo noto per i suoi lavori di filosofia della scienza, si colloca all'interno di questo dibattito con una riflessione organica che evita soluzioni convenzionali ed attinge coraggiosamente alla multiforme ricchezza del Logos cristiano. Nel nucleo di tale ricchezza è sempre presente il mistero dell'Incarnazione, sorgente di un radicalismo antropologico che illumina i veri rapporti fra lo sforzo oggettivante dell'attività di ricerca — proprio delle scienze — e la tensione del soggetto verso i trascendentali dell'essere — propria dell'esperienza filosofico-religiosa.

Il volume, introdotto e ben curato da Giuseppe Del Re, raccoglie sotto il titolo *Senso del divino e scienza moderna* sette interventi del teologo scozzese aventi per oggetto il problema della conoscenza, nella sua dinamica dialogica con l'esperienza globale del soggetto e con i fondamenti metafisici del reale. Finalità espressa del curatore è quella di offrire all'ambiente culturale cattolico una migliore conoscenza del pensiero di Torrance, con la convinzione — da noi pienamente condivisa — che le riflessioni dell'A. di tradizione riformata offrano spunti di grande interesse a chiunque sappia vedere nella Creazione e nell'Incarnazione le chiavi di lettura del rapporto fra Dio e il mondo. Il lettore già introdotto allo studio di altri autori protestanti ed abituato al rifiuto barthiano di ogni teologia naturale, non troverà in Torrance questa impostazione. Vi scoprirà invece una speciale attenzione alla Parola creatrice come sorgente di razionalità e di senso, assieme alla profonda convinzione di poter ascendere dalla contingenza del mondo alla libertà di Dio, secondo un cammino che si snoda preferenzialmente attorno alla categoria dell'intellegibilità, lasciando più implicita quella della *analogia entis*.

I tre saggi centrali del volume, cui l'A. dedica maggiore estensione, vertono sui seguenti oggetti: un itinerario storico attraverso quegli autori la cui gnosologia ha maggiormente influenzato la formazione del metodo scientifico (II: *La formazione della mente "moderna" da Descartes a Kant*); una discussione sul ruolo dell'induzione e delle sintesi di tipo olistico nelle scienze (III: *L'integrazione della forma nella scienza naturale e nella scienza teologica*); ed infine una pregevole presentazione del pensiero epistemologico di Michael Polanyi, al quale Torrance desidera ricollegarsi esplicitamente (IV: *Il recupero del realismo nella moderna epistemologia e il pensiero di Michael Polanyi*). Vi si affiancano altri quattro interventi nei quali ricorre il tema del realismo e della funzione regolatrice che le esperienze del soggetto, non esclusa la fede, hanno nell'indagine conoscitiva (I: *Realismo e apertura nell'indagine scientifica e teologica*; V: *Le certezze ultime e la rivoluzione scientifica*; VI: *La scienza e il senso del divino nel pensiero di J.C. Maxwell*; VII: *La teologia cristiana nel contesto dei cambiamenti della scienza*).

Il pensiero di Torrance insiste e si sviluppa attorno a due idee centrali, certamente maturate nell'alveo della sua fede cristiana, ma che allo stesso tempo egli rintraccia in ogni approccio realista alla natura e nella stessa storia delle scienze. La prima di tali idee è che la natura si presenta all'indagine conoscitiva come un *sistema aperto*, cioè non pienamente formalizzabile; come conseguenza, le scienze empiriche non possono individuarlo in maniera esaustiva, ma esse devono aprirsi gerarchicamente verso un nuovo sistema più ampio, il quale non ha solo il ruolo di completarne lo studio — ad esempio mediante il ricorso ad un più ampio oggetto formale — ma soprattutto quello di *fondarle* da un punto di vista gnoseologico. Questo nuovo sistema, che coincide essenzialmente con i fondamenti metafisici delle scienze naturali, si apre a sua volta verso un sistema gerarchicamente più alto, che accede alla sfera dei valori ed ai perché ultimi. In tal modo, la riflessione gnoseologica ascende, nell'unità dell'esperienza intellettuale del soggetto, dall'analisi empirica della realtà (scienza), al suo fondamento epistemico (filosofia), al perché ultimo della realtà stessa (teologia). In questa struttura conoscitiva a più livelli, il ricorso alla *forma* ed alla prospettiva olistica svelano maggiormente la loro fecondità. Sono proprio le domande che sanno cogliere la realtà come un tutto, infatti, ad avere maggiore penetrazione comprensiva poiché si interrogano sul fondamento stesso del sistema inferiore, e di questo ne aumentano l'intelligibilità mediante il loro accesso a quello superiore.

La seconda idea centrale, in certa continuità con la precedente, consiste nel mostrare come l'interazione fra soggetto conoscente e realtà conosciuta sia determinante tanto per la dinamica di ogni processo oggettivante, quanto per lo sviluppo del progresso scientifico. Contrariamente a quanto si possa a prima vista pensare, e come vedremo in seguito, questa prospettiva non ha nulla del soggettivismo relativista, né dell'a-priori categoriale del razionalismo kantiano, né si ricollega all'indeterminismo fenomenico che compare in alcuni aspetti delle scienze sperimentali. L'A. vuole invece sottolineare la presenza nel soggetto di una certa *visione del mondo* in ogni approccio alla natura, visione che *nasce dal reale ed al reale conduce*, e che nell'analisi delle scienze viene identificata con il ruolo della conoscenza intuitiva *in quanto forgiata dall'esperienza*, ciò che Polanyi chiamava *The Tacit Dimension*. Si sottolinea allo stesso tempo che ogni conoscenza non è isolatamente oggettiva, ma anche soggettiva, perché data in un soggetto conoscente e, pertanto, radicalmente *personale*: anche qui Torrance riprenderà la tesi centrale dell'opera di Polanyi, *Personal knowledge*. L'oggettività si pone sempre come appello alla razionalità del soggetto e nel soggetto, come un richiamo dell'essere che non può tradursi se non in una opzione per il vero; tale opzione coinvolge la persona in un rapporto dialogico impegnativo con il mondo, determinando il prosieguo dell'indagine conoscitiva, così come favorì il suo stesso nascere attraverso quella personale visione del mondo che di quell'opzione costituì il primo passo. Vediamo ora in maggiore dettaglio il contenuto di queste riflessioni proposte da Torrance.

Scienza apofatica e teologia catalettica

L'universo si presenta come un sistema intellegibile aperto, i cui processi immanenti non sono necessariamente chiusi in se stessi, ma esigono formulazioni a struttura aperta, compatibili con la natura contingente, temporale e dinamica dell'universo stesso, che siano capaci di rispondere a domande gerarchicamente sempre più elevate. Questa apertura, necessaria ad ogni formulazione scientifica, è ciò che Torrance chiama caratteristica *apofatica* della scienza (cfr. pp. 46-50), vale a dire la sua incapacità di formalizzare, dall'interno del suo metodo o livello conoscitivo, i suoi stessi fondamenti. L'A. fa partire questa constatazione da lontano. Nei suoi aspetti logico-matematici essa rimonta all'osservazione di Pascal, secondo il quale nelle definizioni matematiche non è possibile operare solo con termini esplicitamente definiti senza che essi debbano anche riferirsi, per l'intellegibilità stessa della loro definizione, a termini indefinibili all'interno del sistema di partenza (si pensi ad esempio alla nozione di punto materiale adimensionale nella geometria euclidea); in tempi più recenti, questa constatazione confluisce con maggiore rigore nei noti teoremi di incompletezza di Kurt Gödel circa le richieste di coerenza di un sistema assiomatico: se l'aritmetica è logicamente *coerente*, deve essere formalmente *incompleta*! Nei suoi aspetti fisico-sperimentali la manifestazione più evidente di questa apertura apofatica starebbe, secondo Torrance, in alcune ipotesi di controllo della attività scientifica, come le richieste di ordine e di simmetria, e se ne intravede la presenza nella termodinamica di non-equilibrio e negli approcci di sintesi alle funzioni dei viventi.

A questo proposito, ci pare interessante segnalare come anche la cosmologia teorica contemporanea, che l'A. non ha occasione di menzionare esplicitamente, presenti aspetti che mostrano questa medesima apertura. Essi riguardano essenzialmente il problema dell'*origine* e l'interrogativo sull'oggettività delle leggi di natura. In un quadro più rigoroso, l'incompletezza formale di questa problematica dipende dall'impossibilità di fissare contemporaneamente, nella scelta dei nostri modelli di universo, sia la metrica da usare (come è noto le equazioni di campo della Relatività non contengono la definizione della propria topologia), sia le condizioni al contorno individuate dalle leggi di natura e dalle loro costanti. Per calcolare nello spazio delle fasi la probabilità della prima — quale sia cioè la metrica *giusta* — si richiede la definizione previa delle leggi di natura da usare; per calcolare la probabilità delle seconde — cioè perché l'universo ha proprio i parametri osservati e non altri — si richiede la scelta previa di un'opportuna geometria per lo spazio-tempo. Qualunque sia la strada percorsa, il sistema resta necessariamente aperto verso una *scelta esterna* al sistema stesso (simmetria, semplicità, coerenza, bellezza, ecc.), sfuggendo così ad una sua completa formalizzazione.

Lo stato sotto cui l'universo ci si presenta è quello in cui, per dirlo con le parole di Torrance, «le strutture ovunque manifeste sono aperte, e rendono la

struttura dell'universo nella sua interezza una stratificazione di livelli strutturali, ognuno dei quali è aperto verso l'alto indefinitamente. Questo implica chiaramente che l'universo, come sistema intellegibile completo non è in grado di fornire da sé una ragione sufficiente per questo stato di cose, e che come sistema globale esso è coerente con le sue strutture stratificate solo se è in fin dei conti incompleto o illimitato» (p. 188). Un elemento determinante di tale apertura, infine, è la presenza dell'uomo. Noi siamo parte della struttura dell'universo e condizioniamo il livello di intellegibilità richiesto per comprenderlo esaustivamente, con una comprensione, cioè, che tenga conto anche dei suoi osservatori. L'auto-trascendenza della creatura umana trascina con sé l'universo, *tenendolo aperto* come struttura intellegibile e ponendolo in contatto con il mistero della libertà. Già Max Planck segnalava qualcosa di simile quando affermava che «la scienza non può risolvere il mistero ultimo della natura poiché noi stessi facciamo parte del mistero che stiamo cercando di risolvere».

È qui, ricorda Torrance, che la teologia viene incontro all'umano indagare indicando nei dogmi cristiani della creazione e dell'Incarnazione i motivi che illuminano le ragioni di quella scelta ultima: la necessità delle leggi di natura trova risposta nella libertà del Creatore, il paradosso della contingenza dell'universo, nella ragione di un dono. Il riferimento alla Parola creatrice diviene pertanto garanzia ultima di intellegibilità che getta luce sull'intellegibilità di ogni struttura o ragione intermedia. «Poiché è dalla Parola di Dio che l'intera creazione deriva l'intellegibilità che la rende accessibile alla conoscenza umana, e poiché dalla stessa Parola di Dio gli esseri umani derivano la luce creata della ragione che permette loro di mettersi in risonanza con l'intellegibilità dell'universo e di portarla all'espressione razionale, è in ultima analisi a quella Parola che dobbiamo certamente rivolgerci nei momenti apofatici dell'indagine scientifica, quando cerchiamo un principio regolatore per dare ordine a ciò che sembra precipitare nel disordine in quanto le leggi stabilite della natura divengono critiche» (pp. 53-54).

Ma il rapporto tra Dio e il mondo non può esplicitarsi, né rettammente interpretarsi, se non attraverso il Logos: il mistero della trascendenza/immanenza del divino nella natura creata non può rivelarsi e divenire intellegibile se non attraverso l'Incarnazione. Nel Verbo fatto carne si danno per Torrance le *condizioni al contorno* dell'universo creato (cfr. p. 192). Questa immagine presa in prestito dall'analisi matematica, lungi dal suonare irriverente o razionalizzante, disvela in realtà una notevole carica espressiva e ci pare felicemente riuscita. In un sistema fisico-matematico individuato da un sistema di equazioni, le condizioni al contorno sono ciò che *definiscono* il sistema, permettono di *risolverlo*, trovando così la storia spazio-temporale di ogni sua variabile, ne fissano l'*unicità*, eliminando ogni residuo di incertezza e di indeterminazione. Le analogie evocate da questi paralleli possono ben richiamare il ruolo del Verbo nella creazione, la sua

funzione di Rivelandore del senso della storia e del cosmo, la sua causalità esemplare unificante e ricapitolatrice.

Conoscenza personale ed oggettività

Il recupero della soggettività come condizione previa e momento riflesso di ogni dinamica conoscitiva, orizzonte che non limita l'oggettività richiesta dall'analisi empirica, ma organizza ed oggettivizza l'intelligibilità del reale, viene ribadito da Torrance a diversi livelli. Nel suo saggio del 1972, *L'integrazione della forma nella scienza naturale e nella teologia*, l'A. prende l'avvio dalla necessità di superare un certo dualismo fra materia e forma presente tanto nella scienza greca — essenzialista e per questo più attenta all'elemento formale — quanto nella scienza moderna — strumentalista e funzionalista, maggiormente rivolta a risolvere l'ente nella sua struttura materiale a spese della sua unità formale. A queste due visioni si opporrebbe l'orientamento della scienza contemporanea, nella quale vanno facendosi strada sia principi olistici ed unificanti, sia una migliore integrazione fra forma e metodi analitici. Ne deriva una nuova idea di oggettività, diversa dall'oggettività essenzialista e da quella metodologica, tipica delle due visioni precedenti. Si tratta dell'oggettività del reale come un tutto di relazioni, delle quali la nostra indagine coglie una parte limitata, ma aderente alla logica complessiva. Torrance vede come manifestazione emblematica di questa nuova prospettiva l'unità spazio-tempo e materia-energia recata dal quadro relativistico, e ne segnala l'importanza ogni volta che il sistema oggetto di studio si presenta come un tutto unitario, cosa che accade ad esempio per l'ecosistema. Forse l'importanza data dall'A. alla *scoperta* dell'unicità dello spazio-tempo (in effetti non si tratta di una scoperta in senso stretto, ma della riuscita applicazione di un formalismo teorico rispondente al comportamento del reale fisico) può sembrare un po' eccessiva, ma occorre coglierne lo spirito ai fini delle sue argomentazioni successive riguardo l'importanza dell'induzione. Alcuni anni più tardi (Torrance scriveva nel 1972) egli avrebbe potuto menzionare a ragione le Teorie di Grande Unificazione (GUT), per le quali la prova sperimentale dell'unificazione del campo elettro-debole (1983) ha costituito un impulso decisivo.

Ora, è proprio il ruolo della *forma*, i suoi legami con la conoscenza intuitiva e con la ricerca di principi regolatori non dedotti logicamente, a spostare l'attenzione nuovamente sul soggetto. La mente non possiede a-priori le forme con cui organizzare normativamente la realtà: essa le concepisce e le riconosce come intelligibili perché l'intuizione del soggetto è a sua volta educata dall'esperienza sensibile ed interagisce continuamente con tutte le altre fonti di sapere. Pertanto, è l'insieme della ricchezza intellettuale del soggetto conoscente — nelle sue componenti scientifica, morale, noetica, religiosa, ecc., e basata in ultima analisi sulla conoscenza di tutto ciò che egli ha giudicato *ragionevole* — a nutrire e forgiare l'uso risoluti-

vo dei processi regolatori del processo intuitivo ed analogico. Questi medesimi argomenti saranno ripresi e sviluppati da Torrance nel successivo articolo *Il recupero del realismo nella moderna epistemologia e il pensiero di Michael Polanyi*.

In un quadro gnoseologico così tracciato, il ruolo dell'esperienza spirituale personale e quello della stessa teologia come fonte indiretta di questa educazione alla conoscenza, divengono particolarmente evidenti. L'A. ricorda il contributo determinante dato dalla visione cristiana del cosmo alla nascita ed allo sviluppo della scienza occidentale e ne ravvede la funzione regolatrice nella riflessione scientifica di molti scienziati. Fra essi, pone in speciale risalto James Clerk Maxwell, cui è dedicato un intero saggio del volume, ed in certa misura anche Albert Einstein, la cui implicita visione religiosa viene posta — a nostro avviso un po' forzosamente — sullo stesso piano del suo realismo e della sua fede nell'intellegibilità della natura. Il legame fra teologia e attività scientifica viene riconosciuto significativo anche in Isaac Newton, ad li là delle note ingenuità nella concezione dei rapporti fra Dio e il mondo, per le quali Torrance offrirà tuttavia un interessante chiarimento epistemologico (cfr. pp. 74-108 e 190-191).

Lo stesso sapere teologico offre di per sé un esempio di quanto sia determinante la *funzione regolatrice* di alcuni misteri ai fini dell'intellegibilità dell'intera Rivelazione. Il dogma della Trinità e quello dell'Incarnazione, nel fornire al teologo i canoni della sua *forma mentis*, divengono chiavi di interpretazione per tutto il resto del messaggio evangelico, esempi di una oggettività *ricevuta* — cioè al di là delle nostre osservazioni e dei nostri schemi mentali —, ma capace di strutturare nella conoscenza del soggetto tutto il reale teologico. Ora, nel caso di scienziati che siano anche credenti, molti dei principi regolatori che hanno educato la loro mente o molte delle linee maestre che li hanno guidati verso la concezione di un universo intellegibile, unitario, contingente ed autonomo, trovano tutte la loro origine nelle conseguenze filosofiche dei dogmi della creazione e dell'Incarnazione (cfr. pp. 304-315).

I motivi che suggeriscono di rivalutare il ruolo del soggetto conoscente non riguardano soltanto la funzione svolta dall'approccio euristico e dall'intuizione: si intende anche mostrare che ogni conoscenza implica un *giudizio personale*. Non esistono esperienze totalmente impersonali, anche se il singolo esperimento debba lecitamente tendervi: il soggetto sceglie l'esperimento fra i molti possibili, conserva sempre un residuo di giudizio personale che lo porta a considerare la prova come definitiva o solo interlocutoria, si riserva la possibilità di aderire o meno al risultato alla luce del bagaglio delle altre conoscenze coerenti, tanto induttive come deduttive, di cui egli è depositario. Chi ha dimestichezza con il lavoro sperimentale non avrà difficoltà a riconoscere la plausibilità di queste considerazioni se pensa per un momento alla discussione critica che è solita accompagnare la presentazione di ogni risultato scientifico fornito secondo i parametri previsti dalla teoria della correlazione.

Ma c'è qualcosa di più. Nel cuore di ogni conoscenza, per il fatto medesimo che vincola alla realtà, vi è un atto libero del soggetto che lo vincola ad una opzione personale per la verità. Ogni conoscenza, anche la più gravida di carica oggettiva, deve in qualche modo essere accettata dal soggetto e fatta propria: non è la verità della conoscenza a dipendere dal soggetto, ma sì la sua incorporazione nell'esperienza intellettuale personale. «La conoscenza personale — dirà Torrance commentando il pensiero di Polanyi — non è più né meno che il coefficiente personale nell'atto di conoscenza dello scienziato, quando, guidato da un senso di dovere verso la verità, egli si sottomette alle rigorose esigenze della realtà. Così in ultima analisi è alla realtà stessa che egli deve consentire di essere giudice della verità o della falsità delle sue concezioni o delle sue proposizioni su di essa. Ciò (...) porta con sé una visione unitaria della razionalità umana, della conoscenza come attività che mette in gioco l'uomo intero, in correlazione con l'interesse delle cose del mondo attorno a lui» (p. 221).

L'unità del sapere contro ogni riduzionismo

Secondo Heidegger, l'origine della frammentazione del sapere e la perdita della sua unità si devono al passaggio dall'ideale classico di uomo sapiente a quello moderno di uomo esperto ed efficiente. Il desiderio di conoscere l'essere e la verità, il senso delle cose, Dio in definitiva, cede il passo alla volontà di dominio e di controllo sulle cose, sostituendo così all'ambizione di conoscere la natura quella di possederla. La filosofia di Torrance e quella di Polanyi, cui il primo si riallaccia, ci pare abbiano in sé evidenti virtualità per la ricostruzione di questa unità. Nella loro riflessione essa viene reclamata dalla apertura apofatica della scienza e dalla gerarchizzazione epistemologica dei vari livelli del sapere, viene favorita dal ruolo di una volontà educata da tutte le esperienze ragionevoli del soggetto conoscente, e viene infine ancorata ad un oggetto sufficientemente universale mediante il continuo richiamo alla realtà come criterio ultimo di verifica. Uno sviluppo di questa visione appare certamente stimolante in un contesto intellettuale ove, come rilevato da più parti, la cultura dei mezzi ha oggi soppiantato quella dei fini ed ogni ulteriore richiesta di senso viene relegata nell'ambito di una soggettività chiusa non solo all'oggettività del reale, ma anche alla comunicazione interpersonale. La soggettività proposta da Torrance e Polanyi non ha nulla di tale soggettivismo fideista, ereditato da numerose correnti di pensiero. Essa ha un punto di partenza differente da quello di Cartesio e di Kant e si discosta da ciò che Hume chiamava "credenze naturali" o che, assai più recentemente, Lonergan ha chiamato "strutture della coscienza". In tutte queste prospettive si insinua un certo dualismo, che i nostri autori si propongono precisamente di combattere, e che termina svuotando l'universo dalla sua intellegibilità, ponendola esclusivamente nel soggetto, o svincolando ogni sapere normativo dall'esperienza.

Il pensiero di Torrance contiene un'acuta critica al positivismo ed al riduzionismo scienziata, mossa da una riflessione sul medesimo metodo scientifico. La critica non intende delegittimare il metodo delle scienze, ma mostrarne la sua incompletezza gnoseologica. Intento principale non è quello di richiamare la scienza all'interno dei suoi *limiti* — espressione tanto comune quanto infelice e fonte di incomprensioni poiché la ricerca, all'interno del suo specifico oggetto, è pur sempre *illimitata* — ma mostrare piuttosto quali siano i suoi veri fondamenti. Tale intento culmina forse nella provocante argomentazione che tutte le proposizioni di controllo con le quali operiamo nella scienza sono non-confutabili e non-verificabili (pp. 283-288). Lungi dal minare la legittimità della scienza, quest'affermazione vuole mettere in luce che si ha a che fare con certezze regolatrici ultime, il cui necessario riferimento ontologico, e fondante per la scienza stessa, le svincola da un giudizio formale interno al metodo scientifico.

Riteniamo ben riuscito, in definitiva, il lavoro affrontato dal curatore Giuseppe Del Re per proporre in questa edizione il pensiero del teologo e filosofo della scienza scozzese al pubblico di lingua italiana. Ad esso ci auguriamo che segua anche quello di uno sviluppo delle tematiche sollevate nell'opera. Il volume è corredato, oltre che da un indice dei nomi citati, anche da un utile indice degli argomenti e delle parole chiave.

Giuseppe Tanzella-Nitti

C. IZQUIERDO, *Blondel y la crisis modernista. Análisis de «Historia y dogma»*, Eunsa, Pamplona 1990, pp.396.

Il prof. César Izquierdo, dottore in filosofia e teologia, è attualmente docente di teologia fondamentale nella facoltà di teologia dell'Università di Navarra. Ha pubblicato diversi saggi sul metodo teologico e di storia della teologia nei secoli XIX e XX. Da anni sta studiando Maurice Blondel (cfr. p. es. il suo *La critica al historicismo biblico en "Histoire et Dogme" de Maurice Blondel*, in *Biblia y hermenéutica. Acti del VII simposio internazionale di teologia*, Pamplona 1986, 159-171). Il saggio che viene ora presentato è lo sviluppo di quelle riflessioni sull'intera opera di Blondel.

Esso si divide in due parti: la prima (pp. 49-228) è un'esposizione in cui Izquierdo esamina la filosofia de *L'Action* (cap. 1); la *Lettre sur l'apologetique* (cap. 2); la preparazione di *Histoire et Dogme* (cap. 3); il contenuto di *Histoire et Dogme* (cap. 4); la seconda (pp. 229-384) è uno studio sistematico e critico sia della filosofia che della teologia blondeliana.

Nella presentazione, Claude Troisfontaines, professore dell'Istituto Superiore di Filosofia dell'Università cattolica di Lovanio e direttore del Centro Maurice Blondel, spiega i motivi per i quali si sono moltiplicati, specialmente in Francia, gli studi sulla crisi modernista. Da una parte l'aggiornamento auspicato dal Concilio Vaticano II ha suscitato di nuovo l'interesse per questa controversia dell'inizio del nostro secolo; dall'altra l'apertura negli anni '60 degli archivi dei principali protagonisti della crisi. In questo contesto la pubblicazione della corrispondenza epistolare di Blondel ha avuto una grande importanza in quanto il filosofo di Aix ebbe contatti con la maggior parte dei modernisti ed anche di coloro che furono, almeno, osservatori attenti degli avvenimenti. In questo modo *Histoire et Dogme*, pubblicato nel 1904, appare non come un saggio marginale di un filosofo solitario ma una testimonianza importante di chi visse da vicino gli andamenti della grave crisi (p. 11).

Il primo capitolo è dedicato all'analisi della prima opera di Blondel: *Action* (1893), in cui il filosofo di Aix fa un tentativo di giungere alla necessità della religione positiva partendo dalla pura ragione; per lui il dato originale, sintesi di volere, pensare, essere è l'azione: *io agisco* è il punto di partenza di ogni attività specificamente umana sia metafisica sia morale, estetica, scientifica, in linea con il punto di partenza della filosofia moderna che è il soggetto (p. 55). Blondel critica l'apologetica classica e il tomismo giudicandoli estrinsecisti: non arriverebbero a mostrare la necessità del soggetto ad aderire alla Rivelazione, ma solo la possibilità e la realtà (pp. 81-84). Per Blondel l'apologetica moderna deve basarsi sul *metodo d'immanenza*, che per lui non sta indicare autosufficienza dell'uomo nè esclusione della realtà trascendente ma arrivare alla trascendenza dall'analisi stessa dell'azione.

Nel terzo capitolo (*Preparación a Histoire et Dogme*), che personalmente mi ha più interessato, Izquierdo fa vedere la perplessità iniziale di Blondel sulla principale opera di Loisy, *L'Evangile et l'Eglise* (1903). Già allora Blondel vedeva il pericolo di un'esegesi separata dai dogmi e, concretamente, sulla coscienza di un Cristo che sembrava semplicemente un uomo. Anche per questo Izquierdo conclude che si può solo parlare di *attitudine modernista* non di modernismo in Blondel, il quale era un profondo credente che esprimeva correttamente la cristologia anche se non con molta precisione teologica (p. 121).

Nel capitolo centrale, il quarto, dedicato all'analisi di *Histoire et Dogme*, si evince il nobile intento di Blondel di difendere la fede dalle critiche di *L'Evangile et l'Eglise*. Il principale obiettivo di Blondel è infatti quello di criticare lo storicismo di Loisy ma la mancata affermazione del fondamento ecclesiologico della Tradizione porta Blondel ad identificare Chiesa e Tradizione oppure ad un certo estrinsecismo, quando si trova nella necessità di distinguerla (p. 359). Izquierdo giudica insufficiente l'aspetto ecclesiologico in tutti gli scritti blondeliani e, in generale, i limiti delle soluzioni proposte da Blondel sono la conseguenza di un in-

sufficiente abito teologico che moderasse e integrasse quegli elementi che avrebbero introdotto scompensi nella sua elaborazione teologica, pur essendo efficaci come critica dello storicismo (p. 375).

L'analisi filosofica del pensiero di Blondel si allarga a quella di correnti filosofiche come lo spiritualismo e il kantismo nonché ai pensatori dai quali Blondel ha attinto: Spinoza, Main de Biran, Leibniz. Si nota la dimestichezza con il pensiero di questi autori e di queste correnti da parte di Izquierdo. La filosofia, secondo Blondel, arriva alla conclusione che la nozione d'immanenza non è possibile se non implicando il soprannaturale. Ma questo mette in pericolo la gratuità del soprannaturale e viene meno la consistenza della conoscenza naturale (p. 281).

Il saggio di Izquierdo convince sulla rettitudine personale di Blondel, sul suo desiderio di servire la fede emarginata dalla cultura laicista che imperava nelle università del suo tempo. Rimane ben chiara la sua distanza da Loisy, del quale sospettò subito e dal quale si staccò presto, quando gli apparve evidente l'incompatibilità delle teorie dell'esegeta francese con la fede. Tuttavia permangono alcune perplessità filosofiche e teologiche sul suo tentativo, nonostante la nobiltà delle sue intenzioni.

Nel saggio ora presentato ho visto confermato il giudizio equilibrato di due storici della teologia come Jorge Hourton e Josemaría Revuelta nella voce *Blondel* della Gran Enciclopedia Rialp (t. 4, Madrid 1989, pp. 326-329), in cui si accenna all'influsso del filosofo francese su teologi come H. de Lubac, Marechal, K. Rahner (sul quale ha influito però maggiormente M. Heidegger), su filosofi come J. Guittou, P. Ricoeur, J. Lacroix, H. Dumery, sulla teologia fondamentale di H. Bouillard, P. Rousselot, R. Aubert.

Antonio Cirillo

F. OCARIZ -L.F. MATEO SECO -J.A. RUESTRA, *El Misterio de Jesucristo. Lecciones de Cristología y Soteriología*, Eunsa, Pamplona 1991, pp. 452.

Quest'opera è il frutto maturo della lunga esperienza di docenza dei suoi autori. È nata, com'è abituale in questi casi, dalla necessità di rispondere alle esigenze degli studi teologici e degli allievi che affrontano per la prima volta lo studio della Cristologia. Dal punto di vista accademico, l'obiettivo è facilmente comprensibile. Il fatto che abbia tre AA. è dovuto al desiderio che non riflettesse una concezione troppo particolare, e, pur mantenendo l'unità interna necessaria, si avvallesse di un'esperienza di docenza non solo ampia ma anche varia (p. 13).

Però, dietro questa intenzione accademica, si scopre una finalità più profonda, rivolta a un pubblico più vasto: si tratta di portare lo studioso, o il let-

tore, chiunque sia, alla contemplazione personale del Mistero di Gesù Cristo. Si cerca di scoprire, secondo l'espressione paolina «quale sia l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità, e conoscere l'amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perchè siete ricolmi di tutta la pienezza di Dio» (Ef 3,18-19, a p. 14).

In definitiva, si pretende di ampliare ed elevare gli orizzonti intellettuali — che si centrano sulla conoscenza e sullo studio della verità su Gesù Cristo —, verso una prospettiva più alta come quella di trasformare tale conoscenza in alimento dell'anima, alla ricerca dell'unità di vita attraverso l'identificazione con Gesù Cristo. «Al acercarse a Cristo -si legge nella conclusione- también mediante el estudio teológico, no debe olvidarse que Jesucristo no es sólo objeto para conocer o enseñar, sino que sobre todo es Sujeto, Persona divina, viva y operante, para amar» (p. 420).

Tale prospettiva conduce e ispira tutto il trattamento metodologico del manuale, in piena conformità con il suo carattere pedagogico e scientifico.

La struttura adottata nell'esposizione del contenuto cristologico è già messa in evidenza nel sottotitolo: *Lecciones de Cristología y Soteriología*. In realtà, anche se il trattato nell'insieme viene chiamato *Cristología*, viene qui adoperata quest'espressione in riferimento ai primi tre capitoli che studiano il trattato del "Verbo Incarnato". Gli altri tre corrispondono alla "Soteriologia" o trattato della Redenzione.

Questa struttura è perfettamente integrata con una visione d'insieme che supera ogni possibile divisione nello studio del mistero di Cristo, come risulta già dalle prime pagine: «La revelación sobre el misterio de Cristo abarca al mismo tiempo e indisolublemente el misterio de su Persona y el de su obra salvífica. Jesús no sólo es el Hijo de Dios, sino también el Mesías prometido, el Salvador esperado» (p. 49). Sono, dunque, due aspetti inseparabili della verità cristologica.

Il materiale bibliografico adoperato risulta particolarmente ricco. A prova di ciò vi sono le abbondanti note in calce che arricchiscono ampiamente i temi trattati nel testo con dei riferimenti al pensiero di altri autori, con alcune precisazioni chiarificatrici di tipo specializzato. Questo materiale, trascritto a caratteri più piccoli e denso di contenuto, rende manifesto lo sforzo scientifico degli AA., i quali hanno saputo approfondire l'instimabile testimonianza della Sacra Scrittura e della Tradizione cristiana, con un'ampia gamma di bibliografia tradizionale e contemporanea, mettendola alla portata di tutti. Un posto speciale lo occupa il Magistero della Chiesa, incluso il più recente. Questo tipo di sforzo è lodevole, tenendo conto che non è facile mantenersi entro i limiti imposti dalle caratteristiche di un manuale. Come buoni conoscitori dell'impresa affrontata, gli AA. riconoscono la complessità che gli studi sulle materie cristologiche rivestono, non solo per l'immensa ricchezza racchiusa nel mistero di Cristo, ma anche per la diversità dei punti di vista - contraddittori a volte - nei quali si fondano questi studi e la fioritura stessa delle pubblicazioni al riguardo (p. 19).

Perciò, col fine di chiarire alcune questioni di metodo, il manuale inizia con una lunga introduzione che versa su alcuni aspetti preliminari: 1) Cristo, objeto de la cristología; 2) La investigación histórica sobre Jesús de Nazareth; 3) El Jesús de la historia y el Cristo de la fe; 4) Cristología «desde abajo» y cristología «desde arriba»; 5) Cristología y Jesuología; 6) La Iglesia, lugar de la fe en Cristo; 7) La fe cristológica de los primeros concilios; 8) la cristología y el misterio de Dios.

L'uso della bibliografia e l'opportuna valutazione delle diverse posizioni teologiche, manifestano una decisione chiara di continuità sul modo di affrontare la Cristologia, libera da ogni polemica, e allo stesso tempo, aperta a incorporare degli elementi nuovi che l'arricchiscono e suggeriscono nuove prospettive di studio. Senza dubbio, questo manuale è un buon punto di partenza per ulteriori lavori monografici o di ricerca teologica.

Molti aspetti si possono evidenziare riguardo al contenuto. Forse uno dei punti più ardui in materia cristologica, è lo studio ontologico dell'unione ipostatica, intorno al quale ruota come intorno al proprio asse, la comprensione globale del mistero di Gesù Cristo. Perciò merita una menzione particolare il trattamento che il tema riceve in questo libro, non solo per i suoi meriti pedagogici, ma soprattutto per il rigore e l'esautività, nei termini adeguati a un libro non specializzato. Costituisce allo stesso tempo, una buona apologia della metafisica, imprescindibile in una corretta metodologia teologica.

Lo studio dell'unione ipostatica considerata in se stessa appare nel capitolo IV, sotto il titolo: «La Persona de Jesucristo» (p. 135). Dopo due parti dedicate all'unicità della Persona e alla distinzione delle nature in Cristo, in una prospettiva storico-dogmatica, si affronta la questione dell'*esse* di Gesù Cristo sotto tre aspetti: a) il progresso teologico nella formulazione terminologica dall'epoca patristica fino al Concilio di Calcedonia; b) una breve riflessione sui concetti di «essere», «persona» e «natura» nella prospettiva metafisica, seguendo i punti fondamentali del pensiero di San Tommaso d'Aquino; c) lo studio dei termini «persona» e «natura» in Gesù Cristo.

In questo contesto si dedica un'attenzione speciale alle espressioni in lingua greca di *hypostasis* e *physis* e si allude alle diverse teorie che incidono direttamente sulla spiegazione dell'unione ipostatica, mettendo in rilievo, in modo opportuno, la convenienza di adottare una riflessione ontologica centrata sull'intuizione dell'essere, secondo la prospettiva tomistica (pp. 164-165).

Indubbiamente questo modo di concepire l'unione ipostatica offre innegabili vantaggi, tale com'è manifesto in questo manuale. Fra tanti altri, «se subraya la unidad ontológica de Cristo y, por tanto, se explica razonablemente por qué el Verbo es sujeto de las acciones de la naturaleza humana de Jesús, es decir, da razón de por qué las acciones de la naturaleza humana de Jesús son acciones del Verbo, el cual es sujeto responsable de ellas» (p. 173).

D'altra parte, è chiaro che, come gli AA. segnalano, la ricchezza dell'essere personale non si esaurisce nel livello metafisico, però una considerazione di questo tipo è assai necessaria soprattutto nella Cristologia, poichè a quel livello possiamo captare meglio — anche se nella misura sempre limitata della nostra conoscenza dei misteri — come Cristo, essendo perfetto Uomo, non è una persona umana (p. 168). È il Verbo di Dio, Seconda Persona trinitaria, che dà alla natura umana di Gesù l'essere, ovvero che, «la humanidad de Cristo no existe en sí misma —no es subsistente—, sino que existe en la Persona divina. Por eso, la naturaleza humana de Cristo es completa y perfecta en sí misma, y al mismo tiempo no es persona humana: porque la subsistencia, que es la que la constituye en persona, es realmente distinta de la naturaleza. En Jesús, es el Verbo quien hace subsistir a la naturaleza humana en Sí mismo» (p. 169).

Evidentemente si tratta di una riflessione che cerca di addentrarsi audacemente nell'ambito del mistero, ma che partendo dalla fede, trova in essa il suo punto sicuro di riferimento.

Data la sua attualità, il tema dell'immutabilità divina — nella prospettiva dell'incarnazione del Verbo e della sofferenza di Dio in Cristo —, si riveste di un interesse particolare. Il tema si affronta due volte, in contesti diversi, però complementari. La prima, nel capitolo II, dopo aver studiato l'incarnazione in se stessa (p. 82; 119-123). La seconda, nel contesto della Redenzione (cap. VI), nel quale si affrontano due grandi questioni: la natura e il contenuto della salvezza per opera di Cristo e il modo in cui è stata realizzata (cfr. p. 349; 404ss.).

Gli AA. offrono in queste pagine una buona sintesi della questione, con riferimento alle diverse interpretazioni provenienti dalle denominate «theologia crucis» e «teorie kenotiche», apportando a loro volta un giudizio chiaro ed equilibrato su queste posizioni (p. 122; 410). Si menzionano anche altre vie di spiegazione che, rispettando l'immutabilità divina, cercano di applicare a questo «dolore di Dio» la nozione di sofferenza, purificandola di tutto ciò che comporta materialità, passibilità, imperfezione nell'atto di essere (p. 411). La risposta che qui viene data alla questione si fonda sulla verità dell'unione ipostatica, come una delle sue conseguenze: la sofferenza di Gesù Cristo — che già di per sé è un mistero —, è la sofferenza di Dio. Il suo dolore è dolore del Verbo perchè è il Verbo che sostiene quell'umanità e pertanto soffre nella sua umanità: «en su humanidad o con su humanidad» (p. 408).

Vengono dedicate numerose pagine anche al tema della coscienza psicologica di Cristo, di speciale interesse per la teologia contemporanea, e alle diverse teorie sulla persona, e la sua incidenza in cristologia (pp. 154ss.).

Nell'insieme dell'opera prevale una visione teologico-speculativa. Però, allo stesso tempo, questa appare intessuta di elementi presi dalla storia e dalla stessa esperienza umana di Gesù che contribuisce a rendere più attraente la sua Persona, più vicina all'esperienza di ogni uomo. A questo riguardo, risultano

particolarmente interessanti le pagine che trattano della fisionomia umana di Cristo nei Vangeli (pp. 99ss.), l'appartenenza alla famiglia umana per la via genealogica che ce lo presenta come il discendente di David (pp. 96ss.), e quelle in cui si considerano le sofferenze e l'amore di Cristo nella sua Passione e Morte (pp. 288ss.).

Certamente, come proclamò il Concilio Vaticano II, «in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (*Gaudium et Spes*, n. 22). E, perciò gli AA. concludono che «sólo el cristianismo es verdadero y completo humanismo, pero sin olvidar que el auténtico humanismo cristiano no se identifica con una equívoca "humanización del cristianismo", que conciba la salvación que Cristo nos dio como la simple restauración de la dignidad natural del hombre» (p. 420). «La fe cristiana confiesa hechos históricos y el misterio —lo trascendente— contenido en esos misterios» (p. 419), misteri che ci insegnano che siamo stati creati per raggiungere la gloria e la dignità dei figli di Dio mediante l'identificazione con Gesù Cristo.

Catalina Bermúdez

B. MONDIN, *L'uomo secondo il disegno di Dio*, Ed. Studio Domenicano, Bologna 1992, pp. 397.

In seguito alla riforma degli studi teologici istituzionali, la dottrina sulla grazia trova ora il suo ambito di sviluppo nel trattato sull'uomo (*Antropologia teologica*) e non nel trattato su Dio (*Dio creatore, Dio santificatore, ecc.*). Come è noto, questo stato di cose ha condotto a dover ridisegnare il programma didattico cui spetta l'esposizione delle verità cristiane sull'uomo, la sua costituzione, la sua vocazione, il suo destino. Ciò avviene, però, seguendo una struttura teo-logica ancora non del tutto uniforme o ben sistematizzata, come dimostra l'ampio spettro di soluzioni offerte dai manuali degli ultimi anni. Ci sembra che il libro di Mondin si collochi in questo contesto più come utile sussidio storico-ermeneutico che come un vero e proprio manuale. Siamo portati a questa conclusione dalla constatazione che il contenuto dell'opera pare mostrare un certo sbilanciamento o, comunque, una organizzazione non convenzionale della materia (notiamo incidentalmente che vi si dedica solo una quindicina di pagine al progetto di Dio sull'uomo e quasi ottanta al mistero del peccato, o si dà più spazio all'antropologia di Moltmann e Pannenberg che a quella di Giovanni o di Paolo). Ciò non toglie tuttavia coerenza al volume il quale, organizzato in due parti una storica ed una sistematica, risulta strutturalmente ben centrato attorno al pensiero dei singoli autori — Padri, teologi medievali, ma soprattutto pensatori moderni e

contemporanei — che l'A. fa parlare sulla loro visione dell'uomo, del peccato, della grazia.

L'introduzione generale offre un'interessante riflessione sul metodo dell'antropologia teologica, ribadendo la necessità di partire sempre dalla Rivelazione come condizione essenziale di ogni antropologia che sia realmente *teologica*. Non tutte le filosofie sono adatte all'antropologia teologica perché non tutti i *principi costruttivi* ed i *principi ermeneutici* cui esse danno origine sono compatibili col costruire sulla fede e col parlare nella fede. Al necessario principio costruttivo *l'uomo come immagine di Dio*, Mondin affianca la proposta di un principio ermeneutico che consideri essenzialmente «l'uomo come essere culturale e quindi come progettualità aperta ed illimitata» (p. 17). Questa prospettiva, tuttavia, non pare ripresa in modo speciale lungo il resto del volume, sebbene l'A. l'abbia ampiamente sviluppata nelle sue opere di antropologia filosofica (*Antropologia Filosofica*, Roma 1989²; *L'uomo. Chi è?*, Milano 1989⁶).

La parte prima "Storia dell'antropologia teologica" ha il pregio di mostrare, con notevole capacità di sintesi, quali siano i punti nodali del passaggio da un sistema di pensiero ad un altro. Merita di essere segnalata, fra le altre cose, un'utile esposizione del pensiero di Wolfart Pannenberg, così come elaborato principalmente nella sua opera *Antropologia in prospettiva teologica*, il cui influsso su molti autori contemporanei è stato di speciale importanza (cfr. pp. 128-137).

Nella seconda parte "Trattazione Sistemática", si apprezzano principalmente le pagine dedicate al peccato, specie la dottrina sul peccato originale, di cui vengono esposte con ordine le fonti patristiche e scolastiche, la posizione di Lutero, e gli orientamenti della teologia contemporanea. In questa medesima parte, i due capitoli "Il nuovo disegno divino: predestinazione e giustificazione" e "L'attuazione del disegno divino: la dottrina sulla grazia" presentano essenzialmente il contenuto del trattato *De Gratia*, secondo l'abituale visione tomista e con il linguaggio metafisico tradizionalmente associato a questa visione. L'A. sostiene giustamente la necessità di integrare il linguaggio metafisico con un linguaggio più *antropologico* (fenomenologico?), giungendo a suggerire una definizione della grazia come «realizzazione divina dell'autotrascendenza umana» (p. 307), la quale, però, non pare dare poi luogo a speciali sviluppi, almeno in quest'opera.

Riteniamo che i rapporti fra predestinazione e giustificazione avrebbero meritato una maggiore discussione, cui l'A. sembra rinunciare per non allontanarsi dallo schema didattico scelto. La prospettiva della giustificazione finisce però col dominare il mistero della predestinazione fino al punto da farne costituire l'unico contenuto (cfr. p. 234) o fino a sostenere che esistano due predestinazioni, una alla grazia ed una alla gloria (cfr. p. 249), affermazioni che troviamo qualche difficoltà a condividere pienamente.

Nel capitolo dedicato alle virtù teologiche troviamo un'interessante esposizione del pensiero di Romano Guardini sulla fede (pp. 319-322), cui si dà, per

novità e profondità, il meritato rilievo. L'A. presenta anche una stimolante discussione sulla radicale differenza fra *speranza cristiana* e *speranza secolare* (avremmo forse preferito l'aggettivo *mondana*), che gli offre la possibilità di un ampio confronto fra fede e cultura contemporanea, chiaro nei termini e completo nella sistematizzazione delle correnti e delle tendenze.

Ma lo spunto più interessante di questo capitolo sta, a nostro avviso, nell'appassionante trattazione sulla virtù della gioia, che Mondin vede in stretta relazione con l'esercizio delle virtù teologali e della quale giustamente segnala la centralità tanto nel messaggio della *Buona Novella* quanto nei frutti che l'annuncio reca con sé. «La giustificazione teologica della gioia è tutta la storia della salvezza nel suo insieme; in effetti la gioia è un suo motivo costante: essa ha toni misurati e incerti nell'Antico Testamento, mentre invece presenta toni sicuri, ben definiti, contagiosi nel Nuovo Testamento» (p. 344). La virtualità teologica contenuta in questa prospettiva è ancora largamente inesplorata e conveniamo con Mondin che essa meriterebbe, fatta eccezione di von Balthasar, una maggiore attenzione da parte degli autori contemporanei. Non è forse un caso, aggiungiamo, che in un'epoca segnata dallo scetticismo e dall'indifferenza religiosa — fino alle estreme conseguenze del nichilismo e dell'intolleranza individualista — insieme alla pratica delle virtù teologali sia andata perduta anche quella dell'autentica gioia.

L'opera si conclude con una riflessione sul triplice ufficio sacerdotale, profetico e regale del cristiano, la cui esposizione appartiene a pieno titolo anche all'antropologia teologica perché parte integrante del progetto di Dio sull'uomo, sul cristiano figlio nel Figlio.

L'uomo secondo il disegno di Dio, in definitiva, costituisce un'utile opera di riferimento per studenti e docenti di questa parte della teologia dogmatica, i quali troveranno sicuro vantaggio anche dalle numerose bibliografie tematiche offerte al termine di ogni sezione. Resta aperto, per Mondin come per tutti, il problema di una organizzazione coerente dell'intera materia. Essa non può prescindere, a nostro avviso, da un costante riferimento a quella duplice struttura, trinitaria e cristologica, che deve poter offrire la soluzione completa dello *status* della creatura umana come creatura *di fronte a Dio* e *verso Dio*, nella ragione della sua costituzione esistenziale, così come in quella della sua vocazione e del suo destino. Delle due strutture, quella cristologica appare ormai ben presente in ogni manuale che si avvalga della riflessione del Concilio Vaticano II, specie della *Gaudium et spes*; quella trinitaria, invece, pare restare ancora piuttosto in ombra. Tuttavia, è proprio quest'ultima ad offrire solide basi alla speculazione dogmatica, sia nella riflessione sulla costituzione ontologica della persona umana, centrata attorno alle conseguenze della libertà, sia in quella della sua creazione — e ri-creazione nella vita della grazia — ad immagine di Dio in Cristo.

Giuseppe Tanzella-Nitti

M. ZITNIK, *Sacramenta. Bibliographia internationalis*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, vol. I-III: pp. XXXII+3289; vol. IV, Indices: pp. 450.

Gli studiosi dei sacramenti saranno unanimi nel lodare questo magnifico strumento bibliografico che, d'ora in avanti, renderà assai più agevole il loro lavoro. In esso si trovano elencate quasi tutte le pubblicazioni di vario genere — libri, articoli, contributi in opere collettive, ecc. — con l'aggiunta dei riferimenti alle recensioni su ogni singola pubblicazione. C'è da ringraziare l'Autore per l'ampiezza dei criteri di selezione, poiché vengono riferite non soltanto le pubblicazioni strettamente teologiche, comprese quelle bibliche, ma anche le pubblicazioni liturgiche e canonistiche, per cui lo strumento offerto risulta davvero interdisciplinare. Si aggiunga inoltre il suo carattere realmente internazionale, come promesso nel titolo. Il lettore, infatti, vi troverà una bibliografia pressoché esauriente nelle lingue di maggior produzione teologica, estesa anche ad altre lingue di uso meno abituale in teologia o diritto canonico.

I dati bibliografici di ogni singola pubblicazione sono completi e vengono offerti senza nessun commento. I primi tre volumi, a paginazione continua, offrono l'elenco delle pubblicazioni ordinate alfabeticamente secondo il cognome degli autori. Le opere collettive trovano posto nell'elenco alfabetico secondo la lettera iniziale del titolo. Ad ogni pubblicazione è assegnato un numero di ordine, in tutto 49236. I singoli contributi delle opere collettive trovano posto — e pertanto numero specifico — tra le pubblicazioni dell'autore del contributo, con rimando al numero dell'opera collettiva per quanto riguarda i dati bibliografici completi.

Imprescindibile per la consultazione si rivela il IV volume con gli indici. Esso si apre con 45 pagine di abbreviazioni, quasi tutte di pubblicazioni periodiche. Segue poi l'indice tematico delle materie. I temi sono disposti nell'ordine seguente: Liturgia, Liturgia delle ore, Sacramenti in genere, Iniziazione, Battesimo, Confermazione, Eucaristia, Penitenza, Unzione degli infermi, Ordine, Donna, Matrimonio, Famiglia, Religiosità popolare. Dentro di ogni tema viene offerto un indice analitico di riferimento in diverse lingue (latino, tedesco, inglese, spagnolo, francese e italiano), e in rapporto ad ogni intestazione sono poi indicati i numeri delle pubblicazioni che si trovano nei primi tre volumi. Seguono, infine, altri indici: biblico, alfabetico delle materie e dei nomi di persona. Quest'ultimo completa l'elenco degli autori in ordine alfabetico dei tre primi volumi.

La bibliografia è quasi completa a partire degli anni '60. Purtroppo manca un termine finale preciso. Sono raccolte alcune pubblicazioni degli anni 1989 e 1990, ma ne mancano molte altre, soprattutto del 1990. Ho detto che la bibliografia è quasi completa, perché ho riscontrato alcune assenze, certamente ben poco numerose in paragone alla gran mole d'informazione dell'intera opera. Tra

le assenze mi permetto di segnalare la *Gran Enciclopedia Rialp*, 25 volumi, in lingua spagnola, con numerosi articoli firmati di argomento teologico.

In conclusione, direi che la presenza di questo prezioso strumento bibliografico è di obbligo in ogni biblioteca che voglia servire agli studiosi di teologia, liturgia e diritto canonico, e aggiungerei anche di pastorale, catechetica e missiologia.

Antonio Miralles

R. GARCIA DE HARO, *La vida cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 849.

Le ultime parole del Prologo di questo libro definiscono la teologia morale come «quella parte della teologia che ha come compito prezioso svelarci la scienza e l'arte di cercare di essere sempre più umani e migliori figli di Dio» (p. 21). Proprio in questa prospettiva è stato scritto questo voluminoso Corso di Teologia Morale Fondamentale, frutto maturo di tanti anni di insegnamento, di riflessione e di dialogo con altri autori, come si può vedere dalle numerosissime citazioni. Il prof. García de Haro, che ha già pubblicato diversi libri e articoli, è attualmente ordinario di teologia morale all'Istituto Giovanni Paolo II per studi su matrimonio e famiglia della Pontificia Università Lateranense, e professore visitante all'Ateneo Romano della Santa Croce.

L'autore si ispira dichiaratamente alla tradizione dei Padri e di S. Tommaso, i cui testi compaiono spesso. In particolare, ha letto direttamente tutte le opere dell'Aquinate, compresi i commenti biblici, che sono molto importanti per la morale, ripristinando così l'autentico pensiero del Dottore Angelico, deformato in alcuni casi da interpretazioni di scuola. Inoltre, l'autore vuole rispondere alle indicazioni del Concilio per il rinnovamento della teologia morale: «la necessità di elaborare una morale più intensamente nutrita della Sacra Scrittura, capace di dare frutti di santità per la vita nel mondo, cioè, sotto la luce della vocazione universale alla santità!» (p. 19). Perciò l'autore concepisce la teologia come un tutto unitario e, quindi, rivendica l'unità tra Sacra Scrittura, dogmatica, morale e spiritualità, senza tagli netti, ma in una armoniosa compagine, come si trova nei Padri, in S. Tommaso e nel Magistero.

Il libro è pensato per l'insegnamento e per lo studio della morale fondamentale nei seminari e nelle facoltà di teologia, e cioè con una disposizione pedagogica del materiale adatta a tale scopo: definizioni, paragrafi in carattere piccolo per l'approfondimento, ecc. Inoltre è corredato da un un indice biblico, un indice di testi del Magistero e un indice di autori, nonché da un appendice con bibliografia seletta.

Il libro consta di 8 capitoli, lungo i quali si vanno snodando tutti gli elementi della morale fondamentale. Ma i più importanti sono il II e il III, dove l'autore ci svela che la chiave di tutto, alla luce della Scrittura e della tradizione teologica, è la vocazione trascendente dell'uomo, la chiamata a unirsi a Dio per la conoscenza e l'amore. Ed in più l'uomo è stato elevato alla condizione di figlio di Dio, a partecipare alla vita intima divina. Questo è stato il disegno originario di Dio riguardo all'uomo, riconfermato dopo il peccato originale con la Redenzione operata da Cristo. L'uomo, con la sua ragione naturale, può scoprire la sua grandezza e il fondamento trascendente della sua esistenza, che non può essere altro che un Dio Creatore e Providente, che governa il mondo e l'uomo con saggezza e amore per condurli al loro fine ultimo. L'uomo, con la sua libertà, la sua ragione, e la sua volontà, partecipa in un modo unico ed speciale al governo del mondo. Gli esseri irrazionali rendono gloria necessariamente al Creatore, ma l'uomo è chiamato a farlo in modo consapevole e volontario. Perciò il ritornello di questo libro: «essere sempre più umani e migliori figli di Dio».

In questa prospettiva tutta la vita morale dell'uomo e del cristiano si illumina in un modo sorprendentemente nuovo, perché si da risposta ai suoi interrogativi più profondi. Nel suo agire quotidiano l'uomo si gioca il suo destino eterno. L'uomo, non soltanto fa cose buone o cattive, ma rende se stesso buono o cattivo. Dio è un Padre così buono che procura abbondantemente all'uomo i mezzi necessari per arrivare all'unione con Dio, già qui sulla terra. Innanzitutto con la sua grazia, ma anche con la legge morale, che, da una parte, è una guida intrinseca che l'uomo ha iscritta in se stesso per raggiungere la sua perfezione, e, dall'altra, è scritta nella Rivelazione affidata al Magistero della Chiesa. L'uomo, però, resta sempre libero e può ribellarsi ed opporsi al disegno divino, in un vano tentativo di autonomia e di determinare per conto suo il bene e il male. D'altra parte, percepire il valore di eternità delle singole azioni umane porta ad un altissimo apprezzamento dell'ordine temporale.

Il punto di partenza è l'antropologia rivelata, con la sua metafisica della Creazione, e che porta all'autore a parlare di una triple bontà morale: quella naturale, che corrisponde alla creazione della natura umana; quella soprannaturale, che corrisponde alla elevazione alla vita divina; e quella della situazione attuale dell'uomo caduto e redento, e che passa attraverso Cristo e la Chiesa. La differenza metafisica tra l'esse naturae e l'esse gratiae viene ben messa in rilievo in modo che si vede molto bene la novità della morale soprannaturale. Nell'attuale situazione dell'uomo caduto e redento, la morale cristiana consiste proprio nell'identificazione con Cristo.

Il fine ultimo dell'uomo costituisce l'asse portante di tutto il libro, poiché la moralità altro non è che l'ordenabilità delle nostre azioni all'unione con Dio per la conoscenza e l'amore. Tutta la realtà viene ordinata in questa cornice. E così il primo principio morale, anche a livello naturale, è l'amore a Dio e al pros-

simo, poiché la vocazione nativa dell'uomo, con parole di Giovanni Paolo II, che l'autore ripete con insistenza, è la vocazione all'amore, al dono sincero di sé. Soltanto quando l'uomo scopre la verità più profonda su di sé, e cioè, che è figlio di Dio e che è chiamato a unirsi a Dio per la conoscenza e l'amore, trovano riposo le ansie del suo cuore, che non possono accontentarsi con dei beni finiti, ma bramano il Bene Supremo e Infinito. Soltanto la persona può amare e può essere amata. Per questo l'uomo è persona, perché è consapevole della sua superiore dignità riguardo alle cose.

Ed è in questa prospettiva positiva che l'autore studia tutti gli elementi morali. Così il rapporto tra libertà, legge e coscienza non è di tensione, ma di armonia, poiché la libertà è la capacità intrinseca della persona di autodeterminarsi al bene, la legge morale è la guida intrinseca alla perfezione, e la coscienza è il giudizio sulla verità morale delle nostre azioni.

Un capitolo di particolare rilievo è quello dedicato agli elementi che configurano la moralità degli atti umani, dove l'autore espone con gran padronanza la dottrina di S. Tommaso sull'oggetto, il fine e le circostanze degli atti. L'accurata analisi delle nozioni tomiste di atto interno ed atto esterno della volontà porta l'autore ad una equilibrata posizione tra il primato dell'interiorità dell'agire umano e l'oggettività dell'ordine morale. Infatti, viene ribadita e difesa l'esistenza di azioni intrinsecamente immorali, sempre e comunque, e quindi delle corrispondenti norme morali assolute e universalmente valide.

Capitolo importante sono le virtù umane e soprannaturali del cristiano, che perfezionano la libertà per fare il bene. È interessante l'analisi della struttura delle virtù. Qui l'autore propone di seguire non lo schema aristotelico delle virtù cardinali, bensì lo schema cristiano, seguito tradizionalmente dalla teologia spirituale, secondo il quale il vertice e culmine di tutte le virtù è la carità, e poi acquistano un ruolo importante virtù prettamente cristiane come l'umiltà, la penitenza, la gratitudine, la misericordia. L'ultimo capitolo è anche visto in prospettiva positiva: la lotta contro il peccato e la conversione permanente.

La dinamica della morale cristiana è vista sempre nella prospettiva, indicata dal Concilio, della «chiamata universale alla santità». Anche qui si vede la connessione profonda tra morale e spiritualità. Tutta la vita cristiana è pervasa dalla lotta per essere santi, cioè, per l'eccellenza e l'eroicità nell'amore a Dio e al prossimo, vocazione umana e cristiana. Per questo ricupero della santità come elemento centrale della morale, l'autore si ispira al Beato Josemaría Escrivá de Balaguer, Fondatore dell'Opus Dei, riconosciuto appunto come precursore di questo insegnamento conciliare, e le cui opere, molto citate, costituiscono un tesoro di dottrina al riguardo.

Possiamo dire senz'altro che l'autore riesce nel suo impegno di portarci lungo tutto il libro al riguardo di «essere sempre più umani e migliori figli di

Dio», e quindi di presentare una morale rinnovata secondo le direttive conciliari. Il libro, quindi, sarà utile non soltanto a professori e studenti, ma anche a tutti quanto vogliono approfondire «la scienza e l'arte della vita cristiana». Ci auguriamo che venga pubblicato in altre lingue.

Aurelio Ansaldo

G. GRISEZ-R. SHAW, *Fulfillment in Christ. A Summary of Christian Moral Principles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1991, pp. 456.

Il titolo di questo manuale di morale fondamentale (*La pienezza in Cristo*) esprime molto bene la chiave di volta della esposizione dei nostri autori: la centralità di Cristo nella vita morale. Come Cristo è nel contempo perfetto Dio e perfetto uomo, così pure il cristiano, chiamato gratuitamente a partecipare alla vita intima divina, ha un duplice compito: la pienezza umana e la pienezza divina. Mettere insieme queste due dimensioni, come sono insieme in Cristo, nella cui vita umano-divina il cristiano è inserito per grazia, ecco il grande impegno del cristiano; riflettere, approfondire e spiegare questa realtà, ecco l'impegno della teologia morale.

Ed è questo anche il proposito dei nostri autori nel pubblicare questo libro, che per un verso è una novità, ma per un altro non lo è tanto. Infatti, il sottotitolo ha una doppia lettura. Da una parte, il libro si propone come un «sommario dei principi morali cristiani», il cui pregio è l'impostazione originale e aggiornata della vita morale e degli argomenti abitualmente trattati in merito ai suoi fondamenti, confessando di essere: «una esposizione originale e contemporanea della teologia morale che è fedele all'insegnamento cattolico tradizionale e al magistero della Chiesa» (p. xi). Dall'altra, il libro è un «sommario», cioè un condensato del primo volume della monumentale opera di G. Grisez, intitolato appunto: «I principi morali cristiani» (*The Way of the Lord Jesus. Vol. I: Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983). La gran mole (quasi mille pagine) di questo primo volume di una serie che vuole essere una esposizione sistematica e completissima di tutta la morale cristiana (il secondo volume è ormai prossimo alla conclusione), rendeva necessaria una versione del suo contenuto più snella di apparato scientifico e più accessibile al gran pubblico, come ci spiegano gli stessi autori nella *Prefazione*. Grisez e Shaw già avevano lavorato insieme nella pubblicazione di un altro libro (*Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*, 3rd. rev. ed., University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988). In entrambi i casi Shaw si è incaricato della redazione lette-

raria del testo, mentre le idee filosofiche e teologiche sono frutto del lavoro di Grisez (professore al *Mt. St. Mary's College and Seminary*, Emmitsburg, Maryland, USA), che insieme ad altri due professori: J. Finnis (*University College*, Oxford) e J. Boyle, Jr. (*St. Michael's College*, Toronto, Canada) è da tempo impegnato nella sistematizzazione della morale cattolica, che sia nel contempo fedele al Vangelo e all'insegnamento della Chiesa, e attenta ai problemi e alle necessità del mondo contemporaneo. Il lavoro di questi autori anglosassoni è ancora poco conosciuto in Europa, ma ci sembra che un dialogo scientifico con loro sarebbe molto proficuo per la teologia morale, poiché la novità delle loro idee può stimolare la riflessione e può aiutare a far luce sull'attuale confusione in questo campo. La pubblicazione di questo libro è, quindi, una buona occasione per segnalare i punti principali del loro pensiero.

Il libro consta di 36 capitoli, suddivisi in 10 sezioni, lungo i quali si vanno snodando i diversi argomenti. Ed è sin dal primo capitolo che i nostri autori mettono bene in chiaro le basi della loro proposta. Il punto di partenza è l'analisi dello statuto scientifico della teologia morale alla luce del rinnovamento prospettato dal Concilio Vaticano II, che si può articolare in tre punti: a) la centralità di Cristo e della storia della salvezza; b) affondare le radici nella Sacra Scrittura; c) manifestare l'altezza della vocazione cristiana e l'obbligo di dare frutti nella carità per la vita del mondo (cfr *Optatam totius*, n. 16). Questi punti stabiliscono la cornice entro la quale lavorare, e nel contempo illuminano per evitare i difetti che si sono verificati prima e dopo il Concilio. L'analisi di questi difetti sarà molto utile per costruire un'adeguata teologia morale. I nostri autori ne indicano due: la concezione legalista della morale e delle norme morali, e l'impostazione in termini conflittivi del rapporto tra l'umano e il divino, tra la vita sulla terra e la vita eterna. Vediamoli più in dettaglio.

In primo luogo, il legalismo imposta la morale attorno al concetto di *legge*, e concepisce le norme morali come regole arbitrarie imposte dal di fuori, alla stregua delle regole di convenienza sociale per appartenere ad un gruppo. Di conseguenza la vita morale viene ridotta a «osservare delle regole», che indicano il minimo obbligatorio per tutti, mentre la vita cristiana, fatta di pratiche religiose, punta ad una perfezione spirituale riservata soltanto ad alcuni. Ci troviamo, quindi, con una morale minimalista, preoccupata soltanto del dovere da compiere e del peccato da evitare, di cui fa un elenco lunghissimo, ma senza una proposta positiva di progresso nel bene. Purtroppo, gran parte della reazione a questa mentalità è stata insufficiente ed è rimasta inquadrata nella stessa cornice, in quanto elemento centrale della morale rimangono sempre le norme morali, il dovere, il peccato, sebbene non siano più realtà assolute e oggettive ma relative e soggettive in diversi modi. In fin dei conti, il «rinnovamento» sarebbe stato soltanto un trucco di *maquillage*: negare l'esistenza di azioni intrinsecamente immorali e delle corrispondenti norme morali assolute e universalmente valide, ma

senza andare in profondità, cioè senza dare un contenuto positivo e costruttivo alla morale e senza colmare il vuoto tra morale e vita cristiana.

In secondo luogo, i nostri autori indicano la problematicità del rapporto tra l'umano e il divino, tra il naturale e il soprannaturale, poiché nell'impostazione cosiddetta «classica» (anteriore al Concilio) la vita cristiana non ha niente a che vedere con questo mondo né con la vita sulla terra, ma è tutta rivolta verso una realtà completamente diversa: la beatitudine nel cielo. Quindi i beni umani e la vita in questo mondo hanno un valore accidentale e strumentale, e debbono essere subordinati al soprannaturale. L'amore all'umano e alla vita in questo mondo vengono visti in contrasto all'amore di Dio e come ostacolo alla vita eterna, e perciò dalla parte del male, da disprezzare e da mettere da parte. Parallela-mente a questo concetto della vita soprannaturale, disincarnata e spiritualistica, la natura umana viene vista negli stessi termini, finalizzata alla contemplazione intellettualistica della verità (di Dio). Ma anche qui, purtroppo, molte reazioni si sono sbilanciate sul lato opposto e rimangono a un piatto umanesimo centrato sul raggiungimento efficace di obiettivi riguardo alla vita in questo mondo, ma senza nessun riferimento all'aldilà. In questo modo, le azioni umane vengono svuotate di contenuto profondo e rimangono come mezzi tecnici per ottimizzare i risultati.

Dopo l'analisi di queste deficienze e delle mancate soluzioni, i nostri autori indicano il compito di una autentica teologia morale: «riuscire a spiegare la pienezza umana in termini cristiani; che cosa sia lo stile di vita cristiano; e il rapporto intrinseco tra la vita cristiana sulla terra e il compimento nella vita eterna» (p. 8). Programma che essi stessi sviluppano in seguito. Per superare il legalismo, occorre considerare le norme morali non come regole da osservare bensì come *verità morali*, cioè come esigenze intrinseche di realizzazione dei beni fondamentali che articolano la *pienezza umana*. La fede cristiana e l'insegnamento della Chiesa ci danno una conoscenza più completa della realtà, ferita dal peccato e bisognosa di redenzione; perciò la vita cristiana comporta il vero compimento umano. Inoltre, per superare l'inadeguata comprensione della costituzione umano-divina del cristiano e della vita cristiana, la teologia morale deve mostrare che una vita umana compiuta è quella in cui la pienezza ora e qui è nel contempo orientata necessariamente e intrinsecamente al compimento eterno nel cielo. Non può esserci alternativa né scelta da fare tra l'umano e il divino, poiché sono intrinsecamente uniti, senza confusione ma senza divisione: la vita cristiana, in quanto partecipazione alla vita umano-divina di Cristo, inizia nell'al di qua, si sviluppa lungo il tempo, e raggiunge la sua pienezza nell'aldilà, «quando Dio sarà tutto in tutti». I cristiani cooperano con Gesù nell'edificazione del Regno di Dio, che durerà per sempre, e che unisce inseparabilmente la dimensione umana e quella divina. In questo senso interpretano i nostri autori l'ultimo paragrafo del n. 39 della *Gaudium et spes*, testo che considerano importantissimo per un'ade-

guata teologia morale: «Infatti, i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello spirito del Signore e secondo il Suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale: "che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace" (Prefazio della Festa di Cristo Re). Qui sulla terra il regno è già presente, in mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione».

Il concetto chiave è, quindi, *la pienezza umana*, la progressiva attualizzazione di tutte le dimensioni fondamentali perfettive della persona umana, che i nostri autori chiamano *beni umani basilari*, e che rappresenta uno dei punti più originali e più innovativi del loro pensiero. Così possono parlare di una *natura umana*, comune a tutte le persone di tutti i tempi e di tutte le culture, ma in tensione dinamica, aperta a una gran diversità di attuazioni, poiché le possibilità di perfezione dei *beni umani* sono infinite. Perciò la *pienezza umana* ha una doppia dimensione: individuale, di ogni singola persona, e comunitaria, di tutto il genere umano nella sua esistenza lungo il tempo. Ed è su questa base che i nostri autori fondano tutto il discorso morale.

L'analisi della *pienezza umana* porta, in primo luogo, a sottolineare l'importanza decisiva delle nostre azioni libere, che conformano il nostro carattere, il tipo di persona che siamo, in quanto contribuiscono o meno a realizzare i diversi beni, e quindi ci rendono perfetti o imperfetti. Le nostre libere scelte non sono eventi effimeri, ma realtà spirituali che perdurano, finché si fa una scelta contraria: da esse dipende la nostra identità morale e, quindi, come sappiamo per fede, il nostro destino eterno. Di qui l'importanza della moralità delle nostre azioni.

I nostri autori passano quindi a studiare la struttura della *pienezza umana*, cioè i *beni umani basilari*. In questo libro ci danno la versione più matura della loro formulazione, poiché c'è stata una certa evoluzione al riguardo. Per individuare i *beni* bisogna domandarsi sulla ragione ultima e sufficiente delle nostre azioni, che si trova in ognuno dei diversi elementi, irriducibili tra di loro, che costituiscono la nostra ricchezza perfettiva. Si articolano in tre gruppi: 1) *esistenziali*, chiamati anche *riflessivi*, perché dipendono dalle nostre libere scelte, corrispondono ai quattro livelli di *armonia* con cui fu creato il mondo e che poi sono stati turbati dal peccato: armonia interiore (integrazione di tutti gli elementi che compongono la persona), autenticità (armonia tra ciò che siamo e ciò che facciamo), armonia interpersonale (rapporti con gli altri e rapporti intercomunitari), e armonia con Dio; 2) *sostanziali*, perché esistono indipendentemente dalle nostre scelte, corrispondono ai tre livelli sostantivi dell'uomo: in quanto essere vivente, la vita; in quanto essere intellettuale, la verità e la bellezza; e in quanto soggetto agente, il lavoro e il gioco; e 3) il matrimonio e la famiglia, che costituisce una categoria a parte, perché è nel contempo riflessivo e sostanziale. Questo *bene* costi-

tuisce una novità nel pensiero dei nostri autori, perché prima era incluso in altri beni, ma la realtà del matrimonio e della famiglia fa pensare a una identità loro propria come *bene umano basilare* (p. 439, nota 3). Un punto importante al riguardo è che si tratta sempre di *beni* della persona e che sono voluti sempre in quanto perfezione della persona.

Questi otto *beni* sono tutti ugualmente fondamentali e incommensurabili: tutti sono necessari per la *pienezza umana* e nessuno può dirsi più importante di un altro. Costituiscono perciò i primi principi della ragione pratica, poiché dirigono le nostre azioni verso i *beni*. Ma non ci danno ancora nessuna indicazione morale. La moralità riguarda il *come*, cioè la realizzazione dei *beni* in modo integrale e armonico, che i nostri autori chiamano *compimento umano integrale*. Il primo principio morale viene formulato in termini di apertura della volontà alla possibile attuazione di tutti i *beni* da parte di tutte le persone. È un altro modo di formulare il principio evangelico dell'*amore a Dio e al prossimo*, poiché questi comporta amare il *compimento umano integrale* di tutti gli uomini.

Dal primo principio morale si deriva una serie di principi intermedi, chiamati *modi di responsabilità*, che indicano i tipi di azioni immorali, perché contrarie al *compimento umano integrale*. Uno dei più importanti corrisponde al classico principio «il fine non giustifica i mezzi»: è immorale ogni azione che, come mezzo o come fine, si propone di attuare un bene a scapito di un altro, perché allora non si rispetta il *compimento umano* in modo *integrale*. Su questo principio si fondano le azioni intrinsecamente immorali e le corrispondenti norme morali assolute. Qui i nostri autori fanno una critica molto serrata e incisiva del metodo *proporzionalista*, che si dimostra sbagliato in quanto riduce il *compimento umano integrale* a calcolo tecnico di ottimizzazione di risultati, svuotando così le nostre azioni di importanza decisiva e vanificando la libertà di scelta.

Ed è poi questa stessa *pienezza umana* che acquista una nuova dimensione *in Cristo*, in quanto chiamata a essere anche divina, a inserirsi nella vita umano-divina di Gesù, e così partecipare alla vita intima divina. Inoltre, solamente *in Cristo* diventa possibile la *pienezza umana*, poiché l'esperienza ci dimostra la fragilità della condizione umana, e soltanto la fede ne spiega la ragione: il peccato che ha turbato profondamente tutta la realtà. Ma Gesù ci ha redenti da questo stato e ci ridona la possibilità di diventare figli di Dio, di raggiungere la *pienezza umano-divina*, alla quale siamo chiamati secondo l'eterno disegno divino, sapiente e amoroso. Quindi, il Regno di Dio, che l'uomo contribuisce a edificare già qui sulla terra, preparandone il «materiale», si configura come la comunità delle persone divine e delle persone umane che partecipano eternamente dei beni divini e umani, dopo che Gesù avrà portato a compimento la sua opera di Redenzione dell'uomo e del mondo. Le immagini bibliche del «banchetto di nozze» e del «cielo nuovo e terra nuova» ci parlano della dimensione anche umana della beatitudine eterna. Per questo motivo, i nostri autori richiamano costantemente

l'unità del binomio divino-umano nel cristiano come filo conduttore della morale cristiana. E questo ha diverse conseguenze pratiche. Vediamone alcune.

Il concetto tradizionale del peccato come *aversio a Deo et conversio ad creaturas* non deve essere inteso come alternativa di scelta tra Dio e le creature, poiché il cristiano non si trova mai in una tale situazione. Il peccato, in quanto scelta contraria al «compimento umano integrale», e quindi immorale, è perciò una scelta che ci allontana da Dio, perché contraria all'alleanza di amore tra Dio e l'uomo. Infatti, tutto quanto è contrario alla *pienezza umana* è contrario alla vita nuova che Dio ci ha donato in Cristo. Infatti, non può esserci opposizione né alternativa di sorta tra Dio e i *beni umani* che comporti una scelta tra l'uno e l'altro, poiché questi articolano il *compimento umano integrale* col quale costruiamo il Regno di Dio, cooperando con Gesù nell'opera della Redenzione, e quindi della realizzazione del disegno divino. D'altra parte, Dio ama l'uomo, i suoi *beni fondamentali* e il suo *compimento integrale*. Difatti, Gesù si è fatto uomo per rendere possibile all'uomo la sua vocazione a partecipare alla vita intima intratrinitaria, condividendo tutti i beni umani e divini che sono un dono dell'amore di Dio. Il senso forte dell'Incarnazione di Cristo è proprio l'unione, senza confusione e senza separazione, tra l'umano e il divino. Cristo è il paradigma della *pienezza umano-divina*, come ribadiscono i nostri autori rifacendosi all'insegnamento dei Padri: «Così come il Verbo diventò uomo, Gesù, rimanendo però persona divina, così pure noi diventiamo Dio, rimanendo però le persone umane che siamo» (p. 286).

L'impostazione tradizionale del «fine ultimo dell'uomo» in termini di «beatitudine celeste» per raggiungere la quale la vita in questo mondo è soltanto un mezzo estrinseco, ricade, come abbiamo visto, nella dicotomia tra l'al di qua e l'al di là, e soprattutto nella perdita di valore dei beni umani e della vita sulla terra. Inoltre, intende tale «beatitudine» come contemplazione intellettualistica e individualistica di Dio. In questo modo la religione diventa elemento preponderante al quale va subordinato tutto il resto, in quanto anticipo e preparazione della vita futura, al di fuori e al di sopra della vita nel mondo e nel tempo. La salvezza viene vista come qualcosa che riguarda i singoli individui in modo isolato, e quindi il fine dell'uomo è la «vita spirituale» e tutto il resto è mezzo per ciò. Il punto di partenza di un'adeguata teologia morale deve essere piuttosto il disegno divino riguardo all'uomo e al mondo, secondo il quale Dio ci ha creati per amore e ci ha chiamati all'amore (cfr *Familiaris consortio* n. 11), un disegno che dà importanza reale alla vita sulla terra, ai beni umani e alle nostre azioni in quanto contribuiscono a realizzare tale disegno, come affermano con frase forte i nostri autori: «La vita in questo mondo non è semplicemente una sorta di prova che si deve passare per essere salvi. È piuttosto il contributo di ognuno all'edificazione del cielo stesso» (p. 399). Per questo motivo i nostri autori propongono un umanesimo cristiano integrale, basato sulla *pienezza umano-divina* del cristia-

no inserito in Cristo, e che tiene conto del rapporto intrinseco tra questa vita e l'altra, che non è un rapporto di rottura bensì di continuità/discontinuità tra ciò che è l'inizio e ciò che ne è il compimento, tra ciò che è imperfetto e ciò che è perfetto, tra ciò che è caduco, temporale, mortale, e ciò che è permanente, eterno, immortale, dove la risurrezione dei corpi gioca un ruolo centrale. In questo modo la «beatitudine celeste» non viene più concepita come «visione», nel senso statico, individualista, unilaterale, ma come un rapporto interpersonale, tra le persone divine e le persone umane, di pienezza eterna nella condivisione di tutti i *beni* divini e umani, come fa intendere il citato testo di *Gaudium et spes* 39, sul quale ritornano spesso i nostri autori.

Poiché, come abbiamo visto, la vita cristiana è partecipazione alla vita umano-divina di Gesù, il suo principio è l'*amore*, in modo tale che tutte le nostre azioni moralmente buone, sono informate da esso e ne sono frutto: «Non esiste nessuna azione specifica distinta dalle altre che corrisponda all'*amare*. Piuttosto l'*amore* è un principio sottostante, una disposizione verso la pienezza che informa tutto quanto facciamo» (p. 292). Perciò, la specificità della morale cristiana, in rapporto ai *beni basilari* e al *compimento umano integrale*, «non risiede nell'alterare la vita umana e la natura umana. Piuttosto, le norme morali cristiane riformano le vite deformate degli uomini ai quali manca la promessa del compimento integrale e la speranza realistica che questo genera. La moralità cristiana è in contrasto con i parametri morali esistenti nelle società, inclusa la nostra, i quali comportano molti compromessi morali. Ma anziché passar sopra alle esigenze del bene umano, la vita cristiana li porta veramente a compimento» (p. 299).

La vita cristiana si sviluppa poi attorno alla vocazione personale di ognuno, che è il compito specifico nell'edificazione del Regno che ci è stato affidato da Dio stesso. I sacramenti e la preghiera sono i mezzi per ricevere la vita umano-divina di Gesù ed essere uniti a Lui e così poter essere fedele alla propria vocazione.

I due ultimi capitoli sono dedicati alla Chiesa come custode e garante della verità di Cristo e della sua trasmissione fedele. Si espone prima la realtà del Magistero, con le sue proprietà e caratteristiche, in particolare riguardo alle questioni morali, per criticare poi il «dissenso», che nega al Magistero il suo carisma di insegnamento autentico sulla vita cristiana.

In conclusione si può dire che gli autori sono rimasti fedeli, lungo tutto il libro, alla loro proposta di rinnovamento secondo le direttive del Concilio. In particolare, è ben fondato nella Sacra Scrittura, molto ben legato al mistero di Cristo e alla storia della salvezza, e mostra molto bene la necessità e l'importanza dell'impegno nella vita del mondo. Inoltre, dimostra una buona conoscenza della storia della morale, sia filosofica che cristiana. Non si trovano qui, essendo una versione compendiativa, tutte le ragioni e tutti gli argomenti che stanno alla base del loro pensiero, ma il libro ne costituisce una buona introduzione, valida

per la lettura anche da parte del gran pubblico. Molti dei suoi punti più innovativi susciteranno, oltre all'interesse, intensi dibattiti, che ci auguriamo siano positivi e servano ad approfondire meglio gli argomenti. Per tutto ciò, sarebbe molto utile la sua traduzione all'italiano e alle altre lingue del continente europeo.

Aurelio Ansaldo

S. PINCKAERS, *La Parola e la coscienza*, Società Editrice Internazionale, Torino 1991, pp. 230.

Bajo el título *La Parola e la coscienza* se agrupa un conjunto de trece artículos del teólogo belga, fruto de 20 años de estudio, reflexión y actividad docente en el ámbito de la Teología Moral. Apareció originalmente en francés, con el título *L'Évangile et la Morale* (Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1990).

El volumen se estructura alrededor de dos ejes temáticos que, a su vez, dan origen a las dos partes del libro: «Moral y Evangelio» e «Iglesia y conciencia».

La moral católica, afirma el autor en el prólogo, se encuentra en una fase de renovación. Una tarea que exige esfuerzo de reflexión y discernimiento. Pinckaers comienza por subrayar que la concepción de la moral que tienen muchos autores contemporáneos se encuentra lejos de ser la heredera de la tradición cristiana de raigambre evangélica y patristica. Una auténtica revitalización de la moral, por tanto, ha de iniciar la vía de retorno a esas fuentes. Renovación moral, entonces, será fidelidad a la moral cristiana, esfuerzo de comprensión de la moral evangélica en sus elementos esenciales.

El capítulo inicial se titula *Moral y Evangelio*. El autor muestra cómo en la fundamentación de la moral católica de los últimos siglos se reconoce el Evangelio pero en la práctica no se alimenta bastante de él según pone de manifiesto un determinado tipo de tradición manualística; en el área protestante, en cambio, la moral es vista en relación dialéctica con el Evangelio.

¿Cómo restablecer un contacto vivo y estrecho entre moral y Evangelio? Pinckaers plantea una doble vertiente: un estudio que permita determinar mejor los puntos de contacto entre Evangelio y moral; la segunda, el examen atento de los textos del nuevo Testamento que constituyen las fuentes capaces de alimentar la moral y la vida del cristiano.

En primer término, una reflexión que permita establecer adecuadamente las relaciones Evangelio-moral puede ser abordada desde dos claves interpretativas: la de la obligación y la de la felicidad. Se trata, hipotéticamente, de dos vías

posibles pero que, en definitiva, constituyen dos modos radicalmente distintos de afrontar y de concebir la moral. En último término, la puerta de acceso a la rehabilitación de esos lazos sólo puede darse a través de una de ellas.

La primera vía se caracteriza por la centralidad de la obligación. La moral aparecerá necesariamente entonces como el campo propio de los imperativos, de los preceptos y normas. La relación con la Sagrada Escritura se concentra inevitablemente en el texto del Decálogo y en otros pasajes en los que se recogen mandatos, entendidos como un elenco de prohibiciones, afirmando al final que el Evangelio contiene pocas referencias de carácter moral: sus enseñanzas serían fundamentalmente exhortaciones y consejos, pertenecientes más bien al ámbito de la espiritualidad. De ahí que, con este tipo de fundamentación, moral y Evangelio sean difícilmente conciliables.

Existe, sin embargo, un segundo camino. Consiste en afrontar directamente —como hicieron los Padres y otros Doctores de la Iglesia— el problema de la felicidad, considerado en toda su profundidad y amplitud, es decir, la verdadera y auténtica felicidad, el bien verdadero y real. Si el problema moral viene afrontado desde esta óptica, se constata efectivamente la enseñanza de los Padres y de la tradición teológica: la entera Escritura posee una profunda significación moral. Esto es, todos los libros sagrados, y con más plenitud aún los Evangelios, responden a las grandes interrogantes humanas, al problema del bien y del mal, de la perfección y de la plenitud eterna, en definitiva, de la felicidad. De frente al problema de la vida feliz, la clave de la obligación es evidentemente reduccionista e insuficiente. Para entrar en una real y viva comunicación con el Evangelio, para encontrar la respuesta a las cuestiones morales que se nos presentan y redescubrir los textos en los que se nos expone la doctrina moral de Cristo, es preciso entonces cambiar de perspectiva: afirmar la de la felicidad y la del bien como principal y conservar la del precepto simplemente como clave de sostenimiento. He aquí la vía adecuada de acceso al Evangelio, el camino para restablecer sus lazos con la moral.

Por otra parte, este camino se presenta como una vía probadamente eficaz. Anclada en la tradición agustiniana y tomista, alimentada de la doctrina de los Padres y de otros grandes exponentes de la sabiduría natural, con el Evangelio como centro, ésta constituye un modelo de moral auténticamente cristiana y, al mismo tiempo, profundamente humana, expresiva de los grandes anhelos del corazón humano. Encontramos su más acabada expresión en la II Pars de la *Summa Theologiae*.

El autor completa su respuesta con el examen de los pasajes del Nuevo Testamento que constituyen la fuente de la vida moral cristiana: el Discurso de la Montaña y la Carta a los Romanos.

En el segundo capítulo, *Esbozo de una moral cristiana. Sus bases: la ley evangélica y la ley natural*, el autor expone aquellas que, a su juicio, deberían

constituir las bases y líneas maestras de una exposición teológica de la moral cristiana en nuestros días, en continuidad con la gran tradición representada por S. Agustín y S. Tomás. Encontramos aquí una visión de conjunto que facilita la comprensión de los temas abordados con mayor profundidad en los restantes capítulos.

A este punto, el autor hace referencia a una condición metodológica. En el ámbito teológico moral ha prevalecido durante los últimos siglos un cierto enfoque deductivo. Pero una auténtica renovación exige un cambio de perspectiva; es preciso volver a la visión de fe; restituir a la fe su lugar central en el quehacer teológico moral como punto de partida y de referencia insustituible y volver a reconocer su dimensión práctica como luz y guía del obrar moral.

La posición metodológica propuesta conduce directamente al corazón de la moral cristiana, es decir, a la ley evangélica o nueva ley expuesta por S. Tomás en la Ia-IIae, qq 106 a 108 de la *Summa Theologiae*, siguiendo a S. Pablo y a S. Agustín. Se expone brevemente esta componente —en su aspecto principal y en sus elementos secundarios— y se considera, por último, la ley natural en cuanto parte integrante de la moral cristiana.

La ley evangélica, vida según el Espíritu y el Discurso de la Montaña es uno de los estudios más interesantes del volumen. Aquí el autor aborda dos cuestiones: el ámbito y el alcance histórico del tratado de Santo Tomás sobre la ley evangélica y, en segundo lugar, invita a redescubrir la novedad de este tesoro —prácticamente olvidado durante siete siglos— en sus elementos esenciales y constitutivos (I-II, qq. 106-108).

Especialmente interesante es la segunda parte del estudio, donde se afronta el núcleo del argumento: la definición de la ley evangélica (q. 106, a.1). Esta comprende dos elementos o niveles. Uno es el principal y contiene toda la fuerza de la ley; el otro es secundario y material. La ley evangélica se define en virtud de su elemento principal, la gracia del Espíritu Santo que nos viene dada a través de la fe en Jesucristo y que opera por la caridad, como dirá Santo Tomás más adelante (q. 108, a.1).

También forman parte constitutiva de la ley evangélica algunos elementos secundarios —pero no accesorios— que disponen a la recepción y al uso de la gracia del Espíritu Santo: la Escritura, los sacramentos, e incluso la Iglesia con sus instituciones esenciales.

La definición de esta ley interior dada por el Aquinate es extraordinariamente densa y ocupa un lugar central en la *Summa*, de modo que no es un elemento aislado sino que constituye una parte esencial de la síntesis tomista. El autor subraya la dimensión cristológica de la ley evangélica, sobre todo en su elemento principal y posteriormente con referencia a los aspectos secundarios. De ahí que la constitución de la moral cristiana se presente como un conjunto de elementos armónicamente entrelazados e interdependientes: la gracia, la fe y el

resto de las virtudes, los dones del Espíritu Santo, que nos divinizan y conforman a Cristo. También los elementos secundarios son vistos en relación a la Persona de Cristo, de su Encarnación y de la Redención, de modo que los elementos materiales de la ley evangélica se entienden como esenciales y constitutivos sólo a la luz de estos misterios.

En *El obrar cristiano y sus dimensiones según el Discurso de la Montaña* el autor se refiere a uno de los textos fundamentales de la enseñanza moral revelada. Con un lenguaje sencillo y claro, el pasaje presenta una riqueza doctrinal inmensa, superior a cualquier análisis de la acción humana elaborada por teólogos o filósofos. Vale la pena entonces intentar individuar las grandes líneas del obrar moral según la justicia evangélica. El autor resume su análisis en la siguiente frase, que desarrollará a lo largo del capítulo: el discurso de la montaña comporta dos dimensiones esenciales del obrar humano: una, interior, orientada hacia el corazón del hombre y hacia su relación con el Padre; y otra exterior, finalizada a la acción concreta y al prójimo. Los dos aspectos no se contraponen sino que convergen y se exigen mutuamente: coinciden, además, con los dos primeros preceptos del amor a Dios y al prójimo.

Moral cristiana y preceptos morales se titula el quinto capítulo. Muchos moralistas han tomado la afirmación de Santo Tomás contenida en el tratado de la nueva ley (I-II, q. 108, a.2), en la que el Aquinate se interroga sobre su contenido y se pregunta si ésta regula suficientemente los actos exteriores, en un sentido diverso al original, permitiéndose sacar conclusiones contrarias al pensamiento de Santo Tomás. Llegan así a plantear que la Nueva Ley no aporta ningún elemento novedoso ni específico a los preceptos del Decálogo. No existiría una moral propiamente cristiana sino sólo una moral natural, deducible racionalmente con independencia de la Revelación, del Magisterio, etc. Esto se debe, aclara Pinckaers, a que el planteamiento fundante de estas afirmaciones concibe la moral únicamente como un conjunto de preceptos y obligaciones. En este sentido, la moral cristiana no contiene ningún elemento específico y no se diferencia de la moral natural. Sin embargo —y he aquí el punto clave para individuar el equívoco—, tanto para Santo Tomás como para los Padres, la moral cristiana es mucho más que eso: su concepción de la moral es más vasta y profunda pues sus horizontes son ampliados por la Revelación sobrenatural.

A lo largo de las siguientes páginas *Lectura positiva y lectura «real» de la Biblia*, el autor sugiere la necesidad de reencontrar el sentido de la lectura y de la exégesis «real» de la Escritura, tan descuidada por influencia del racionalismo y de un equivocado prejuicio y complejo de inferioridad frente a la ciencia. Es preciso valorar adecuadamente los conocimientos e instrumentos que la ciencia aporta, sabiendo servirse de ellos para penetrar con mayor profundidad en las riquezas de la Escritura. Sin embargo, a la Palabra de Dios sólo se accede desde la fe, desde la *fides quarens intellectum*. Esta constituye el origen y punto de

partida del quehacer teológico. De este modo, concluye Pinckaers, la Sagrada Escritura podrá ser restituida al pueblo cristiano, como sugería el Vaticano II.

En *La moral cristiana y sus fuentes: Escritura, Tradición y Magisterio* el autor pretende señalar la relación entre Teología moral, Escritura, Tradición y Magisterio, afirmando el carácter esencial de esos vínculos frente a una concepción que sostiene la autonomía de la moral respecto al Magisterio y reduce y relativiza sus lazos con la Escritura y la Tradición.

Pinckaers comienza por analizar las relaciones de la moral con la Escritura. Enfrenta el problema del restablecimiento de ese vínculo y alude a los obstáculos para superarlo. La primera dificultad «categorial» que individúa consiste en la separación entre moral y espiritualidad, entre ética y parénesis; la segunda entre fe y razón, entre lo humano y lo divino, lo racional y lo revelado, lo natural y lo sobrenatural, entendidos como aspectos contrapuestos y excluyentes. De aquí deriva, por lo demás, un *a priori* metodológico que considera el orden sobrenatural como una mera yuxtaposición, determinando la labor teológica con un signo marcadamente racionalista, si no opuesto a la fe.

A partir de este diagnóstico el autor desarrolla una reflexión sugerente y constructiva en la que considera el principio metodológico, las fuentes y los elementos que participan en el quehacer teológico moral libre de las categorías antes mencionadas. Nos encontramos así ante una propuesta que concibe la labor del moralista como una auténtica «aventura de la fe».

Después de abordar las líneas maestras y elementos constitutivos de la moral cristiana, de postular una renovación moral anclada en el Evangelio y en la tradición de los Padres y teólogos de la talla de un S. Agustín o de un Santo Tomás, el autor considera la moral cristiana desde otra perspectiva: su dimensión *eclesial*. Desde este punto de vista la moral cristiana se nos presenta como una moral de comunión, esto es, como una moral que entiende al sujeto en relación a su Creador y a los demás miembros de la comunidad eclesial en la que es engendrado a la vida de la gracia y crece conformándose a Jesucristo. Desde esta perspectiva el autor ilumina algunos aspectos atacados por ciertos moralistas del llamado disenso: la obediencia debida al Magisterio, la autoridad eclesial, la autonomía de la conciencia.

Frente a las críticas de las que hoy son objeto el aspecto institucional y jerárquico de la Iglesia, el autor postula en *Ser de Iglesia* la necesidad de un «cambio de mirada». Es preciso dirigir a la Iglesia una mirada de fe que nos lleve a contemplarla como un misterio de comunión que nos sobrepasa y, a la vez, nos involucra: «somos Iglesia». Este sentir «en» y «con» la Iglesia, engendrados y alimentados por ella y en ella, lleva también consigo una exigencia: hemos de obrar y empeñarnos de tal modo que «construyamos» la Iglesia. Desde este punto de vista, el obrar moral de cada persona no es independiente de los demás miembros de la comunidad, y la función de la

autoridad y del magisterio eclesiales son considerados como un bien —dentro de ese misterio de comunión que es la Iglesia—, más que como una ingerencia indebida en la autonomía moral del sujeto. Sentir en y con la Iglesia significa en definitiva saberse hijos de nuestra Madre la Iglesia.

En las siguientes páginas, *La Iglesia en la Nueva Ley: Espíritu e Institución*, se recoge lo que, a nuestro juicio, constituye el núcleo y la clave interpretativa de la segunda parte del volumen: la comprensión de la Iglesia en el régimen de la Nueva Ley bajo su doble aspecto de Espíritu e institución, según la doctrina de Santo Tomás.

Como se sabe, en la síntesis tomista no encontramos un tratado dedicado exclusivamente a la Iglesia. Sin embargo, la *Summa* ofrece los elementos esenciales para un estudio sobre la misma. A juicio del autor, una de las aportaciones principales para la comprensión de la Iglesia la encontramos en las cuestiones referentes a la Nueva Ley. Santo Tomás establece allí la relación entre los dos elementos principales que constituyen la Iglesia: la acción del Espíritu Santo y lo que en términos generales pueden denominarse instituciones eclesiales, consideradas en sus fundamentos, es decir, en los textos escriturísticos y en los sacramentos.

Se trata de una comprensión, en perfecta armonía con la doctrina paulina de la Iglesia como cuerpo de Cristo, de carácter profundamente cristológico: la Iglesia es una realidad espiritual, obra del Espíritu a través de las virtudes teologales. Esta dimensión, sin embargo, no agota la riqueza del misterio eclesial pues éste se realiza —siguiendo la lógica de la Encarnación— también de modo visible. En definitiva, tanto en la base de la eclesiología como de la moral tomista encontramos el mismo designio redentor. Fuera de la lógica de la salvación —a través de la Encarnación del Verbo— resultan incomprensibles los elementos visibles de la Iglesia, secundarios respecto a la dimensión espiritual, pero igualmente constitutivos y esenciales.

En *El misterio de la obediencia y de la autoridad de la Iglesia* el autor se sitúa frente a una cultura y una sociedad que empobrece el alcance de la obediencia y la misión de la autoridad. Pretende hacer justicia a estos términos, restituyéndoles su auténtico sentido. A partir de la Sagrada Escritura pone en contacto estas realidades con el misterio de Cristo, misterio que las ilumina y les otorga relieve. La virtud de la obediencia, principal e imprescindible en la vida cristiana a ejemplo del Maestro, se nos presenta como una tarea de inteligencia y amor; la autoridad, por su parte, recupera su original dimensión de servicio.

En el siguiente capítulo, *Seguir la conciencia: ¿moral individualista o moral de comunión?*, el autor se enfrenta nuevamente a un principio tomista que, fuera de contexto, puede resultar ambiguo y llevar a conclusiones imprecisas o incluso contrarias al pensamiento de Santo Tomás: hay que seguir la propia conciencia. Después de analizar la ambigüedad de la fórmula y de distinguir entre una

concepción subjetiva y otra objetiva de la conciencia, con la consiguiente diferenciación entre una moral individualista y otra de comunión, Pinckaers ilustra sugerentemente el papel de la auténtica conciencia moral sirviéndose del ejemplo de Newman. El mismo planteamiento es el de *El caso de la conciencia errónea*, donde a la par que se muestra la actualidad de la doctrina tomista se revela la equivocidad que puede originarse a raíz de una imprecisa interpretación del pensamiento del Aquinate sobre este punto.

El volumen se cierra con *El juicio moral relativo al problema de la vida naciente*. El autor subraya el creciente interés por la moral, principalmente ante el problema del origen de la vida, mostrando que el Magisterio de la Iglesia enseña y salvaguarda la dignidad del hombre. Y lo hace desde una perspectiva personalista, afirmando la existencia de criterios objetivos como principios sólidos de discernimiento moral.

Como puede apreciarse, el volumen recoge un conjunto de artículos con inevitables y comprensibles repeticiones temáticas: se trata de una recopilación de estudios y no de un trabajo unitario. A pesar de este factor, su lectura es enormemente sugerente. Cada uno de los breves capítulos ofrece una válida aportación en dos direcciones: la primera, en orden a la comprensión de la moral evangélica, considerada desde la fe y la riqueza de sus fuentes y de su contenido; la segunda, en orden a discernir los elementos que han de ponderarse a la hora de cumplir una auténtica renovación moral.

En relación a ambos aspectos, la capacidad interpretativa del autor permite una presentación de la doctrina del Doctor Angélico sobre estos temas como una reflexión profunda realizada desde la fe y en la tradición; como un camino probadamente eficaz que puede servir de modelo y estímulo a la reflexión teológica actual.

M. Pilar Río

ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts*. Introduction, texte et traduction par Bernard Pouderon. Les édit. du Cerf, («Sources chrétiennes» n°379), Paris 1992, pp. 360.

Dopo essere stato quasi completamente ignorato nell'antichità — Metodio d'Olimpo (m. 311?) e Filippo di Side (sec. V) sono i soli autori che lo nominano, e la scarsa circolazione delle sue opere è confermata dal mancato ritrovamento di papiri —, Atenagora sta prendendosi oggi la sua rivincita: della sua *Supplica per i cristiani*, questa curata da Bernard Pouderon è già la terza edizione critica in vent'anni, dopo quella di W. R. Schoedel («Oxford Early Christian Texts»,

Oxford 1972) e quella, ottima, di M. Marcovich («Patristische Texte und Studien», Band 31, Berlin-New York 1990).

Di Atenagora sappiamo ben poco: originario di Atene, filosofo, si convertì al Cristianesimo probabilmente in età avanzata; tenne scuola forse ad Alessandria. In compenso la sua *Supplica per i cristiani*, rivolta agli imperatori Marco Aurelio e Commodo, è databile con precisione al 177 o ai primi mesi del 178, come osservò già il Miraeus nel 1639; e di poco posteriore sarà il trattato *Sulla resurrezione dei morti*, complementare alla *Supplica*. La datazione permette di situare l'opera di Atenagora in un preciso momento storico, segnato da una nuova ondata di persecuzioni: si ricordino i martiri di Lione (177), il *Discorso vero* di Celso (178) e gli scritti apologetici di Melitone di Sardi, Apollinare di Ierapoli (entrambi composti intorno al 175), Teofilo antiocheno (ca. 181).

Se oggi ci è ancora dato di leggere gli scritti di Atenagora, lo si deve ad Areta, arcivescovo di Cesarea di Cappadocia, che fra il settembre del 913 e l'agosto successivo commissionò al copista Baanes quel corpus di letteratura apologetica che è attualmente conservato alla Biblioteca Nazionale di Parigi come codice *Parisinus Graecus 451*.

Dal codice di Areta (=A) derivano, direttamente o indirettamente, tutti gli altri manoscritti di Atenagora, come riconobbe Adolf Harnack (*Die Überlieferung der griech. Apologeten*, Leipzig 1882) e confermarono Oscar Gebhardt (*Zur handschriftlichen Überlieferung der griech. Apologeten*, 1, Leipzig 1883) ed Eduard Schwartz nella sua fondamentale edizione del 1891, arricchita dalle congetture del Wilamowitz. Questo dato, ormai acquisito e confermato anche dal Pouderon, alleggerisce di molto il lavoro dell'editore nella fase della *recensio*, ma rende assai più delicata l'*emendatio*.

Bernard Pouderon si è sforzato di mantenere il giusto equilibrio fra gli opposti rischi di un eccessivo rispetto del codice parigino da un lato e di un'exasperata *libido corrigendi* dall'altro. A mio parere, tuttavia, il testo che egli presenta rischia di essere ancora troppo conservativo. Cito un solo esempio: a XXXVI. 3 la correzione οὐδὲν γὰρ κωλύει (A ha οὐ γὰρ κ.), già operata da Conrad Gesner nel 1557, è talmente inevitabile che lo stesso Pouderon, dopo averla rifiutata nel testo greco e non averla neppure menzionata nell'apparato critico, l'accoglie — se così si può dire — nella traduzione: «rien n'empêche». Cfr. anche οὐδὲν κωλύσει nel trattato *Sulla resurrez.*, VIII. 2.

Fra le poche correzioni proposte dal Pouderon, non mi sembra felice quella a XIII. 4 (rr. 24-26). A parte un errore di stampa (δὲ μοι per δέ μοι), non credo sia da togliere l'articolo τὴν davanti a λογικὴν, presente in A sia *ante* che *post correctionem* oltre che in *Romani 12,1* (il testo che Atenagora sta citando); inoltre, il κáιτοι προσφέρειν resta sospeso per aria. Preferirei tornare al testo di Marcovich, quantomeno leggibile grazie a due belle correzioni che il Pouderon non cita neppure in apparato.

L'apparato critico è la parte più difettosa di questa edizione. Soprattutto non è esempio di buon metodo riportare sistematicamente le varianti di sicuri apografi di A; questi potevano essere ricordati nei pochi casi in cui sembrano correggere felicemente il testo del modello, ma non sistematicamente, e perfino per banalità come errori di iotacismo o simili (si vedano ad es. le lezioni di N riportate in apparato alle pp. 78, 140, 144, 162, 170). Lo spazio impiegato con così scarsa utilità poteva essere più utilmente dedicato ad ospitare buone proposte di critica congetturale. Per questo aspetto si ha qui un passo indietro rispetto alle edizioni precedenti.

Il pregio di questa edizione consiste invece, a mio parere, nel ricco corredo di note di cui è dotata, che offre una messe cospicua di riferimenti a fonti classiche e bibliche — indicandone spesso anche la fortuna indiretta —, di rinvii bibliografici aggiornati, di chiarimenti intorno ai problemi che il testo solleva in abbondanza. Anche la traduzione mi pare accurata.

Dello stesso tenore il discorso sul trattato *Sulla resurrezione dei morti*, di autenticità contestata ma fermamente difesa dal Pouderon (si vedano i suoi studi in «Vigiliae Christ.» 40, 1986, 226-244 e 44, 1990, 1-5). Colgo qui l'occasione per una sola nota: mi sembrerebbe meglio far terminare il cap. IX non ad ἀβούλητον, ma poco prima, ad ἀδύνατον con Ἄλλὰ μὴν inizia infatti la nuova argomentazione (cfr. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, Oxford 1934, p. 344 s.), e la cesura prima di Τὸ γὰρ ἀβούλητον è inopportuna.

Completano l'edizione sette utili appendici sul culto degli eroi nella *Supplica* (I), su Orfeo negli Apologisti (II), sulla posizione di Atenagora di fronte ad Evemèro (III) e a Origene (IV), sulla teoria della digestione in Galeno (V, a proposito dei capp. V-VII del trattato *Sulla resurrezione*), sulla concezione bipartita o tripartita dell'essere umano (VI), sulle citazioni dalla Scrittura (VII). Necessari, infine, i ricchi indici delle citazioni, sia profane che bibliche, e dei nomi propri.

Nonostante i suoi limiti negli aspetti più tecnicamente filologici, quest'edizione sarà dunque utile agli studenti di teologia, che ne saranno grati all'autore.

Michele Bandini

Pagina bianca

LIBRI RICEVUTI

- A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, (David Lyle Jeffrey, Ed.), Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids - Michigan 1992, pp. XXXII + 960.
- MARIO ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action» (1893) di Blondel. La chiave di volta di un'apologetica filosofica*, Dissertatio - Series romana 4, Glossa, Milano 1993, pp. 272.
- ARCHIVO SECRETO VATICANO - BIBLIOTECA APOSTÓLICA VATICANA, *Caeli novi et terra nova. La Evangelización del nuevo mundo a través de libros y documentos anteriores al 1600 existentes en el Archivo y en la Biblioteca del Vaticano*. Exposición conmemorativa (12 mayo - 12 octubre 1992), Selección y catálogo a cargo de Isaac Vázquez Janeiro OFM, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 260.
- ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens et sur la résurrection des morts*, Sources Chrétiennes 379, Les Éditions du Cerf, Parigi 1992, pp. 360.
- AA. VV., *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale e commento teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, pp. 1280.
- AA. VV., *Cristianesimo e religione*, Glossa, Milano 1992, pp. 238.
- AA. VV., *Il Catechismo del Vaticano II. Introduzione al Catechismo della Chiesa Catiolica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pp. 190.
- AA. VV., *Un dono per oggi. Il Catechismo della Chiesa Cattolica. Riflessioni per l'accoglienza* (a cura di Tommaso Stenico), Edizioni Paoline, Milano 1993, pp. 296.
- AA. VV., *Un siglo de catolicismo social en Europa. 1891-1991*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 268.
- MARIANO ARTIGAS, *Le frontiere dell'evoluzionismo*, Ares, Milano 1993, pp. 248.
- CLAUDIO BASEVI, *E saranno una sola carne. Meditazioni bibliche sul matrimonio*, Ares, Milano 1993, pp. 152.
- RICCARDO BATTOCCHIO, *La teologia. Introduzione*, Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 136.

- WALTER BRANDMÜLLER - EGON JOHANNES GREIPL (a cura di), *Copernico, Galilei e la Chiesa. Fine della controversia (1820). Gli Atti del Sant'Uffizio* (Pontificia Accademia delle Scienze), Olschki, Firenze 1992, pp. 498.
- REGINALDO G. CAMBARERI O.P., *Scritti di bioetica*, Edizioni Settecolori, Vibo Valentia 1992, pp. 142.
- JOSÉ MARÍA CASCIARO - JOSÉ MARÍA MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 732.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. COMISIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Reflexiones doctrinales y pastorales en el XXV aniversario. Una encíclica profética: la "Humanae vitae" de Pablo VI*, Palabra, Madrid 1993, pp. 112.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. COMITÉ EPISCOPAL PARA LA DEFENSA DE LA VIDA, *La eutanasia. 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, Palabra, Madrid 1993, pp. 128.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *El misterio del Hijo Dios. Declaración y comentarios*, Palabra, Madrid 1992, pp. 128.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «*Donum veritatis*». *Istruzione e commenti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, pp. 192.
- CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Lettres festales I-VI*, Sources Chrétiennes 372, Les Éditions du Cerf, Parigi 1991, pp. 424.
- Dios en la palabra y en la historia. XIII Simposio Internacional de Teología*, Eunsa, Pamplona 1993, pp. 628.
- Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* vol. XXI, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1992, pp. 726.
- Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* vol. XXII, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1992, pp. 522.
- RINO FISICHELLA, *Introduzione alla teologia fondamentale*, Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 160.
- GIOVANNI PAOLO II, *Europa. Un magistero tra storia e profezia* (a cura di Mario Spezzibottiani), Piemme, Casale Monferrato 1991, pp. 622.
- CESARE GIRAUDO, *Pregchiere eucaristiche per la Chiesa di oggi. Riflessioni in margine al commento del canone svizzero-romano*, Aloisiana 23, Morcelliana & Gregorian University Press, Brescia - Roma 1993, pp. 398.
- RAFAEL LAZCANO, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri*, Editorial Revista Agustiniana, Madrid 1993, pp. 280.
- ALASDAIR MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la Ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid 1992, pp. 296.
- JOSÉ ANTONIO MARCELLAN EIGORRI, *El clero navarro en la guerra de la independencia*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 210.
- GIOVANNI MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive* (a cura di Claudio Stercal del Centro Giovanni Moioli), Glossa, Milano 1992, pp. 134.

- LUCIANO PACOMIO, *Teologia pastorale e azione pastorale*, Piemme, Casale Monferrato 1992, pp. 160.
- ELIO PERETTO, *La sfida aperta. Le strade della violenza e della non violenza dalla Bibbia a Lattanzio*, Borla, Roma 1993, pp. 348.
- LEONARDO POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid 1993, pp. 208.
- JUSTO LUIS R. SÁNCHEZ DE ALVA, *Jesucristo y la mujer. Reflexiones en torno al Evangelio*, Palabra, Madrid 1993, pp. 184.
- JUAN JOSÉ SANGUINETI, *Introduzione alla filosofia*, Urbaniana University Press, Roma 1992, pp. 248.
- JUAN JOSÉ SANGUINETI, *Scienza aristotelica e scienza moderna*, Armando Editore, Roma 1992, pp. 240.
- LUIGI SARTORI, *L'unità dei cristiani. Commento al decreto conciliare sull'ecumenismo*, Edizioni Messaggero, Padova 1992, pp. 140.
- PIER ANGELO SEQUERI, *Estetica e Teologia. L'indicibile emozione del Sacro: R. Otto, A. Schönberg, M. Heidegger*, Glossa, Milano 1993, pp. 230.
- PAOLO SORBI, *Ecclesia 2000. I megatrends religiosi*, Ares, Milano 1993, pp. 152.
- JOSÉ FERNANDO TORIBIO CUADRADO, «El viniente». *Estudio exegetico y teológico del verbo ERCESQAI en la literatura joánica*, Monografías de la Revista Mayéutica, Marcilla (Navarra) 1993, pp. 568.
- THOMAS F. TORRANCE, *Senso del divino e scienza moderna*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, pp. 396.
- SERGIO UBBIALI, *Il segno sacro. Teologia e sacramentaria nella dogmatica del secolo XVIII*, Glossa, Milano 1992, pp. 312.
- DIETRICH VON HILDEBRAND, *Liturgy and personality. The healing power of formal prayer*, Sophia Institute Press, Manchester N.H. 1993, pp. 166.
- Working Group on The Determination of Brain Death and its relationship to Human Death* (edited by R.J. White, H. Angstwurm and I. Carrasco de Paula), Pontificia Academia Scientiarum, Città del Vaticano 1992, pp. 212.
- MAKSIMILIJAN ZITNIK, *Sacramenta. Bibliographia internationalis*, 3 voll. + Indices, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1992, pp. 3290 + 450